

VIDENSKAB OG VÆRDIER

Den humanistiske udfordring

Redigeret af KIRSTEN HASTRUP

**Historisk-filosofiske Skrifter 25
Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
2002**

Videnskab og Værdier

Den humanistiske udfordring

Redigeret af Kirsten Hastrup



Historisk-filosofiske Skrifter 25

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

Commission Agent: C. A. Reitzel · Copenhagen 2002

Abstract

The present volume takes stock of the human sciences at the turn of the millennium. During the five hundred years that have passed since renaissance humanism first gave rise to the scholarly concern with humanity and its makings, the human sciences have become increasingly self-conscious and specialised. Thus, the authors contributing to this volume represent some 20 scholarly disciplines, ranging from archaeology to modern literature. While the distinct fields certainly give the authors particular perspectives upon humanity, they also demonstrate a common concern.

The shared ambition is to discuss the contribution of the human sciences to present-day society, where utilitarian standards and economic models predominate in the assessment of the value of scholarship. It is argued by the editor and vividly demonstrated by the authors that the conversational community of scholars not only generates new knowledge about past and present human life but also contributes invaluable to the self-consciousness of society in other ways.

This contribution takes place at several levels of significance. The sheer knowledge for instance of what has happened in history makes people aware of past conditions, of roots and traditions. At another level, factual knowledge recedes to a genuine comprehension of what it meant to be human before our time, or what it means to live elsewhere, which again gives rise to a subtle and largely implicit sense of a human community across time and space.

At the most general level, the human sciences contribute to a sense of proportion in the world, and to an ethical sensitivity that more or less unknowingly is part of the very understanding of what humanity implies. Thus far from being an outmoded elitist playground, the human sciences provide (and provoke) the foundations of society. This is an extremely important element in the recurrent self-fashioning of the human community.

The inherent objectification in language tends to blur the fact that most social forms and facts are just ways of seeing things, and by challenging dominant perspectives, the human sciences produce a sense of historical surplus: there are other ways of seeing things, and other ways to go than it seems at first sight. The human sciences, therefore, carry a heavy responsibility for the shaping of new histories. As demonstrated by the authors it is a responsibility that is not taken lightly and that drives scholars forward in their own search for new understanding.

Bogens udgivelse er bekostet af Carlsbergfondet

Redaktionen har søgt at finde frem til alle rettighedsindehavere i forbindelse med brug af billeder. Skulle enkelte mangle, vil der ved henvendelse til Selskabet blive betalt, som om aftale var indgået.

Forord

Denne bog er resultat af et symposium holdt i Videnskabernes Selskabs regi i foråret 2000. Symposiets formål var dels at vise overskuddet i den humanistiske forskning ved begyndelsen til et nyt århundrede, dels at tage fornyet bestik af forskningens ansvar for og bidrag til samfundsudviklingen.

Når der i titlen tales om videnskab og værdier, så skyldes det to ting; dels er det vigtigt at fastholde værdien af den humanistiske forskning i en tid, hvor den er trængt af snævre nyttesynspunkter; dels er det spændende at undersøge, i hvor høj grad humanistisk forskning selv skaber værdier, som mere eller mindre uerkendt kommer til at gennemsyre resten af samfundets selvforståelse. I tillæg til det omfattende begrebsmæssige bidrag til samfundsudviklingen, som humanister leverer, synes der at være tale om et væsentligt etisk bidrag.

Et af problemerne for humaniora er, at disse bidrag sjældent krediteres forskerne, fordi de naturaliseres i den almindelige tale. Tanken med denne bog er således også at minde om, at humanioras 'nytte' blandt andet hænger sammen med, at tanker og værdier holdes i bevægelse gennem en stadig og kritisk udforskning af den menneskeskabte verden. De humanistiske videnskaber bidrager afgørende til historien ved at udfordre gældende forestillinger.

Jeg vil gerne udtrykke min tak til Videnskabernes Selskab og til Carlsbergfondet, som har støttet symposiet og udgivelsen af denne bog. I forbindelse med symposiets afholdelse skal Frida Hastrup have tak for sin praktiske indsats som studentermedhjælp; Jette Johannessen og Christine Kyst skal have tak for deres arbejde med at strømline manuskriptet, og Selskabets redaktør Flemming Lundgreen Nielsen skal have tak for det videre arbejde med bogen. Sidst men ikke mindst en hjertelig tak til bidragyderne og de øvrige deltagere i symposiet, hvis diskussionslyst bekræftede både alvoren og begejstringen i den humanistiske forskning.

December 2001
Kirsten Hastrup

Indhold

Forord	3
1. Kirsten Hastrup, <i>Videnskabens historiske overskud: En introduktion</i>	7
2. David Favrholt, <i>Menneskeopfattelsen i det 20. århundredes psykologi og filosofi</i>	24
DEL I Menneskelighed: Ontologi eller ideologi?	37
3. Hans Fink, <i>Om menneskers natur og plads i naturen</i>	39
4. Dorte Marie Søndergaard, <i>Den kønnede menneskelighed: Konstruktion/ontologi</i>	52
5. Uffe Hansen, <i>Personlighedsforestillinger: Skønlitteratur som advarselsystem</i>	66
6. Birgitte Possing, <i>Den biografiske udfordring: Mytologisering eller humanisering?</i>	76
DEL II Betydningsdannelse: Sprog og fortælling	87
7. Per Øhrgaard, <i>Videnskab og modersmål – en tale</i>	89
8. Peter Harder, <i>Sprog som menneskeligt grundtræk: Livsform, normer, fakta</i>	98
9. Tine Tjørnhøj-Thomsen, <i>Det fortalte menneske: Om livshistorier og tilblivelse</i>	108
10. Preben Meulengracht Sørensen, <i>Har humaniora en etisk forpligtelse? Et essay</i>	118
DEL III Verdensbilleder: Historie og etik	129
11. Jakob Skovgaard-Petersen, <i>Ex Oriente Lux. Orientalisme, orientalistikken og de humanistiske værdier</i>	131
12. Gunnar Falkemark, <i>'Homo accelerans'. Om rörlighetsfilosofi och samtidsförståelse</i>	144
13. Helle Porsdam, <i>Vi ses i retten! Om rettigheder, retlige diskurser og amerikanisering</i>	162
14. Svend Andersen, <i>Etik som del af humaniora</i>	172
DEL IV Værdisætning: Dannelse og æstetik	181
15. Øivind Andersen, <i>Retorikk – eller humanioras dannelsesværdi</i>	183
16. Kasper Monrad, <i>Erkendelse gennem billedkunst</i>	192
17. Anne-Marie Mai, <i>Ind med litteraturen – store værdier i små tekster!</i>	211
DEL V Videnskabelighed: Indsigt og ansvar	219
18. Kristian Kristiansen, <i>Hvem tilhører fortiden? Refleksioner over kulturarv og ansvar</i>	221
19. Mikael Rothstein, <i>Voyeur og humanist. Ansvarsfølelsens genvordigheder</i>	228
20. Frans Gregersen, <i>Genoplivning af den borgerlige offentlighed som humanioras redning og udfordring</i>	238
Liste over bidragyderne	252

Kapitel 1

Videnskabens historiske overskud: En introduktion

Kirsten Hastrup

Dette er en bog om humanistisk videnskabelighed og dens betydning for det samfund, vi lever i. Den kan ses som en materialisering af det samtalefællesskab, som de humanistiske videnskaber altid har udgjort, og som Erasmus af Rotterdam i renæssancen gav navnet *respublica litteraria*. Samtalen føres her mellem forskere fra omkring tyve forskellige humanistiske videnskaber, og det er min overbevisning, at disse stemmer bidrager til et og samme fællesskab – det videnskabelige. Dette mener jeg i meget omfattende forstand, og ikke kun med henvisning til det, vi her og nu kalder humaniora.

Enhver vil vide, at grænserne mellem de enkelte videnskaber er permeable, for nu at udtrykke mig beskedent, og det medfører i sig selv et spørgsmål om betimeligheden af at opretholde disciplinerne i deres nuværende form. Ikke at jeg skal afgøre det, naturligvis, men det forekommer mig, at vi efter det lange tyvende århundrede, hvor man stort set har udfyldt det nittende århundredes disciplinerede ambitioner med en detalje- og vidensrigdom uden sidestykke, måske er parate til at begynde en seriøs diskussion af en mulig reorganisering af videnskaberne – også institutionelt. Min baggrund for at sige dette er en fornemmelse af mit eget fag (antropologien) som ét, der på én gang har perfektioneret og undermineret sit projekt (cf. Hastrup 1995). Men det er vist en almen opfattelse i disse tider, at specialiseringen har nået sin grænse, og at en fornyet sam-

mentænkning af det videnskabelige projekt er mere end påtrængende.

Det er egentlig ikke så nyt, som man skulle tro. Jeg kan blot henvise til Harald Høffdings værk om *Etik* (1887), hvori han også taler om den videnskabelige erkendelses etiske betydning, og hvori det blandt andet hedder:

Videnskabens fremadskridende Specialisering gør det sikkert vanskeligere og vanskeligere selv for Videnskabens egne Dyrkere at skaffe sig et selvstændigt Overblik over dens Resultater. Men intellektuel Kultur forudsætter heller ikke, at Alle vide Alt. Der kan være en selvstændig intellektuel Dannelse i store Kredse, naar blot selve Tænkeevnen er udviklet. Trods Videnskabernes Forskellighed er det dog en og samme Tankekraft, med hvilken Alle arbejder, og det er en og samme Verden, de alle, hver fra sin Side, søge at trænge ind i. Derfor vil den, der paa fornuftig Maade er ført ind i et enkelt Omraade, let kunne bringes til at forstaa de Opgaver og Vanskeligheder, som frembyde sig paa andre Omraader. (Høffding 1887:435)

Spørgsmålet er naturligvis, om vi overhovedet er ført ind i videnskaben 'på fornuftig måde', eller om der er noget, vi har glemt i al vores iver efter perfektionering. Her tænker jeg ikke mindst på den måde, hvorpå vi fører næste ge-

neration ind i videnskaben. Hvis den skal fornyes, så den aktivt kan 'svare' samfundet, er det muligt, at vi må lave indføringen lidt om, for at vi kan få samtalen gang igen hen over de påståede kulturkløfter i videnskaben.

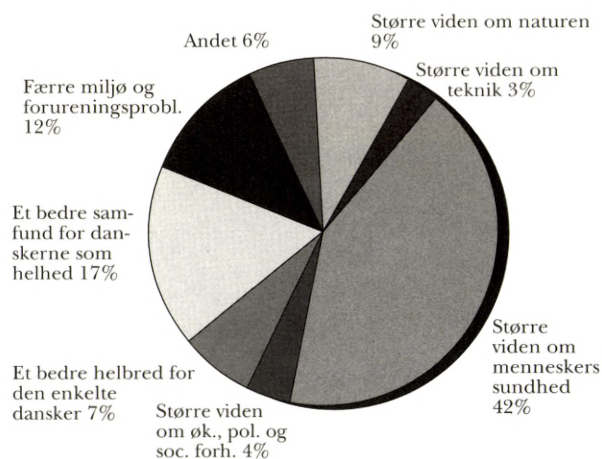
Baggrund

Om baggrunden for symposiet kan jeg sige, at der har været tale om både positive og negative faktorer. Til de første hører min overbevisning om, at den humanistiske tradition er uendeligt rig og for en stor del uudnyttet; der er et overskud i videnskaben, som kan omsættes i nye tanker, og ny historie. På samme måde er jeg overbevist om, at de humanistiske videnskaber er langt 'nyttigere', end man normalt forestiller sig, hvis man vel at mærke ikke definerer 'nytte' i snævre instrumentalistiske begreber.

Det er denne nytte, jeg håber vil fremgå af denne bog, og det ikke kun for politikernes skyld, men også i høj grad for forskningens. Igen kan jeg henvise til mit eget fag, hvor man i øjeblikket oplever en temmelig beklemmende retraditionalisering af faget på den ene side, og en legitimering af det på den anden med henvisning til et instrumentalistisk nyttebegreb, der så at sige gør antropologien til udviklingens eller teknologiens håndgangne mand eller kvinde, snarere end dens udfordrer. Jeg mener ikke, at denne nyttiggørelse er det rigtige svar på samfundets legitime krav om, at videnskaben skal bidrage til de fælles værdier.

Denne form for nyttetænkning er således et af de negative incitamenter til denne bog. Det er jo ikke kun i antropologien, man møder dette snævre syn på videnskabens værdi, det er i mange andre fag og i hele samfundet. I en rapport om *Folk og forskning*, som Analyseinstitut for Forskning udgav i 1998, dokumenteres det således, at folk i almindelighed sjældent tænker på humanistisk forskning, når de bliver spurgt om forskningens vigtigste opgaver:

Forskningens vigtigste opgave i pct.

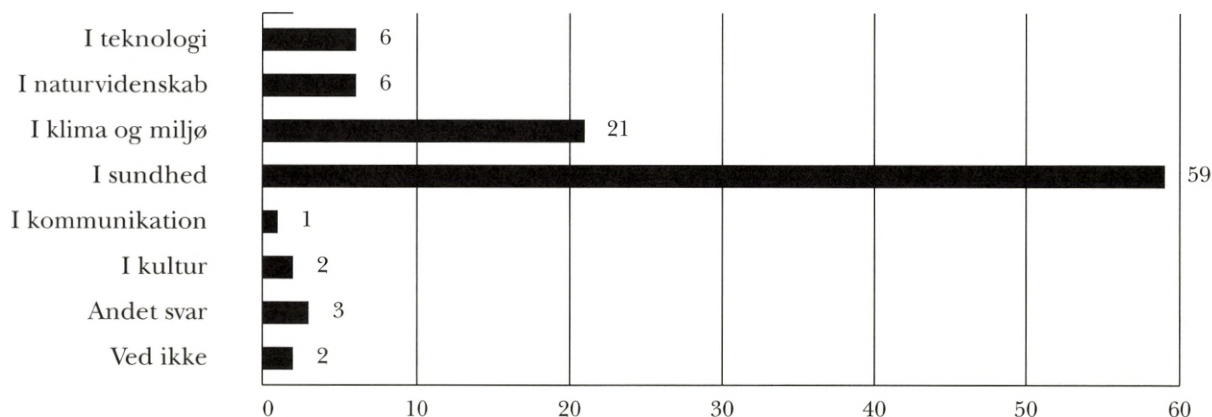


(Kilde: Rapport fra Analyseinstitut for Forskning, 1998/1, s. 41)

Som det fremgår af denne illustration, er det den hvidkittede videnskab, der er prototypen for forskning i danskernes bevidsthed. Det kommer nok ikke som nogen overraskelse, men det maner dog til en vis eftertanke, at samfundsvidenskab og humaniora er så usynlige, når de nu de facto er aldeles afgørende.

Der spores dog en lykkeligere tendens i nyere forskningspolitiske sammenhænge, hvor der gøres plads for den 'u-nyttige' humanistiske forskning, men vi er lang vej fra rent faktisk at blive krediteret for vores arbejde i og for samfundet, det vil sige arbejdet med at holde forestillinger og begreber i bevægelse, og med at opretholde eller forny værdigrundlaget for både politiske og teknologiske prioriteringer. Det viser sig også, at selv når man direkte introducerer begreber som kultur og kommunikation som valgmuligheder i undersøgelsen af, hvilken forskning der er vigtigst, så er fordelingen beskæmmende:

Hvilken slags forskning er allervigtigst: pct.



(Kilde: Rapport fra Analyseinstitut for Forskning, 1998/1, s. 46)

Som helhed mener jeg, at en genopretning af denne situation må starte i egne rækker. Det er her, vi skal stille de højeste krav til kvaliteten af arbejdet, og det er også her, vi skal genopdage og genetablere vores samfundsmæssige betydning. Det kræver tid og begejstring; begge dele er knaphedsgoder i disse tider, men dog er vi her og kan gøre noget ved det.

Den usamtidighed, vi oplever mellem erkendelsen af videnskabelig kompleksitet efter modernismekritik mv. på den ene side og evne og vilje til at tage konsekvenserne på den anden, fører nemt til afmagt og mathed, ikke mindst når man samtidig udsættes for temmelig massive anklager for blot at ville opretholde egne privilegier, hver gang man forsvare videnskaben. Men det går jo ikke. Selvom det er svært at forholde sig til tidens flydende ontologier, og ditto videnskabelige objekter, så er det værd igen at minde om Høffding og hans bemærkning: '[D]en Kundskab, som forbliver virkningsløs, er den færdige, den udefra meddelte Kundskab' (Høffding 1887: 432). Heraf følger som en modslutning, at den virkningsfulde kundskab er den bevægelige og den indoptagne.

Den litterære republik

Erasmus' begreb om den litterære republik var et udpræget humanistisk begreb for det videnskabelige fællesskab. Litteraten og den lærde var synonyme i renæssancen, fordi ordet og sproget var så centralt i de humanistiske studier af grammatik, retorik og poesi; også etik og historie måtte tilegnes gennem læsning af teksterne, og læsningerne førte til fornyelse af begge dele. Det var vist ikke Erasmus, der opfandt den litterære republik som sådan, men det var ham, der omsatte ordet og fremviste det som et nyt ideal (Burke 1999). Det var idealet om et intellektuelt rum, der overskred alle grænser, og som gjorde lærdommen flytbar og omsættelig. Dette ideal gælder stadig, ligesom renæssancens hele menneskesyn stadig i en eller anden forstand er klangbunden for de humanistiske videnskaber, der beskæftiger sig med mennesket som drivkraft i historien, og ikke blot et passivt offer for den. I lidt mindre målestok kan man se de tidligere 'kredse' af forskere med fælles interesser som eksempler på litterære republikker, der i kraft af den selvfølgelig udveksling satte sig kraftige spor. Fra Danmark kender man især lingvistkredsen,

med Louis Hjelmslev i centrum, der fungerede som kollektiv prøveinstans for de enkeltes dristighed (Gregersen 1998).

Selvom begrebet humanisme måske er anakronistisk i forhold til det konglomerat af vidensinteresser, som fostredes i renæssancen, så er det her, vi finder begyndelsen til den *genstandsgørelse* af 'det menneskelige', der siden har drevet humanvidenskaberne (Favrholdt 1990). Foruden dannelse indebar humanismen nemlig også en distancering til feltet; der opstod med andre ord et perspektiv på det menneskelige, der gjorde det muligt at gøre det til genstand for videnskabelig interesse. Det var en genstand, der først og fremmest blev formuleret som en treenighed af sprog, litteratur og historie, som lige siden på mange måder har været kernen i det humanistiske projekt og dets ambition om at forstå den menneskeskabte verden i aller videste forstand.

Genstandsgørelsen var forudsætningen for at kunne nå den *teoretiske* indsigt i det menneskelige, der er ganske afgørende for videnskaben og for samfundet. Teorier er jo hverken mere eller mindre end måder at forestå sammenhænge på, og i denne sammenhængsskaben ligger et af videnskabens store bidrag til samfundet. Det er nemlig ubetvivleligt, at en væsentlig del af de teorier, der er fremsat gennem tiden, udgør dagens 'common sense'. Når det er blevet selvfølgelig at tale om sådan noget som sprog og bevidsthed, økonomi og politik, samfund og dannelse, så er det fordi disse teoretiske samlebetegnelser har svaret til dele af den virkelighed, man var fælles om. Det teoretiske arbejde med menneskeskabte forhold indebærer altså en gradvis objektivisering, eller naturalisering, af de selv samme forhold. Denne objektivisering bliver i næste runde udgangspunkt for oprettelsen af distinkte videnskabelige discipliner med hver sit naturaliserede objekt.

Den inddeling af genstandsområdet, jeg tænker på, er ikke uden sammenhæng med det forhold, at sproget spiller en afgørende rol-

le i al videnskabelighed. Den videnskabelige sprogbrug indebærer i sig selv en ontologisering. Når vi forstår noget og vil formidle vores forståelse, så indebærer det, at vi tillægger det en objektiv eksistens uden for os selv og vores egen forståelseshorizont. Det forståede får på den måde ontologisk status; det bliver en ting. Det gælder også menneskelige forhold.

Sproglighed indebærer altid en form for objektivisering, og i forbindelse med det teoretiske sprog er det specielt påfaldende, at sprogets kognitive økonomi ofte medfører det, der kan kaldes ontologisk 'dumpning' (jvf. Hastrup 1999). Sproget giver os en række mere eller mindre veldefinerede begreber, kategorier, billeder og symboler, som vi bruger til at objektivere verden med. Men det, vi i virkeligheden objektiviserer, er vores (midlertidige) måde at forstå verden på; et epistemologisk forhold bliver til en ontologisk påstand. Disse påstande, som altså er resultater af det teoretiske arbejde, siver derefter ud i både det naturlige sprog og i den almindelige selvforståelse, hvor de får form af kulturelle selvfølgeligheder – indtil de anfægtes af nye teorier. Med andre ord, kulturelle selvfølgeligheder findes ikke som en essens, eller en naturlig kvalitet ved samfundet. De opstår i udvekslingen mellem mennesker – heriblandt forskere – og mellem mennesker og deres omgivelser, som hele tiden er under fornyelse. I denne proces spiller de menneskelige videnskaber en afgørende rolle.

Man kan sige, at det er en del af den menneskelige tankes natur, at den til enhver tid kan overskride det allerede givne. Tanken er fri i den forstand. Forskningens frihed indebærer en systematisk udnyttelse af tankens frihed, herunder en frihed til at vælge sin genstand, sin metode og sit mål. Men det overordnede sigte er klart: fornyelse af den kollektive forståelse af verdens indretning og historiens overskud. Når ethvert aldrig så moderne eller postmoderne samfund i denne globale tidsalder har brug for et frit universitet, så er det, fordi der må findes

et sted, hvor der kan tænkes nyt, uafhængigt af de kræfter, der i øvrigt netop har magten til at objektivere og realisere egne forestillinger. Videnskaben er på den måde altid ansvarlig over for sit samfund. Den garanterer mod stivnede objektiviseringer. Eller som Høffding siger det:

Til Videnskabens Frihed og Selvstændighed hører ikke blot, at den faar Lov til at udvikle sig indenfor sine egne Omraader, uden at hæmmes af ydre Autoriteter, men ogsaa at den ikke hindres i at øve den Indflydelse paa den almindelige Livs- og Verdensanskuelse, som det ligger i dens Natur at øve. Det videnskabelige Verdensbillede bestemmer nødvendigvis vor Livsanskuelse og vor Tro. Ti det er i den virkelige Verden, at vore Overbevisninger skulle staa deres Prøve, godtgøre deres Kraft; og denne virkelige Verden kunne vi nu en Gang ikke lære at kende paa anden Maade end ved Videnskabens Hjælp. En Tro, der skyr Sandheden, er en blot Drøm. Vanskeligheden ligger i, at de Ændringer, den videnskabelige Forskens Resultater frembringe i en Livsanskuelse, i Regelen foregaa langsomt og umærkeligt, og at det ikke altid kan afgøres med Sikkerhed, hvilke de definitive Konsekvenser af et videnskabeligt Resultat ere. Her stilles da store Krav til Sandhedskærlighed og Ærlighed ... Den intellektuelle Kultur er en Kunst, som langtfra findes hos alle Videnskabsmænd. (Høffding 1887: 443)

Den videnskabelige ansvarlighed er ikke kun en ansvarlighed over for samfundet, men også en ansvarlighed over for den virkelighed, der er dens genstand. Selvom vi mere eller mindre frit kan konstruere vores analytiske objekter, så kan vi ikke gøre det uden empirisk forankring. Det er altid en del af en verden, der skal forstås, om den er aldrig så flertydig og flygtig.

Netop flygtigheden af det menneskelige objekt gør en mangfoldighed af perspektiver nød-

vendig. Et perspektiv udtrykker en selektiv opmærksomhed, som man opdagede det i renæssancen, hvor perspektivet ikke kun omfattede billedkunsten, men indebar en radikalt ny måde at tænke om historien på; selv historien måtte forstås ud fra et givet synspunkt (jvf. Panofsky 1991). Som jeg ser det, opstod universiteterne på en idé om at lade perspektiverne mødes, at skaffe plads til at de kunne brydes. Det er stadig et ideal.

Samtidig med perspektivering og nytænkning leverer de menneskelige videnskaber også noget andet til samfundet, nemlig værdier. Det lå allerede i det, jeg citerede Høffding for, at videnskaben påvirker hele vores livsanskuelse, og en sådan er jo ikke mulig uden en form for værdisætning. Det er ikke sådan, at værdierne følger med i et noteapparat eller i indskudte sætninger i enhver analyse. De er oftest implicite i fremstillingen, men i det omfang, etik drejer sig om en vurdering af menneskelige handlinger, så er det oplagt, at etikken er allestedsnærværende i de humanistiske videnskaber, der jo om noget drejer sig om en forståelse af netop menneskelige forhold.

Et gennemgående tema i vurderingen af de humanistiske videnskaber er sammenligningen med naturvidenskaben, som i meget høj grad har fået tillagt normativ status, og i forhold til hvilken resten er blevet målt (se fx. Spang-Hanssen 1990). Forskellen mellem dem kan nemt overdrives, som man ved (Fink 1990), og jeg skal ikke gå i detaljer, blot nævne et enkelt punkt vedrørende videnskabernes transformative betydning. Ved første øjekast kan det naturligtvis se ud, som om naturvidenskaben har større transformativ betydning end humanvidenskaberne. Men det er delvist et optisk bedrag, som dels er baseret på den reelle 'usynlighed' af de humanistiske videnskabers bidrag til begrebsfornyelse og historisk udvikling, dels på en uhensigtsmæssig sammenkobling af naturvidenskab og teknologi. Naturvidenskab er jo meget andet end teknologisk opfindsom-

hed; det er også en dybtgående refleksion over altings sammenhæng og et forsøg på at skabe et sprog, f.eks. et matematisk sprog, der kan rumme et uendeligt antal variationer i simple ligninger. Her er afstanden til humaniora næsten forsvindende.

Der er måske en forskel i det forhold, at naturvidenskaben ofte har et teknologisk forhold til sit objekt, men det reducerer ikke det ene til det andet. Teknologien er et redskab for og en konsekvens af en lang række sociale og kulturelle forhold og værdidomme, der langt fra kun er naturvidenskabeligt baserede. Der er måske (?) en højere grad af konsensus om resultater og fremskridt i naturvidenskaben end i de konfliktprægede og diskussionslystne humanvidenskaber, men det gør vel ikke automatisk de sidstnævnte til naturvidenskabens fattige slægtning. Skulle det være fattigere at stå i et etisk forhold til sit objekt end et teknologisk?

Det giver simpelthen ikke rigtig mening at vurdere videnskabernes respektive værdi ud fra deres instrumentelle opfindsomhed. For det første er de forskellige videnskaber dybt afhængige af hinanden, fordi de i fællesskab skubber horisonten for det historisk mulige, også hvor det ikke er så tydeligt som f.eks. i det tidlige 17. århundredes Prag, hvor Kepler boltrede sig i humanistiske værker for at perspektivere forholdene i universet (Grafton 1991). For det andet er netop deres samvirken en betingelse for at opretholde en vis sans for proportioner i samfundet.

Tradition og kritik

Man vil have bemærket, hvordan jeg flere gange har henvist til Harald Høffding, og uden tvivl vil kunne angribes for både naivitet, forfængelighed og eklekticisme i min omgang med en filosof fra det nittende århundrede. Det tager jeg roligt, thi min hensigt har alene været den at vise, hvor meget visdom og sproglig formåen der allerede findes i den humanis-

tiske tradition, som kan berige samtalen i dag, hvor specialiseringen er drevet så langt ud, at man indimellem glemmer både fællesskabet og etikken i det videnskabelige arbejde.

Begge dele har med kumulation at gøre. Det har været et tilbagevendende spørgsmål, i hvor høj grad videnskab, og ikke mindst humaniora, er kumulativ. I *Babel og Tomrum* synes Fjord Jensen (1998) at slå fast, at kumulation er umulig. Jeg er ikke enig. Det er givet, at ingen videnskab nogensinde er slet og ret kumulativ, fordi tidligere resultater af selv den mest anstændige forskning altid vil skulle korrigeres (Flor 1990: 51), men når traditionel humanistisk forskning opfattes som i markant ringere grad kumulativ end naturforskning, så er det måske fordi den gamle viden indbygges i og underordnes den nye viden i sidstnævnte. Naturvidenskaben behøver derfor ikke at diskutere med den gamle viden, undtagen i historisk øjemed, mens humanisterne hele tiden er pisket til at gå tilbage, både for at undersøge vidensgrundlaget og for se om der er noget, man har glemt (Spang-Hanssen 1990:121-122). Her bliver *respublica litteraria* meget konkret, og ligheden mellem dens borgere gennem tiden helt bogstavelig. Høffding og jeg befolker samme verden og må tale sammen. Det er så meget mere påtrængende, som også Høffding mente, at filosofi eller forskning i almindelighed ikke kun var et akademisk anliggende, men en 'livs-sag' (Koch 1998:28).

Kumulation i simpel 'additiv' forstand er således ikke mulig, men forudsætningerne for fornyelse findes blandt andet i traditionen. Et af elementerne i denne tradition er det videnskabelige håndværk, som indebærer systematisk undersøgelse med alle tilgængelige redskaber, kontrol af resultaterne og gensidig kritik. Det er ikke mindst denne håndværksmæssige tradition, vi lærer som studenter. Der er ingen absolut sandhed at lære, men en metode til på ethvert givet tidspunkt at spørge til gældende forestillinger.

Metoden i det humanistiske projekt består af elementer fra hele traditionen, fra renæssancens introduktion af perspektivet og forståelsen af synsvinklens betydning, over oplysningens empiriske krav og forherligelse af fornufte, over romantikkens indføling og hermeneutiske opkridtning af feltet, og videre over den institutionelle etablering, modernisme og post-modernisme og frem til i dag, som vi endnu ikke har noget navn for.

Ser vi 'horisontalt' på nutiden, så er det karakteristisk, at den oftest fremstilles i begreber som globalisering, multikulturalisme, værdinihilisme, fragmentering, kompression, ontologisk usikkerhed og meget andet, som måske nok har en vis deskriptiv relevans, men som sandelig også har givet anledning til en hel del sludder. Det gælder ikke mindst i samfundsvidenskaberne, som mere end andre videnskaber lever på og forbinder sig med nuets overflade, i det Giddens (1984) kalder et 'dobbelt hermeneutisk forhold'.

Men der er mere til nuet end det, der møder øjet, selvom der er en utrolig grad af mangel på 'vertikal' bevidsthed, om man vil, det vil sige en bevidsthed om fortid og forgængere, om tradition og kumulation. I det omfang videnskaben gør sig til medløber med tidens malaise, svigter den en del af sin opgave, der blandt andet består i at bevare kontakten med historien – og det overskud af alternative tænke måder, der findes i den. Hvis vi vil mere end at konstatere og kommentere, må vi starte med at erkende vores placering i et rum, der også er befolket af vores forgængere, og hvor vores egen position og videnskabelige landvindinger i høj grad er 'underskrevet' af andre.

Historisk overskud

Det er min opfattelse, at intet samfund kan vedligeholde eller udvikle sig selv uden den særlige form for omtanke, der skabes i humanistisk videnskab. Nyttens findes i enhver ny for-

ståelse af den enkeltes mulighed for at påvirke historien, af tankens mulighed for at overskride gældende sandheder, af kulturelle forestillingers indlejring i kroppens tavse viden, eller i sprogets infiltrering af ontologierne. Med andre ord, værdien af humanistisk videnskab ligger i selve det forhold, at tanken om mennesker, samfund og videnskab holdes i bevægelse og ved egen kraft påvirker vores opfattelse af det mulige. Langtfra kun at være en traditionsbevarende overflødighed er humanismen en samfundsmæssig nødvendighed. Det er selvfølgelig op til humanister af alle arter at sandsynliggøre dette gennem deres arbejde, og en forudsætning for dette er, at vi kommer ud af den handlingslammelse, der er fulgt med spørgsmålet om nytte. Det er ikke nytten, det handler om, men potentialet til at ændre historien.

Det er min overbevisning, at hvert eneste historisk øjeblik rummer et overskud; det er kun en begrænset del af de historiske muligheder, der realiseres. En af humanismens fornemste opgaver og største udfordringer er at vise potentialet i enhver situation for på den måde at åbne for en fornyet forståelse af dette historiske overskud. Historien gentager sig aldrig, men den følger heller ikke naturlige spor. Den tager den retning, mennesker giver den. Verden bliver altid delvist, som vi forestiller os den, og hvis de humanistiske videnskaber kan åbne for nye forestillinger om øjeblikkets muligheder, så er grunden lagt til en ny historisk optimisme og til en kreativ dialog mellem de meget forskellige discipliner, der har mennesket som deres omdrejningspunkt, og som ikke alene omfatter de fag, der her og nu er institutionaliserede som 'humaniora', men også samfunds- og en stor del af naturvidenskaberne.

Det er denne kreative dialog, jeg har ønsket at give plads i denne bog, og som var grundlaget for mit forsøg på for nylig at give en samlet fremstilling af det humanistiske projekt (Hastrup 1999). Jeg fandt det både nødvendigt og opmuntrende at gå humanismen efter i søm-

mene efter en rum tid med dekonstruktion og værdinihilisme i videnskabens egne rækker på den ene side, og med mangel på samfundsmæssig respekt og forståelse for de humanistiske videnskabers helt afgørende bidrag til historiens muligheder og fællesskabets værdier på den anden.

Vi må finde et sprog, der kan rumme menneskeligheden i sin helhed og lægge den til grund for værdisætningen af både det forgangne og det uforudsete: et sprog, der tør stå ved historiens flygtighed og øjeblikkets overskud og samtidig fastholde sin almenhed. Sproget har, som det har vist sig, en lang række af materielle effekter i kraft af dets evne til at ontologisere forskellige måder at forstå verden på. Det gælder også det videnskabelige sprog, at det trækker dybe furer i erkendelsens landskab, som derefter ikke længere er det samme. Netop det humanistiske videnskabssprog er særlig kraftfuldt i forhold til resten af samfundet, fordi det i udpræget grad er forpligtet på forståelighed. Mit synspunkt er, at i kraft af den lange tradition er de humanistiske videnskaber nu bedre rustet end nogensinde før til at tale i et videnskabeligt sprog, der ligesom kunsten skaber nye sammenhænge og viser hen imod værdier, der ikke nødvendigvis kan udtrykkes i etiske regler, men som netop findes i et grundlæggende menneskesyn, der giver mening til både ordene og stilheden mellem dem.

Den intellektuelles ansvar

De foregående bemærkninger leder frem til en lidt mere omfattende diskussion af den intellektuelles ansvar i vore dage. Vi har ikke i de nordiske lande nogen særlig tradition for at tale om de intellektuelle som en særlig gruppe, og derfor heller ikke for at tildele dem et særligt ansvar. I det omfang akademikere overhovedet har en position i den offentlige bevidsthed, er det snarest som 'eksperter'. Men, som Edward Said (1994) har argumenteret for,

er der god grund til at skelne. Kort fortalt ser han eksperten som én, der besvarer de spørgsmål, samfundet stiller; den intellektuelle derimod stiller spørgsmål til præmisserne for samfundets spørgsmål ved at stille nye. Enhver forsker er naturligvis parat til at stille op som ekspert med mellemrum og simpelthen svare på det, han eller hun bliver spurgt om. Men den videnskabelige verden som helhed er forpligtet til også at stille helt nye spørgsmål til samfundets selvforståelse og de deraf følgende prioriteringer. Videnskaben må udfordre gældende sandheder blandt andet ved at sammenligne dem med andre tiders, andre steder.

Et af de karakteristiske træk ved nutiden er en tilbøjelighed til at omdanne kvalitative forskelle til kvantitative. Den markante sproglige inflation, der følger med (og bidrager til) den meget omtalte (men kun lidet forståede) globalisering og såkaldte 'internationalisering' af videnskaben, indebærer en påstand om, at man kan måle kvalitetsforskelle på én og samme skala. For nylig har Wole Soyinka (1996) således gjort opmærksom på det helt uansvarlige i at omtale cigaretreklamer som 'en forbrydelse mod menneskeheden', fordi de egentlige forbrydelser af den art dermed nivelleres. Resultatet af sammenkoblingen mellem rygereklamer og folkemord er, at vores moralske beredskab over for de sidstnævnte smuldrer, selv om ofrene der ikke har noget valg.

En af de rimelige forventninger til de intellektuelle, og herunder ikke mindst humanister, er at de er med til at foreslå og fastholde passende skel i verden, og på den måde imødegå den sproglige inflation. Det er blevet fremhævet med stor styrke, at megen (vestlig) videnskab har perverteret dette krav og udviklet sig til en form for intellektuel terrorisme, som ved hjælp af endeløse citater fra franske filosoffer mystificerer den verden, de dermed monopoliserer for sig selv; dermed fornyer de en form for kolonialisme (se fx. El Saadawi 1996). Der er et ekko her af den orientalismedebat,

som Edward Said satte gang i i slutningen af 1970'erne (Said 1979). Nawal El Sadawi rejser problemet med særlig reference til Ægypten og fremsætter de følgende betragtninger:

Egyptology is an example of cultural genocide or terrorism, in which a whole nation and its civilization and philosophy are violently reduced to a few stones or ruins. Egyptian philosophers have disappeared from history. One of them was a woman philosopher called Hypatia. She was killed twice: the first time in A.D. 415 by foreign invaders who killed her physically and burned her books together with the whole library of Alexandria in Egypt. The second time was in the nineteenth century when she was assassinated culturally and historically by the Egyptologists. (Nawal El Saadawi 1996: 168)

Stillet over for denne kritiske holdning kunne man fristes til at pakke sammen og forlade videnskaben. Man kunne hævde generelt, at i mange tilfælde er tavshed bedre end tale, og at der nok under alle omstændigheder er for meget 'støj' og unyttig snak i den akademiske verden. Men når det gælder den videnskabelige skelsætten, både begrebs- og værdimæssigt, så er der god grund til at fastholde, at den bedste måde at teste gyldigheden af eller styrken i de gældende begreber, er uopholdeligt at vende tilbage til dem, kritisere dem, stille nye spørgsmål, og sætte dem ind i nye sammenhænge (Johnson 1993:9). Det er for eksempel en ubehagelig kendsgerning, at forbrydelser mod menneskeheden altid begås af mennesker, og det kræver en jævnlig tilbagevenden til vores forestillinger om det menneskelige. Spørgsmål er det væsentligste element i videnskaben, og det vigtigste redskab mod censur og ensretning. Det er ikke nyt, hvad der for eksempel fremgår af John Stuart Mills arbejde *On Liberty* fra 1859, hvori han siger:

There is the greatest difference between presuming an opinion to be true, because, with every opportunity for contesting it, it has not been refuted, and assuming its truth for the purpose of not permitting its refutation. Complete liberty of contradicting and disproving our opinion, is the very condition which justifies us in assuming its truth for purposes of action; and on no other terms can a being with human faculties have any rational assurance of being right. (John Stuart Mill 1859) [1991:24]

Mill var ikke blind for, at historien var fuld af eksempler på undertrykkelse af sandheden, som vi også kender det fra lærdommens institutioner. Et berømt eksempel er Galilei, som blev tvunget til at afsværge sin tro på, at jorden ikke var centrum i universet, men blot en planet blandt andre i universet. Selvom man ikke på helt samme måde vil anklage forskere for kætteri i dag, så er selv de mest moderne lærdomsinstitutioner og universiteter (naturnødvendigt) baseret på forestillinger om, at man kan dømme mellem rigtige og forkerte analyser. Der er i nogen grad tale om udøvelse af institutionel magt, men der er også og langt mere grundlæggende tale om konstante bedømmelser af godt og dårligt akademisk arbejde. Det er ikke et abstrakt problem, men et meget konkret forhold i daglig universitetspraksis. Studenter får gode eller dårlige karakterer, de dumper måske, eller får at vide, at de skal tilføje noget til deres ph.d. afhandling, alt sammen for at fastholde standarden. Disputatser forkastes, kollegers arbejder anmeldes, synspunkter hænges ud, og folk får tillidsposter alt efter andres opfattelse af deres kompetence og indsigt.

Standarderne er ikke uforanderlige eller universelle, men i høj grad historisk og kulturelt betingede. Det gør det nødvendigt at se sin egen autoritet efter i sømmene med mellemrum. Det er ikke så nemt, som det lyder, fordi

der, også hvor det gælder videnskabelige standarder (og institutionelle hierarkier), sker en 'habituering', eller en tilvænnning, der gør dommene 'naturlige'. Det er de også i den forstand, at der må og skal være implicite standarder for videnskabelighed, uden hvilke al tale om forskning ville være løs snak. Ligesom de fleste kulturelle værdier vil også de indlejrede videnskabelige værdier være indforståede og inkorporerede i praksis. Det er oftest kun på den måde, de kan fungere. En del af den afprøvning, Mill taler om, består dog i med mellemrum at forsøge en klargøring af værdigrundlaget for såvel den videnskabelige som den samfundsmæssige praksis. Det er en del af ansvaret.

Dette ansvar er mere omfattende, end man normalt forestiller sig, fordi det i sig rummer et (indirekte) medansvar for den demokratiske proces, vi hylder i det politiske liv. Forskningen er i sig selv et sindbillede på en fordomsfri proces, hvor alle kan komme til orde, hvor mange synsvinkler brydes, og hvor ingen har absolut magt til at objektivere sine egne synspunkter. Det er en del af forskningsinstitutionernes opgave at vise, hvordan historien kan fornys gennem fredelig udveksling af synspunkter, der vedrører *res publica*. Hvis dette lyder en kende lyrisk i forhold til virkeligheden, så er det ikke desto mindre et ideal, det er værd at fastholde.

Bogens indhold

Mange af de tanker, jeg har givet udtryk for i de foregående afsnit, genfindes i bogens rigeholdige kapitler. Forfatterne har fra hver deres faglige perspektiv nærmet sig de store og vanskelige spørgsmål om humanioras berettigelse og betydning. Ingen er i tvivl om værdien af de humanistiske discipliner, men der er heller ingen, der mener, at vi bare kan tage den for givet og lade syv og fem være lige. Bag de sikre og overbevisende argumenter for analyser eller synspunkter findes ofte en ydmyghed over for

det projekt, som forskerne er sat til at udføre på samfundets vegne. Ydmygheden er nært knyttet til en følelse af ansvar over for såvel stoffet som den verden, det skal omsættes i.

I den følgende præsentation af de enkelte bidrag er hensigten ikke primært at opsummere, hvad de enkelte forfattere selv siger mere udførligt og elegant. Tanken er snarere at påpege nogle forbindelseslinier og fælles temaer, der snor sig ind og ud af argumenterne, og som på tværs af faglige traditioner og personlige stilarter gør det muligt at ane et sammenhængende videnskabeligt projekt. Jeg påstår ikke, at alle tænker på humanistisk videnskabelighed på én og samme måde, men jeg mener – og mener det godtgjort i det følgende – at den humanistiske tradition forsyner os med et fælles sprog, hvori vi blandt andet kan tale om forskellige forståelser på en meningsfuld måde.

Bogens struktur og indhold er i nøje overensstemmelse med det afholdte symposium, der var stramt disponeret i en serie emner. Det er naturligt at tage udgangspunkt i en diskussion af begrebet 'menneske', som pr. definition er omdrejningspunktet i de humanistiske videnskaber, og David Favrholtz fører denne diskussion med afsæt i det naturvidenskabelige gennembrud i det 17. århundrede, men med særlig opmærksomhed rettet mod det tyvende århundredes psykologi og filosofi. Det store spørgsmål er, om videnskabens erkendelsesmateriale skal anskues som materielt eller åndeligt, eller med andre ord, har vores undersøgelsesobjekt en egentlig ontologisk status, eller er det simpelthen subjektive oplevelsesdata? I videnskaben har de forskellige svar på dette spørgsmål taget form af enten en biologisme eller en sociologisme, der reducerer mennesket i første person ental i hver sin retning.

I løbet af Favrholtz fremstilling og ikke mindst i den sidste dels diskussion af kunstig intelligens optræder mere eller mindre indirekte et tema, der kan siges at ligge latent i hele bogen, nemlig det langtfra uproblemati-

ske forhold mellem kundskab og samfund som to størrelser, der både kan fremme og hæmme hinanden, men som aldrig kan adskilles helt.

Første Del drejer sig om spørgsmålet om menneskeligheden som ontologi eller ideologi. Fin-des der noget essentielt menneskeligt, eller er det en påstand, som er betinget af et ønske om at fremhæve den menneskelige erfaring som radikalt anderledes end alt andet? Spørgsmålet kan ses i et fugleperspektiv, hvor det er definitionen af menneskeligheden som sådan, der er på spil, eller i et frøperspektiv, der tager udgangspunkt i forestillingen om det enkelte menneske.

Hans Fink diskuterer vores mange, meget forskellige anvendelser af naturbegrebet både om den menneskelige natur og om den natur, vi kan se det menneskelige som del af eller modstykke til. Et gennemgående tema, som er centralt for enhver diskussion af videnskabelighed, er at selvom vi har mulighed for ved hjælp af naturbegrebet at sondre f.eks. mellem natur og kultur, så hjælper det os også til at forstå kultur som former for natur. Naturbegrebet kan altid bruges altomfattende og anti-dualistisk. Fra denne position kan grænsen mellem natur- og humanvidenskab umuligt gøres skarp, da alt menneskeligt selv er natur i en selvfølgelig og ikke-reduktiv forstand.

Det samme forhold diskuteres under en anden synsvinkel af Dorte Marie Søndergaard, hvis kapitel særligt forholder sig til kønnet som en kategori, der enten understøttes biologisk eller socialt. Kønsforskningen har i høj grad bidraget til at udfordre grænserne mellem de forskellige videnskabelige discipliner, idet det er et åbent spørgsmål, om det overhovedet er muligt at skabe afstand nok mellem det biologiske og det sociale køn, til at det giver mening at tale om kønnet som enten det ene eller det andet. Det ontologiske lader sig dårligt tænke eller nærme uden om det diskursive, og diskur-

sen selv får historisk (materiel) effekt. Selv kroppens naturlighed er således delvist et resultat af kulturelle forestillinger og historiske processer. Et væsentlig dimension af diskussionen er kønnets påfaldende destabilisering i vore dage, en destabilisering, der også udfordrer de videnskabelige sandhedsbegreber, og som i sin konsekvens kan være med til at ændre opfattelsen af humaniora fra primært at indebære en ontologisk konstatering til at bidrage med en form for refleksion, der potentielt forandrer historien.

Et lignede potentiale fremhæves af Uffe Hansen med speciel reference til litteraturvidenskaben. Uffe Hansen diskuterer skønlitteraturens anliggende som en konkret udforskning af enkeltpersoner, og viser nogle af de skiftende opfattelser af personligheden, som man kan følge i fiktionslitteraturen og i psykologien i det 19. århundrede. Han dokumenterer, hvordan nye personlighedsmodeller først opstår i litteraturen for siden at blive lanceret af videnskaben. Hermed får litteraturen en særlig rolle som 'advarselssystem', og den humanistiske interesse for skønlitteratur får dermed en væsentlig større betydning for samfundets selvopfattelse og udvikling, end den blot og bart tekstfortolkende og dannende, i klassisk forstand. Litteraturforskningen åbner muligheden for at forstå, hvad det er for en menneskeopfattelse, der (endnu) i det skjulte driver historien, inklusive menneskeskabte katastrofer og umenneskelige samfundsforhold. Det beklemmende er, at det ikke mindst var rationalismens sejrsgang siden oplysningstiden, der bidrog til at underminere den personlige integritet, og som gjorde f.eks. tredivernes tyske krise mulig. Videnskabelig selvkritik er en nødvendighed, ligesom en fornyet besindelse på det enkeltstående menneskes plads i den større sammenhæng er påkrævet, hvis subjektet ikke skal ses om enten totalt vilkårlig eller fuldstændig samfundsskabt. Et grundlæggende spørgsmål i de humanistiske videnskaber er,

om mennesket faktisk har evne til helt at erkende sit eget væsen, eller om der skal skarpt psykologisk lud til at afdække en personlighed, som principielt er ukendt.

Det er ikke kun psykologien, der udforsker og udfordrer den enkeltes væsen, også den historiske biografi søger den enkeltes spor i historien, som det diskuteres af Birgitte Possing. Biografien giver en særlig optik på det menneskelige og viser, hvordan historien skabes af mennesker, der omvendt også er begrænsede af historien. Den historiske biografi fremstiller enkeltmenneskers livsforløb, hvad enten der er tale om kejsere eller kloge koner, og dermed tager genren et særligt livtag med den store historie; ved at se denne fra et individuelt perspektiv bidrager den biografiske forskning til at vise, hvordan enhver historie skabes af mennesker. Faren er naturligvis, at biografien kammer over i en hagiografi, der tværtimod at historisere den enkelte, løsriver den pågældende helt fra historien og ophøjer personen til en myte. Ved at se på genrens udviklingshistorie får man en fornemmelse af et mere omfattende spørgsmål om skiftende individualitets- og samfundsoptagelser, der kommer til syne i livshistorien.

Anden Del drejer sig om den betydningsdannelse, der foregår via sproget og fortællingen. Dette tema findes i mere eller mindre underdrejet form også i de øvrige dele, men her gøres det til genstand for eksplicit analyse. De første kapitler har deres hovedinteresse i det talende menneske, mens de to sidste handler om det fortalte menneske. Der er tale om forskellige vinkler på selve det at give menneskelighed form i sproget. Samtidig sættes videnskabeligheden som sproglig praksis under lup.

Per Øhrgaard lægger ud med en tale om forholdet mellem videnskab og modersmål. Tidens meget bastante diskussion om internationalisering af videnskaben reduceres ofte til et spørgsmål om, hvilket sprog man formidler sine forskningsresultater i. Som Øhrgaard vi-

ser, er debatten om sproget langtfra ny; til gengæld er den temmelig forenklet. I betragtning af de humanistiske videnskabers sproglighed, både i kraft af deres emne og deres fortolkning, er det nødvendigt hele tiden at holde sig kontinuiteten mellem sproget og verden for øje. Selvom sprog i princippet kan oversættes, vil oversættelsen altid give et lidt andet billede af verden end den originale beskrivelse. Fordi alle humanistiske emner vender ud mod den omgivende menneskelige verden, er det derfor langtfra ligegyldigt, hvilket sprog man anvender. Hvis dansk humanistisk videnskab skal være til glæde for den danske offentlighed som sådan, må dens resultater fremstilles på dansk, ikke kun for at kunne henvende sig direkte til denne offentlighed, men også for at kunne tage højde for den særlige sociale og historiske baggrund, som henvendelsen forudsætter og dermed bidrager til.

Denne diskussion får yderligere energi i det næste kapitel, hvor Peter Harder tager fat i forestillingen om sprogets konstituerende rolle for vores opfattelse af det særligt menneskelige. Han viser, hvordan den fra at have været forankret i en forestilling om en af sproget uafhængig ontologi, nu må baseres i en anden opfattelse om sprog og virkelighed som hinandens ledsagere – snarere end hinandens spejlinger. Sproget er socialt i to betydninger. Dels fungerer det (normativt) i sociale sammenhænge, hvor meningsfuld samtale forudsætter en vis grad af enighed om, hvad ordene 'gælder som' hver især. Dels er sproget med til at sætte omverdenen op som en fælles virkelighed. Ord og tale er fuldstændig centrale for den menneskelige oplevelse af at tilhøre et fællesskab, og ikke mindst af at kunne se det fra en andens sted. Videnskabssproget udnytter denne fællesskaben og bidrager samtidig til dens fornyelse. Ekkoet fra vores sproghandlinger, inklusive vores publikationer om dette og hint menneskelige forhold, kastes hele tiden tilbage fra den verden, vi søger at beskrive.

Tine Tjørnhøj-Thomsen fortsætter denne sprog- og omverdensdebat, men nu med konkret udgangspunkt i tilblivelseshistorier, det vil sige de historier, forældre fortæller børn om deres (biologiske) herkomst. Fortællingerne skaber en narrativ forbundethed i tilgift til og som bekræftelse på det genetiske slægtskab mellem forældre og børn. Hun viser, hvordan disse historier sættes på spil med den nye forplantningsteknologi og bruger dette som afsæt for en diskussion af fortællingens nødvendighed både for fornemmelsen af at høre til, og for potentielt at omskabe de (sprogligt) veletablerede fællesskaber, der udelukker hidtil uomtalte forbundetheder. Selvom livet langtfra kun hører til sprogets domæne, så er samspillet mellem fortæller og tilhører et meget væsentligt element i skabelse, forhandling og transformation af vedtagne sandheder, og dermed de (normsatte) virkeligheder. Det gælder naturligvis også de fortællinger, vi som forskere sætter i omløb i en verden, der blandt andet formes og omformes af netop de fortællinger.

Hvis verden hele tiden bliver til på nye måder i de videnskabelige fortællinger, så stiller dette forskerne over for et grundlæggende spørgsmål om forskningens frihed og om den etiske dimension af al forskning. Det er dette spørgsmål, Preben Meulengracht Sørensen tager op i sit indlæg, der diskuterer humanioras etiske beredskab som temmelig ureflekteret, på trods af at den humanistiske forskning er afgørende for samfundets opfattelse af etiske standarder. Forskningen kan også misbruges i propagandistisk øjemed, som blandt andet sprogforskningen blev det i det nittende århundrede. Humanistiske forskere har i kraft af deres emne og deres videnskabsprog en særlig forpligtelse til at påpege både forsiringer og forvanskninger af gældende begreber om anstændighed og retfærdighed. Mest grundlæggende kan de humanistiske videnskabers etiske bidrag til samfundet ses som en fastholden af proportionerne i forståelsen af menneskelig viden og kunnen.

Tredje Del fortsætter, hvor Anden Del slap, ved eksplicit at behandle spørgsmålet om verdensbilleder som et resultat af nogle særlige forhold mellem etiske og historiske horisonter. Det er forskydningerne og forandringerne i omverdensforståelserne, der er i fokus, herunder naturligvis forskydningerne i videnskaben og dens normer. Normative eller etiske forskydninger finder naturligvis ikke sted i det abstrakte, men lokaliseres i bestemte institutioner eller genrer. Historiske forandringer kan til tider identificeres ved, at moralske domme flyttes fra et rum til et andet, for eksempel fra kirke til retssal.

Jakob Skovgaard-Petersen viser, hvordan orientalistikken har ændret form og retning i de seneste århundreder, men faktisk aldrig har svaret særlig godt til det billede, som den har fået med orientalismekritikken, der både har nivelleret forskningens forskelligartethed og trukket videnskaben ud af historien. Gennem den konkrete analyse af orientalistikkens forskellige faser rejses et alment spørgsmål om de humanistiske videnskabers forhold til 'anderledes' samfund, der hverken lader sig reducere til mindste kulturelle fællesnævner eller lader sig fremstille i alle detaljer. Der vil altid være tale om et møde mellem begreber og forestillinger, og videnskabeligheden består blandt andet i at holde sig på afstand af den nedvurdering, der ligger i, at man tror at kunne forstå alt fra sin egen synsvinkel, og den overvurdering, der ligger i, at man tillægger de andre en dybere indsigt eller højere åndelighed. Kendemærket for den humanistiske forskning er, at den møder sit 'objekt' i øjenhøjde, så at sige, inden for rammerne af en fælles menneskelighed.

Sammenstødene mellem forskellige verdensbilleder viser sig blandt andet i forskellige opfattelser af historisk foranderlighed; i nogle samfund og i nogle epoker er foranderlighed en dyd, i andre ikke. Dette er udgangspunktet for Gunnar Falkemark, der viser, hvordan be-

vægelighed og foranderlighed har været opfattet særdeles forskelligt i de politiske ideers historie. Den omstillingsparathed, som man i dag forventer og beundrer hos mennesker og i videnskaben, ville ikke under enhver synsvinkel blive betragtet som et gode. Forestillingen om, at tid er penge, er med til at sætte meget kortsigtede mål for udviklingen, også i universitetets verden, hvor for eksempel den klassiske orientalistiks tid til fordybelse i detaljen er langt fra turbokapitalismens krav om tempo, fornyelse, produktivitet og højhastighedsteknologi, der med al sin rastløshed truer såvel den humanistiske som den naturvidenskabelige udvikling af egentligt nye indsigter og værdier.

Et af de steder, hvor hastige domme er ved at overtage de langsomme overvejelser er i rettigheds- og retfærdighedstænkningen. Helle Porsdam viser, hvordan politiske og sociale spørgsmål i stigende omfang formuleres i juraens begreber; hun ser det som et resultat af en amerikansk indflydelse, der er langt mere gennemgribende, end man normalt forestiller sig. Hvor amerikanerne har haft held til at lancere menneskerettighedstænkningen som en slags civil religion, så har de samtidig haft held (eller uheld) til at flytte vurderingen af ret og retfærdighed i det hele taget fra den offentlige debat til retssalens domsafsigelser. Det er i retten, at moralske værdier knæsættes, og i retssalen at tabere og vindere i kampen om værdierne udpeges ved dom. Domstolens politiske magt i Amerika hænger sammen med samfundets multikulturelle oprindelse, som betød, at der ikke i udgangspunktet var et samlende værdisæt; siden er det blevet fremhævet som en ideologi, der er den europæiske langt overlegen, derved at den sikrer den enkeltes mulighed for at 'få ret' over et (fiktivt) fællesskab. Hvad mere er, det er en ideologi, som vinder indpas i Danmark, hvor den kombineres med andre amerikaniseringer, sproglige, forbrugeriske og retlige.

Over for denne form for rettighedsdiskurs, der gør talekravet til en forudsætning for en retfærdighed, der tilmed fastslås ved dom, sætter Svend Andersen en anden etik, der har karakter af en bedømmelse. Under denne synsvinkel bliver etikken til en overvejelse af samfundets normativitet, ikke til en regelsætning i sig selv. Hvor etikdebatten i samfundet ofte bliver til underholdning og meninger, der til enhver tid kan relativiseres, så er det en opgave for de humanistiske videnskaber at fastholde etikken som en forpligtelse, og dermed som et normativt grundlag for fællesskabet. Det er ikke en opgave, videnskaberne har taget på sig med lige stor selvfølge til alle tider, men den ligger latent i den klassiske forestilling om humanitas og i bestemmelsen af mennesket som ansvarligt over for sig selv og fællesskabet. En besindelse på dette kan bidrage til fornyet tillid til standarder, som skelner mellem rigtigt og forkert, uden af den grund at sætte absolutte skel i verden.

Fjerde Del drejer sig om de værdisætninger, der indlejres i dannelse og æstetik. De humanistiske videnskaber har mere end noget været taget til indtægt for et dannelsesideal. Som man vil se det, griber temaerne direkte tilbage til en del af de temaer, der tidligere blev behandlet. Det gælder specielt sammenhængen mellem sproglighed og menneskelig udfoldelse, samt de æstetiske vurderingers indflydelse på almen dannelse.

Øivind Andersen ser på den antikke dannelses-tænkning, som indebærer, at et menneske ikke er noget man er, men noget man bliver. Det specifikt menneskelige skulle kultiveres, for at menneskets sande natur kunne udfoldes. Fornuften (ratio) udfoldedes specielt gennem talen (oratio), og den klassiske retorik kan derfor ses som en slags ur-humaniora, idet den ikke bare gjorde folk til talere, men også dannede dem som mennesker. Retorikken var stedet for den offentlige meningsdannelse, og

dermed for såvel videns- som værdiformidling. Derudover udgjorde den et omfattende pædagogisk system, som ikke alene indgav elverne en fortrolighed med traditionelt stof, men også en gennemgribende forestilling om ordets kraft. Igennem retorikken blev mennesket således set som et med-menneske, og personligheden kunne tage form gennem den individuelle mestring af sproget. Her bliver ideen om et ur-humaniora tydelig.

Kasper Monrad tager fat om det æstetiske og diskuterer den erkendelse, der kan opnås gennem oplevelsen af kunstværker. Det drejer sig ikke mindst om erkendelsen af følelser og værdier, der delvist unddrager sig sproget, og som derfor i princippet først synliggøres i billedkunsten for derefter måske at sive ind i sproget. Her er der en interessant parallel til et tidligere argument vedr. fiktionslitteraturen, nemlig at kunsten på mange måder giver et signalment af nye indsigter, før videnskaben får adgang til dem. Spørgsmålet er derefter, hvad billeder betyder for den offentlighed, der i dag oplever kunst fra andre tider. Et muligt svar er, at den faktisk stadig fungerer som en øjenåbner for hidtil skjulte sammenhænge. På trods af denne billed-erkendelse er sproget dog et uomgængeligt redskab for en dybere formidling af kunstens historicitet og betydning.

Det gælder også den moderne litteratur, som Anne-Marie Mai undersøger, at den åbner sindet for en forståelse af menneskelighedens vilkår her og nu. Med afsæt i en diskussion af nutidige, yngre forfattere, der binder an med hybriditet og genrepralisme som en afspejling af epoken, sættes samtidig spørgsmålstegn ved æstetikbegrebet og hele det litterære formsprog. Anne-Marie Mai slår til lyd for, at litteraturforskningen skal være mere lydhør over for den samtidslitteratur, der trodser kanon, og som fra sin marginale position i forhold til den litterære tradition meddeler en ny tids værdier. Et interessant perspektiv er, at litteraturforskningen skal opgive sin praksis med

at afsige æstetiske domme, og i stedet lade litteraturen selv afgøre, hvad der er stort og småt.

Femte Del tager det store spørgsmål om videnskabens ansvar op til fornyet debat. Det, der i mange af de tidligere indlæg har ligget som en skjult dagsorden, kommer her frem til nøje eftersyn, nemlig de humanistiske videnskabers forhold til offentligheden.

Arkæologien har i et par århundreder leveret stof til nationale oprindelsesmyter, hvad enten den ville det eller ej. Som Kristian Kristiansen viser, så er spørgsmålet om, hvem fortiden tilhører, blevet stadig mere aktuelt i takt med udviklingen af rettighedstænkningen til også at omfatte kulturelle rettigheder, herunder retten til egen kulturarv. Fra en kulturforsknings synsvinkel er hele forestillingen om en 'egen' kulturarv dybt problematisk, og det er blevet nødvendigt at organisere sig i nye faglige interessegrupper for (måske) at forsvare forskningens ret og pligt til at påpege misopfattelser og urimeligheder, selv når det er mest politisk ukorrekt. Kristian Kristiansen fremsætter det synspunkt, at videnskabelighed er nært beslægtet med demokratiet og den dermed forbundne ret til at argumentere for en bestemt opfattelse af virkeligheden på den ene side og pligt til at korrigere misrepræsentationer på den anden; det betyder imidlertid også, at det er vanskeligt som forsker at blande sig i konkrete tvister om rettigheden til fortiden, idet den ideologisering, der ofte er en del af debatten, i princippet er videnskaben fremmed.

Mikael Rothstein ser den videnskabelige praksis som snævert samvirkende med anden samfundsmæssig praksis på den måde, at forskere naturligvis bidrager til den offentlige debat (hvis de altså gør det) på baggrund af deres faglige indsigter. Videnskaben er et bolværk mod usaglig diskrimination, og det er netop den faglige kompetence, der forpligter humanister til at blande sig i diskussionerne af virke-

ligheden, når de synes baseret på mangel- eller fordomsfulde præmisser. Det gælder i høj grad de nye religioner, som er Mikael Rothsteins forskningsfelt, at de bliver misrepræsenteret i den offentlige debat. Det er dog langt fra omkostningsfrit at stille op til forsvar for virkeligheden, idet det erfaringsmæssigt har medført, at man bliver taget til indtægt for religionerne, snarere end for menneskers ret til at tro, som de nu vil. Pointen er imidlertid, at netop det faglige, eksterne, perspektiv tillader forskeren at anlægge et helt andet syn på sagerne end de troende selv. Det er denne 'anderledes' (og langt mere systematiske) indsigt, der skal omsættes i det samfund, som også forskerne er en del af.

I det afsluttende kapitel fører Frans Gregeren diskussionen over i et meget kontant spørgsmål om genoplivning af den borgerlige offentlighed. Han viser gennem eksempler, hvordan humanistiske forskere lidt naivt går rundt og forestiller sig, at der faktisk er en interesseret offentlighed, mens sandheden snarest er, at trods langvarige, mangfoldige og overbevisende argumenter for humanioras nytte, så er der ikke rigtig nogen, der hører efter. Et af problemerne er, at humaniora ikke rigtig har besindet sig på sin faktiske placering i dagens samfund, og i øvrigt er dybt splittet indadtil mellem 'æsteter' og 'teoretikere', for at sige

det kort. Der er derfor ikke tale om en uskyl-dig, videnskabsintern, humanistisk kommentar til verden; forskningen er uhjælpeligt indspundet i samfunds- og andre interesser, der ligger hinsides den interne forståelseskompetence. Som et første skridt på vejen mod de bedste sendeflader på landets TV-kanaler må vi opdatere vores opfattelse af, hvad de humanistiske videnskaber egentlig kan, og integrere den videnssociologiske opdatering i vores pædagogiske praksis.

Som det vil være fremgået af det foregående, er der meget stof til eftertanke at hente i bogens kapitler. Sammenhængen mellem videnskab og værdier demonstreres på godt og ondt, og det forekommer mig, at vi er nået et godt stykke videre imod en fælles erkendelse af den humanistiske forsknings potentiale. Den indledende præsentation af bogens ambition og indhold viser på én gang spændvidden og sammenhængen i de humanistiske videnskaber, der alle bidrager afgørende til fornyelsen af samfundets tankeberedskab.

Det er mit håb, at bogen viser, at de humanistiske videnskaber ikke er eksklusive, men at de er i konstant dialog med såvel andre videnskaber som med det samfund, der til enhver tid er forskningens klangbund, men netop ikke dens herre.

Litteraturliste

- Burke, Peter (1999), 'Erasmus and the republic of letters', *European Review*, vol. 7, no. 1: 5-17.
- El Saadawi, Nawal (1996), 'Dissidence and Creativity', i Chris Miller, ed. *The Dissident Word, The Oxford Amnesty Lectures 1995*, New York: Basic Books.
- Favrholdt, David (1990), 'Naturvidenskaberne og deres grænse', i Thor A.Bak og Erik Dal, red. *Videnskabens Enhed - ?*, København: Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab.
- Fink, Hans (1990), 'Naturens enhed og videnskabernes Kulturforskning som naturforskning', i Hans Fink og Kirsten Hastrup, red. *Tanken om enhed i videnskaberne*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Fjord Jensen, Johan (1996), *Babel og Tomrum. De systematiske videnskaber og humaniora*, København: Gyldendal.
- Flor, Jan Riis (1990), 'Naturalisme uden forkortelser', i Hans Fink og Kirsten Hastrup, red. *Tanken om enhed i videnskaberne*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.

- Grafton, Anthony (1991), *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gregersen, Frans (1998), 'Lingvistikredsen – en københavnsk kreds af sprogforskere', i Thomas Söderqvist, Jan Faye, Helge Kragh og Frank Allan Rasmussen, red. *Videnskabernes København*, Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Hastrup, Kirsten (1995), *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, London: Routledge
- (1999), *Viljen til Viden. En humanistisk grundbog*, København: Gyldendal.
- Høffding, Harald (1887), *Etik. En Fremstilling af de etiske Principer og deres Anvendelse paa de vigtigste Livsforhold*, (tredje udgave) København 1905: Gyldendalske Boghandel.
- Johnson, Barbara (1993), 'Introduction', in Barbara Johnson, ed. *Freedom and Interpretation. The Oxford Amnesty Lectures 1992*, New York: Basic Books.
- Koch, Carl Henrik (1998), 'To generationer i københavnsk filosofi: Postspekulationens og positivismens tidsalder 1880-1945', i Thomas Söderqvist, Jan Faye, Helge Kragh og Frank Allan Rasmussen, red. *Videnskabernes København*, Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Mill, John Stuart (1859), *On Liberty [and Other Essays]*, Oxford 1991: Oxford World Classics.
- Panofsky, Erwin (1991), *Perspective as Symbolic Form*, New York: Zome Books.
- Said, Edward (1979), *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- (1994), *Representations of the Intellectual*, London: Vintage.
- Soyinka, Wole (1996), 'Unholy Words and Terminal Censorship', i Chris Miller, ed. *The Dissident Word, The Oxford Amnesty Lectures 1995*, New York: Basic Books.
- Spang-Hanssen, Ebbe (1990), 'Hvad er humanistisk videnskab, og hvorved adskiller den sig fra naturvidenskaben?', Thor A. Bak og Erik Dal, red. *Videnskabens Enhed – ?*, København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.

Kapitel 2

Menneskeopfattelsen i det 20. århundredes psykologi og filosofi

David Favrholdt

For at man kan belyse emnet for denne artikel på tilfredsstillende vis, er det nødvendigt med et langt tilløb. Vi må begynde med naturvidenskabens gennembrud i det 17. århundrede. Det lykkedes dengang at udforme en mekanisk teori for en række fænomener, herunder planetsystemet, og Isaac Newton kunne blandt mange andre ting påvise, at det er et og samme sæt love, der kan redegøre for, hvorfor et æble falder til jorden, og hvorfor månens bevægelse om Jorden er, som den er. Forarbejdet til Newtons store værk *Principia Mathematica* blev gjort af blandt andre Copernicus, Kepler og Galilei. Copernicus havde i 1543 givet en række gode argumenter for, at Jorden ikke var universets centrum, men blot en planet blandt andre i bevægelse om solen. Kepler påviste, at planeternes baner ikke var cirkler, men ellipser, og Galilei indså, at hele den fra Aristoteles nedarvede fysik måtte forkastes, fordi den forudsatte, at Jorden stod stille i centrum af universet.

Galilei udviklede fra 1590 og fremefter den nye fysik ud fra to grundlæggende betragtninger. For det første fandt han ud af, hvordan man kunne omsætte usikre observationer til eksperimenter. Når vi kaster en sten op i luften og ser den falde tilbage til Jorden, kan vi godt se, at den accelererer i sit fald, men om denne acceleration er proportional med den forløbne tid eller den forløbne faldvej, kan vi ikke se. Så i stedet lod Galilei en kanonkugle

løbe ned ad et mange meter langt skråplan. Her var det muligt at følge forløbet og se, at de fundne lovmæssigheder også gjaldt, når skråplanet nærmede sig det lodrette fald. Den anden af hans gode ideer var, at man ved fysiske beskrivelser alene skulle holde sig til, hvad der kunne måles, vejes og tælles. Hvordan man oplevede tingene var underordnet. Man skulle se bort fra tingenes farver, se bort fra lugt, lyd, smag og andre kvaliteter, fordi de ikke kunne måles og ingen betydning havde i den mekaniske sammenhæng. Om kanonkuglen på skråplanet var rød, gul eller sort var ligegyldigt for dens bevægelse, som kun afhang af dens vægt, form og planets hældning. Ved alene at holde sig til det målelige lykkedes det Galilei at anvende matematikken på fysiske forhold og formulere matematiske naturlove. Det var på det grundlag, Newton kunne udforme en mekanisk fysik, der omfattede et meget stort antal fysiske fænomener.

En række af de store forskere følte, at de her havde fundet nøglen til løsningen på alle tilværelsens gåder. Ganske vist var det blot nogle *fysiske* forhold, man havde indfanget i naturbeskrivelsen, og tilbage stod jo så forunderlige ting som levende væsener og menneskets sjæl, men man gik løs på disse gåder med krum hals. Inspireret af bl.a. Galilei hævdede René Descartes (1596-1650), at dyrene var rent mekaniske maskiner, der ikke oplevede noget. Når lammet flygter for ulven, skrev han,

er det ikke, fordi det er bange. Forklaringen er, at lysstrålerne fra ulven går ind i lammets øjne og nervesystem og sætter en proces i gang i lammet, som resulterer i, at det løber væk fra ulven. Hele processen er et rent mekanisk forløb.

Descartes hævdede endvidere, at den menneskelige krop også er en sådan maskine. Men mennesket har en sjæl, der på en eller anden måde er tilkoblet det menneskelige legeme. Denne sjæl kan modtage meddelelser fra kroppen og også indvirke på den. Men sjælen er urumlig, noget rent åndeligt. Kroppen derimod, er noget rumligt, en mekanisk maskine – en opfattelse, som vandt almindelig tilslutning. Ikke blot den menneskelige krop men også den menneskelige hjerne måtte bestå af mekaniske dele, tandhjul, skruer, tråde, elastiske væv, kanaler, der kunne gennemstrømmes med blod eller livsånder fra sjælen, eller noget, der kunne ligne disse ting, men alt sammen så uendelig småt, at det ikke kunne ses med det blotte øje.¹

Descartes antog altså, at der var to former for eksistens, to substanser, den materielle og den åndelige – i mennesket repræsenteret ved henholdsvis legemet og sjælen. For mange tænkere var det ubegribeligt, hvordan de to substanser kunne virke ind på hinanden, og dette gav anledning til opkomsten af to filosofiske traditioner: På den ene side materialismen, ifølge hvilken kun den materielle substans eksisterede, på den anden side fænomenalismen, ifølge hvilken kun det sjælelige, bevidsthed og sanseindtryk eksisterede. I tiden efter ham hævdede materialisterne, at der kun fandtes fysisk materie – al tale om sjæl eller bevidsthed var en misforståelse, medens fænomenalisterne hævdede, at bevidsthedsfænomener var det egentlig eksisterende, medens den materielle verden var noget, som man kun indirekte kunne opnå en erkendelse af – ja, måske fandtes den slet ikke.

Begge opfattelser udviklede sig og voksede

sig store, og, som vi skal se, kom begge til at præge filosofers og psykologers menneskesyn i det 20. århundrede. Lad os begynde med fænomenalismen.

Fænomenalismen

Descartes havde lidt uforsigtigt hævdet, at vi i vores erkendelse kun har direkte adgang til vore oplevelser, altså til den sjælelige side af verden. Når vi taler om materielle ting, går vi ud fra, at de findes. Men selv når vi mener at iagttage dem, er det ikke tingene, der foreligger for os, men kun vore oplevelser af dem. Dette blev udgangspunktet for den såkaldte britiske empirisme, der blev konsekvent udført af David Hume omkring 1740. Ifølge Hume er hele vort erkendelsesmateriale sanseindtryk, 'impressions', d.v.s. oplevelser af farver, former, lyde, smagskvaliteter, berøringsindtryk etc. Ved en ting, f.eks. en appelsin, forstår vi ikke andet end et bundt sanseindtryk. Appelsinen har ikke nogen selvstændig eksistens; den er ikke andet end sanseindtrykkene. Handlinger er ikke andet end successioner af sanseindtryk. Selv min egen krop er ikke andet end sanseindtryk, som jeg har. Når jeg ikke oplever den, f.eks. når jeg sover, eksisterer den ikke. Vort forestillingsliv er ikke andet end 'ideas', som er kopier af sanseindtrykkene, og tænkning er ikke andet end manipulation med disse 'ideas'.²

Normalt vil man karakterisere et menneske som et væsen, der har en krop, som kan tænke, sanse, ville noget, foretage handlinger. Men ifølge Hume kan vi kun sanse og tænke – handle kan vi ikke. Vi kan ikke engang skænke os selv en kop kaffe, for koppen eksisterer ikke, kaffen eksisterer ikke, ens hånd eksisterer ikke – der findes kun *oplevelserne* af, at man skænker kaffe til sig selv. Fænomenalismens kronargument er følgende: Enhver må indrømme, at han eller hun siden sin fødsel ikke har været udsat for andet end oplevelser eller sanseind-

tryk – i vor tid også kaldet *sanse-data*. Og enhver må indrømme, at man principielt aldrig kan komme til at kende andet. Derfor er der ingen sikkerhed for, at der findes andet.

Ifølge Hume er selve bevidsthedsindholdet, de erindringer og forestillinger vi har, blot afblegede kopier af sanseindtryk, og fantasiforestillinger er kombinationer af enkelte sanseindtryk, der som kombination ikke modsvares af sanseindtryk. Vi kan danne os et fantasibillede af en hest med vinger, fordi vi tidligere har sanset såvel heste som vinger, men vi kommer ikke ud for at sanse en sådan pegasus, eftersom den er en ren fantasiforestilling. Selve tænkningen er ikke andet end et forestillingsforløb, der følger bestemte associationslove. Hvis vi ofte oplever to indtryk i forbindelse med hinanden, f.eks. synet af en rose og rosens duft, vil det medføre, at alene synet af rosen fremkalder en forestilling om dens duft – en såkaldt berøringsassociation er dannet. Hvis vi kommer ud for to sanseindtryk, der ligner hinanden, f.eks. et billede af Hitler og et af Charlie Chaplin, kan en senere oplevelse af det ene fremkalde forestillingen om det andet – en såkaldt lighedsassociation er dannet. Denne *associationspsykologi*, der ansås for en forklaring på den menneskelige tænkning, er gængs i lærebøgerne i psykologi op til omkring 1910.

Der findes en række argumenter imod fænomenalismen. Et af dem er, at den fører til solipsisme, altså den anskuelse, at kun jeg selv eksisterer; thi går jeg ind for fænomenalismen og hævder, at alt hvad der foreligger for mig kun er oplevelser, sanse-data, ja så gælder dette ikke blot, hvad jeg normalt kalder ting (borde, stole, træer, appelsiner etc.), men også andre mennesker. Jeg må nødvendigvis også karakterisere mine medmennesker som blot bundter af sanseindtryk eller sanse-data, som jeg har. Andet er de ikke, de eksisterer ikke på egen hånd. Til trods for dræbende indvendinger af denne art er opfattelsen særdeles udbredt i vore dage. Den har haft store fortalere i det 20. århundre-

de, Ernst Mach, Bertrand Russell og Alfred Ayer, for blot at nævne nogle, og hovedparten af vor tids erkendelsesteoretikere går ind for den.³ Et karakteristisk citat – fremsat af Ernst Mach i 1885 – er følgende, hvor der ved 'elementer' og 'fornemmelser' forstås sanse-data:

Det primære er ikke Jeg'et, men elementerne (fornemmelserne) ... Elementerne *udgør* jeg'et. At *jeg* fornemmer grønt, betyder at elementet grønt forekommer i et vist kompleks af andre elementer (fornemmelser, erindringer). Når *jeg* hører op med at fornemme grønt, når *jeg* dør, forekommer elementerne ikke længere i det sædvanlige gammelkendte selskab. Dermed er alt sagt. Kun en ideal tankeøkonomisk enhed er ophørt med at eksistere, ikke nogen reel enhed.⁴

Fænomenalismen har desværre også præget de såkaldt fænomenologiske filosoffer. Selv om de følger Edmund Husserl (1859-1938) i, at man ikke på forhånd kan tale om sanseindtryk og oplevelser som noget psykisk, noget rent mentalt, men må begynde med at anskue dem som et rent neutralt erkendemateriale, er det ikke lykkedes dem at vise, at man fra dette foreliggende erkendemateriale kan slutte sig til, at der findes en fysisk eller materiel omverden.

Materialismen

Den anden hovedretning, der ligesom fænomenalismen har Descartes' filosofi som udgangspunkt, er som nævnt materialismen. Dens første store fortalere er Julien de La Mettrie (1709-1751), der i bogen *L'homme machine* fra 1748 simpelthen benægter, at der er noget, der kan kaldes en sjæl. Der er kun udstrækning, materie, bevægelse og fornemmelse. At fornemme vil sige at reagere på påvirkninger, og det gør mennesket naturligvis, men det gør også alle dyr og planter. Der er kun en *gradsfor-*

skel mellem dyr og mennesker. Hundrede år før Darwin hævder han, at planter, dyr og mennesker er resultat af en udvikling fra lavere til højere former. Alt er mekaniske systemer af en eller anden art, og mennesket er ikke andet end en maskine, der kan trække sig selv op.

Lige så radikalt er budskabet i Holbachs (1723-1789) *Système de la nature* fra 1770, der har fået tilnavnet 'materialismens Bibel'. Der findes kun én videnskab, fysikken. Al tale om sjæl, ånd eller bevidsthed er nonsens. Hos en anden i den materialistiske bevægelse, Pierre Cabanis (1757-1808), hedder det: 'Hjernen udskiller tanker ligesom leveren udskiller galde' og igen hos en anden tilhænger, zoologen Carl Vogt (1817-1895), gentages dette med tilføjesen: 'og ligesom nyrerne udskiller urin'. Materialismen videreføres hos Ludwig Büchner (1824-1899) med bogen *Kraft und Stoff* fra 1855, en af de mest solgte bøger i filosofiens historie.

Charles Darwins lære om arternes udvikling, der blev fremsat i 1859,⁵ gav materialismen ny vind i sejlene. Det forekom mange at være indlysende, at mennesket ikke udmærkede sig ved at have en særlig sjæl, men at bevidsthedsfænomener tværtimod måtte forklares på biologisk grundlag. Ganske vist viste den nyere biologiske forskning allerede dengang, at levende organismer var langt mere komplicerede end hidtil antaget og næppe kunne forklares mekanisk. Til gengæld var også kemien i hastig udvikling, og materialismen tog nu en ny form: Bevidsthedsfænomener måtte kunne forklares på basis af fysiologi og biologi, og alle biologiske fænomener måtte kunne forklares fysisk-kemisk, i sidste instans ud fra fysik og uorganisk kemi.

Det første anslag til denne opfattelse inden for psykologien, som jo først blev en selvstændig videnskab omkring 1870, møder vi i den såkaldte James-Lange-teori for følelseslivet, fremsat næsten samtidig af amerikaneren William James og danskeren Carl Lange i 1880'er-

ne. De hævder, at en følelse, en emotion, alene er noget fysiologisk. Med James' ord: 'Det er ganske umuligt for mig at forestille mig, hvilken art frygtemotion der ville blive tilbage, hvis hverken fornemmelsen af hjertebanken eller svagt åndedræt, hverken af rystende læber eller af matte lemmer, hverken af gåsehud eller mavekneb var der'.⁶ Emotioner er fysiologiske forandringer og ikke mere end det. Og James er selv manden bag etiketten på denne opfattelse: 'Vi græder ikke, fordi vi er kede af det, men vi er kede af det, fordi vi græder.'

Reflexologi og behaviorisme

Op til omkring år 1900 udgjordes det meste af den videnskabelige psykologi af den såkaldte introspektive psykologi. Når man undersøgte forestillingslivet, læreprocesser, følelseslivet etc. brugte man sig selv som forsøgsperson og koncentrerede sig om, hvad der forelå for det indre blik. Men der bredte sig efterhånden en vis modstand imod den introspektive psykologi. Naturvidenskabernes, især fysikkens og kemiens, enorme fremskridt ledte mange psykologer til at mene, at psykologien kun kunne blive til rigtig videnskab, hvis den blev underlagt naturvidenskabens metoder.

En af dem, der reagerede, var russeren V. M. Bekhterev (1857-1927). På basis af sin landsmand Ivan Pavlovs eksperimenter udviklede han en 'objektiv psykologi', reflexologien. Hans værker udkom i tyske og engelske oversættelser fra 1913 og fremefter og vakte stor genklang i England og U.S.A.

Samtidig med at James og Lange udviklede deres teori for følelseslivet, undersøgte Pavlov (1849-1936) spytksekretion hos hunde. Når hunde fodres, træder en spytksekretion i gang hos dem. Hvis man ringer med en klokke, hver gang man fodrer en hund, går der ikke lang tid, før klokken alene fremkalder spytksekretionen, der fra at være en almindelig refleks nu er en betinget refleks. Hvis man lader en metro-

nom tikke, før klokken lyder, efter at denne alene kan sætte sekretionen i gang, vil metronomens tikken efter en del gentagelser alene kunne udløse spytksekretionen, og man får en betingning af anden orden. Med hunde kan man nå til 3. ordens betingede reflekser. Med mennesker endnu højere.⁷

Man kan også fremkalde neurotiske tilstande hos hunde. Hvis man ringer med en klokke, hver gang hunden fodres, vil lyden af klokken fremkalde spytksekretion. Hvis man giver den et elektrisk stød – som fremkalder en flugtreaktion – hver gang den hører en fløjtelyd, vil fløjten efter nogen tid fremkalde flugtreaktionen. Hvis man efterfølgende udsætter hunden for klokkelyden og fløjtelyden samtidig, vil den reagere neurotisk, og både med hunde og katte har man lavet forsøg, der fremkalder voldsomme neurotiske reaktioner og inadækvat adfærd.

Sådanne forsøg ledte Behkterev og Pavlov til at hævde, at ikke blot dyrenes adfærd, men også al menneskelig adfærd var udviklet gennem betingning på basis af nogle få medfødte reflekser. Selv barnets sproginlæring – hævdede de – skete alene ved betingning.

En af William James elever, Edward Lee Thorndike (1874-1949) tog tråden op og mente – på basis af dyreforsøg – at indlæring hovedsagelig sker gennem trial and error-metoden. I en indlæringsproces dannes der efterhånden en berøringsassociation imellem den rigtige løsning og det behov, der tilfredsstilles (det såkaldte Principle of Contiguity) svarende til Pavlovs betingning.

Det store navn i U.S.A. inden for denne nye retning i psykologien blev John B. Watson (1878-1958). Han lavede dyreforsøg – det var bl.a. ham, der introducerede labyrintforsøg – og kom til den konklusion, at man i al psykologi ikke behøvede at støtte sig på, hvad forsøgspersoner oplevede, men alene kunne basere alle beskrivelser på behavior, adfærd, – i nogle tilfælde suppleret med fysiologiske faktorer. I 1913 skriver han:

Som behavioristen ser det, er psykologien en ren objektiv eksperimentel gren inden for naturvidenskaben. Dens teoretiske mål er forudsigelse og styring af adfærd. Introspektion udgør ikke en væsentlig del af dens metoder, så lidt som den videnskabelige værdi af dens data afhænger af, at de umiddelbart kan fortolkes i bevidsthedsprog. I sine bestræbelser på at opnå et éntydigt system vedrørende dyrs reaktioner anerkender behavioristen ikke nogen skillelinie imellem menneske og dyr. Trods al sin forfinelse og kompleksitet udgør menneskets adfærd blot en del af behavioristens samlede undersøgelsesfelt.⁸

I 1915 stiftede Watson bekendtskab med Pavlovs og Bekhterevs teorier. I 1919 søgte han gennem forsøg med spædbørn at påvise, at mennesket er født med tre grundfølelser, angst, raseri og holden af, som man kan fremkalde hos barnet ved henholdsvis pludselig at slå med en hammer på en jernstang, ved at holde på barnets lemmer, så at det ikke kan bevæge sig, og ved at kærtægne barnet – og at alle andre følelser er udviklede gennem betingning på grundlag af disse tre. Som forsøgsperson medvirkede Watsons søn Albert, hvis videre udvikling man unægteligt gerne ville vide noget om.⁹

Watson dannede skole, traditionen fortsattes af Clark Leonard Hull (1884-1952), Edward Chase Tolman (1886-1959) og B. F. Skinner (1904-1984). Tolman indførte begrebet *intervening variables* for de processer, der foregår i hjernen og centralnervesystemet imellem en påvirkning af et dyr eller et menneske og den reaktion, som påvirkningen fremkalder. I overensstemmelse med det behavioristiske program søgte man at fastlægge systemet af intervening variables alene ud fra iagttagelse af adfærden. Det ansås for uvidenskabeligt at udspørge en forsøgsperson om, hvordan han oplevede en påvirkning. Efterhånden benægtede

man, at mennesket overhovedet havde et indre sjæleliv, altså at der fandtes ægte mentale fænomener. Alt hos det enkelte menneske kunne beskrives ud fra et stimulus-response skema – hvad enten det drejede sig om indlæring af sprog, om udvikling af følelser, frivillig og ufri-villig adfærd etc. At der ofte forekom mange individuelt forskellige reaktioner på samme ydre påvirkninger, forklarede man ud fra systemet af intervening variables, d.v.s. de indskudte mellemlid, der måtte have en fysiologisk basis i hjernen. Men det menneskesyn, som udviklede sig her var rent biologisk, materialistisk og deterministisk. Skulle man endelig tale om mentale fænomener – og det var der enkelte af behavioristerne, der gik med til – så var disse mentale fænomener blot bifænomener ved hjerneprocesser, en slags overflødig efterklapren – den anskuelse, som man i filosofien kalder for epifænomalisme.

Skinner skrev i 1957 bogen *Verbal Behavior*, hvori han forsøger at forklare sprogindlæring rent behavioristisk. Det var snæverheden i denne opfattelse, der inspirerede Noam Chomsky til at udforme sin teori om en arveligt betinget dybdestruktur som forudsætning for sprogindlæring. Chomsky påpegede med rette, at indlæring af sproget alene gennem betingning var en logisk umulighed.¹⁰

Det er idéhistorisk interessant, at man inden for den officielle filosofi finder en linie, som løber parallelt med behaviorismen i psykologien, nemlig den såkaldte logiske behaviorisme. Den udvikledes inden for den logiske positivism, en bevægelse, der stod meget stærk i 1930'erne. De logiske positivist gik ind for, at alle videnskaber måtte udgøre en enhed, og i deres forsøg på at føre bevis herfor, hævdede de, at alle beskrivelser af indre psykiske eller mentale tilstande kunne oversættes til beskrivelser af adfærd og fysiologiske forhold og derigennem til et objektivt tingssprog. I modsætning til de psykologiske behaviorister ønskede de ikke at tage stilling til eksistensen af bevidst-

hedsfænomener. Om der fandtes eller ikke fandtes noget mentalt, var efter deres mening et skinproblem. Især Rudolf Carnap og C. G. Hempel søgte at påvise, at selv komplicerede psykologiske beskrivelser, som f.eks. 'Paul er angst', kunne oversættes til adfærd suppleret med fysiologiske målingsresultater. Med til adfærden regnedes personens udtalelser, der betegnedes som verbal adfærd.

Denne filosofiske behaviorisme videreførtes af Gilbert Ryle i bogen *The Concept of Mind* i 1949. Ryle lagde især vægt på, at en række egenskaber, som man normalt henregner til noget psykisk eller mentalt, såsom intelligens, musikalitet, forfængelighed o.a. må anses for adfærds-dispositioner. Ifølge Ryle er de ikke mere mystiske eller mindre videnskabeligt forklarlige end sukkers opløselighed eller vinduesglassets skørhed.

Andre psykologiske indfaldsvinkler

Det 20. århundrede var inden for psykologien præget af mange forskellige retninger. f.eks. er Freuds og siden Jungs og Adlers dybdepsykologi en helt anden musik end behavioristernes. Alligevel er der fælles grundtoner. Freuds menneskesyn er biologisk, inspireret af Charles Darwin og Herbert Spencer. Hele filosofien i hans driftsteori i *Hinsides Lystprincippet* er en biologisk udviklingsfilosofi, der fremstiller udviklingen fra uorganisk materiale til organisk, derfra til liv og videre til den ubevidste og bevidste psyke.¹¹ Freud synes at være epifænomalist, medens Jung og Adler er vanskeligere at placere med hensyn til det psyko-fysiske problem. Men dybdepsykologien har det tilfælles med behaviorismen, at den gennemgående er deterministisk; alle mentale fænomener er årsagsbestemte. Dette er tydeligst eksemplificeret i Freuds *Hverdagslivets psykopatologi*.¹² Psykoterapien med dens betoning af selvindsigtens betydning er også deterministisk i sit væsen.

Gestaltpsykologien er et stort kapitel i det 20. århundredes psykologi, men stort set et perceptionspsykologisk foretagende, der ikke lancerer en bestemt menneskeopfattelse. Noget tilsvarende kan man sige om Kurt Lewins *dynamiske psykologi*, om end vi her igen ser et forsøg på at gøre psykologien til en form for naturvidenskab.¹³ Det skal bemærkes, at Lewin var en af de første, der på afgørende vis nedgjorde den førnævnte associationspsykologi. Andre psykologiske tiltag synes at implicere et bestemt menneskesyn, f.eks. behovspsykologien, som den er udviklet hos H. A. Murray i hans *Explorations in Personality* fra 1938. Læser man dette værk, kan man forledes til at tro, at Murray anser mennesket for en behovsmaskine, hvortil der knytter sig visse oplevelser af lyst- og ulyst. Men man må her gøre sig klart, at der er tale om en klassifikation af behov med rent praktiske formål for øje: Analyse af virksomhedsledere, udvælgelse af befalingsmænd inden for militæret etc.

I forbindelse med gestaltpsykologien møder man fra 1930'erne og fremefter den fænomenologiske psykologi, som har sine rødder i Husserls filosofi, men alligevel har fænomenalismen som den bagvedliggende filosofiske holdning. I Danmark blev den fænomenologiske psykologi introduceret af Edgar Rubin, der havde fulgt Husserls forelæsninger i Göttingen fra 1914 til 1916, men som i øvrigt tog afstand fra Husserls filosofi som sådan. Edgar Trane-kjær Rasmussen udviklede i 1940'erne og fremefter sin 'emnelære', en interessant blanding af Husserlsk fænomenologi og Ernst Machs fænomenalisme.

Inden for den officielle videnskab har reduktionismen haft en fremtrædende plads. Darwinismen fik en afgørende indflydelse i det 20. århundrede og det dominerende synspunkt har været, at alle bevidstheds-fænomener til syvende og sidst kan reduceres til hjernefysiologi. I striden mellem vitalister og mekanicister, hvor de førstnævnte som bekendt mente, at liv

var et irreducibelt grundfænomen, mens mekanicisterne mente, at alt liv kunne reduceres til fysik og kemi, har mekanicismen haft langt det største antal tilhængere. I den logiske positivisme var anskuelsen som nævnt den, at alle mentale fænomener kunne reduceres til adfærd og fysiologi, altså til biologiske processer, som så igen kunne reduceres til kemiske processer, som så atter kunne reduceres til fysiske processer. Denne opfattelse er stadig tankegodset hos det store flertal af naturvidenskabsmænd ud fra et nok så simpelt ræsonnement: Verden blev skabt ved 'The Big Bang'; i begyndelsen var der blot fysiske processer, derpå opstod organiske stoffer, så opstod levende væsener og derpå levende væsener med bevidsthed. Så rent genetisk eller genealogisk set må slutproduktet jo have sin fulde forklaring i det, som det hele begyndte med.

Nu er såvel det 20. århundredes filosofi som dets psykologi et meget broget foretagende med mange hinanden bekæmpende -ismer. Men man kan faktisk dele -ismerne op i to hovedgrupper, nemlig de reduktionistiske opfattelser og de ikke-reduktionistiske opfattelser. I den første gruppe finder vi biologismen: Mennesket er, når alt kommer til alt, en rent biologisk konstruktion; fysikalismen og materialismen: Mennesket er noget rent fysisk-kemisk og ikke mere end det; og sociologismen: Det enkelte menneske er slet og ret et socialt produkt, eller et socialt og historisk produkt; individet er en abstraktion – eller som Arthur Koestler ironisk skrev i *Mørke midt på dagen* i 1940: Ordet 'jeg' er en grammatikalsk fiktion.

Sociologismen har mange ansigter. Den findes i mange marxistiske varianter, men også inden for den sociale konstruktivisme og Niklas Luhmanns systemteori.¹⁴ Og det er interessant at se, at den tilmed har kunnet indgå en fusion med den naturvidenskabelige reduktionisme. Således har man i den vestlige civilisation længe haft en form for religion, uden at man rigtig har været klar over det. Den hedder: *Mennesket*

er et produkt af arv og miljø – hverken mere eller mindre. Alt er årsagsbestemt, alt er determineret. Dens moralske budskab er: 'Du kan ikke gøre for det'. Den er naturalistisk. Begreber som pligt, ansvar og skyld er etisk set meningsstomme ord, som med tiden vil glide ud af sproget.

Når jeg omtaler denne opfattelse som en form for religion, er det fordi den ikke har noget fuldt dokumenteret videnskabeligt belæg, men egentlig må anses for et sammenkog af forskellige videnskabelige resultater. Mange psykologer i den vestlige verden var fra 1930'erne og fremefter overbeviste om, at det var miljøet, der gjorde det enkelte individ til, hvad det var – og det hvad enten de var behaviorister eller freudianere. Også fremtrædende sociologer og etnografer hyldede dette synspunkt, om end de kunne være uenige med freudianerne, om det var nærmiljøet eller det bredere miljø, kulturen, der var den afgørende faktor. Over for dem stod biologerne og arvelighedsforskerne, der med gode kort på hånden kunne pege på arvelige faktorerers betydning for individets udvikling. For alle praktiserende psykologer, pædagoger, kriminologer og socialforskere blev dette i tolerancens navn til, at ethvert menneske måtte ses som et deterministisk produkt af arv og miljø – men intet mere end det. At individet dermed i etisk forstand måtte fraskrives ethvert personligt ansvar for sine handlinger kom til at præge såvel pædagogikken som kriminologien.

Foreløbig opsummering

Vi kan fastslå, at inden for filosofien har fænomenalismen haft en dominerende rolle i det 20. århundrede. For en ufilosofisk betragtning er mennesket jo et tænkende, følende, sansende, villende og handlende væsen. Fænomenalisterne betragtede sansningen som den primære erkendelseskilde og satte et spørgsmålstegn ved, om der overhovedet findes en materiel omverden. Mennesket som et handlende

væsen, der i kraft af sine handlinger kan gribe ind i sin omverden, har de – hvor utroligt det end kan lyde – ikke haft øje for.

Alternativet til fænomenalismen har inden for filosofien været materialisme i form af fysikalisme eller biologisme – eller analytisk filosofi, som man har set det hos den sene Wittgenstein og Ryle, hvor der slås en streg over den mentale side af tilværelsen ved hjælp af sprogfilosofiske argumenter. Og dette betyder alt i alt, at de toneangivende filosoffer ikke har formået at overvinde den dualisme, som Descartes introducerede.

Inden for psykologien har der som nævnt været mange retninger. De af dem, som har leveret en sammenhængende menneskeopfattelse, er behaviorismen og freudianismen. Hvor forskellige de end synes at være, har de opfattelsen af mennesket som et årsagsbestemt, determineret system til fælles.

Men der findes anti-reduktionistiske filosoffer – og dem skal jeg komme tilbage til om lidt. Men forinden vil jeg kort omtale den allernyeste reduktionistiske, materialistiske filosofi: Den, der er baseret på udviklingen af computere, og som ofte omtales som 'artificial intelligence' eller 'cognitive science'.

Computer-fascinationen

Man har som bekendt siden 1960'erne udviklet elektronhjernner, oprindeligt baseret på kalkulation ved hjælp af radorør, men nu baseret på microchips. Udviklingen er hastig, og det varer næppe længe, før man vil kunne bygge de såkaldte kvantecomputere, hvor det binære talssystem er repræsenteret ved forskel i atomare energiniveauer. Resultaterne har været fantastiske. For ikke så længe siden tabte verdens bedste skakspiller, Kasparov, til elektronhjernen 'Deep Blue', som er i stand til at gennemprøve flere millioner trækmuligheder pr. sekund. Det er forståeligt, at den hurtige udvikling har inspireret mange kognitionsforskere

til at tro, at alle menneskelige intellektuelle funktioner må kunne eftergøres. Mange af dem mener, at det blot er et spørgsmål om tid, endda meget kort tid, måske 20 år, før vi har en computer, der kan alt, hvad et menneske kan. I Cognitive Science søger man at udvikle software, som ikke blot kan huske og sortere, men også lære, intendere, fantasere, nytænke og indse. Man har ved hjælp af det såkaldt neurale netværk udviklet et program, hvor en computer faktisk kan lære. 38 komponenter i et neuralt netværk – svarende til 38 hjerneceller – er nok til, at en computer kan lære orddeling på dansk op til en nøjagtighed på 95% ved blot at blive præsenteret for en hel række tekster med den korrekte orddeling.

Resultater af denne art har fået mange filosoffer og cognitive science folk til at mene, at computerforskningen snart vil føre til løsningen af bevidsthedens gåde, således at man vil kunne udforme matematiske modeller for alt menneskeligt, inklusive kreativitet. Fremover vil man ikke behøve at bruge tid på at skabe kunst, skrive romaner, komponere symfonier eller sonater – alt det kan overlades til computerne, som således kan spare mennesket for en masse tid. Denne reduktionistiske opfattelse vil vi komme til at slå med mange år frem.

Hvad man ikke vil eller ikke kan indse er, at neurale netværk-modellen blot er en lille flig af et umådeligt stort tæppe. At hævde, at neurale netværk er løsningen på bevidsthedens gåde, er som at hævde, at en kran må være levende, fordi den kan løfte ting. Hvad de glade kognitionsforskere ikke rigtig vil erkende er, at selv den stærkeste elektronhjerne endnu ikke formår så meget, som en flue eller en myg kan præstere. Det lyder måske mærkeligt, men man må gøre sig klart, at insekter ikke blot udviser en kompliceret adfærd, men tillige har en række organer, som svarer til hjerte, lunger, mave, nyrer etc., intern sekretion m.m., som alt sammen forudsætter udviklede styringsmekanismer. Jeg finder det værd at minde om, at sta-

tus for det internationale hjerneår 1998 beløb sig til følgende: Menneskets hjerne har en overflade på ca. 2000 cm². Den består af ca. 100 milliarder nerveceller. Mellem nervecellerne kan der dannes 10¹⁵ (d.v.s. en million milliard) forbindelser. Nervebanerne er små, ca. en tusindedel mm, men lagt i forlængelse af hinanden ville de udgøre en strækning på ca. 1 million km, altså kunne nå 25 gange om jorden ved ækvator. Hjerneimpulserne er meget langsomme i forhold til processerne i en computer. Men hjernen kan udføre 10¹⁸ operationer pr. sekund. En computer-simulering af dette ville kræve mindst 100 millioner sammenkoblede kraftige computere, som en nødvendig, men måske langtfra en tilstrækkelig betingelse. Der kan ikke udtrages filosofiske argumenter af disse tal, men der ligger dog en påmindelse om, at man bør være forsigtig med at fremsætte teorier om, hvordan det hele forholder sig. Simuleringen af neurale netværk i computere er snarere den spæde begyndelse til en forståelse af nogle af hjernens underordnede funktioner, end slutningen på hele historien.

Hvorfor? Svaret får vi ved at se på, hvad en computer eller elektronhjerne ikke formår.

For det første har den ingen 'awareness'. D.v.s. at den ikke oplever noget, ikke fornemmer noget, den har ikke noget bevidsthedsfelt. For det andet kan den ikke indse noget. Den kan kodes til at foretage korrekte slutninger, men den kan ikke indse, at de er korrekte. Dette ville forudsætte 'awareness'. For det tredje har den ikke noget følelsesliv. Man kan selvfølgelig kode computere til at foretrække noget frem for noget andet, men indtil videre er det ikke til at se, hvordan en computer skulle kunne udvise f.eks. frygt eller forelskelse. Det er igen noget, der forudsætter 'awareness'. Ubevidste ønsker, fortrængninger, mindreværdsfølelse etc. er også noget, vi indtil videre ikke har mulighed for at bygge ind i en computer. For det fjerde har den ikke en social omverdenserkendelse.

Dette medfører et principielt uløseligt problem ved maskinoversættelse. Hvis man har et oversættelsesprogram fra dansk til engelsk opstår problemer ved ord, som har flere betydninger, f.eks. ordet 'bakke'. Det kan bl.a. betyde 'a hill' på engelsk og 'a tray'. Når en sprogyndig person oversætter, vil han eller hun se på konteksten for at afgøre, om der skal oversættes til 'hill' eller 'tray'. Man kan selvfølgelig indkode i computer-programmet, at 'hill' skal foretrækkes, hvis teksten rummer et vist antal ord for landskabs-emner, og at 'tray' skal foretrækkes, hvis ord som 'restaurant' eller 'køkken' forekommer i teksten, men der er ingen endelig grænse for konteksten, og i en almindelig samtale mellem to personer skifter konteksten særdeles mange gange – man taler måske seriøst, men fremsætter så en vittig bemærkning, associerer fra en person til et politisk parti, karakteriserer dette med et ironisk tonefald etc. Alt dette kan ikke computer-simuleres.

For det femte har selv de største elektronhjernner ikke nogen fri vilje.

Nå, vil nogen sige, det har mennesket sikkert heller ikke. Hertil kan jeg kun svare, at indtil videre er der intet videnskabeligt bevis for, at mennesket er et determineret system. Det *kan* være, at det er tilfældet, men det er højst usandsynligt. Hvis alle vore tanker skulle vise sig at være årsagsbestemte, så er de at ligne ved almindelige naturprocesser, som f.eks. tordenvejr eller vandfald – og i så fald har de ingen mening og kan ikke tilskrives nogen sandhedsværdi. Et tordenvejr udsiger ikke noget, mener ikke noget, hævder ikke noget. Et vandfald kan ikke holde noget for sandt, indse at noget er tilfældet – eller lyve, for den sags skyld. Dette er et argument imod alle de reduktionismer, som jeg har været inde på i det foregående. I og med, at de er deterministiske, eliminerer de alle begrebet mening – og dermed erkendelse.

For det sjette: En computer har ikke noget jeg.

Hvad er et jeg? Er det ikke bare 'awareness'? Bestemt ikke. Jeg ved, at jeg er mig og ikke blot en serie bevidsthedsfænomener. Bevidsthedsfænomener er noget, jeg har. Ligesom jeg har en krop. Min viden om, at jeg er mig, min 'jag-hed', går forud for alt andet. Når jeg vågner om morgenen, behøver jeg ikke at stå op, gå ud på badeværelset og se mig i spejlet for at se, hvem jeg er. Jeg behøver heller ikke at reflektere over mit hukommelses-indhold for at kunne identificere mig selv – eller sove med mit pas under hovedpuden.

Den eksistentielle betragtning

Med disse bemærkninger tilslutter jeg mig den gruppe af filosoffer i det 20. århundrede, som jeg indtil nu ikke har omtalt, nemlig eksistensfilosofferne. Søren Kierkegaard var ikke den første til at pege på, at jeg'et går forud for alt, men han gjorde det med en kolossal vægt – med en tyk streg under, hvad det vil sige at leve i første person ental. Erkendelsen af, at jeg'et er irreducibelt, går igen i meget af det 20. århundredes eksistensfilosofi, f.eks. hos Martin Heidegger. Og Kierkegaards fremhævelse af, at uden fri vilje ville alt miste sin mening og kun faktuelle naturprocesser være tilbage, har også præget eksistensfilosofien i det 20. århundrede, bl.a. andet i Jean Paul Sartres filosofi.

Den eksistentielle synsmåde er naturligvis også vendt imod den opfattelse, at mennesket blot er et produkt af arv og miljø. For en eksistensfilosof er det klart, at jeg'et, hvad det end måtte være, ikke er et produkt af arv og miljø, men en tredje faktor, der spiller med i, hvad et menneske bliver til. F.eks. kan jeg erkende, at en række træk ved mig selv skyldes arvelige faktorer, og at en række af mine holdninger skyldes den kultur og det nærmiljø, som jeg er vokset op i. Men selve denne erkendelse indebærer, at jeg kan tage stilling til, hvad jeg skal gøre ved de arvelige træk og undersøge og revidere mine holdninger. Dermed bliver mit jeg

en medspiller, en tredje faktor i min udvikling og tilværelse.

Det tyvende århundredes eksistensfilosofi har været en del af kampen imod at reducere mennesket til et blot og bart naturvidenskabeligt produkt, eller til et blot og bart system af sansedata. Det, man kan bebrejde eksistensfilosofferne, er dog, at de ofte har følt det tilstrækkeligt at postulere en række ting om den eksistentielle side af tilværelsen og ligefrem benægte de resultater, som naturvidenskaben er nået frem til. Her er de ofte lige så primitive i deres fremfærd som materialisterne og de øvrige reduktionister, der ikke har blik for, hvad det vil sige at være til, at være et bevidst og erkendende væsen, at være et menneske. En brobygning imellem naturvidenskaberne og den eksistentielle synsvinkel har ikke fundet sted – måske er det for tidligt at tænke på noget sådant. Om hundrede år vil man, om alt går vel, have en meget dybere erkendelse inden for fysik og biologi, end vi nu har, og det vil muligvis ophæve nogle af de paradokser, som vi lige nu synes at stå over for. Allerede nu ved man, at den menneskelige hjerne fungerer på en helt anden måde end en computer gør, selv om

mange inden for kognitionsforskningen ikke kan få øje på det. Hjernen er ikke et 'computational system', men et dynamisk system fuldt af endnu ikke opdagede hemmeligheder. Og bevidstheden – og jeg'et – er, uanset hvor succesfuld videnskaben end har været i de seneste tre hundrede år, lige så gådefulde størrelser, som de var for oldtidens filosoffer.

Lad mig slutte med et citat, som jeg har en vis sympati for, selv om det drejer sig om et stikord i et leksikon, hvor læseren nok kunne have krav på lidt mere information:

Consciousness. The having of perceptions, thoughts, and feelings; awareness. The term is impossible to define except in terms that are unintelligible without a grasp of what consciousness means. Many fall into the trap of equating consciousness with self-consciousness – to be conscious it is only necessary to be aware of the external world. Consciousness is a fascinating but elusive phenomenon; it is impossible to specify what it is, what it does, or why it evolved. Nothing worth reading has been written on it.¹⁵

Noter

1. Et udvalg af Descartes' skrifter foreligger på dansk i *De store tænkere – Descartes*, Rosinante 1998.
2. Se *De store tænkere – David Hume*, Rosinante 1999.
3. Se David Favrholt: *Filosofisk Codex. Om begrundelsen af den menneskelige erkendelse*. København 1999.
4. 'Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen) ... Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, dass das Element Grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt. Wenn ich aufhöre Grün zu empfinden, wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt. Nur eine ideelle denkökonomische, keine reelle Einheit hat aufgehört zu bestehen'. (her citeret efter Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen*. Jena 1922, s. 19).
5. Charles Darwin: *Origin of the Species*, dansk udgave: *Arternes Oprindelse I-II*, Jørgen Paludans Forlag, København 1981.
6. Her citeret efter Jørgen Jørgensen: *Psykologi paa biologisk Grundlag*, København 1941, s. 255.
7. Se J. P. Pavlov: *Conditioned Reflexes*. Oxford University Press, 1927.
8. Her citeret efter K.B. Madsen: *Psykologi 1, Psykologiens historie indtil 1945*, Gyldendal, København 1986, s. 182.
9. J. B. Watson: *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, 1919.

10. Se f.eks. Noam Chomsky: *Sprog og bevidsthed*, Gyldendal, København, 1971.
11. Sigmund Freud: *Hinsides Lystprincippet*. Hans Reitzel. København, 1976.
12. Sigmund Freud: *Hverdagslivets psykopatologi*. Hans Reitzel. København, 1958.
13. Se Kurt Lewin: *A Dynamic Theory of Personality*, McGraw-Hill, New York, 1935.
14. Se f.eks. *Autopoiesis II. Udvalgte tekster af Niklas Luhmann*, Politisk Revy, København 1995.
15. Citatet er fra Stuart Sutherland, *The International Dictionary of Psychology*. Her citeret fra Francis Crick: *The Astonishing Hypothesis*, London 1994, p. vii.

Litteratur

- Ayer, A. J. ed. (1959), *Logical Positivism*, London: Allen & Unwin.
- Chomsky, Noam (1971), *Sprog og bevidsthed*, København: Gyldendal.
- Christensen, Niels E., red. (1999), *De store tænkere – David Hume*, København: Rosinante.
- Copleston, Frederick (1964), *A History of Philosophy, Vol. 5, 6, 7*, New York: Image Books.
- Dalsgaard-Hansen, Povl (red.), (1998), *De store tænkere – Descartes*, København: Rosinante.
- Darwin, Charles (1981), *Arternes Oprindelse I-II*, København: J. Paludans Forlag.
- Favrholdt, David (1999), *Filosofisk Codex. Om begrundelsen af den menneskelige erkendelse*, København: Gyldendal.
- Frankl, V. (1970), *Psykologiens menneskebillede*, København: Gyldendal.
- Freud, Sigmund (1958), *Hverdagslivets psykopatologi*, København: Hans Reitzel.
- Freud, Sigmund (1976), *Hinsides lystprincippet*, København: Hans Reitzel.
- James, William (1890), *The Principles of Psychology I-II*, London: Macmillan.
- Jørgensen, Jørgen (1941), *Psykologi paa biologisk grundlag*, København: Munksgaard.
- Lange, Carl (1885), *Om Sindsbevægelser*, København.
- Lange, Friedrich A. (1914), *Geschichte des Materialismus. I-II*, Leipzig: Fr. Brandstetter.
- Lewin, Kurt (1935), *A Dynamic Theory of Personality*, New York: McGraw-Hill, New York.
- Luhmann, Niklas (1995), *Autopoiesis II. Udvalgte tekster af Niklas Luhmann*, København: Politisk Revy.
- Mach, Ernst (1922), *Die Analyse der Empfindungen, Neunte Auflage*, Jena: Gustav Fischer.
- Madsen, K. B. (1986), *Psykologi 1.-2*, København: Gyldendal.
- Murray, H. A. (1938), *Explorations in Personality*, Oxford: University Press.
- Passmore, John (1957), *A Hundred Years of Philosophy*, London: Duckworth & Co., London.
- Pavlov, J. P. (1927), *Conditioned Reflexes*, Oxford: University Press.
- Ryle, Gilbert (1949), 'The Concept of Mind', London: Hutchinson's University Library.
- Skinner, B. F. (1957), *Verbal Behavior*, New York: Appleton-Century-Crofts.
- (1971) *Beyond Freedom and Dignity*, New York: A. Knopf.
- Watson, John B. (1919), *Psychology from the Standpoint of the Behaviorist*, Philadelphia: Lippincott.

DEL I

Menneskelighed: Ontologi eller ideologi?

Kapitel 3

Om menneskers natur og plads i naturen

Hans Fink

Mit fag er filosofi, og min fagopfattelse er afgørende præget af, at jeg studerede på Aarhus Universitet i 1960-erne. I gymnasiet havde jeg været optaget af fransk eksistentialisme, og jeg gik også til Johs. Sløks eksistentialismeforelæsninger på universitetet; men det var ikke den filosofi der prægede det levende og aktive miljø, jeg kom ind i på det filosofiske institut. Her var det Justus Hartnacks personlige engagement i 1950-ernes optimistiske gennembrud for den analytiske filosofi i den særlige Oxford-filosofiske eller dagligsprogsfilosofiske udgave der var rammesættende. Vi læste filosofiens klassikere; men vi læste dem fra begyndelsen i lyset af det der dengang var noget af den allernyeste filosofi: Wittgenstein, Austin, Ryle og Strawson. Fra meget tidligt i studiet fik vi lov til at have en fornemmelse af at blive taget alvorligt som deltagere i et fag i en lovende udvikling. Man kan kritisere den analytiske sprogfilosofi for dens ligegyldighed over for andre filosofiske traditioner og over for de empiriske videnskaber. Bertrand Russell sagde om sine efterfølgere: 'They detest information'. Det gjorde vi nu ikke. For os var det i mødet mellem traditioner og i samspillet med anden viden-skab at den analytiske filosofi kunne vise sine styrker, ikke når den lukkede sig om sig selv og påberåbte sig autonomi. Jeg fulgte i en årrække alle K.E.Løgstrups seminarer og gik til timer på statskundskab og flere andre fag og havde ingen problemer med den gensidige relevans. På Hartnacks direkte tilskyndelse fik jeg også

en modvægt til det snævert analytiske ved at arbejde med en udgivelse om den amerikanske pragmatist John Dewey, der aldrig foretog 'the linguistic turn'.

Jeg nævner disse måske lige lovlig private forhold dels fordi de kan være med til at illustrere humanioras mangfoldighed, dels fordi jeg gerne vil vedgå arv og gæld, dels fordi jeg i det følgende vil knytte an både ved analysen af vort dagligsprog, som ifølge Austin aldrig har det sidste ord, men altid det første, og ved Deweys specielle form for naturalisme og radikale anti-dualisme. Forpligtelsen på dagligsproget og på natursammenhængen er for mig at se noget vi som humanister med mellemrum kan have god brug for at blive mindet om.

Jeg er blevet bedt om at sige noget om spørgsmålet *Menneskelighed: ontologi eller ideologi?* og at gøre det i fugleperspektiv. Menneskelighed eller det mere menneskelige er vel hele humanioras genstandsområde taget i bredeste forstand, og spørgsmålet om dette områdes ontologi opfatter jeg som et spørgsmål om hvad der ved nærmere eftertanke er menneskers natur og plads i naturen. En bestemt ontologi, en besvarelse af dette spørgsmål, kan være ideologisk hvis den fremtræder som den skinbarlige sandhed, samtidigt med at den faktisk er vildledende eller fordrejende, måske fordi den lader en delsandhed fremstå som hele sandheden. Jeg vil nærme mig spørgsmålet om menneskers natur og plads i naturen via nogle refleksioner over vort naturbegreb eller vore måder at tale

om natur på. Jeg vil først pege på nogle mærkværdige træk ved vort dagligdags naturbegreb som det under alle omstændigheder er nyttigt at holde sig for øje, så vil jeg opridsede en Dewey-inspireret natur- og menneskeforståelse der regner natur for intet mindre end en ontologisk totalitetskategori. Sådant forstået er naturen det hele, alt inklusive. Mennesker og alt menneskeligt er følgelig fuldgældig natur helt igennem og i enhver henseende. Ud fra dette bud på en absolut naturalistisk forståelse af menneskelighedens ontologi, vil jeg til slut mane til humanistisk selvbesindelse i forhold til nogle gængse modstillinger mellem humaniora og naturvidenskab, som efter min mening dårligt kan undgå at indvikle os dels i en ideologisk mystificering af det menneskelige, dels i en lige så ideologisk trivialisering af naturen. Den humanistiske forskning bør ikke i sin selvforståelse lægge principiel afstand til naturvidenskaberne, men snarere betone kontinuiteterne og det grundlæggende fællesskab om udforskningen af alle sider af naturen, herunder de kulturelle.

1a. Om naturbegrebet i almindelighed

Ifølge David Hume er ordet 'natur' et ord 'than which there is none more ambiguous and equivocal', og ifølge Raymond Williams er det 'perhaps the most complex word in the language'. Jeg ved ikke helt hvordan man måler ords kompleksitet; men der er ikke tvivl om at brugen af ordet er fuldt af tilsyneladende paradokser. Når naturvidenskaben er videnskaben om naturen, skulle man jo tro at naturmedicin var medicin baseret på naturvidenskab; men det er som bekendt ikke tilfældet, nærmest tværtimod. Her er to ret forskellige forestillinger om natur på spil. Naturmalerier kan være malet med naturmaling, men behøver vel ikke være det. Endnu to ret forskellige forestillinger om natur. Til den mere alvorlige ende hører at det i vor kultur synes at være systematisk uklart,

om vor natur er noget, vi bør identificere os med og prøve at realisere, eller om den er noget, vi netop ikke bør identificere os med, men hæve os over. Måske er vi af vor natur anlagt på at gå ud over vor natur, hvordan det så nærmere skal forstås. Det er også i vor kultur systematisk uklart om vi selv står uden for naturen eller er del af den. Måske er det vores plads i naturen at være i den og dog udenfor? Måske står vi på kanten med noget som rager udenfor? Hertil kommer at naturbegrebet med rette er berygtet for at kunne bruges og misbruges til at retfærdiggøre alting og det modsatte: Egoisme og altruisme; kvindeundertrykkelse og kvindefrigørelse; slaveri og slaveriets ophævelse; feudalisme, enevælde, anarki, fascisme og demokrati. Alt dette og meget mere er søgt legitimeret under henvisning til menneskers natur og særlige status i naturens orden eller uorden.

Ordet 'natur' er noget af en ideologisk tusindkunstner. Som reklamens grundkategori bruges det til at sælge alt fra intimdeodoranter til atomkraft. Man har kaldt naturbegrebet et luderbegreb fordi det villigt stiller sig til rådighed for ethvert formål, selv det mest perverse og unaturlige. Naturbegrebet er dog ikke blot reklamens og ideologiens grundbegreb, men også videnskabens og ideologikritikkens. Hvis man vil bebrejde andre, at de misbruger naturbegrebet, må man selv mene at vide hvordan naturen faktisk er. Den ideologiafslørende ontologi risikerer imidlertid altid selv at fungere ideologisk. En standardmanøvre i humanistiske diskussioner er at beskyldte andre for at 'naturalisere' et eller andet. Det gør de når de bevidst eller ubevidst lader noget historisk, lokalt og begrundelskrævende fremstå, som om det var eviggyldigt, universelt og uomtvisteligt; og det er jo åbenlyst en fejl. Men den naturforståelse man tager for givet i kritikken, er alt andet end uproblematisk. Hvor står det skrevet at det historiske, lokale og begrundelskrævende ikke også er natur? En anden standardmanøvre

er at beskyldte andre for at begå 'den naturalistiske fejltagelse'. Det gør de når de slutter fra en beskrivelse af, hvad der er tilfældet, til en vurdering af, hvad der er godt eller bør være tilfældet. Det kan der ofte være en fejl involveret i; men igen er den naturforståelse man uden videre tager for givet i kritikken langt fra uskyldig. Hvor kan vore vurderinger og normeringer overhovedet foregå og have deres værdimæssige grundlag, hvis ikke i naturen?

Man kunne fristes til at forsøge helt at undgå begrebet sådan, som allerede Boyle foreslog det i 1600-tallet. Det virker imidlertid både ufremkommeligt og fejlt. Naturbegrebet har igen og igen været omdrejningspunkt for udviklingen på snart sagt alle områder af den vesterlandske kultur og lader sig ikke uden videre skille ud og skille fra. Problemerne med naturbegrebet ville formentlig også flytte med til de erstatningsbegreber, man måtte betjene sig af. Jeg tror ikke at der er nogen vej uden om at leve med den begrebslige kompleksitet, samtidigt med at nogle af os efter bedste evne forsøger at udvikle et overblik over de mærkværdigheder, som knytter sig til vort naturbegreb, og gerne ledsager det med et bud på en udtrykkelig og forpligtende naturforståelse, som kan tillade os at skære igennem og faktisk give svar på, hvad der nu engang i virkeligheden, ret forstået og under imødegåelse af alle ideologibeskyldninger er menneskers sande natur og plads i naturen. Jeg vover et øje og prøver begge dele.

Som udgangspunkt for et forsøg på overblik over ambivalenserne kan vi tage de to forekomster af ordet 'natur' i min titel og i næstsidste sætning. Menneskers natur opfatter vi typisk som noget i retning af vort væsen, vor grundlæggende beskaffenhed, vor særligt karakteristiske væremåde eller det vi er i os selv. Den natur vi har en eller anden plads i, opfatter vi derimod typisk som den verden vi og vor kultur er indfældet i, de ikke-menneskeskabte dele af vore omgivelser, det dyre- og planteliv fjernsy-

nets naturprogrammer rapporterer fra, de skove og strande hvor vi kan gå tur om søndagen, hvis vi da ikke hellere vil gå i byen eller blive hjemme. Hvordan kan vi bruge det samme ord om både vort inderste indre og det yderste ydre, både det særligt menneskelige og det særligt ikke-menneskelige, både vort væsen og vore omgivelser, både den væremåde vi altid har med os, og et værensområde vi enten kan være i eller uden for? Det skal jeg vende tilbage til efter at have set lidt på de to anvendelser af ordet – natur som noget vi har, og natur som noget vi kan være i – hver for sig. Ingen af dem er nemlig særligt entydige, og selv om de er klart forskellige, er de dog heller ikke helt uafhængige. Det er i kraft af vor natur at vi har den plads i eller uden for naturen, som vi nu har. Jeg vil begynde med at se på nogle af de mærkværdigheder der knytter sig til vores brug af naturbegrebet til at forstå vort eget væsen.

Ib. Om natur forstået som noget vi har

Ikke blot mennesker, men absolut alt kan siges at have en natur, et væsen, en grundlæggende beskaffenhed. Alle dyr, planter, ting, materialer, egenskaber, relationer, begreber, ja hvad som helst vi kan finde på at tale om, har en natur. Der er slet intet der ikke kan siges at have en natur. Det er en vigtig kilde til begrebslig ambivalens at vi ganske udmærket kan tale om naturen også af alt det, som vi i den ene eller anden sammenhæng ikke regner for natur. Vi kan tale om kulturens natur, civilisationens natur, teknikens natur, kunstens natur, sprogets natur, historiens natur, filosofiens natur, den frie viljes natur, fornuftens natur, naturbegrebets natur, det guddommeliges natur, det mystiske natur, intethedens natur, Internettets natur, den japanske Heideggerreceptions natur. Både de naturlige sprog og de døde eller kunstige sprog har deres natur, selv om sprog måske slet ikke er natur, men konvention. Både de naturlige tal og de negative, imagi-

nære eller irreelle tal har deres natur, igen selv om tal måske slet ikke er natur, men abstraktioner. I øvrigt har konventioner og abstraktioner naturligvis også hver deres natur. Der er intet i vejen for at tale om det unaturliges natur og det overnaturliges natur. Naturbegrebet har hvad vi kan kalde en overgribende natur. Hvordan man end sætter skel mellem natur og ikke-natur, har de to sider uundgåeligt hver deres natur og er således netop i kraft af deres forskellige natur fælles om at have natur.

Ethvert x har altså en natur; men ethvert x har ikke bare sin helt egen individuelle natur, men også sin arts natur. Her er yderligere en dyb kilde til ambivalens. På den ene side er min natur det der adskiller mig fra alle andre mennesker. Den kan forstås som min egen, helt særlige, unikke og dybt karakteristiske måde at være på. Den uforvekslelige grundtone i alt hvad jeg foretager mig. På den anden side er min natur også det jeg har til fælles med alle andre mennesker. Med min menneskelige, alt for menneskelige, natur er jeg grundlæggende ligesom alle andre der jo også har hver deres absolut enestående natur. Vi eksemplificerer alle menneskenaturen. Vore individuelle naturer er forskellige variationer over menneskelighedens store tema. Det er imidlertid ikke det eneste tema vi er variationer over. Vi tilhører ikke blot én, men mange arter. Menneskearten har utallige underarter, utallige undertemaer, der kan varieres. Nogle af os er mænd, danskere, jyder, humanister eller filosoffer, og vi har uhjælpeligt natur fælles med de andre af samme slags. Vi jyder er nu engang stærke og seje af natur. Menneskearten har også mange overarter. Menneskelighedens store tema er selv blot en variation over endnu større temaer. Menneskenaturen er det der adskiller os som art fra de andre dyr og fra alt andet; men menneskenaturen er også det der indplacerer os blandt pattedyrene, dyrene, de biologiske organismer, de fysiske legemer eller fornuftsvæsnerne. Af natur er vi blot nøgne

aber; men det er også af natur, at vi er andet og mere end nøgne aber. Af natur er vi fornuftsvæsener; men det er også af natur at vi er andet og mere end fornuftsvæsener.

Naturbegrebet kan vi således bruge til at fremhæve snart det individuelle, snart det almenne; snart det specifikke, snart det generelle; snart det der udmærker, snart det der indordner, men også sammenhængen mellem de to sider. Både enten-eller og både-og. Også her ser vi naturbegrebets mærkværdige evne til at slå bro over eller danne bund under alle de grøfter det selv kan bruges til at grave. Ordet 'natur' kommer af latin 'nascor', jeg fødes, avles eller fremkommer. Det er afgørende præget af at være brugt til at oversætte græsk 'physis' som kommer af et ord for tilblivelse og fremvækst og var et nøglebegreb i tidlig græsk filosofi. Natur har med en begivenhed at gøre der er unik for individet; men som samtidigt udgør dets indlemmelse i slægten, arten og verden. Individet er noget for sig selv; men det er det som et af en slags, ja endog som et af utallige, forskellige slags. Måske er min individuelle natur blot min helt særlige kombination af artsnaturer.

Mange af de almindelige ideologiske anvendelser af naturbegrebet fremkommer ved at en normativt og stereotypet opfattet artsnatur spilles ud over for den enkeltes egenatur enten som et ideal eller en norm man har at leve op til (mænd græder ikke) eller som en stempeling man ikke kan unddrage sig (mænd er nogle svin). Vi kan dog heller ikke undvære naturbegrebet hvis vi skal gennemskue den slags forkortninger. Alle mænd er i deres måde at leve deres liv på med til at vise hvad mænds natur altså også kan være. Det egenartede hører med til arten. Der er i enhver kultur skiftende og mere eller mindre fordrejende og undertrykkende associationer knyttet til kulturens kategoriseringer af mennesker og alt mulig andet; men da vi ikke har andet end kategorier at tænke i, kan opgaven ikke bestå i at undgå dem eller at udfolde en generel skepsis over for deres

karakter af sociale konstruktioner. Det må gælde om at have nogenlunde præcise kategorier og at være åben for den mangfoldighed den enkelte kategori tillader.

Når vi taler om *xs* natur eller om naturen af *x* kan det være for at fremhæve noget som særligt forklarer *xs* opførsel, noget særlig væsentligt, grundlæggende og oprindeligt ved *x*. Disse udtryk betyder ikke helt det samme, ingen af dem er entydige og der kan lægges skiftende indhold og værdiladning i dem; men de ligger også tæt op af hinanden og bruges ofte mere eller mindre i flæng. Når ordet 'natur' i den grad byder sig til for ideologisk brug, skyldes det ikke mindst at man kan bruge det til umærkeligt at glide frem og tilbage mellem de vidt forskellige associationer disse nærsynonymer kan bringe med sig. Det skyldes også at de alle har den mærkværdighed ved sig, at de kan bruges både til at anlægge et helhedsperspektiv på *x* og til at anlægge et delperspektiv.

Vi kan tale om *xs* natur således at alt hvad *x* gør, og alt hvad der sker med *x*, uden videre regnes for at være udtryk for og i overensstemmelse med *xs* natur. Det væsentlige, grundlæggende og oprindelige ved *x* forstås som det der nødvendigvis gennemtrænger alt, hvad der vedrører *x*. Alt hvad der sker med *x*, og alt hvad vi måtte få at vide om *x*, siger noget om *xs* natur og må forstås i sin sammenhæng med alt hvad der i øvrigt er at vide om *x*. Der er den mest ubrydelige forbundethed mellem *x* og *xs* natur. Intet kan ske med *x* som vil være i modstrid med de væsentlige, grundlæggende og oprindelige træk. Hvis der gjorde, ville det blot vise at det, vi troede var væsentlige og grundlæggende træk alligevel ikke var det. Natur har med *xs* fødsel, avl, fremkomst, tilblivelse eller vækst at gøre; men netop for så vidt som begyndelsen og processen er bestemmende i alt hvad der overhovedet kan ske med *x*. Brugt således anlægges naturbegrebet et fremtidsåbent helhedsperspektiv på *x* som angiver den sammenhæng og enhed, der uvilkårligt er i alt, hvad der angår *x*.

Vi kan imidlertid også, og måske oftere, tale om *xs* natur for at anlægge et delperspektiv på *x*. Vi kan således tale om *xs* natur som noget *xs* adfærd ikke behøver at være udtryk for, som den kan afvige fra, eller være i uoverensstemmelse eller direkte modstrid med. Vi kan tale om *xs* natur som de væsentlige, grundlæggende og oprindelige træk ved *x* ikke for at fremhæve at disse træk gennemtrænger alt, hvad der vedrører *x*, men for at sætte disse træk ved *x* i modsætning til andre træk ved *x* der så ikke regnes med til *xs* natur. Vi kan tale om *xs* natur som de træk der hører til et særligt kerne- eller basisområde i *x*, forstået i modsætning til træk ved *x* som er i en eller anden henseende uvæsentlige, overfladiske eller uoprindelige. Vi kan tale om *xs* natur som en særlig essens, et koncentrat eller destillat af *x* hvor alle fyldstoffer og alt inessentielt er skilt fra. Der kan altså være træk ved *x* som ikke hører med til *xs* natur. Der er andet i mandler end deres essens.

Når vi således bruger naturbegrebet til at anlægge et delperspektiv på *x*, er det imidlertid karakteristisk at det indholdsmæssigt kan være ganske forskelligt, hvilke træk der regnes for natur, og hvilke der ikke gør. Der er ikke bestemte træk som har monopol på at opfattes som natur. Det væsentlige ved *x* kan opfattes som de definatoriske og nødvendige træk ved *x* (som individ eller artsmedlem) i modsætning til de kontingente og tilfældige træk. Det væsentlige kan opfattes som de karakteristiske og normale træk ved *x* i modsætning til de ukarakteristiske og unormale. Det væsentlige kan opfattes som det *x* er i sig selv og ud fra sig selv, ikke som forudsætning for, men i modsætning til de træk, som skyldes ydre indgreb. Det grundlæggende kan opfattes som de mindre dele *x* er konstitueret af; men da delene selv er konstitueret af dele, kan det grundlæggende findes på mange niveauer. En gang kunne man tro at der fandtes absolut udelelige mindstedele, atomer, som udgjorde alle tings natur; men den går ikke længere. Min natur kan med en

vis ret opspores i enten min legemlige konstitution, i mine organers funktion, i mine celler, i de store proteinmolekuler i cellekernerne, i de enkelte gener, i atomerne, i det der for tiden regnes for elementarpartikler, eller i det der er endnu mindre og endnu mere basalt. Det oprindelige må opfattes som det der er fra begyndelsen, men meget forskelligt kan regnes for begyndelse, og der kan spørges bag om enhver begyndelse. Min natur kan med en vis ret siges at gå tilbage til enten det til enhver tid foreliggende, min ungdom, min barndom, min fødsel, min fostertilstand, mit arvemateriale, min undfangelse (eller mine forældres, slægtens, stammens, nationens, artens arvemateriale), syndefaldet, livets opståen, skabelsen, the Big Bang eller det der gik forud.

Hertil kommer som en særlig kompleksitet at det væsentlige, grundlæggende og oprindelige i nogle filosofiske teorier er blevet opfattet som de stofflige, materielle, konkrete eller empiriske træk ved x i modsætning til de formelle, ideelle, principielle, spirituelle eller rationelle træk, som på deres side er blevet regnet for afledte, sekundære eller rent ud illusoriske, mens det i andre filosofiske teorier er lige modsat. Materialister og idealister regner hver deres for natur, og i vort dagligsprog er vi alle såvel materialister som idealister. Det hele bliver imidlertid endnu mere indviklet af at idealister også kan vælge at overlade naturbegrebet helt til materialisterne og insistere på at de formelle, ideelle, principielle, spirituelle eller rationelle træk er hævet over det blot naturlige. Disse træk regnes så for over-naturlige eller super-naturlige og i en vis forstand endnu mere væsentlige, grundlæggende og oprindelige end naturens grove og primitive udgave af noget væsentligt, grundlæggende og oprindeligt. Disse træk ved x afviger ikke fra de træk ved x der regnes for natur ved at være tilfældige, unormale, kunstige eller tilføjede, men ved at være mere ophøjede eller i hvert fald af en helt anden orden.

Det sidste bliver særlig vigtigt når vi kommer

til menneskers natur. Der er i vor kultur lange og seje traditioner for at regne det mere materielle eller materialitetsbundne i os (kroppen, legemet, sanserne, instinkterne, drifterne, temperamentet, det førbevidste – det er ikke helt det samme) for natur, og at regne det mere ideelle eller idealitetsrettede (psyken, sjælen, bevidstheden, fornuften, viljen, ånden, jeget, selvet – det er igen ikke helt det samme) for andet og i en vis forstand mere end natur. Disse forskelligheder medfører at vi i det daglige kan gøre os ganske mange forskellige mere eller mindre bevidste og artikulerede forestillinger om, hvad der udgør et menneskes natur, og hvad der ikke gør. Min natur kan vi i hvert fald opfatte som:

- 1) mine nødvendige og uforanderlige træk i modsætning til mine tilfældige og skiftende træk;
- 2) min normale måde at være på i modsætning til min væremåde når jeg er syg, under indflydelse af stoffer eller på anden måde ude af mig selv eller ved siden af mig selv;
- 3) mine nedarvede strukturer i modsætning til dem der skyldes mit fysiske eller sociale miljø, min opdragelse og min selvopdragelse. ('Nature vs. Nurture' som englænderne siger);
- 4) min fysiske og fysiologiske udrustning i modsætning til min psyke, min sjæl, min ånd, min bevidsthed;
- 5) mine drifter, mine instinkter, mit temperament eller mit naturel i modsætning til min vilje, min fornuft, mit selv, mit jeg, mit ego;
- 6) de dybeste lag i min personlige karakter i modsætning til de mere overfladiske og konventionelle;
- 7) min måde at være på når jeg er spontan, fri og allermost mig selv i modsætning til min væremåde, når jeg er affekteret, skaber mig eller er optaget af hvordan jeg tager mig ud i andres øjne (også hvis det skulle være det mest normale).

Det er slående hvordan der her er tale om to principielt forskellige forhold mellem mig og min natur, alt efter om jeg ser kernen i mig som del af min natur eller som hævet over min natur. Man kan som i 6) og 7) se min natur som det oprindelige, uspolerede, frie og ægte i mig og se det som min opgave og det svære i mit liv at fastholde og realisere min natur på en sådan måde, at jeg ikke bliver trukket ind i den unatur, som et misbrug af min fornuft og frie vilje kan medføre, måske under indflydelse af en tvangsmæssig, fremmedgørende eller dekadent civilisation. Man kan imidlertid også som i 3), 4) og 5) se min natur som det mere primitive, mekaniske, dyriske og måske syndige i mig, se mit bedste jeg som ophøjet over denne natur og se det som min opgave og det svære i mit liv at realisere mig selv og det eminent menneskelige i mig ved at rette mig mod det mere ideelle og beherske min natur og i hvert fald undgå, at den behersker mig eller leder mig i fristelse. I begge tilfælde ses min natur som en særskilt kraft i mig der imidlertid ikke er enerådende, men i konkurrence med andre kræfter, der ikke ses som natur, enten fordi de repræsenterer noget kunstlet og unaturligt eller noget frit og mere end naturligt. I første tilfælde bør jeg identificere mig med min natur og holde min tendens til unatur under kontrol, i andet tilfælde bør jeg ikke identificere mig med min natur, men med min evne til at være herre i eget hus og holde min natur under kontrol. I begge tilfælde er der noget paradoksalt ved situationen, idet både min tendens til unatur og min evne til at beherske min natur trods alt i en eller anden forstand må være del af min natur for at kunne gøre det, de gør. Vi tvinges til paradoksale formuleringer som at mennesket af natur har et brudt naturforhold, eller at det er menneskets natur at gå ud over sin natur.

Hvad er så i grunden et menneskes natur? Kan vi på denne brogede baggrund drage nogen som helst konklusioner om hvordan vi gør klogest i at tænke og tale om et menneskes na-

tur eller om menneskenaturen og det menneskeliges natur? Det vil jeg vende tilbage til efter først at have opregnet nogle af de forskellige måder hvorpå vi kan bruge naturbegrebet om den verden, vi lever i.

1c. Om natur forstået som noget vi kan være i

Forestillingen om natur som værensområde er historisk set afledt fra forestillingen om natur som de væsentlige, grundlæggende og oprindelige træk ved noget. Man kommer til forestillingen om natur som værensområde via de filosofiske spørgsmål om alle tings natur eller naturen af alle ting, det hele, Verden, Universet, Altet, Virkeligheden, Totaliteten. Naturen er først verdens natur derefter naturens verden eller naturen som verden. Det er en forståelse af verdens natur vi selvstændiggør og ser som et område eller en kraft i verden, når vi taler om naturen i betemt form ental og måske med stort N. Her gør alle de ambivalenser sig imidlertid gældende som vi allerede har set på.

Naturens verden kan vi opfatte enten som hele verden, som alnaturen eller som bestemte områder eller dimensioner i verden; enten som altgennemtrængende kraft eller som særskilt kraft modstillet andre kræfter. Som hele opfattes naturen som intet mindre end verden som enhed og altomfattende sammenhæng. Hvad som helst der findes, viser hvad verden altså også kan rumme og er udtryk for verdens natur og del af naturen. Det væsentlige, grundlæggende og oprindelige ved verden forstås som den sammenhæng, enhed eller kraft der uvilkårligt forbinder alt, hvad der findes, og alt, hvad der indtræffer. Alt er natur, og naturen er alt. Intet over, intet ved siden af og intet under naturen.

Som del af verden kan naturen opfattes på flere ret forskellige måder. Til den ene side kan naturen forstås som modstillet en særlig menneskes verden og en særligt menneskelig

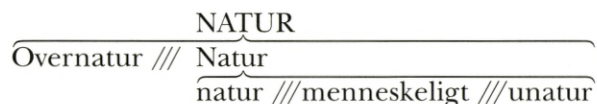
kraft, til den anden side en særlig guddommelig eller på anden måde overnaturlig verden og kraft. Begge disse modstillinger kan imidlertid tænkes på flere forskellige måder.

I vort dagligsprog kan vi i hvert fald skelne mellem 8 principielt forskellige forestillinger om naturen. Vi kan opfatte naturen som:

- a. det af menneskelig virksomhed uberørte i modsætning til kulturen og dens virkninger i videste forstand. Naturen er den oprindelige verden sådan som den var forud for menneskelig indgriben. Naturen er det uden for menneskelig påvirkning. Naturens grænse går hvor sporene af menneskelig virksomhed hører op. Det er et spørgsmål om der findes natur i den forstand i et land som Danmark, og selv på globalt plan er grænsen rykket meget langt ud. Der er landområder der søges holdt uberørte som naturreservater eller nationalparker; men det er klart at det kun sker i kraft af en særlig suveræn form for menneskelig beherskelse og selvbeherskelse;
- b. det vilde i modsætning til det dyrkede. Naturen er den oprindelige verden sådan som den var forud for landbrugsrevolutionerne og især agerbruget. Naturen er det uden for systematisk menneskelig brug. Naturens grænse går hvor regelmæssig udnyttelse hører op. Naturen er ødemarken og urskoven med deres vilde planter og dyr i modsætning til det dyrkede land med dets forædlede og tæmmede planter og dyr. Også de mennesker der ernærer sig som jægere og samlere, er i dette perspektiv blevet regnet for naturfolk og for vilde trods al deres kultur, teknik, kunst, symbolanvendelse og (natur)religion.
- c. det landlege i modsætning til det bymæssige, urbane og civiliserede i mere snæver forstand. Naturen er den oprindelige verden sådan som den var forud for bysamfundenes opståen. Naturen er ude på landet. Naturens grænse går ved bymuren eller mere moderne sagt ved grænsen for bymæssig bebyggelse. Det moderne vesterlandske menneske er i naturen når det kører ud af byen og går væk fra vejen. Naturen er friluftslivets sted, måske især skov og strand, men også mark og eng, sommerhusområder og golfbaner. Naturen er landskabet set med et æstetisk blik. Meget landbrug er for natur at regne i kraft af dets afhængighed af årstidernes og vejrets skiften, dyrenes forplantning og planternes vækst. Livet på landet og livet i storbyen er traditionelt blevet modstillet både som det primitive over for det fremskredne og som det ægte over for det kunstlede; både som det naturbundne over for friheden fra naturtvang, og som den fri natur over for civilisationens tvang;
- d. det grønne i modsætning til det industrielle og syntetiske. Naturen er den oprindelige verden som den var forud for den industrielle revolution. Naturens grænse går inde i byen og inde i husene mellem det levende, organiske og lavteknologiske på den ene side og det højteknologiske på den anden. Haver, parker, – ja, selv pottedplanter og akvariefisk kan ses som natur i modsætning til stenbro, asfalt og plastik. Fornemme kulturprodukter som høvlet træ, tegl, smør, uld, bomuld og silke er i de sidste årtier faldet tilbage som – eller avanceret til – naturprodukter, fordi der er dukket endnu mere menneskeskabte efterligninger op;
- e. miljøet i modsætning til menneskene betragtet som biologiske organismer. Fra livets opståen har en forskel mellem 'indenfor' og 'udenfor' gjort sig gældende. Organismer er adskilt fra deres omverden, men i et stadigt stofskifte med den. Naturens grænse går ved hudoverfladen. Naturen er vor 'Umwelt' med alt hvad den indeholder; den er vort livsgrundlag, jorden, vandet, luften, ilden, de øvrige organismer, vore medmen-

- nesker, måden vi har fået indrettet os på, klimaet incl. indendørsklimaet;
- f. det fysiske i modsætning til det psykiske, beviste eller sociale. Naturen er verden som den er forud for og uafhængigt af menneskers bevidsthed om den. Naturen er det filosofierne kalder den ydre verden. Naturens grænse går ved sindets porte, sådan at alt det kropslige ved os, og måske også det drifts- og følelsesmæssige, hører med til naturen forstået som det naturlovsbestemte og det i rum og tid udstrakte. Naturen er det i verden som kommer med i en naturvidenskabelig beskrivelse af den;
- g. det jordiske, dennesidige, immanente, empiriske eller konkrete i modsætning til det overnaturlige i en eller flere af dets mange skikkelser (det overjordiske, det guddommelige, det himmelske, det hinsidige; det underjordiske, det djævelske, det dæmoniske; det mystiske, det okkulte; det transcendent, det abstrakte, det rationelle eller idéernes verden). I forhold til grænser af denne type kan alt menneskeligt som empirisk regnes til naturen. Der kan dog også tænkes et delvist sammenfald mellem denne grænse og naturens grænse i det menneskelige. Det kan være i kraft af at vor psyke, sjæl eller fornuft har en særlig forbindelse til noget overnaturligt, at denne del af os adskiller sig fra naturdelen. I vor kultur er der mange og lange traditioner for at det særligt centrale og menneskelige i os ikke er af denne verden, men hører andetsteds hjemme.

Hvor ligger så den natur mennesker har en eller anden plads i? Måske kan nedenstående lille optegning af den kortskitse vi alle har i baghovedet, hjælpe til at vise vej:



‘NATUR’ er naturbegrebet brugt som overgribende i forhold til alle modsætninger. Der er vi altid allerede. ‘Natur’ er naturbegrebet brugt som modsætningsbegreb til en eller anden udgave af det overnaturlige, men som overbegreb i forhold til alle modsætninger i det dennesidige, g). Der er vi i hvert fald så længe vi lever. Så er der også ‘natur’, nemlig naturbegrebet brugt som modsætning til et eller andet særligt menneskeligt, a)-f). Den natur kan vi være enten uden for eller ude i, og der kan være mere eller mindre langt derud, a)-d), eller vi kan være uhjælpeligt adskilt fra den, men dog indlejret i den, e) eller f), alt efter hvad af os vi regner for særlig menneskeligt. Når vi er uden for naturen, kan det være fordi det er der, vi hører til; men det kan også være fordi vi er gået galt og har bevæget os ud i unatur, hvor vi ikke hører til, c). Alle disse måder at drage naturens grænser på indgår på én gang i en mærkelig syntese i vort dagligdags naturbegreb. Strengt taget skulle det måske ikke kunne lade sig gøre; men det kan det altså.

2. Absolut naturalisme

Hvad er så i grunden natur? Ja, i en vis forstand er natur selvfølgelig det som kompetente sprogbrugere uden videre er enige om at forstå ved ordet ‘natur’; men som jeg har prøvet at vise, er det en ganske blandet landhandel. Det siger således ikke sig selv hvad der er menneskers natur og plads i naturen, eller rettere sagt, det siger sig selv på så mange forskellige og til dels uforenelige måder at det alligevel ikke siger sig selv. Det kan der ikke ændres på. Det må vi tage til efterretning. Sådan er det sprog vi har til at tænke og tale om os selv og den verden, vi lever i. Netop på den baggrund finder jeg det imidlertid vigtigt at fastholde at naturbegrebet muliggør en bestemt naturforståelse, som er konsistent, som ikke er relativ, som altid er relevant, og som kan forklare, hvorfor så meget forskelligt

bliver kaldt natur af så mange forskellige grunde.

Jeg tager udgangspunkt i det jeg har kaldt naturbegrebets overgribende natur, og i den altid foreliggende mulighed af at bruge naturbegrebet til at anlægge et helhedsperspektiv på det x hvis natur vi taler om. Nu som før har natur med det væsentlige, grundlæggende og oprindelige ved x at gøre. Som vi har set, er der mange forskellige særskilte træk ved x der kan fremtræde som, og faktisk også være, de i bestemte henseender væsentlige, grundlæggende og oprindelige træk ved x, som derfor i den givne kontekst med rette kan regnes for xs natur. Uanset konteksten kan helheden og sammenhængen i alle træk ved x imidlertid i en uafviseligt relevant forstand siges at være det i enhver henseende væsentlige, grundlæggende og oprindelige ved x, og derfor ikke til at komme uden om som xs natur. Den omfatter alle de særskilte træk som i forskellige henseender kan siges at være væsentlige, grundlæggende og oprindelige, men også alle de mere eller mindre ubemærkede træk som gør deres forskel for xs måde at være på, derved at det ikke er til at sige, hvordan det hele ville være, hvis de var anderledes. Der er ingen træk ved x der er så tilfældige, unormale, tilføjede, kunstige, kunstlede eller ophøjede, at de ikke har deres muligvis afgørende plads i samspillet med de øvrige træk. Uanset hvornår og hvordan de er blevet træk ved x, foreligger de her og nu som medbestemmende, og måske afgørende for hvad der videre måtte komme. Nu som før er xs natur det tautologe svar på hvad det er, der forklarer xs opførsel. Som vi har set, kan det alt efter konteksten være mange forskellige faktorer der står frem som de bestemmende og derfor kaldes natur; men i en ligefrem forstand er det altid helheden af faktorer der i sidste instans er forklarende, og ikke kun et eller andet sæt af udslagsgivende faktor, som slet ikke ville have gjort det udslag, hvis andre faktorer havde været anderledes.

Et menneskes natur er sådan forstået intet mindre end alt hvad der er at vide om det pågældende menneske, og menneskenaturen er intet mindre end alt hvad der er at vide om menneskene. Et menneskes eller menneskenes træk kan opdeles på utallige måder; men der vil altid være noget ideologisk ved at betragte en bestemt gruppering af træk som tilhørende dette menneskes eller menneskenes natur i modsætning til de øvrige. De materielle eller materialitetsbundne træk er f.eks. hverken mere eller mindre natur end de ideelle og idealitetsbundne. Man overser den ligefremme forstand hvori det der ikke regnes for natur, udmærket kan regnes for natur, både fordi det selv har sin natur, og fordi det uvægerligt gør sig gældende helt på linie med det, der regnes for natur.

Tilsvarende mener jeg også at der er et ideologisk element i enhver opdeling af verden i en naturdel og en eller flere dele som regnes for andet og mere eller mindre end natur. Naturen kan vi opfatte som det af os uberørte; men alt det vi har berørt, er også natur, og det er berøringen og den berørende sådan set også. Naturen kan vi opfatte som det vilde og udyrkede; men det vi tæmmer og dyrker, er jo netop også natur, og de processer vi gør det med ligeså. Det urbane, syntetiske, indre, bevidste, guddommelige, okkulte eller abstrakte kan af hver sin grund regnes for naturens modsætning, men har dog alltsammen sin natur og er hverken mere unaturligt eller overnaturligt end at det kun optræder i samspil med det, der regnes for natur. Der er ingen religioner der har fuldstændigt transcendent og for mennesker aldeles ligegyldige guder.

Jeg ønsker ikke at føre mig frem som sprogrenser. Folk må for min skyld bruge naturbegrebet til at markere alle de grænser de nu gør, og nye med. Jeg ved godt hvad naturvidenskab, naturmedicin, naturmaleri, naturmaling, naturlove, naturtvang, naturbeherskelse, naturfredning, naturgenopretning, naturpleje,

naturtalent og naturgas er for noget, og jeg bruger selv uden videre sådanne udtryk. Ikke desto mindre mener jeg altså at der er en vigtig filosofisk indsigt i, at naturbegrebet kan bruges som korrektiv til alle de forskelligartede og modsatrettede delperspektiver, der ligger under sådanne anvendelser af begrebet. Jeg ønsker at fremhæve at naturen altid med rette og med udbytte kan opfattes som det, der er på begge sider af enhver tænkelig grænse, og at naturen er det eneste, der har enhedskarakter i kraft af sin grænseløshed, ikke sin afgrænsethed. Denne tanke har sin gyldighed helt uafhængigt af de mange nye hybridformer mellem kultur og natur der for tiden tages til indtægt for at skellet mellem natur og kultur er under udjævning. Den har intet med en romantisk længsel efter enhed med naturen at gøre, men udtrykker en erkendelse af at enhed uvægerligt gør sig gældende, uanset hvor spaltet og fragmenteret det hele tager sig ud for os. Natursammenhængen og kun natursammenhængen er ubetinget absolut.

Man kan kalde denne naturforståelse for en absolut naturalisme. Det er en ontologisk anti-dualisme som ikke sætter en reduktiv monisme, men en endeløst fintmasket, pluralistisk naturalisme i stedet. Den anlægger en synsvinkel på alle tænkelige synsvinkler som på en måde har kunnet anlægges, så længe der har været filosofisk tænkning til, og som der findes tilløb til og udgaver af i mange kulturer og i mange epoker. (Ud over Dewey ville jeg kunne påberåbe mig Heraklit, Aristoteles, Spinoza og Wittgenstein hvis der skulle blive brug for det.) Den er ikke mere eksotisk end at den er i overensstemmelse med stærke tendenser i nutiden; men den er heller ikke mere triviel end at den er i modstrid med stærke tendenser i nutiden. Med sin radikale betoning af naturens grænseløshed har den selv intellektuelle fronter til alle sider, både mod al anti-naturalisme, mod al reduktiv naturalisme (dvs. størstedelen af det i øvrigt meget forskelligartede der traditionelt

er blevet kaldt naturalisme) samt mod al tænkning der drager naturens grænse ved at gøre sig et billede af naturen som enten objekt, subjekt, mekanisme, organisme, hierarki, struktur, system, råstof, modstander, modspiller, partner, overmagt, guddom eller hvad det ellers måtte være.

3. Humaniora som naturvidenskab

Det ligger i denne naturforståelse at alt hvad der er at vide om det menneskelige, hører med til det menneskeliges natur, og at det menneskelige indgår i naturen i kraft af sine forskelle og ligheder til alt andet. Det menneskelige er hverken mere eller mindre end sin natur, og det menneskelige ligger ikke på nogen måde eller i nogen henseende over eller ved siden af naturen. Al viden om det menneskelige er viden om naturen og viden i naturen. Det rummer en opfordring til at være åben over for at tænke 'NATUR' der hvor vi plejer at tænke 'Natur' eller 'natur' og altså også at tænke 'NATURvidenskab' der hvor vi plejer at tænke 'Naturvidenskab' eller 'naturvidenskab', og således forstå al videnskab, også humaniora og samfundsvidenskab, som naturvidenskab.

For humanister er det en opfordring til at give afkald på den defensive isolationisme og protektionisme som har spillet så stor en rolle i humanioras selvopfattelse. Stillet over for stadig positivistiske forsøg på at underlægge studiet af det menneskelige en reduktiv ontologi med tilhørende restriktiv videnskabelig metodologi har man i en i og for sig forståelig reaktion forskanset sig bag en forestilling om humanioras genstandsområde som skarpt afgrænset fra sit naturgrundlag og som principielt utilgængeligt for en naturvidenskabelig betragtning. Ifølge en standardopfattelse indskrænker naturvidenskabens genstandsområde sig således til partikler og kræfter i deres rent kausale sammenhænge hvor humanioras genstandsområde er tænkende personer og de-

res værdiorienterede handlinger i symbolske, sociale og historiske sammenhænge. Naturvidenskaben beskæftiger sig med objekters objektive forhold til andre objekter hvor humaniora beskæftiger sig med subjekters subjektive forhold til andre subjekter. Naturvidenskaben søger det universelle og lovmæssige – det der sker hver gang, hvor humaniora søger det unikke og historisk enestående – det der kun sker denne ene gang. Naturvidenskabens metoder er kvantitative og eksperimentelle hvor humanioras er kvalitative og indfølelse. Naturvidenskab sigter mod at forklare ud fra en instrumentel, teknisk og beherskende erkendelsesinteresse hvor humaniora sigter mod at forstå ud fra en kommunikativ erkendelsesinteresse.

Alle disse modstillinger gør imidlertid forskellene større og mere gensidigt eksklusive end de er. Man overser både det menneskeliges totale naturlighed og naturens delvise menneskelighed. Alle subjekter er objekter, og nogle objekter er subjekter. At være subjekt er en måde at være objekt på snarere end en måde ikke at være objekt på. Kultur er måder at være natur på snarere end måder ikke at være natur på. Kulturen er for en provins i naturen at regne, ikke et autonomt naborige. Al viden om mennesker og deres kultur er viden om noget i naturen som er i ubrudt kontinuitet med resten af naturen. Alle de metoder naturvidenskaberne måtte betjene sig af har derfor deres plads i forståelsen af det kulturelle i naturen. Dog ikke som reduktionister tror, til afløsning af, men sammen med de metoder de humanistiske videnskaber har udviklet. Der er slet ingen grund til at modstille det universelle og det unikke, det lovmæssige og det historiske, det kvantitative og det kvalitative, forklaring og forståelse, eksperiment og indfølelse for derefter at tvinge sig selv til at vælge mellem dem og nøjes med den ene side. Jeg tror at alle videnskaber må have elementer fra begge sider.

Humanister har således ikke patent på at ud-

tale sig om det kulturelle i naturen. Vi har grund til åbent at interessere os for hvad naturvidenskaberne har at sige om universet og de forskellige slags objekters beskaffenhed, og vi bør være optaget af om vore egne resultater er forenelige med naturvidenskabernes. Enhver naturvidenskabelig udforskning af de objekter som også er subjekter, bør hilses velkommen og ikke mødes med forskrækkelse og fornærmelse. Det gælder f.eks. molekylærbiologisk forskning i det menneskelige genom, hjerneforskning, cognitive science og socialbiologi. Alle resultater må imidlertid underkastes sædvanlig grundig og alsidig videnskabelig granskning med hensyn til om de giver et retvisende billede af deres genstand, og her er mange af de naturvidenskabeligt inspirerede forsøg på at forklare psykiske, sociale og kulturelle fænomener hidtil kommet til kort. Ikke fordi de er illegitime overskridelser af en eller anden ontologisk grænse, og ikke fordi de ikke rummer den sandhed, de nu rummer; men fordi de ofte fremstilles med en ganske uvidenskabelig mangel på respekt for kompleksiteten af det, som de udtaler sig om, og alt for hurtigt drager vidtgående slutninger om, hvad fremtidig forskning nok vil kunne vise. Kortlægningen af det menneskelige genom er givetvis et resultat af stor betydning også for kulturforskningen; men der går ingen direkte og simple veje herfra til forståelsen af ret meget i et menneskes eller menneskenes liv hvad ædruelige molekylærbiologer da også har været blandt de første til at understrege.

Omvendt har naturvidenskabsfolk heller ikke patent på at udtale sig om naturen. De har grund til at interessere sig for hvad humaniora har at sige om naturens mere menneskelige områder. En almen naturlære må give plads til det faktum at nogle objekter er subjekter, og at noget af det liv der leves, er kulturliv. Videnskaben om naturen kan ikke være fuldstændig bare i omrids, hvis den ikke er anlagt på at kunne gøre rede for det, der ubetvivleligt forelig-

ger som kultur i naturen, herunder naturvidenskaben selv. Ligesom humanister kan have en problematisk tendens til at se kulturen som hævet over naturen, kan naturvidenskabsfolk have en problematisk tendens til at se naturvidenskaben som hævet over kulturen. Det er som om man mener, at naturvidenskaben formidler selve sit objekt og ikke blot en mere eller mindre god beskrivelse eller model af det – et resultat af et videnskabeligt arbejde, der aldeles ubetvivleligt er en menneskelig, kulturel og normativ aktivitet. Kun som sådan og med

stadig risiko for at være vildledende kan videnskabeligt arbejde være vejledende for den øvrige kultur. At det er kulturelt og normativt indebærer på ingen måde, at det blot er et udtryk for subjektive følelser og tilfældig forgodtbefindende. Al videnskab er ude i det moralske ærinde så vidt muligt at undgå bedrag, selvbedrag og anden konstaterbar ideologi.

Det gælder også filosofiske forsøg på at udlægge menneskelighedens ontologi set i et fugleperspektiv anlagt fra et kulturelt sted i naturen.

Kapitel 4

Den kønnede menneskelighed: Konstruktion/ontologi

Dorte Marie Søndergaard

Spørgsmålet om menneskelighed som enten ontologi eller ideologi former sig tydeligt som en meget kompleks tematik uden enkle svar, når man lader kønnet udgøre den prisme, der reflekteres igennem. Det skal jeg forsøge at vise i det følgende ved først at se på nogle varierende bud på forståelsen af køn, som placerer sig meget forskelligt, når det gælder netop spørgsmålet om et ontologisk og/eller ideologisk udgangspunkt. Dernæst skal jeg problematisere den gængse tænkning i ontologiens stabile karakter og her mere specifikt forståelsen af den ontologiske kønskrops enhed og konstans. Sidst i teksten tænker jeg mig at anvende denne diskussion som afsæt for en forholden til symposiets overordnede problemstilling knyttet til den humanistiske forsknings værdi og 'nytte'.

Forskning i fænomenet køn foregår inden for stort set alle videnskaber – sådan som vi nu gennem historien har skabt og manifesteret afgrænsningerne imellem dem – og situationen giver et fingerpeg om, at køn er en type fænomen, der pga. sin fundamentale uadskillelighed fra menneskelighed som sådan, finder sin relevans i snart sagt enhver forskningssammenhæng. Dette er tilfældet, hvad enten man nu tænker sig denne relevans i sammenhæng med, at det kan være sociale, kulturelle, biologiske, psykologiske etc. aspekter ved menneskeligheden, der er genstand for forskningen, eller man tænker sig relevansen i kraft af, at det altid vil

være menneskelige og dermed også kønnede væsener, der foretager udforskningen.

Kønsforskningen er også en af de videnskabelige bestræbelser, der tilbagevendende har udfordret de disciplinære grænsesætninger og stillet spørgsmålstejn ved de gængse afgrænsninger mellem genstandsfelter med tilhørende teoretiske tilgange og metoder. Genstandens disciplinoverskridende karakter har med andre ord kaldt på en lige så disciplinoverskridende teori- og metodeudvikling – hvilket dog ikke automatisk har betydet, at al kønsforskning har fulgt denne opfordring.

Den brede relevans og de forskelligartede bestræbelser i forhold til at overskride disciplingrænser betyder, at kønsforskningen set som et samlet videnskabeligt bidrag rummer en endog meget stor variationsbredde ikke bare i forhold til de foci, der anlægges i den konkret genstandsmæssige afgrænsning i forhold til fænomenet køn, men også i teoretiske og metodologiske tilgange til selve forskningsprocessen. Forholdet mellem ontologi og ideologi, mellem realisme og relativisme, mellem på den ene side forskningsambitioner om at søge sandheden, med stort S, og på anden side ambitionen om at søge den sandhedsproducerende proces socialt og kulturelt – alle disse epistemologiske dualismer, der egentlig kredser omkring den samme problemstilling – synes at aktualiseres i særlig grad, når forskningsgenstanden hedder køn.

Jeg må med det samme bekende, at jeg har det lidt vanskeligt med ideologibegrebet. For mig bærer det nogle negative konnotationer, som gør, at feltet bliver tegnet lidt for skævt op til, at jeg selv kan finde et sted at positionere mig: For det første implicerer begrebet ideologi i reglen en modstilling til noget andet, som underforstås at være sandt, noget faktisk eksisterende og endeligt konstaterbart. For det andet ses ideologi ofte i relation til noget, som fungerer som dets infrastruktur, som dets materielle eller økonomiske determinant (Foucault 1977, i Gordon(red.) 1980: 118). Der er en række sådanne underforståetheder, som får mig til at tøve lidt med at bruge begrebet og til, hvis jeg har et valg, at tale om den modstilling, der her er på tale, som en modstilling mellem ontologi og kultur eller mellem ontologi og konstruktion – en modstilling jeg imidlertid skal problematisere lidt senere.

Men uanset terminologi, så er kønsforskningen som nævnt blevet brændpunkt for mange af disse grundlæggende og vanskelige diskussioner om videnskabelighedens karakter.

En ontologisk position

Jeg skal illustrere variationsbredden i mulige positioner i forhold til de nævnte epistemologiske dualismer ved at fremvise to eksempler på forskning i køn, som repræsenterer nogle mulige yderpunkter i aktuel tænkning indenfor feltet. Det første eksempel kommer fra den psykologiske fagdisciplin, og det andet har et filosofisk udgangspunkt. Det første eksempel finder vi hos en dansk kønsforsker, en udviklingspsykologisk professor i Århus, Helmuth Nyborg, der gennem mange år har udforsket sammenhængen mellem adfærd og biologiske processer hos kønnede individer.

Nyborg tager afstand fra den kønsforskning, der opererer med psykologiske, sociale og kulturelle kræfter, eftersom den set fra hans perspektiv baserer sig på en mangelfuld operatio-

naliserings af kausalagenter, en mangelfuld redegørelse for deres virkemekanismer og manglende identifikation af aktionsloci (Nyborg 1995:87). Idealet for Nyborg er en videnskabelig kønsforskning, der vil 'befri sig fra kulturrelativistiske og empirifjerne trivialiteter ved at opstille eksperimentelle modeller, som tillader behård empirisk afprøvning af forudsagte sammenhænge mellem operationaliserede variable' (ibid). Han importerer altså helt tydeligt en positivistisk naturvidenskabelig tænkning i sin (i hvert fald i princippet) humanistisk/samfundsvidenskabeligt positionerede forskningspraksis.

Svaret for ham er derfor fysikologien, som udgør en forskning, hvis hensigt det er at undersøge molekylære processer bag adfærd, et program der ikke bare siger noget om køn, men om den menneskelige natur som sådan. Ifølge fysikologien er kønnet 'en variation over et kontinuert fysisk-kemisk spektrum' (ibid:90). Køn anskues som 'et molekylært fænomen' (ibid), og de kausalagenter, der opereres med, består i gener, anden intern fysik og kemi, samt fysisk-kemisk definerede erfaringer: Man ser på DNA-strukturer, protein-produkter, hormoner og neurofysiologiske hjerneprocesser, sådan som de antages at reflekteres i for eksempel intelligens- og personlighedstest og i adfærd. 'Fysikologi adskiller sig kun fra fysik og kemi ved sit primære fokus på fysiske og kemiske processer i meget komplekse (kulstof)base-rede systemer, såsom mennesker', skriver Nyborg (ibid:89).

Det grundlæggende menneskesyn ser ud som følger:

Ifølge fysikologien er mennesket for eksempel ikke forudsat 'skabt' gennem sin opdragelse, sit samfund, eller sin kultur, men reflekterer fænotypisk sin dynamiske molekylære konstitution. Ændrer man samfundet vil mennesket ændre sig med, men kun i den udstrækning samfundsændringerne

kan påvirke den intrasystemiske molekylærkonstellation. Forandrer man derimod direkte denne molekylære konstitution, så påvirker man både kroppen og hjernen, og dermed også adfærden, da adfærd jo er yderligere et interaktivt aspekt af det molekylære maskineris manifestationsformer. Hvis man molekylært ændrede tilstrækkelig meget hos tilstrækkeligt mange mennesker i en given population, vil de ændre adfærd og dermed skabe en 'kultur', som vil være i overensstemmelse med deres nye molekylære særpræg, men forskellig fra den oprindelige populations 'kultur' (ibid:100).

Når der her tænkes i samfundsmæssige forandringer og i forandringer af menneskelighed, dermed også af kønnet menneskelighed, så drejer det sig altså om molekylære moderationer. Ønsker man derfor helt seriøst flere kvinder i traditionelle maskuline positioner, ligger muligheden i at foretage en moderat prænatal androgeneksponering af en potentielt højøstrogen kvinde, fordi det efter al sandsynlighed ville optimere intelligens, aggression og interesse for at indtage en ledende position i samfundet. Faren ved strategien ville imidlertid være, at der godt nok ville opnås flere kvinder med en højere intelligens, men at androgenet formentlig ville reducere disse kvinders fertilitet, og som Nyborg anfører det, så vil 'enhver formindskelse i så henseende kunne true artens overlevelse i en foranderlig verden, hvor man ikke kender morgendagens krav til overlevelse' (ibid:102).

Jeg formoder, at den realistiske position og den ontologisk sandhedssøgende ambition fremgår tydeligt i den form for kønsforskning, der er beskrevet her. Nogen vil måske nu tænke, at fysikologien er lidt uinteressant, fordi den er så ekstrem. Til det har jeg to kommentarer. Den første kommentar drejer sig om, at den biologiske trend aktuelt ser ud til at være kendetegnet af en vis fremgang, som der

nok ikke er nogen grund til at undervurdere. I USA forskes der for eksempel i biologiske årsager til forekomsten af fænomenet voldtægt, idet man reducerer fænomenet til at være et spørgsmål om biologisk udbredelse af genetisk materiale: man tænker i en naturlig biologisk bestræbelse hos visse mænd versus (mindre biologisk veldefineret) modstand hos visse kvinder. Man forsker også i biologiske årsager til ældre mænds foretrukne valg af yngre kvinder etc. Biologien genindføres med andre ord i ganske mange forskningssammenhænge som 'kausagenten' par excellence.

Den anden kommentar drejer sig om, at den samtidighed, der i videnskabsfundet findes mellem ekstremt biologisk-darwinistiske teorier på den ene side og diskurs- og kulturanalytisk baserede typer af teorier på den anden side, bliver væsentlig at følge som et led i forståelsen af de udviklinger, som kønskonstruktionerne er involveret i, når det gælder hverdagslivets praksisser. Videnskabsfundets modsætningsfulde forståelsesprodukter kan spores ind i almindelige menneskers hverdagsforståelser, og i de praksisser forståelserne ligger integreret i. Dette er ikke kun tilfældet i den forstand, at nogle personer overvejende hælder til den ene type af forståelser og andre til den anden, men ses også i, at enkeltpersoners forståelsesrepertoarer samtidigt kan rumme sådanne helt inkommensurable betydningsbidder som tilgængelige potentialer, disse personer dermed gives mulighed for pragmatisk at trække på, når de legitimerer og/eller spejler egne og andres forholdemåder i interaktionsprocesser af den type, der kan forstås som forhandlinger af den sociale virkelighed (Søndergaard 1996).

For imidlertid lige at vende tilbage og runde fysikologien af, så drejer de videnskabelige indvendinger imod traditionen sig naturligvis om det, der af mange vil blive opfattet som et biologisk-reduktionistisk projekt, fordi, som det argumenteres, det ser forbi eller underbelyser

de aspekter, der antages at være det egentlig og specifikt menneskelige: Det vil sige, menneskehedens kulturalitet, dets fælles praksisformer, dets sprog, dets mulighed for at opsamle og videregive erfaringer gennem fælles samfundsmæssig virksomhed, teknologi, symbolsystemer etc.

For mange forskere, der i tidens løb har tænkt menneskelighed ind i en artsudviklingskontekst, har netop vendingen fra den biologiske modificerbarhed som overlevelseshæmspræmis til en samfundsmæssig og kulturel modificerbarhed som overlevelseshæmspræmis, stået helt centralt. Nu er det måske ikke så moderne mere at fremarbejde sådanne universelle og funktionalistiske typer af teorier om menneskelighedens karakter, men ikke desto mindre har dette fokus på det sociale og det kulturelle som arts-karakteristikum haft en gennemgribende betydning for store dele af den videnskabelige tænkning og også skabt forudsætningerne for den kultur- og diskursanalytiske drejning, som meget kønsforskning, ikke mindst den konstruktivistisk baserede, blandt andet er barn af.

En problematisering af dualisme mellem ontologi og konstruktion

Fysikologien var altså mit første meget ontologisk baserede, realistiske og sandhedssøgende eksempel på aktuel kønsforskning. Det andet eksempel er hentet i teksterne fra en amerikansk filosof, nemlig Judith Butler, der gennem læsninger og diskussioner af filosoffer og psykologer har skabt en type tænkning, der ved et første blik synes at placere sig i den stik modsatte position: som en afstandtagen fra muligheden for overhovedet at tænke ontologi relevant ind i forhold til kønnet.

Mange læser Butler som en negation af den position, der tænker sig ontologien direkte repræsenteret i den sproglige erkendelse – som om hun altså omvendt ser de sproglige fænomener afspejlet i ontologien. Dette er imidler-

tid nok en lidt skæv læsning af hendes projekt. Butlers ambition drejer sig ikke om at hævde kulturens determinerende funktion. Faktisk drejer den sig om at problematisere selve dualismen mellem ontologi og kultur, og dermed om at forsøge at tænke ud over selve modstillingen.

Diskussionen og undersøgelsen af muligheden for at komme denne dualisme til livs løber gennem en forholden sig til de engelske begreber 'sex' and 'gender', som på dansk plejer at blive oversat til biologisk og socialt køn.¹ Det er i de kønsbegreber, sex and gender, hele ontologi/kultur-diskussionen bindes konkret til kønsforskningens genstand.

Butlers problematisering argumenteres frem ved at pointere, at hvis gender består af de sociale betydninger, som sex får tillagt inden for særlige kulturelle eller sociale kontekster, så kan man ikke samtidig antage, at der tilfalder det biologiske køn social betydning som en additiv egenskab. Man må i stedet anskue fænomenet på den måde, at det biologiske køn erstattes af de sociale betydninger, det bliver tilskrevet. Det biologiske køn opsuges i en vis forstand i det sociale køn, hvilket indebærer, at vores hidtidige forestillinger om såvel biologisk som socialt køn må revideres.

Hvis gender, siger Butler, er den sociale konstruktion af sex, og hvis der ikke er nogen adgang til dette sex undtagen gennem konstruktionen af det, så synes sex ikke bare at være absorberet eller opslugt, integreret i gender. Sex synes faktisk også (og her skærper hun pointen) at blive noget i retning af en fiktion eller en fantasi, som retrospektivt installeres i en prædiskursiv status (Butler 1993:5). Her er Butler ude efter den uforanderlighedsstatus, som alt, hvad der kan bestemmes som prædiskursivt, tildeles – hun er ude efter den magt, sådan en status legitimerer.

Hvis vi ser på to af de nøglebegreber, der er relevante i denne argumentation, nemlig begrebet om subjektet eller 'the I' og begrebet

om (ontologisk) materialitet, så accepteres i og for sig begge begreber som væsentlige, men i en omdefinert form. Butler tager afstand fra forestillingen om, at der skulle findes et subjekt, et 'jeg', som står før konstruktionen af det sociale i en eller anden rumlig eller tidslig forstand. Der kan nemlig, hævder hun, ikke findes noget 'jeg' eller noget 'vi', som ikke er kønnet subjektiveret, det vil sige et 'jeg'/'vi', som ikke skulle være underkastet og skabt gennem kønnet. I hendes formulering:

Indeed, it is unclear that there can be an 'I' or a 'we' who has not been submitted, subjected to gender, where gendering is, among other things, the differentiating relations by which speaking subjects come into being. Subjected to gender, but subjectivated by gender, the 'I' neither precedes nor follows the process of this gendering, but emerges only within and as the matrix of gender relations themselves. (ibid:7)

Når Butler taler om kønnet som en konstruktion, skal konstruktion hverken forstås som en 'ting'/genstand/tilstand eller som en handling. Konstruktionsbegrebet dækker de gentagelsesprocesser, der får ting/tilstande og handlinger til at eksistere. Tænkningen løber helt parallelt med den foucault'ske magttænkning, hvor der ikke findes nogen magt, der handler (nogen person eller instans der *har* magt), men kun en gentagende handling som er magt i al dens kraft, instabilitet og modsætningsfuldhed.

Det er i forlængelse af disse perspektiver, at Butlers definition af materialitet formuleres som en materialiseringsproces – altså ikke som et sted, en lokation, eller som en overflade, men snarere som en materialiseringsproces, der stabiliseres over tid og derigennem får en producerende effekt i forhold til de grænser, den fiksering og overflade, vi kalder for materialitet.

Som man måske får fornemmelsen af, opsøges der en del komplicerede tankestier for at finde vejene ud af nogle af de dualistiske opsplitninger, vores traditionelle betydningssystemer er konstitueret igennem – herunder altså for eksempel dualismen mellem det materielle og det ideelle, mellem det biologiske og det kulturelle, mellem handlingen og tanken, mellem objektet og subjektet etc. Og den gentagne påstand lyder, at vi ikke kan basere vores erkendelse på forestillingen om en endelig referent i form af det materielle, det biologiske, handlingen, objektet etc. Der findes ikke nogen endelig referent, hverken i det vi plejer at afgrænse som det ontologiske eller i det såkaldt ideologiske.

To 'concede' the undeniability of 'sex' or its 'materiality' is always to concede some version of 'sex', some formation of 'materiality'. Is the discourse in and through which that concession occurs – and yes, that concession invariably does occur – not itself formative of the very phenomenon that it concedes? To claim that discourse is formative is not to claim that it originates, causes, or exhaustively composes that which it concedes; rather, it is to claim that there is no reference to a pure body which is not at the same time a further formation of that body. In this sense the linguistic capacity to refer to sexed bodies is not denied, but the very meaning of 'referentiality' is altered. In philosophical terms, the constative claim is always to some degree performative (ibid:10-11).

Pointen er, at der ikke findes nogen prædiskursiv adgang til ontologien – hvilket imidlertid ikke samtidig skal forstås som en påstand om, at der ingen ontologisk effekt skulle ligge i vores diskurser. Når det gælder det sidste, drejer påstanden sig om, at vi ikke kan afgrænse en sådan effekt; vi har ikke mulighed for at kon-

statere den endeligt, italesætte dens grænser og indhold og dermed bruge den som udgangspunkt for sandhedspåstande af den art, som vore videnskaber enten har forsøgt at fremsætte eller i hvert fald har drømt om (og for nogens vedkommende stadig drømmer om engang) at kunne fremsætte.

Butler kaldte sin bog fra 1993 for *Bodies that Matter*. Den fremkom delvist som en reaktion på de meget kraftige bølger, som den tidligere bog *Gender Trouble* (1990) fremkaldte – hvor mange kønsforskere syntes, hun gik for vidt i sin underminering af kønnets ontologiske status og i sin opløsning af kønskroppen som et udgangspunkt for at tænke i mænd og kvinder, mandlighed og kvindelighed. *Bodies that Matter* er derfor også et forsøg på at forholde sig til, at kroppen eksisterer, men for os aldrig i en prædiskursiv form.

Det har selvfølgelig ikke tilfredsstillet alle kritikere, og en person som Toril Moi har da også været meget kritisk overfor den Butler'ske forståelse af kroppen og ontologien (Moi 1997). Mois pointe er, at Butlers position skaber flere problemer, end den løser. Og at et af de meget store problemer, den skaber, er, at den taber den konkrete historiske krop af syne. Kroppen, som elsker, lider og dør, forsvinder for Butler i al hendes forhippethed på at dekonstruere en biologisk ontologi, argumenterer Moi.

Ønsket om at undgå biologisk determinisme er fælles for Butler og Moi, men efter Mois mening gøres det nemmest og enklest ved at kappe forbindelsen mellem biologiske fakta og social verden, ved altså at benægte at disse biologiske fakta skulle kunne retfærdiggøre en social virkelighed. Hendes bud er derfor at vende tilbage til Simone de Beauvoir og dennes forståelse af kroppen som en situation, eller en tilstand – en grundlæggende situation, der rummer personlig erfaring af subjektet og omverdenen (ibid:108), men også som en situation der i videre forstand er historisk og samfundsmæssigt

situeret. Det er således ikke Beauvoirs meget negative billede af den konkrete historiske kvindekrop, der skal gøres til udgangspunkt for en nytænkning, men derimod hendes mere abstrakte teori. Og herfra bør så forskningen bevæge sig i en konkret analytisk retning, hvor man undersøger kønnet som en historisk kropslig sedimentering af vores måde at leve i verden på, og verdens måde at leve med os på.

En af hoveddankerne i Mois kritik går på Butlers påståede manglende viden om konkret levet liv, konkret kropsliggjort erfaring – og her mener jeg, Moi går lidt galt i byen. Som filosof er Butler ikke empiriker og kan vel næppe forpligtes på en detaljeret empirisk fundering af sin refleksionsvirksomhed. Der findes imidlertid glimrende empirikere, der har kunnet bruge blandt andet Butlers tænkning som en inspiration til at undersøge kropsliggjort erfaring empirisk (se for eksempel Davies 1989, 2000a, 2000b).

Alligevel har Moi fat i noget væsentligt i sin kritik. Den kropslige eksistens er et vilkår, og det er muligt, man kan læse Butler, som om dette ikke er tilfældet. Kroppen er et menneskeligt vilkår. Blot er vi nødt til at tænke det vilkår, som uendeligt formligt – hvad der i sidste ende også er hendes ambition: Striden ligger mere knyttet til en diskussion om, hvorvidt det er nødvendigt at gå så langt, som Butler og andre poststrukturalister gør det, for at få den pointe frem, eller om det kan gøres mere enkelt, og man derved får en lettere adgang til at forske i det, der efter Mois mening er det væsentlige, nemlig de konkrete levede liv.

Den 'udsatte' ontologi

I en eller anden udstrækning er altså Butler og Moi enige om den kropslige eksistens som et vilkår, men et uendeligt formligt vilkår – eller som Clifford Geertz formulerer det: 'One of the most significant facts about us may finally be that we all begin with the natural equip-

ment to live a thousand kinds of life but end in the end having lived only one' (1993:45).

Vores biologiske og vores kønsontologiske udrustning er med andre ord så uspecifik, at det at tale om sociale, kulturelle og psykologiske karakteristika som kønskropsligt determinerede vil være for upræcist i forhold til den variation, i hvilken menneskeligt liv kan ledes og menneskelighed komme til udfoldelse. Forståelsen er ganske enkelt ikke gearret til at fange den bevægelighed og foranderlighed, som vi kan konstatere ikke bare som en kulturel og historisk variation, men som vi også konkret er vidner til i en aktualhistorisk vestlig kontekst.

Jeg skal nævne lidt flere af de potentielle problematiseringer, der kan fremdrages i denne sammenhæng og bidrage til at illustrere den ontologiske kønskrops udsathed. Problematiseringerne følger her som en form for opremsning, og jeg skal gøre læseren opmærksom på, at denne opremsning ikke samtidig markerer et 'for' eller 'imod' forekomsten af disse fænomener. I denne sammenhæng fremdrages fænomenerne med et reflekterende formål og ikke med et socialt eller kulturelt vurderende formål.

1. Den ontologiske krops entydigt dualistisk kønnede karakter problematiseres måske allerede inden for sin egen påståede afgrænsning af 'naturen selv' af forekomsten af hermafroditte – alle husker Foucaults case *Herculine Barbin*, som levede i et kloster for kvinder, indtil en læge måtte undersøge hende for underlivsbetændelse og opdagede, at hun var udstyret med organer, der gav lægerne tilstrækkeligt mange argumenter for at ekskludere hende fra kategorien kvinde (Foucault 1978). Herefter kunne tragedien folde sig ud med hendes selvmord som det endelige punktum otte år efter denne 'afsløring'.

2. Den ontologiske krops dualistiske kønnetthed problematiseres også af kroppens modificering i mødet med socio-kulturelle livsbetingelser. Bourdieu påpeger, at kroppe formes

gennem forskellige praksisser, socio-økonomisk baserede praksisforskelle, og for eksempel klasseforskellig adgang til føde (Bourdieu, 1990). Dette må imidlertid ses som en pointe, der gælder helt ned i detaljen: Kroppe formes gennem vores livshistorie og gennem de hverdagsbetingelser, vi lever i. Muskulaturen finder på plads i detaljerede over- og underspændinger, der tilvejebringes gennem de interaktions- og bearbejdningsprocesser, konkrete individer er involveret i givet deres særlige socio-kulturelle betingelser. Tænk på tidligere generationers høje kvinder og deres særlige spændingsmønstre, som havde til formål at skjule denne højde: hoved og skuldre trukket frem og ned, ryggen rundet, lægmuskulaturen spændt for at kompensere for vægtforskydningen etc. Denne kropslige modificering blev nødvendig, fordi det for en kvindeligt markeret person var (og stadig er) socialt og kulturelt illegitimt at fremvise potentiel fysisk overordning i forhold til mandligt markerede personer, og en højdeforskel af nævnte art ville kunne aflæses som en sådan illegitim overordning. Man kan også tænke i stressproblemer, pressede arbejdsforhold, psykisk arbejdsmiljø som noget, der har stor indflydelse på ens kropslige konstitution.

3. Vi skruer den en tand mere. Den ontologiske krop som stabil entitet udfordres mere direkte gennem de professionelle eller selvpåførte omsyninger, som for eksempel skuffelser over vanskeligheder med at overskride kønskategoriernes dualistiske grænsesætninger kan få nogle mennesker til at gribe til. Lange overtalelsesmanøvrer kan som bekendt bringe det danske sundhedssystem til at sy kvindekroppe om til mandekroppe og omvendt. Og ellers kan omsyningen købes i Thailand. Sundhedssystemet stiller lidt mere villigt op med assistance, hvis personer ønsker deres kroppe syet om til mere prototypiske udgaver inden for den kønskategori, man fra fødslen har været henviset til.

Vi kender imidlertid også de selvpåførte el-

ler de uprofessionelt udførte modificeringer af typen, som for eksempel Annick Prieur beskriver blandt de mexikanske transvestitter, der sprøjter olie ind under huden for at ændre på formerne, mens de drømmer om siliconeoperationer på amerikanske hospitaler (Prieur 1994). Disse er aktual-historiske eksempler. Men kastrater har vi kendskab til ikke bare i dag i Indien, men også tilbage i tiden: for eksempel blandt italienske sangere.

Butlers påstand om, at det at tilstå eksistenzen af en ontologisk krop samtidig er at tilstå en særlig formation af denne krop, har tilsyneladende en langt videre betydning, end blot det at være en konstatering af kroppens diskursive udsathed. Kroppe er også 'teknologisk udsatte', eller som nogen måske ville formulere det: de er modificerbare i kraft af diskursivt gennemtrængte møder mellem biologi og teknologi i en ganske omfattende forstand, hvilket her bliver mit sidste eksempel.

4. Den forskningstradition, der er optaget af cyborger, leverer faktisk en problematisering af den ontologiske krops uforanderlige status via tænkningen i hybrider mellem organisme og teknologi, organisme og maskine. Der er her tale om en problematisering, som har en lidt anden karakter end de genitale omsyninger.

Haraway taler om en pågående implosion af det tekniske, organiske, politiske, økonomiske, det mareridtsagtige og det tekstuelle – en implosion som er tydelig i material-semiotiske praksisser og enheder/kategorier i det sene tyvende århundredes teknoscience. Det er implosionen af alt det, der former hendes figurationer af cyborger.

Cyborg figures – such as the end-of-the-millennium seed, chip, gene, database, bomb, fetus, race, brain, and ecosystem – are the offspring of implosions of subjects and objects and of the natural and artificial. Perhaps cyborgs inhabit less the domains of 'life', with its development and organic tem-

poralities, than of 'life itself', with its temporalities embedded in communications enhancement and system redesign. Life itself is life enterprised up, where, in the dyspeptic version of the technoscientific soap opera, the species becomes the brand name and the figure becomes the price (Haraway 1997:12).

Cyborg-begrebet er her langt bredere end blot en betegnelse for noget, der involverer krop og maskine. Det bliver en betegnelse for implosionen mellem tilsyneladende uforenelige eller i hvert fald adskilte fænomentyper. Det er imidlertid nok den organisk-tekniske/maskinelle del, som er mest interessant i denne sammenhæng.

De teknologiske erstatninger af organdele kender vi allerede i en primitiv form i træbenet og kloen, men der udvikles nu stadig mere avancerede teknologiske kropsdels- og organerstatninger. Indopereringen af chips, der styrer eller stimulerer forskellige kropslige funktioner, eller som kan opbevare nødvendige informationer for eksempel om identitet, kender vi, men formentlig vil man også inden længe være i stand til at indoperere teknologi, der rummer en hurtig altid-ved-hånden-adgang til telekommunikation. Alt dette kan blive en del af ens krop. Eller skal vi sige: alt dette kan blive ens krop. Eller skal vi sige: alt dette vil en dag tilhøre vores begreb om krop.

En del af de cyborger eller hybride udpegninger drejer sig selvfølgelig også om den bioteknologi, der er rettet mod menneskeartens reproduktive kapacitet. Det er en form for teknologi, som i dag kan ganske meget: Den kan klonе. Den kan befrugte uden for kroppen. Den kan sørge for fostres overlevelse uden for kroppen helt ned til omkring et halvt kilos legemsvægt. Når det gælder den videre udvikling, drømmer nogle om, at reproduktionen en dag kan foregå helt uden for kroppen, som det for eksempel er beskrevet i Marge Piercys roman

Women on the Edge of Time (1980), eller at den kan foregå i kroppe uden livmødre.

Under alle omstændigheder har vi potentielt løsrevet reproduktionen fra heteroseksuel praksis – hvad man formentlig ikke havde forestillet sig for år tilbage. Og dermed har man undermineret en af kønssystemets ontologisk argumenterede stabilitetsgaranter. Samfundsmæssigt er der i kølvandet af dette sket en interessant ændring – og dermed også en tydelig eksponering af det ontologiske arguments spinkle basis: ‘Man’ har måttet skifte fra anvendelse af den ontologisk argumenterede stabilitetsgarant til i stedet at anvende en politisk stabilitetsgarant i forhold til særlige normative aspekter af vores kønssystem. Helt konkret er dette kommet til udtryk i, at man fra regeringsside har grebet til lovgivning for at prøve at holde reproduktionen fast i de heteroseksuelt kernefamilieorganiserede normmønstre, der indtil videre har haft patent på den: Det er i dag ulovligt for såvel privat som offentligt ansatte læger at foretage insemination af kvinder, som ikke performer heteroseksuelt organiseret kernefamilielivsstil ideologisk og praktisk.²

De potentielle problematiseringer af (køns-) kroppens stabile ontologiske status som grundlag for epistemologisk udvikling, og dermed af kønskroppens status som endelig referent, peger altså for det første på en diskursiv ud-sathed. Den kønsdualistiske ontologi destabiliseres for det andet også inden for ontologiens egen afgrænsning; den destabiliseres gennem mødet mellem natur og kultur; og endelig ligger der en destabilisering via blandt andet teknologiens udvikling. I forhold hertil bliver det ganske vanskeligt at operere på grundlag af en endeligt ontologisk baseret erkendelsesambition. ‘... there is’, som Butler sagde det lidt tidligere, ‘no reference to a pure body which is not at the same time a further formation of that body’ (Butler 1993:11). Bliver denne ‘formation’ usynlig for os i vores aktuelle måder at referere til den ontologiske krop på, så er det

efter al sandsynlighed, fordi referencen falder sammen med de aktuelle, selvfølgegjorte konstruktioner, der konstituerer netop os som historisk og socio-kulturelt specifikke kønsvæsener.

Vi finder således ikke den universelle Sandhed om denne ontologi. Og omvendt: vi kommer ikke uden om ontologiske effekter i forhold til vores erkendelse; vi kommer ikke uden om ontologiske effekters informering af eller ‘modstand mod’ vores diskursiverende bestræbelser. Blot bliver det umuligt for os at skille disse aspekter ad, eftersom en sådan grænsesættende definitionsproces allerede også udgør en diskursivt formende praksis. Allerede når vi taler om ontologiske effekter, må vi medtænke, at ontologien er en proces, den er ikke materie, men materialiseringsproces.

Dette argument markerer derpå en position, som retter en skepsis mod Moïs ambition om blot at holde sig til at erklære forbindelsen mellem krop og socio-kulturel konstruktion for afbrudt. Med en sådan erklæring, kommer Moi til at engagere sig i en diskursivt grænsesættende og demed formende definitionspraksis, som måske nok kan forvaltes sympatisk af netop hende – men som ikke desto mindre åbner for en politisk anvendelse af ‘ontologi’, der når alt kommer til alt fungerer uhensigtsmæssigt, fordi den skjuler sin social-politiske magt i en ontologisk argumenteret neutralitet, sådan som den kan formuleres ind i en videnskabelig sprogdragt baseret på påstanden om den endelige referent.

Videnskabens og hverdagslivets tænkeredskaber

Relationen mellem det, vi kalder for ontologisk virkelighed på den ene side, og det der af nogle kaldes for social og kulturel konstruktion på den anden side, opfattes formentlig af de fleste i dag som nok så kompleks og i en eller anden forstand dialektisk. Selvom de færreste vil mel-

de så radikalt ud som Judith Butler og forsøge sig med en mere gennemgribende ophævelse af dualismen, så ligger der nok hos de fleste en bestræbelse på at tænke relationen komplekst frem.

Inden for disse de flestes rækker fører den antagonistiserende gensidige kategorisering af positioner som enten 'plat realisme' eller 'vild relativisme' derfor ingen konstruktive steder hen. Vi roder alle sammen med at finde nogle konstruktive greb på denne meget komplekse interaktionsproces, og lidt gensidig tillidsopbygning i forhold til det projekt tror jeg ikke bare vil kunne læses som et utidigt udtryk for 'kvindelighed' i en ellers mandlighedskonnoteret form for virksomhed – jeg tror faktisk også, det ville fungere ganske stimulerende for forskningsproduktionen.

Når det er sagt, så vil jeg imidlertid også forsøge at melde ud med et bud på et måske nok noget pragmatisk kriterium for, at den kulturanalytiske, grænsesøgende, fantaserende og refleksioneksperimenterende form for forskning har noget vigtigt at tilbyde i det aktual-historiske videnskabelige virkerum – og dermed vil jeg her mod slutningen af mit oplæg bruge den førte diskussion til at nærme mig symposiets problemstilling vedrørende den humanistiske forsknings værdi og 'nytte'.

Min grundpræmis for at sige noget om dette er, at humanvidenskaberne og for så vidt også samfundsvidenskaberne primært må tænkes som reflektivt bidragende – en påstand der blandt andet hviler på hele den forudgående problematisering af en endeligt ontologisk baseret epistemologi. Humanister og samfundsvidenskabelige forskere har udviklet refleksionsredskaber, som er forfinet gennem årtier, og det er dem – i al deres variation på tværs af fagtraditioner, men ikke desto mindre – det er dem og de potentielle begrebsudviklinger og analytiske forståelsesmodeller, de afstedkommer, som er forskningens tilbud til samfundet om redskaber til at forstå og fremme ændring.

Situationen i vores aktuelle samfundsformer er jo den, at udvikling og ændring sker i en rasende fart. Det behøver vi ikke en Giddens eller en Bauman til at fortælle os. Det oplever vi i vores helt konkrete samfundsmæssige deltagelse. Teknologiuudvikling, udvikling i samfundsmæssige organisationsformer (arbejdets organisering f.eks), udvikling i norm- og værdisystemer, ændring i interpersonelle relationsformer herunder ikke mindst kønnede relationsformer osv. – alt dette foregår i et tempo, som det kræver robuste redskaber i form af rummelige og fleksible, men også kritiske, betydningssystemer at kunne håndtere.

Som forskere bidrager vi til sådanne betydningssystemer gennem at skabe bud på og fragmenter til dem i en videnskabelig form. Disse bud og fragmenter stilles til rådighed både inden for de mikropolitiske hverdagsdiskurser og for de makropolitiske analysekontekster. Vores forståelser siver altså ind i hverdagslivets forståelsesformer. Og de bliver anvendt af personer, som arbejder i overgangene mellem videnskabelige og politiske aktionsfelter.

Her kunne man indvende, at hvis dette skulle være pointen, så kunne man vel holde sig til at skabe sådanne betydningssystemer i rent politiske fora'er. Modargumentet lyder, at de videnskabelige refleksionsværktøjer indeholder potentialer, som bringer vores tænkning andre steder hen, og som stiller spørgsmål fra andre vinkler og af andre arter, end den rene politiske diskurs ville kunne gøre det. Den abstraherende, begrebssystematiske og syntetiserende type af refleksionsvirksomhed indeholder med dens særlige relationer til andre typer af diskursive manifestationer (noget den for eksempel omtaler som data og kilder og behandler analytisk under begrebet empiri) – denne virksomhed indeholder simpelthen nogle udforskningsmuligheder, som er temmelig unikke, og som hverken ligger direkte tilgængelige i hverdagsdiskurserne eller i de politiske diskurser. Der kan være tendenser i de kunstneriske dis-

kurser; men der er også ting, der klart adskiller videnskabelige og kunstneriske refleksionsredskaber, og giver kunsten sine virkerum og virkemidler, men giver de videnskabelige diskurser deres særlige form for styrke.

Det er netop de udforskningsmuligheder, denne abstraherede og begrebsbaseret søgende type af refleksion, som udgør de humanistiske videnskabers potentielle force. Og det er i den sammenhæng, jeg synes, at en forskningsambition, der læner sig for meget i retningen af at konstatere ontologiske fænomener (kønforskelle, køn som variabel, den biologisk molekylære basis for menneskelighed, eller hvad det nu kan være), at den form for ambition får sværere ved at leve op til sit ansvar i forhold til et så hastigt foranderligt samfundssystem. Her tænkes i et ansvar i forhold til at levere rummelige, fleksible og kritiske begreber og forståelsesmodeller, der kan fungere reflektivt støttende henholdsvis refleksivt problematiserende i forandringsprocesserne.

Jeg skal give et eksempel. Når min bog *Tegnet på Kroppen* (1996) har grebet de yngre generationer af studerende og kønsforskere i det omfang, den har, så handler det blandt andet om, at den kommer en oplevelse af stærk foranderlighed (måske også en drøm om yderligere foranderlighed) i forhold til kønsdualistiske afgrænsninger af mulighedsrum og værdisystemer i møde gennem en begrebsliggørelse af kønnet, der radikalt frisætter kønnet fra ontologisk skæbne og åbner øjnene for variationer, for fleksibilitet, for grænsesøgende/overskridende analyser – og hos den konkret situerede læser også for grænsesøgende perspektiver i forhold til hverdagsdiskurser og hverdagspraksis. Bogens tekst følger en destabilisering af kønskonstruktionerne, som allerede er virksom blandt yngre generationer, men den trækker samtidig de bindinger op, som (endnu?) ikke er eksponerede for destabilisering, og dermed viser den ud over den forandring, som disse generationers aktører selv lever.

Bogens tekst ryster en ontologisk argumenteret fastlåsthed af kønsdualistiske livsmuligheder og taler mindre om kønskroppen som skæbne, og mere om den som et tegn, et led i en konstruerende og ordensskabende bestræbelse, og dette er en type tænkning, der indeholder et helt grundlæggende foranderlighedspotentiale. Samtidig peger den på, at der er sket en løsrivelse fra konkrete kønskoder, konkrete codesystemer, der anviser konkrete praksisser og normer af dualistisk kønskonnoteret art (af typen: mand i kraft af aggression, kvinde i kraft af blidhed og indfølelse) – disse koder er kendte, og de konnoteres i nogen grad eksplicit maskulint og feminint, men de forventes i dag ikke hundrede procent realiseret af konkrete mænd og kvinder. Der er i de aktuelle konstruktioner lagt en afstand og et relativt brud ind mellem maskulinitet henholdsvis femininitet og konkrete mænd henholdsvis kvinder. Mandligt og kvindeligt markerede personer har med andre ord relativt fleksibel adgang til maskulint og feminint konnoterede udtryk og praksisser.

Denne løsrivelse forvaltes dog aktuelt indenfor en genetablering af social orden, som blandt andet ligger i form af et sæt metakoder, der udpeger reglerne for eller grænserne omkring den grad af fleksibilitet, som løsrivelsen kan leves igennem. Den mandligt markerede person har fleksibel adgang til såvel maskulint som feminint konnoterede udtryk og praksisser, men benytter han sig af udelukkende feminint konnoterede udtryk og praksisser, bliver han uforståelig. Og videre: Selvom han benytter feminint konnoterede udtryk og praksisser i legitimt omfang, vil han alligevel blive tolket anderledes i sin brug af dem, end den kvindeligt markerede person vil blive det, eftersom den relation mellem maskulint konnoterede udtryk og praksisser og mandligt markerede personer, der er relativt brudt, stadig eksisterer som den imaginært stærkeste, og dermed som den tolkningsramme, der bliver tilgængelig for

forståelsen af hans valg. Og vice versa for de kvindeligt markerede.

Spejlingerne og reguleringerne i disse udtryk og praksisser sker på en præmis om kontekstuel genkendelighed og forståelighed: Hvis de kønsmærkede, kønsmarkerede, subjekter skal kunne opfattes som forståelige og mødes socio-kulturelt integrerende fra deres omgivelser, må de kende og forholde sig til de metakoder, som kønskonstruktionerne aktuelt kan praktiseres indenfor. I vores samfund kan man godt gøre køn uforståeligt, men en uforståelig, non-intelligibel, kønspraksis, vil også medføre relativ marginalisering. Andres spejling af den enkelte som forståelig, acceptabel, måske endda sympatisk, lægger forudsætningerne for deres socialt og kulturelt integrative imødekommenhed. Og socio-kulturel integration udgør et menneskeligt eksistensvilkår.

Det er sådan en type analyse, som bogen tilbyder, og som gør, at kønnet kan tænkes langt mere foranderligt og fleksibelt, end der findes tilgængelige redskaber i hverdagsdiskurserne til at gøre det. Samtidig viser teksten nogle veje til at forstå disse foranderlighedspåstandes begrænsninger i konkrete hverdagskontekster – begrænsninger knyttet til den socio-kulturelle virkelighed og dens subjektiveringsbetingelser, men ikke til molekylære processer. Denne begrebsliggørelse kommer, som nævnt, både nogle empiriske og nogle epistemologiske behov i møde i en aktuel samfundsmæssig kontekst, og samtidig situeres forståelsen i empirisk eksisterende og genkendelige handlerum.

Tilbudet til aftagerne af denne forskning består primært i refleksionsredskaber. Det er forståelsesmåder, forståelsesmodeller, betydningssystemer, begreber etc., som udgør kundskabs-tilbudet i denne type forskning. Forståelsesmåderne og begreberne er gjort tilgængelige for aftagerne gennem en narrativ praksis, der støtter erindringen ikke bare abstrakt, men også som sanselig læseoplevelse. Men det substantielle indhold, som ligger formidlet gennem en

udstrakt narrativ virksomhed, er som kundskabsstilbud mest et redskab for formidlingen af forståelsesmodeller, begreber og dermed altså refleksionsværktøj.

Afsluttende

Accepterer man drejningen i humanioras selvforståelse over mod at forstå egen virksomhed som refleksionsstøttende snarere end substantielt (ontologisk) konstaterende, så får dette også ganske udstrakte konsekvenser for vores fundering og anvendelse af videnskabelige sandheds- og/eller kvalitetsbegreber. Videnskabens selvforståelse må rumme et perspektiv på egen virksomhed som langt mere historisk og socio-kulturelt kontekstualiseret, end vi har for vane at tænke den. I forlængelse heraf bliver det væsentligt at forstå vores forskning som dialogisk præget: Vi taler et sted fra (ikke i en enkeltindividuel biografisk eller psykologiserende forstand, men som samfundsmæssigt positionerede forskere), og vi taler ind i et diskursivt rum, som lægger særlige betingelser for, hvad der kan udsiges, og hvad der fungerer dialogisk faciliterende og udfordrende for de processer, der aktuelt er aktive i det rum. Send *Tegnet på Kroppen* til Iran eller Saudiarabien, og den vil i mødet mellem de tilbudte refleksionsredskaber og aftagerrummets konstitution ikke rumme nogen form for foranderlighedspotentiale eller nogen form for refleksionsstøtte. Den vil i bedste fald blive læst som effektløs sort snak. Aftagerrummets positionering er med andre ord lige så væsentligt som forskerens, når man skal tænke forskningens dialogiske effekter.

Dagens humanister er år 2000-individer med særlige subjektiveringsbetingelser, med kendskab til problemstillinger af bestemte arter og betydningssystemer/diskurser af bestemte arter, og vi taler ind i år 2000-kontekster, mange af os eksklusivt i den vestlige verden, i specifikke diskursive betingelsesrum, hvor der er lyd-

hørhed for ... osv. osv. Vi må derfor forlade det ahistoriske, naturaliserede, sandhedsbegreb med stort S og i stedet tænke vores bidrag som situerede, refleksionsinitierende og socio-kulturelt effektfulde.

Det er også i den sammenhæng, at Patricia Lather udvikler en række validitetsbegreber, som knytter sig specifikt til forskningens refleksionsinitierende kapacitet (1986, 1993). Parallelt hermed taler folk som Sandra Harding (1992) og Donna Haraway (1997) om 'strong objectivity', som et forsøg på at bevæge sandhedsbegreber mere i en retning, hvor den sociale situering medtænkes som en del af vidensproduktionen.

Strong objectivity insists that both the objects and the subjects of knowledge-making practices must be located. Location is not a listing of adjectives or assigning of labels such as race, sex, and class. Location is not the concrete to the abstract of decontextualization. Location is the always partial, always finite, always fraught play of foreground and background, text and context, that constitutes critical inquiry. Above all, location is not self-evident or transparent (ibid:37).

Der ligger et interessant projekt i at forsøge at videreudvikle sandhedsbegreber, som bærer erkendelsen af, at sandhed ikke er universel,

men at der er mange måder at vide på, ikke bare som en konstatering, men som noget, vi rent faktisk må tænke i med respekt. 'Sandheders' produktion og effekter må ses som kontekstualiserede (Søndergaard 2000).

En 'sandhed', som et kaukasisk, vestligt forskersubjekt finder åbenlyst fejlagtig har givetvis sin funktion, sin historie, sin effekt, sin plads i en diskursiv praksis der, hvor den er blevet til og blevet reproduceret og formet over tid. Og det vil være den tilstand og de processer, der har opretholdt denne 'sandhed', som er interessante at udforske og forstå – som et middel til at kvalificere refleksionsredskaber til anvendelse i såvel vores egne samfundsmæssige kontekster som i de kontekster, hvor den omtalte 'sandhed' er virksom. I det perspektiv bliver det mindre interessant blot at konstatere, at denne 'sandhed' er forkert, og at de aktører, der cirkulerer og anvender den, tager fejl. Mere interessant er det at undersøge dens tilblivelses- og reproduktionsbetingelser, samt at levere analytiske perspektiver til brug for vurderingen af, hvilke mulighedsbetingelser den henholdsvis lukker eller åbner, for hvilke grupper af samfundsmæssige individer.

Det er her den refleksionsinitierende type af humanistisk og samfundsvidenskabelig forskning har sin potentielle styrke.

Noter

1. På mange sprog findes der ikke denne mulighed for at skelne mellem biologisk og socialt køn, som det engelske rummer med sine sex/gender begreber. Det gælder for eksempel også det svenske sprog, men i Sverige har man taget konsekvensen og indført genus-begrebet, for at kunne foretage den samme skelnen.
2. Teknologi er imidlertid vanskelig at kontrollere, når den først er udviklet. Og lovgivningen forhindrer ikke konkrete individer i at drage til andre dele af verden

for at opnå adgang til denne (for netop dem forbudte) teknologi, ligesom den indtil videre ikke har taget alle faggrupper i ed i forhold til at forhindre teknologiens praktisering: Der findes i Danmark en jordemoder, som inseminerer individer, der lever alternativt til den heteroseksuelle kernefamilielivsform – og hun er trods politiske forsøg endnu på tidspunktet for denne teksts trykning ikke blevet inddraget i det lovgivningsmæssige forbud.

Litteratur

- Bourdieu, Pierre (1990), 'Kroppens sosiale persepsjon', *Sosiologi i dag*, vol. 20, no. 3.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London and New York: Routledge.
- Butler, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the discursive limits of 'sex'*, London and New York: Routledge.
- Davies, Bronwyn (1989), *Frogs and Snails and Feminist Tales*, St Leonards: Allen and Unwin.
- Davies, Bronwyn (2000a), *A Body of Writing, 1990-1999*, New York: Alta Mira Press.
- Davies, Bronwyn (2000b), *(In)scribing Body/Landscape Relations*, New York: Alta Mira Press.
- Foucault, Michel (1977), 'Truth and Power', I *Power/Knowledge*, Colin Gordon (ed.), New York: Prentice Hall.
- Foucault, Michel (1978), *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Paris: Gallimard. (Foucault, Michel (1980). *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. New York: Pantheon).
- Geertz, Clifford (1993), *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.
- Harding, Sandra (1992), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca: Cornell University Press.
- Haraway, Donna J. (1997), *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse,™ Feminism and Technoscience*, New York: Routledge.
- Lather, Patricia (1986), 'Issues of Validity in Openly Ideological Research: Between a Rock and a Soft Place', *Interchange*, vol. 17, no. 4.
- Lather, Patricia (1993), 'Fertile Obsession: Validity After Poststructuralism', *The Sociological Quarterly*, vol. 34, no. 4.
- Moi, Toril (1997), 'Vad är en kvinna? Kön och genus i feministisk teori', *Res Publica*. 35/36.
- Nyborg, Helmuth (1995), 'Kvinde- og kønsforskning: Behov for et nyt paradigme', *Kvinder, Køn & Forskning*, vol. 4, no. 2.
- Piercy, Marge (1980), *Kvinde ved Tidens Rand (Women on the Edge of Time)*, Viborg: Albatros.
- Prieur, Annick (1994), *Iscenesettelser av kjønn. Transvestitter og macho-menn i Mexico by*, Oslo: Pax Forlag.
- Søndergaard, Dorte Marie (1996), *Tegnet på Kroppen. Køn: Koder og Konstruktioner blandt Unge Voksne i Akademia*, København: Museum Tusulanums Forlag.
- Søndergaard, Dorte Marie (2000), 'Sandheden er en alvorlig og magtfuld konstruktion', *Norsk medietidsskrift*, no. 2.

Kapitel 5

Personlighedsforestillinger: Skønlitteratur som advarselssystem

Uffe Hansen

For nogle år siden kunne man i Universitetsavisen læse, hvordan en højt placeret norsk embedsmand i undervisningssektoren følte sig kaldet til at kritisere universiteterne for i fremmedsprogfagene at bruge så megen tid på beskæftigelsen med disse sprogområders skønlitteratur, der betragtedes som enten blot underholdning på et højt plan eller som en rest af forgangne tiders borgerlige dannelsesideal. Synspunktet er stadig levende, hvad man i øjeblikket f.eks. kan se af skønlitteraturens gradvise forsvinden fra studieordningerne i en række sprogfag på Københavns Universitet. Jeg skal ikke gå ind i en almen diskussion af fiktionslitteraturens erkendelsesmæssige status, selv om det øjensynlig er sørgeligt påkrævet, men begrænse mig til et enkelt aspekt af denne teksttypes funktioner.

Elias Canetti har et sted i sin bog om Franz Kafka (*Der andere Prozess*) sagt: 'Mennesket, der betragter sig som målestokken for alle ting, er endnu næsten ukendt, dets fremskridt i kendskabet til sig selv er minimale, enhver ny teori kaster mere mørke end lys over det. Kun den fordomsfri udforskning af enkeltpersoner fører videre, skridt for skridt'. Denne 'konkrete udforskning af enkeltpersoner' er netop skønlitteraturens anliggende, vel at mærke sådan at enhver tids- og miljøbunden fiktiv enkeltperson uundgåeligt tillige får en mere eller mindre generel repræsentativ karakter. Jeg vil her holde mig til et relativt godt afgrænset pro-

blemfelt: det skift i modeller af personligheden, som man kan følge i fiktionslitteratur og psykologi i den sidste halvdel af det 19. århundrede. Det, som forfatterne begyndte at registrere som stedfundne forandringer, skulle i det 20. århundredes historie få en række voldsomme effekter. I det 19. århundrede var der tilsyneladende endnu kun tale om 'underjordiske ryster', som dele af skønlitteraturen ofte bemærkede og beskrev hurtigere end samtidens videnskab. Etableringen af et fiktionsunivers i en roman eller et digt er nu engang, hvor differentieret og nytænkende forfatteren end går frem, en hurtigere gennemførlig opgave end videnskabsmandens indsamling af en mængde data og udarbejdelsen af konsistente teorier om dem. Men fiktionens karakter af forsøgsopstilling gør ikke nødvendigvis dens observationer af mellem menneskelige relationer mindre relevante. Beskæftigelse med digtning er ikke kun en luksus, en 'mild narkose', som Freud i *Das Unbehagen in der Kultur* formulerede det (Freud 1930). Driver man analysen af denne art tekster tilstrækkeligt vidt, vil man opdage, at de i mange tilfælde også er advarselssystemer.

I 1986 udgav den tyske historiker Andreas Hillgruber en lille bog med titlen *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums* ('To slags undergang. Knusningen af det tyske rige og de europæiske jøders endeligt'). Bogen ud-

løste en langvarig og forbitret offentlig debat i Tyskland, den såkaldte historikerstrid, men i kampens hede var det som om man næsten glemte et grundlæggende problem, som Hillgruber formulerede på bogens sidste sider: 'Den åbenlyse lethed, hvormed man under det 20. århundredes civilisatoriske betingelser kunne få mennesker til næsten uberørt at aflive andre mennesker – således som det kom frem ved opklaringen af mange enkelttilfælde i processerne mod gerningsmændene – er her det mest foruroligende, den store deltagelse af akademikere det, som opskræmmer dybest. I denne henseende peger den humanistisk dannede, højt kvalificerede læge, dr.phil. og dr.med. Josef Mengeles tilfælde ud over det konkrete tilfælde. – Det er dimensioner, som falder ind under det antropologiske, det socialpsykologiske og det individualpsykologiske, og som rejser spørgsmålet om en mulig gentagelse under andre ideologiske fortegn i faktiske eller formentlige nye ekstreme situationer og konstellationer. Det rækker ud over historikerens forpligtelse til at bevare erindringen om millionerne af ofre. For her rører vi ved et centralt problem i nutiden og fremtiden, der transcenderer historikerens opgave. Her drejer det sig om en fundamental udfordring til ethvert menneske' (Hillgruber 1986: 98-99). Med andre ord: for at forstå de store menneskeskabte katastrofer i det 20. århundrede er det nødvendigt at søge om bag de politiske, sociale og økonomiske forhold og spørge, hvad det er for psykologiske ejendommeligheder i dette århundredes mennesker, der overhovedet muliggjorde de orgier af ødelæggelse, vi har været vidne til – i det nazistiske Tyskland og andre steder. Beskrivelsen af disse psykologiske ejendommeligheder finder vi formentlig klarest i dele af skønlitteraturen fra den periode, som udgør optakten til århundredets omvæltninger. Det første, som her springer i øjnene, er tabet af individualitet. I stedet for 'det klassiske individ', relativt fast organiseret omkring et kerneområde af stabile

værdiforestillinger – i psykoanalysens terminologi ville man kalde det et stærkt overjeg – er den type, der begynder at aftegne sig i fiktionslitteraturen fra det 19. århundredes sidste årtier, et menneske, for hvem en anaklitisk afhængighed af en anden person eller tilpasningen til en gruppe og dens normer træder i stedet for behovet for at leve i samklang med et indre stabilt selvbillede. I centrum står ikke mere en indre konflikt mellem værdier eller tilbøjeligheder, ikke en samvittighedskonflikt som i det 18. og 19. århundredes klassiske værker.

Den ny personlighedstype synes at være så løst struktureret, at dens identitet alene sikres af ydre relationer. En virkelig eller indbildt konflikt med eller det blotte fravær af identifikationsfigurer eller gruppenormer medfører derfor angst og en følelse af værdiløshed eller tomhed, og som følge heraf bliver denne mennesketype i høj grad manipulerbar. En række fremragende sociologer og psykologer har på et senere tidspunkt samstemmende peget på dette forhold – man behøver blot at nævne folk som Theodor Adorno, Max Horkheimer og Horst E. Richter. Tydeligst er måske denne tidsalderens signatur beskrevet af Robert Jay Lifton, der i værk efter værk har analyseret det 20. århundredes ny mennesketype: 'the protean self'. Men allerede årtier tidligere var man i skønlitteraturen blevet opmærksom på fænomenet. I forordet til *Fröken Julie* skrev således Strindberg 1888: 'Mina själar (karakterer) äro konglomerater av förgångna kulturgrader, och pågående, bitar ur böcker och tidningar, stycken av mänskor, avrivna lappar av helgdagskläder som blivit lumpor, aldeles som själen är hopflickad, och jag har dessutom givet litet uppkomsthistoria, då jag låter den svagare stjäla och repetera ord från den starkare, låter stjäla hämta »idéer«, suggestioner som det kallas från varandra' ... Og i 1881 kommenterede den svejtsiske forfatter Conrad Ferdinand Meyer sin version af Thomas Becket (*Der Heilige*, 1879/80) med ordene: ... 'skrøbelig som han

er, kan han i denne bestialske tid kun eksistere som redskab for en stærkere, først for kongen, så for kirken'. Begrebet identitet er her forbundet uløseligt med begrebet identifikation.

Det selvstændige individs forsvinden i massekulturen har fundet et af sine klareste udtryk i Nadézda Mandelstams erindringer, hvor hun bl.a. taler om de intellektuelles holdning i tyvernes Sovjetrusland:

Det der psykologisk ansporede alle til kapitulation var frygten for at blive ladet i stikken, at blive holdt uden for fællesskabet, dernæst behovet for en såkaldt hel og organisk verdensanskuelse, der kunne appliceres på alle sider af livet, og så troen på sejrrens holdbarhed og sejrherrens uforgængelighed. Men det allervæsentligste var, at de kapitulerende ikke selv havde noget på hjerte. Denne slående tomhed har Sklovskij nok givet det klareste udtryk for i sin ulyksalige bog 'Zoo', hvor han grådkvalt beder sejrherrene om at være hans formyndere. Hvad enten de nu havde bestjålet sig selv, eller det var krigen og skyttegravene, der havde fremkaldt denne sørgelige reaktion, så gjorde følelsen af mindreårighed og behovet for formynderskab sig gældende med stor kraft. Kun de, der havde disse følelser, kunne regnes for moderne mennesker. (Mandelstam 1975: 159-60).

Set i en større sammenhæng er det tab af personlig integritet, der umiddelbart kunne opfattes som produkt af unikke historiske situationer (det kriseramte Tyskland i trediveerne og Rusland efter revolutionen), slutstadiet af den europæiske rationalismes mere end tohundredårige udvikling. I den fornuftens orden, som det 18. århundrede førte til sejr, var der ikke plads for det særegne, det afvigende, det uforudsigelige, det uformålstjenlige, det subjektive. For det opfattedes som synonymt med de kræfter, oplysningen kæmpede mod, fordømmene,

overtroen, fanatismen og de blinde lidenskaber. Det genstridige individ med dets kaotiske følelsesliv og krav på at følge sin egen udviklingsvej bliver taberen i denne proces – ironisk nok, da oplysningsideens erklærede formål var menneskets befrielse. Det kan ikke legitimere sin eksistens over for en generel orden, der fremstår som mål i sig selv, fordi den hævder at repræsentere universets orden. Nok plejer man at betegne de sidste årtier af det 18. århundrede som individualismens gennembrud, men grunden til at der i denne epoke tales så meget om den originale, selvstændige personlighed (f.eks. i Goethes *Die Leiden des jungen Werthers*), kan meget vel være, at netop denne personlighed for første gang oplevedes som et problem. Man taler ikke om det selvfølgelige, det umiddelbart indlysende.

Som en modvægt til rationalismens nedvurdering af personligheden som det blot subjektive opstiller i denne periode forsvarerne for individualismen begrebet karakter, der dels betegner det særegne, dels den hele i sig selv sammenhængende personlighed som resultatet af en dannelses- og udviklingsproces, den færdige syntese af anlæg og erfaringer. Sit mest fuldendte udtryk fik denne optimistiske personlighedstro i Goethes store normsættende roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96). At udfolde alle de anlæg, der slumrer i ham, 'at spidse pyramiden så højt op i luften som muligt', det er Wilhelms mål og stræben, og hans livsløb kendetegnes da også af en stadig vækst i det indre og ekspansion i det ydre i form af en videre og videre geografisk ramme, kulminerende i planen om at udvandre til den nye verden. Som for at understrege denne frugtbare fremdrift har Goethe i periferien af Wilhelms liv anbragt to kontrastfigurer, den blinde gamle harpespiller og det mærkelige 12-13 årige forældreløse artistbarn Mignon. Begge er fremmedlegemer i romanens optimistiske verden, fikserede til én traumatisk begivenhed i deres liv og stivnede og afmægtige i deres tilbageskuen,

harpespilleren i sin skyldfølelse og Mignon i sin længsel efter barndommens tabte paradys. Ved at sætte disse to markante figurer uden for grænserne af den verden, Wilhelm udfolder sig i, fastholder Goethe ret beset rationalismens modsætning mellem orden og kaos, mellem det almengyldige og undtagelsen. Blot er de hidtidige statiske positive begreber orden, erkendelse og enhed blevet beriget med kategorierne udvikling, historie og organisk sammenhæng, der har selve den groende natur som sit Urbillede. Rationalismens modsætning mellem abstrakt tidløs orden og tidsbunden subjektivitet falder således bort i det øjeblik, subjektet ikke mere opfattes som ensbetydende med vilkårlighed og afvigelse, men tværtimod som en fundamental sammenhængende dynamisk enhed. Fra nu af forløber grænsen et andet sted.

Den grundlæggende metafor for den kulturstrømning, Goethe stod midt i, og som også indbefatter romantikkens naturfilosofi, er den levende organisme, der udfolder sine anlæg i stadigt vekselspil med omgivelserne. Organismens væsentligste egenskab er enhedsdriften, evnen til af mangfoldigheden at skabe en syntese. Hvor de derfor i personligheden støder på ubevidste elementer, bestræber organismetænkere sig på at vise, hvordan selv disse tilsyneladende fremmedlegemer i sidste ende hører med til helheden, som de skjulte rødder hører med til den hele plante. Enhver sand erkendelse er således en erkendelse af enhed og sammenhæng.

Men dette heroiske forsvar for den hele og myndige personlighed, gentaget gennem hele det 19. århundrede, ikke mindst i en lang række udviklingsromaner efter Wilhelm Meisters forbillede, er truet fra to sider. Rationalismens menneskesyn fortsætter uanfægtet med at kræve, at individet skal legitimere sig som en nyttig brik i et større spil, hvad enten dette nu hedder verdensåndens virkeliggørelse, den størst mulige lykke for det størst mulige antal,

den fuldstændige beherskelse af naturen, udviklingen af produktionsapparatet, nationen eller det klasseløse samfund. Nuet, og dermed det enkelte individ, har ingen værdi i sig selv, hvor fuldkomment og afrundet det end måtte være (jf. Grimminger 1990). Det er målet, der tæller.

Den anden trussel, som jeg skal behandle mere indgående, er en utilsigtet, men nødvendig følgevirkning af forsvaret for individualiteten. Troen på, at den universelle orden også åbenbarer sig i personligheden, indbefatter forestillingen om, at det naturlige, sunde menneske har evnen til at erkende sit eget væsen, sætte sig moralsk frit valgte mål og gennemskue motiverne for sine handlinger. Men da personligheden ikke kun bestemmes som transparent for bevidstheden, men også som original, særegen, kommer den nødvendigvis i den psykologiske analyses søgelys. Det er da også ganske betegnende, at det første egentlige psykologiske tidsskrift i Europa fremkommer samtidig med individualismens store gennembrud: den tyske forfatter og filosof Karl Philipp Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, der udkom i årene 1783-93.

Et af resultaterne af den skærpede psykologiske analyse blev opdagelsen af psykiske regioner i personligheden, der var utilgængelige for normalbevidstheden. Den tyske læge Franz Anton Mesmer (1734-1815) havde i midten af 1770'erne fundet frem til hvad vi nu ville kalde en hypnoseteknik, dog uden at erkende at det drejede sig om en rent psykisk indvirkning på de patienter, han underkastede behandlingen. Når hans patienter, efter at han havde 'magnetiseret' dem, blev helt eller delvist helbredt, opfattede han det som en overføring af en endnu ikke målelig fysisk kraft fra ham til dem, den 'animalske magnetisme'. Denne pseudo-fysiske teori holdt en stor del af hans efterfølgere fast ved til langt op i det 19. århundrede, men ved siden af dem finder man en række fremragende tyske og franske forskere, der allerede tid-

ligt indså de 'magnetiske' fænomeners rent psykiske oprindelse, først og fremmest ved at pege på lighederne med spontant optrædende søvngængereri, somnambulisme. Når 'magnetisørerne' fremkaldte en kunstig somnambulisme hos deres forsøgspersoner betød det efter deres opfattelse ikke, at der var tilført patienterne noget udefra, men at 'magnetiseringen' havde synliggjort egenskaber ved den menneskelige personlighed, der var skjult for den normale bevidsthed – og da især for patienternes selvforståelse. Den personlighed, eller rettere de personligheder, der kom frem under hypnosens, kunne adskille sig temmelig dramatisk fra normalpersonligheden.

De hypnotiserede kunne således ofte selv angive deres sygdommes årsager og de passende helbredelsesmetoder, da de øjensynlig havde et ganske andet indblik i organismens indre tilstande end det normale bevidste individ. Og i mange tilfælde kom der under hypnosens psykologiske mikroskop subpersonligheder frem, der i henseende til vilje, følelse og intellekt var normalpersonligheden klart overlegne. Det blev derfor nærliggende at opfatte den om sig selv bevidste normale personlighed, d.v.s. rationalismens myndige individ, som kun et begrænset udsnit af den totale personlighed. Hermed falder en af den rationalistiske psykologis grundpiller, troen på at mennesket med sin fornuft kan erkende sit væsens kerne (Hansen 1995).

Også en anden af grundpillerne falder, tanken om helhed og sammenhæng i personligheden. Når patienterne efter hypnotiseringen var vendt tilbage til deres normale jeg, var ethvert spor af erindring om, hvad der var foregået i hypnosetilstanden forsvundet, mens den hypnotiserede til gengæld erindrede tidligere hypnosetilstande. Disse personer syntes således at leve flere parallelle liv, adskilt fra hinanden ved glemsel, amnesi. Den erindrende besiddelse af ens egen livshistorie, selverkendelsens grundlag, syntes derfor kun at forløbe horisontalt,

mens den vertikale indsigt af en eller anden grund var blokeret. Et yderligere foruroligende aspekt af denne opsplittning var, at man ved hjælp af hypnoseeksperimenterne kunne demonstrere, at de ubevidste personlighedslag kunne bestemme en persons handlinger i normaltilstanden, uden at den 'normalt' handlende havde nogen mulighed for at erkende de virkelige motiver. Beordrede hypnotisøren den hypnotiserede til f.eks. et par dage efter hypnosens afslutning at aflægge en bestemt person et besøg, ville patienten, der nu befandt sig i sin normaltilstand, uvægerligt udføre befalingen, hvor absurd den end måtte være. Spurgte man ham nu ud om grunden til hans handling, ville han give en for ham selv rimeligt plausibel forklaring, mens den virkelige grund, den hypnotiske befaling, ville være utilgængelig for hans bevidsthed. Med påvisningen af den posthypnotiske suggestions realitet blev der sat spørgsmålstegn ved den for rationalismen så selvfølgelig årsagssammenhæng mellem motiv, hensigt og handling. En årsagssammenhæng, der naturligvis også var indgået i organicismens personlighedsbillede.

Den animalske magnetisme havde således kunnet demonstrere det, som Freud et lille århundrede senere formulerede, at jeg'et 'ikke engang er herre i sit eget hus, men henvist til sparsomme efterretninger om det, som ubevidst foregår i dets sjæleliv' (*Sigmund Freud. Studienausgabe I:284*). I stedet for rationalismens og organicismens forestilling om personligheden som autonom, d.v.s. i stand til at sætte sig frit valgte mål på grundlag af en i hvert fald teoretisk mulig fuldstændig selverkendelse, havde der aftegnet sig konturerne af en heteronom, d.v.s. fremmedstyret personlighed, der i mange tilfælde handlede uden at kunne gennemskue sine egne motiver. Heteronomien bestod ikke kun i, at tyngdepunktet kunne ligge et andet sted end i personens bevidsthed. Det kunne også ligge uden for personen, nemlig i magnetisørens tanke, der jo kunne indplante

fremmede forestillinger i den magnetiseredes psyke.

På denne baggrund kan det ikke undre, at filosofen Arthur Schopenhauer i sin afhandling fra 1851, *Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt*, kunne hævde, at den animalske magnetisme set fra et filosofisk standpunkt var den indholdsmæssigt mest tungtvejende opdagelse, der nogen sinde var blevet gjort. Det skal dog indskydes, at det, der for ham stod som det vigtigste, var den eksperimentelle demonstration af det psykiskes absolutte herredømme over det fysiske. En del af den senere psykosomatiske medicins indsigter var allerede formuleret her. På den anden side er det lige så indlysende, at europæisk videnskab og filosofi i forrige århundrede generelt måtte forholde sig afvisende til det, som den animalske magnetisme havde bragt for dagen, da det var uforeneligt med det fremherskende menneskesyn. Det gjaldt både for de konservative og de radikale hegelianere, for tilhængerne af den nye positivistiske naturvidenskab og for forsvarerne af moralske og religiøse værdier, baseret på menneskets frie vilje.

Derimod udfoldede den personlighedspsykologi, der kunne udledes af den animalske magnetismes eksperimenter, sig uhindret i skønlitteraturen. Allerede i 1796 havde den tyske digter Jean Paul med indførelsen af dobbeltgænger motivet problematiseret personlighedens karakter af organisk eller rationel enhed. I de efterfølgende årtier bliver nu den decentrerede personlighed et gennemgående motiv i digtningen, f.eks. hos Heinrich von Kleist, E. T. A. Hoffmann, Balzac, Gogol, Edgar Allan Poe og Dostojevskij.

Videnskabens og filosofiens kollektive fortrængning af en ubekvem indsigt betød, at den animalske magnetisme allerede kort efter sin største blomstringstid omkring 1820 blev skubbet ud i periferien af den menneskelige viden og nu henregnedes til de okkulte strømninger, som tiden var så rig på. Med få undtagelser lå

den eksperimentelle udforskning af de ubevidste sider af personligheden brak indtil årene omkring 1880. Schopenhauers positive dom midt i denne lange tavshedsperiode er blot et blandt mange andre eksempler på hans tænkning imod hans samtid.

Genoptagelsen af studiet af det ubevidste med hypnoseteknikken som vigtigste arbejdsredskab – ‘et beundringsværdigt stykke værktøj til psykologisk vivisektion’ var den franske fysiolog Charles Richets betegnelse – satte ind ganske pludseligt i årene 1878-82 og medførte et sådant opbrud i psykiatri og psykologi, at den danske psykolog Alfred Lehmann i 1889 erklærede: ‘Hvis det Tiaar, som nu nærmer sig sin Afslutning, skulde have et særligt Navn i Videnskabens Historie, vilde man sikkert med størst Ret kunne kalde det Hypnotismens Decennium. Der er nemlig neppe noget andet Omraade, paa hvilket Videnskaben blot tilnærmelsesvis har gjort saa store og betydningsfulde Fremskridt i de sidste ti Aar, som netop paa Hypnotismens’ (Lehmann 1889).

Den tvivl om personlighedens afgrænsede helhedskarakter, som udforskerne af den animalske magnetisme havde ladet komme til orde i århundredets begyndelse, greb nu voldsomt om sig blandt de intellektuelle i århundredets sidste årtier. To begreber kom til at stå i centrum for den psykologiske interesse. For det første det normale individs modtagelighed for suggestioner, også uden for hypnosens snævrere felt. Det er i disse år, massepsykologien opstår som selvstændig disciplin. I skandinavisk skønlitteratur er det Strindberg, der tydeligere end nogen anden realiserer dette element i sin digtning, og det i en sådan grad, at man i hans produktion fra og med 1887 næppe mere kan finde distinkte personligheder i klassisk forstand. De psykiske ‘egenskaber’ synes snarere på osmotisk vis at strømme frem og tilbage mellem de agerende figurer i den psykiske symbiose, alt efter de indbyrdes magtrelationer. Den fundamentale mangel på modstands-

kraft over for udefra kommende magtfulde forestillinger, som Hillgruber og Mandelstam diagnosticerede hos deres generations mennesker, er allerede i 1880'erne fuldt udbygget i f.eks. Maupassants og Strindbergs værker.

Det andet vigtige begreb i den 'nye' personlighedspsykologi var den multiple personlighed, ret beset en videreføring af tilsvarende tanker fra århundredets begyndelse. Mens teorien om menneskets suggestibilitet pegede på jegets flydende afgrænsning imod andre individer, dets indgåen i en psykisk 'masse', gik man med teorien om multipliciteten i den modsatte retning, nemlig indad i personligheden, men med et lignende resultat. I århundredets løb var der fremkommet en række beskrivelser af spontant optrædende personlighedsspaltninger, som nok havde vakt opmærksomhed, men var blevet betragtet som skildringer af psykiske abnormiteter. I løbet af 1880'erne blev situationen en anden, idet man nu med hypnosen som redskab kunne fremkalde og studere personlighedsspaltninger hos iøvrigt normale mennesker. Den personlighed, som kom frem efter hypnotisering, var ikke kun ved amnesi (mangelende erindring) adskilt fra normalpersonligheden, den viste også i mange tilfælde ganske andre 'karaktertræk'. Gik man nu videre og benyttede hypnoseproceduren på en allerede hypnotiseret person, kunne der komme en tredje distinkt personlighed frem, o.s.v.. Hvilken af dem var dette menneskes 'egentlige' personlighed? Da et menneskes erindring om sit eget liv øjensynlig var en uundværlig bestanddel af den sammenhængende personlighed, kunne man jo bruge erindringens omfang som kriterium, således at den personlighed, der sad inde med det maksimale erindringsforråd, regnedes for mere fundamental end de andre subpersonligheder. Men i så fald måtte f.eks. den tredje personlighed, der var trådt frem under hypnosen, betragtes som mere 'egentlig' end den første, normalpersonligheden. For i den tredje tilstand var der ofte en klar erindring

om både den anden og den første tilstand, mens normalpersonligheden aldrig havde nogen erindring om de andre personligheder og deres handlinger. Et andet muligt kriterium for 'egentlighed' kunne være, hvilken af personlighederne der var mest intelligent, kundskabsrig, fantasibegavet, i besiddelse af et bredt følelsesregister, handlekraftig o.s.v., idet de ringere udrustede subpersonligheder så kunne betragtes som mere ufuldstændige virkeliggørelser af de muligheder, den grundlæggende personlighed rummede. I så fald måtte man i en række tilfælde pege på en af de fremhypnotiserede personligheder som den 'egentlige', for det forekom ikke sjældent, at normalpersonligheden stod langt tilbage for de andre personligheders brillante præstationer.

Endelig kunne man på trods af alt dette prøve at holde sig til det umiddelbart indlysende faktum, at 'normalpersonligheden' netop altid var til stede, bortset fra de kunstige situationer, der var skabt med hypnosen. Men herimod indvendte f.eks. den engelske psykolog Frederic W. H. Myers i en artikel fra 1886: 'Jeg kan ikke tilskrive mit normalt vågne selv nogen forrang, undtagen den at blandt mine potentielle selv'er har dette vist sig mest tjenligt til at opfylde dagliglivets krav' (Myers 1886). Med andre ord: et menneskes 'totalpersonlighed' bestod efter Myers opfattelse af et antal 'subpersonligheder', hvoraf én var trådt i forgrunden, ikke fordi den i og for sig var mere 'egentlig' end de andre, men fordi den under de givne sociale forhold gav den største overlevelseschance. Under andre forhold ville måske en anden af subpersonlighederne være blevet 'det normale vågne selv'. Darwins idé om 'the survival of the fittest' var her overført på individets ubevidste valg mellem forskellige personlighedsdannelser. Men uanset det trufne valg fortsatte bag normalpersonlighedens ryg de andre subpersonligheder deres usynlige, men virksomme liv, hvad man kunne få et tydeligt bevis for under hypnoseeksperimenterne og

desuden også i de spontant optrædende former for ubevidst psykisk virksomhed, hvoraf drømmene var den mest iøjnefaldende del.

Fælles for de to grundlæggende ideer, suggestibiliteten og multipliciteten, var at den personlighedens enhed, der syntes så umiddelbart given for selvoplevelsen, for en nærmere betragtning viste sig at være et ustabil produkt af samspil med vigtige personer i ens omgivelser, ja med et kulturkollektiv. Denne tankegang, at personligheden er en momentan social konstruktion, er en skarpt profileret ejendommelighed ved den europæiske kultur omkring århundredeskiftet. Man kunne, som jeg her har skitseret, nå til den ad psykologisk vej, men der var også andre muligheder. Nietzsche f.eks., hvis indflydelse på samtiden var betydelig, havde ganske vist trukket på de psykologiske iagttagelser, men argumenterede først og fremmest sprogfilosofisk for en demontering af det klassiske personlighedsbegreb.

Det er næppe muligt at give en enkel forklaring på det klassiske autonome personlighedsbilledes sammenbrud. Forholder det sig sådan, at først i slutningen af forrige århundrede blev man i stand til at se noget, som ret beset altid havde været tilfældet, et generelt antropologisk problem? En af forudsætningerne for overhovedet at erkende personlighedens ustabile suggestible og multiple væsen kunne være, at de samfund, hvor denne omvurdering fandt sted – først og fremmest Frankrig, England, Tyskland og Østrig-Ungarn – befandt sig i en tilstand af stærk social, politisk og kulturel forvandling. Hvis man, som Myers, betragter normalpersonligheden som resultat af en tilpasning til den sociale omverden, vil markante ændringer i denne omverden have en tendens til at aktualisere hidtil undertrykte subpersonligheder, der dermed kommer ind i bevidsthedens synsfelt. I perioder med relativt statiske samfundsforhold sløves derimod det psykologiske blik for personlighedens latente kræfter.

Eller er det ikke snarere sådan, at datidens

psykologer registrerede, at den menneskelige personlighed faktisk var i færd med at ændre karakter, at den tidligere opbygning omkring et stabilt kerneområde var ved at blive afløst af en løsere struktur, hvor den enkelte, uden at opleve en konflikt med sin samvittighed eller et brud med sit hidtidige selv, løbende tilpassede sig sine omgivelser og deres idealer og ideologier? At relativ autonomi faktisk erstattedes af relativ heteronomi? Og at denne forvandling i stedet for at være en følge af – også kunne være en væsentlig årsag til den enormt forøgede sociale, ideologiske og kulturelle mobilitet? En væsentlig faktor i denne kulturpsykologiske udvikling kunne være rationalismens nedbrydning af de hidtil gældende stabile værdisystemer, først og fremmest naturligvis kristendommens.

Nedbrydningen af overjeget må betragtes som en meget træg og langsom proces, der kan strække sig over mange årtier, for, som Freud udtrykker det i sin 31. forelæsning: 'Barnets overjeg opbygges egentlig ikke efter forældrenes forbillede, men efter forældrenes overjeks forbillede; det fyldes med det samme indhold, det bliver til bæreren af traditionen, af alle de tidsbestandige vurderinger, der ad denne vej har forplantet sig hen over generationerne' (Freud 1933, *Studienausgabe* I,505).

Omkring 1900 synes denne langsomme proces at have nået et kritisk punkt. For nok var det enkelte menneske på denne måde blevet fri for et strengt og dømmende overjeg, men til gengæld stod så personligheden tilbage med et hul i sin struktur, da det besværlige overjeg jo tillige havde fungeret som identitetsstabiliserende og regulativ instans. Ind i dette hul rykker så omverdenens accept, en betydeligt farligere, mere ustabil og uberegnelig tyrann end den gamle.

Hvad man med sikkerhed kan konstatere er, at en række fintmærkende iagttagere af deres samtid reagerede med uro og angst på det ændrede personlighedssyn. En af pionerne

for den ny psykologi havde været den franske filosof Théodule Ribot, der i 1881 udgav bogen *Les maladies de la Mémoire*, hvorefter i 1883 fulgte *Les maladies de la Volonté* og i 1885 endelig *Les maladies de la Personnalité*. Om denne sidste skrev næsten 20 år senere den østrigske litteraturkritiker Hermann Bahr :

Nu læste jeg en forfærdelig bog, Ribots *Les maladies de la Personnalité*; her vises mennesker, der pludselig mister deres jeg og som nye mennesker begynder en anden eksistens, hvorfra de undertiden, lige så pludseligt og gådefuldt, stødes tilbage i den første; ja der forekommer nogle, som har et tredobbelt eller firdobbelt jeg: det første forsvinder, også det andet synker ned, et tredje, et fjerde dukker op, da vender det første tilbage og intet af dem kan erindre det andet, det ene ved intet om det andet, der synes egentlig at være tre eller fire mennesker, som kun benytter det samme legeme for på skift afvekslende at komme til syne i det, men kun for pludselig igen at opløses i den tomme luft. (Bahr 1904)

Bahrs essay har den betegnende titel 'Das unrettbare Ich' (jeg'et som ikke står til at redde), hvormed han sigter til en berømt sætning i den østrigske fysiker og filosof Ernst Mach's store undersøgelse *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (1885). Machs og til en vis grad også Ribots anliggende var påvisningen af, at det, vi normalt betegner som vores jeg, for en nærmere analyse viser sig at være en illusion, en rent praktisk hjælpekonstruktion, opretholdt og afstivet af især vores sproglige konventioner. 'Der kan næppe findes større forskelle mellem forskellige menneskers jeg end de, som optræder i ét menneske i årenes løb', er en af Machs karakteristiske formuleringer. Og denne overbevisning var ikke kun nogle få teoretikers anliggende. De virkelige nyskabere i f.eks. den østrigske

skønlitteratur omkring og efter 1900, Hugo von Hofmannsthal, Robert Musil, Hermann Broch og Franz Kafka delte den og skabte på det grundlag nogle af det 20. århundredes vægtigste værker, i Musils tilfælde oven i købet med det psykologiske nøglebegreb som titel på hans hovedværk: 'Manden uden egenskaber'.

Denne tendens til fragmentering af selvet er karakteristisk for det 20. århundrede (jf. Kohut 1977 og Lifton 1993). Den kan give sig harmløse udtryk, ubekymret attituderelativisme og dekonstruktivisme. Men det, som de lydhøre store forfattere fra romantikken og fremefter diagnosticerede i deres modeller af menneskelig handlen, var af mere dystre karakter: mennesket, der er i stand til alt. Brutal tilintetgørelse af medmennesker kan vi finde i alle historiske epoker, især i kulturer, hvor den manddræbende helt er anerkendt idol. Det særegne ved det 20. århundrede er den tilsyneladende lethed, hvormed masseordenes gerningsmænd kunne skifte mellem indbyrdes uforenelige normsæt og roller, det ene øjeblik human, civiliseret, hensynsfuld, ganske i overensstemmelse med samfundets traditionelle kulturnormer, det næste hæmningsløst destruktiv. De literære dobbeltgængerfigurer sprang endelig ud som håndgribelige tilfælde af personlighedsfordobling, ja som multiple personligheder. Eller med Nietzsches ord fra 1880erne: 'Ingen subjekt-atomer. Et subjekts sfære bestandig voksende eller skrumpende. Systemets midtpunkt bestandig forskydende sig; i det tilfælde, hvor det ikke kan organisere det tilegnede, opløses det i to'.

Op gennem 1800tallets skønlitteratur kan den opmærksomme læser følge den gradvise udvikling af denne decentrerede personlighedstype. Forfatterne opbyggede med deres fiktionsverdener stadig nye modeller af mennesket, tilsyneladende først og fremmest dikteret af lysten til det kunstneriske eksperiment. Ofte finder man overraskende de mest indtrængende portrætter af heteronome personer

i værker, der har helt andre problemstillinger som formulerede hovedtemaer. Som et ganske typisk eksempel kunne man nævne Selma Lagerlöfs lille roman om galskaben, kunsten og kærligheden, *En Herrgårdssägen*, fra 1899. At forfatterne samtidig beskrev noget, der for en senere betragtning fremstod som væsentlige psykologiske forudsætninger for ondartede diktaturers opkomst, har ligget uden for deres

bevidste forståelseshorisont. En sådan indsigt er til gengæld et centralt anliggende for litteraturvidenskabsfolk og andre kritiske læsere, der i den tilsyneladende harmløse fiktionslitteratur eftersporer tendenser, som først langt senere får deres håndgribelige og desværre ofte drastiske udtryk i sociale og politiske forandringer. Humanistisk videnskab er alt andet end en undværlig enklave.

Litteratur

- Bahr, Hermann (1904), 'Das unrettbare Ich', in: *Zur Überwindung des Naturalismus. Theoretische Schriften 1887-1904*. Ed. Gotthart Wunberg, Stuttgart: Kohlhammer 1968.
- Canetti, Elias (1968), Der andere Prozess, in: *Das Gewissen der Worte. Essays*, Frankfurt a.M.: Fischer 1975.
- Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, eds. (1975), *Sigmund Freud. Studienausgabe*, Bd. I-XII, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, Sigmund (1933), 'Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse', in: *Sigmund Freud. Studienausgabe*, Bd. I.
- Freud, Sigmund (1930), 'Das Unbehagen in der Kultur', in: *Sigmund Freud. Studienausgabe*, Bd. IX.
- Goethe, Johann Wolfgang (1774), 'Die Leiden des jungen Werthers', in: Erich Trunz, Christian Wegner, eds., *Goethes Werke* (1959), Hamburg: Bd. VI.
- (1795/96), 'Wilhelm Meisters Lehrjahre', in: *Ibid.*, Bd. VII.
- Grimminger, Rolf (1990), *Die Ordnung, das Chaos und die Kunst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hansen, Uffe (1995), 'Schiller und die Persönlichkeitspsychologie des animalischen Magnetismus. Überlegungen zum Wallenstein', in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, XXXIX, 195-229.
- Hillgruber, Andreas (1986), *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlin: Siedler.
- Kohut, Heinz (1977), *The Restoration of the Self*, New York: International University Press.
- Lehmann, Alfred (1889), *Hypnosen og de dermed beslegtede normale Tilstande*. Forelæsninger holdt ved Københavns Universitet i Efteraaret 1889, København.
- Lifton, Robert Jay (1993), *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*, New York: Basic Books.
- Mach, Ernst (1885), *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena: G. Fischer.
- Mandelstam, Nadézda (1975), *Erindringer*, København: Arena.
- Meyer, Conrad Ferdinand (1879/80), 'Der Heilige', in: Hans Zeller, Alfred Zäch, eds. *Sämtliche Werke*, Bern: Benteli (1962 ff.).
- Myers, Frederic W. H. (1886), 'Multiplex Personality', in: *PSPR 4* (1886-7): 496-514, London.
- Ribot, Théodule (1881), *Les maladies de la Mémoire*, Paris: Baillière.
- (1883), *Les maladies de la Volonté*, Paris: Alcan.
- (1885), *Les maladies de la Personnalité*, Paris: Alcan.
- Schopenhauer, Arthur (1851), Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt, in: *Sämtliche Werke*. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, ed. Bd. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1968).
- Strindberg, August (1888), *Fröken Julie*, Stockholm.

Kapitel 6

Den biografiske udfordring: Mytologisering eller humanisering?

Birgitte Possing

At skrive en biografi kan sammenlignes med at forme en skulptur af en skikkelse eller at male et billede af et ansigt. Processen er den samme, nemlig på én og samme gang at beskrive og fortolke en figur. Man kan skabe en myte eller spejle en historisk virkelighed. Man kan ophøje og universalisere en skikkelse til det eventyrlige, poetiske eller guddommelige og gøre den menneskeligt uopnåelig. Eller man kan registrere og reflektere en skikkelses observerbare bevægelser nøgternt, rå og registrerende og gøre skikkelsen menneskeligt forståelig. I det ene tilfælde mytologiseres det menneskelige med en religiøs, politisk eller kunstnerisk hensigt eller med den hensigt at skabe en myte ud af en historisk skikkelse. I det andet tilfælde humaniseres portrættet med en reflekterende hensigt eller med den hensigt at afmytologisere historieskrivningen og at udforske det menneskelige som historiens drivkraft. Ideelt set er den humaniserende biografi i dag den videnskabelige. Bestemmelsen af denne genre vanskeliggøres imidlertid af, at konkrete videnskabelige biografier tendentielt kan være mytologiserende.

I klassisk tid var biografien et spejl for storslåede menneskelige egenskaber – eller det modsatte. I middelalderen rendyrkedes denne mytologiserende form til hagiografien, mens de første spirer til en biografi, der søgte at rumme en udfoldet personlighed – det enkelte geni – sporede i renæssancen og udviklede sig i oplysningstiden. Først fra slutningen af det 19.

århundrede sås tilløbene til den humaniserende biografi, forstået som et værk, der reflekterede over det enkelte menneskes samspil med sin tid eller over modsætninger og tvetydigheder i hovedpersonens væsen og livsværk.

Når det drejer sig om at udforske det enkelte menneskes væsen og de spor, det måtte have sat sig i en større sammenhæng, har biografien således en lang historie, og dog er den en næsten ikke-eksisterende genre inden for de humanistiske videnskaber, forstået på den måde, at den er kontroversiel, fordi den opfattes som ikke-repræsentativ, som overflødig videnskab på grund af sit udgangspunkt i én person og som usystematisk på grund af sin narrative form og dermed ikke som rigtig videnskab (Thomsen 1992).

Det er en skam og forkert. Biografier og biografisk forskning ser ifølge sagens natur den større sammenhæng og historie ud fra et individuelt perspektiv. Biografien kan således være skrevet med et indadvendt blik, der søger ind til eksistensens inderste kerne eller som koncentrerer sit perspektiv til den enestående personlighed. Men biografien kan også være skrevet med et ønske om at diskutere eller dokumentere, hvordan biografens hovedperson har påvirket samfundet og den samtid, som personligheden er indgået i. Derfor bidrager den biografiske forskning både til at udforske, hvordan historien skabes af mennesker, og til at udforske, på hvilken måde det dynamiske magtforhold mellem individ og samfund udfol-

der sig, og hvilke grænser de enkelte kulturer og perioder har sat for den enkeltes udfoldelse.

Samtidigt må det erkendes, at biografien er et umuligt og uoverkommeligt forskningsfelt: Den omfatter såvel udforskningen af det enkelte menneskelige væsens inderste kerne som det enkeltes menneskes aftryk på den store historiske sammenhæng. Derfor omfatter denne forskning principielt også alle kendte humanistiske, psykologiske og teologiske fag. Den historiske biografi er en udfordring for forskningen, både som viden(skabs)-historie og som et værk, der kan forfattes af en forsker. Biografien er principielt uoverkommelig, fordi den tententiel omfatter alle tilværelsens områder samt de samfundsfelter, det biograferede individ har været i berøring med, påvirket og ladet sig påvirke af.

I det følgende diskuteres denne udfordring set i lyset af biografens renæssance i slutningen af det 20. århundrede og af dens intellektuelle position ved årtusindskiftet. I lyset af dette berøres tre forskningsetiske spørgsmål: Nemlig spørgsmålet om, hvad der kan ske, når biografen forsøger at give et sandt billede af den biograferede, spørgsmålet om biografens ansvar for 'sandhed' og etik ved biografiskrivning og endelig spørgsmålet om, hvor langt der kan gås i en offentlig fremvisning af et levet menneskes private og inderste rum. Endelig forsøges en kritisk identifikation af nogle grundformer i den biografiske genre, og der trækkes nogle summariske linier for udviklingen af biografien som et humaniseringsprojekt inden for nogle af humanistiske og sociologiske videnskaber i det 20. århundrede.

Biografiens renæssance

Man kan spørge, hvorfor biografien som genre pludseligt fik en renæssance i løbet af de sidste to årtier af det 20. århundrede. Antallet af pub-

likationer inden for genren eksploderede i den vestlige verden. Det gjaldt den populære biografi, der svælgede i alle tænkelige og utænkelige sider af kendte menneskers tilværelse. Men videnskaberne holdt sig ikke tilbage, idet også den videnskabelige biografi fik en opblomstring. På dette felt burde dog den forskningsmæssige fane hæves: Der er og skal være forskel på den populære og den videnskabelige biografi. Den historisk-videnskabelige biografi afgrænser sig fra fiktion, men deler genre med den moderne roman, der forlængst har brudt med den lineære fortælling under erkendelsen af, at det virkelige livs forløb er diskontinuerligt (Edel 1957, 1984). Af en videnskabelig biografi forlanges videnskabelig metode: Systematisk argumentation, kildeafprøvning, kritisk distance såvel som hermeneutisk indsigt. Eller med den norske historiker Knut Kjeldstadli mere ydmyge, men meget præcise ord om historieskrivningen: 'Det historikeren gør, er å lage, konstruere et bilde av hvordan det kan ha vært. Historiefaget består i å samle et bredt materiale og omforme det til meningsfulle bilder av hvordan det var – eller mer beskedent: kan ha vært' (Kjeldstadli 1999:39).

Med en mangfoldighed af metoder og kilder udforskede og reflekterede videnskabelige biografier over store og mindre store personligheters storhed, betydning og eventuelle fald under biografens renæssance. Der blev i de sociale og humanistiske videnskaber med denne genre sat fokus på individet over systemer, strukturer, fællesskaber, klasser og sociale grupper, der ellers havde fanget forskningsinteressen et årti eller to tidligere. I dag må vi dog stille det kritiske spørgsmål, om vi i trangen til 'genhumanisering' skabte nye myter om det individuelle menneske – eller om den store personlighed blev dødeliggjort og det almindelige menneske videnskabeliggjort? Trangen til både ny-mytologisering og humanisering syntes lige stærk, hvad jeg skal vende tilbage til.

At biografien fik en hovedrolle som orienteringspunkt i menneskelivet kunne være én af flere mulige forklaringer på biografiens renæssance i en tid, hvor troen på de store utopier forsvandt. Da den kolde krig ikke længere skabte automatiske fjendebilleder og holdt interessen fangen ved ydre politiseren, syntes en ny søgen eller måske ligefrem en indre moralisme at være vokset frem. Biografien blev et prisme for et mangfold af erkendelsesinteresser, også inden for videnskaben. Der blev søgende gjort op med en system- og struktur-tænkning, som med såvel positivistisk, strukturalistisk som marxistisk rygdækning havde marginaliseret det enkelte menneske til en observatørpost i den store histories og de store fortællingers forløb.

Der syntes i offentlighed som i forskersamfund i løbet af 1990'erne at være skabt en længsel efter billeder på kvinder og mænd som skabende, tænkende, bestemmende – og ikke mindst tvivlende individer. En længsel efter at komme bort fra tendensen til at reducere individuelle fortrædeligheder til samfundsmæssige lovmæssigheder. Dette behov for åben refleksion udtrykte den franske historiker Giovanni Levi i 1989 sådan, at 'den flertydige biografi mere end nogensinde kom i centrum for humanistisk optagethed' (Levi 1989:1225-1336). Biografien blev et fristed for dramatisk, gammeltdags fortællekunst midt i en dekonstruerende og fragmentarisk tid. Den gjorde refleksioner over menneskelighed mulig uden at lægge op til panegyrik eller nye hagiografier, som man ellers kendte det fra den biografiske genre.

En vigtig kritisk pointe ved udfordringen for den historiske, videnskabelige biografi i det 20. århundredes sidste årti blev at få læser såvel som forfatter til at reflektere over det menneskeskabte livsforløb i historien – over store personligheders forvaltning af deres liv og værk. Ikke som forbilleder, heller ikke som modbilleder og slet ikke som figurer, over for hvilke

man kunne løfte en didaktisk pegefinger. Men som levede liv med tvetydigheder, paradokser og dilemmaer i både indre eksistens og i relation til ydre, sociale og kulturelle vilkår (Klitgaard Povlsen 1992:9). Endvidere blev det en vigtig pointe ikke blot at levendegøre den enkelte historiske person, men 'også Bunden, hvoraf det hele skyder og hvorpaa det staar', forstået som ønsket om igen at trække personligheden ind i historien, uden at samfundets strukturer og dynamiske udviklingsprocesser dermed blev glemt. Personligheden skulle kunne forstås og reflekteres, både som kulturbærer og kulturbryder (Possing 1992, vol. 1: 58-64). En sådan tankegang formuleredes som opfølgning på en længere forskningsdebat på et skandinavisk forskningsseminar som et ønske om at 'det borde være muligt att förena intresset för strukturer med en uppmärksamhet på personligheten' (Ambjörnsson m.fl. (red.), 1997: 8).

Men selv om denne interesse blev oplevet som et intellektuelt fristed, kunne den til gengæld næsten komme til at antage karakter af en ny moralisme i kølvandet på afslutningen af den kolde krig. En moralisme, der samtidig med at hylde individets ukrænkelighed, forlangte dets totale, offentlige tilgængelighed og blottelse: I 1970'erne gjorde feministerne det private politisk og derved offentligt med den hensigt at diskutere, hvilke magtstrukturer i familien der understøttede det hierarkiske, kønsopdelte politiske, økonomiske system og arbejdsmarked. Hvor berettiget denne feministiske kritik end var, syntes dette slogan i 1990'erne at være blevet fordrejet og overtaget af højrepopulismen – og visse dele af de humanistiske forskersamfund i Vesten. Det private blev moralsk – og dermed offentligt. Det gik ikke kun ud over præsident Clinton, det kom også til at afspejle sig i flere videnskabelige, biografiske værker, der overskred hidtil gældende videnskabetiske kodekser under udforskningen af store personligheders private og offentlige

tilværelse. Den private sfære var ikke længere ukrænkelig, hvorved biografien kom ind i minifyldt farvand.

Biografiens intellektuelle og etiske position ved årtusindskiftet

Man forestillede sig f.eks. at kunne konstruere og (be)dømme helheden i et samlet livsværk af et menneskes eksistentielle konstitution, privat-personlige liv og dettes offentlige værk. Et dansk værk, der satte sig dette mål, var den svensk-danske professor Thomas Söderquists videnskabshistoriske biografi af immunologen Niels Kaj Jerne (1911-1994). Jerne fik i 1994 Nobelprisen i medicin for opdagelsen af selektionsteorien for antistofdannelse (Söderqvist 1998). Mennesket Niels Kaj Jernes inderste kerne skulle afdækkes og sammenhængen mellem denne og hans offentlige, videnskabelige værk påvises.

Söderqvist holdt sig ikke tilbage, men brugte alle tænkelige kilder og metoder til at finde ind til hemmelighederne. Han fik – af den da endnu levende Niels Kaj Jerne, der var meget interesseret i at få skrevet en biografi om sig – adgang til hele hans private samling af breve og andre dokumenter fra og til nulevende og nyligt afdøde hustruer, elskerinder, fagfæller og andre bekendte. Söderqvist fik til opgave at ordne og registrere denne samling, der siden skulle indlemmes som Jernes Arkiv i Det Kongelige Biblioteks Håndskriftsamling. Jerne udarbejdede en overdragelseskontrakt til biblioteket, der gjorde det meste af samlingen tilgængelig i år 2000, altså året efter at Söderqvists værk var publiceret, mens dokumenter fra nulevende familiemedlemmer først ville blive tilgængelige for offentligheden i år 2040. Söderqvist havde dog via sin ordning af arkivet også adgang til de klausulerede dele og brugte dem i afhandlingen. Under afhandlingens tilblivelse førte Söderqvist og Jerne lange samtaler om Jernes liv, og Jerne læste og kommentere

rede flere af kapitlerne i udkast, inden han døde i 1994. Værket blev udgivet og antaget som disputats i 1998, men blev stærkt anfægtet og diskuteret af videnskabelige fæller fra så forskellige fagområder som filosofi, kommunikation, historie samt litteratur- og kulturvidenskab. Kritikken blev rejst bl.a. på grund af værkets blotlægning af områder, der hidtil af humanistiske forskere var blevet opfattet som intime og uden for genstandsfeltet for videnskabelig granskning.¹ Værket var et humaniseringsprojekt, der skulle vise, at selektionsteorien for antistofdannelse var et udtryk for Niels Kaj Jernes personlighed, for hvad Söderquist kaldte hans 'emotionelle apriori'. Kærlighed, sex, utroskab, eksistensfilosofi og videnskab blev reflekteret i sammenhæng, alle detaljer blev ledemotiv til det samme mål i det store værk. Resultatet blev en personlighedstegning af en stor videnskabsmand, der ikke kun var stor på grund af sine videnskabelige opdagelser, men også på grund af sine (ubehagelige) menneskelige egenskaber og sin manglende evne til forpligtende kærlighed. Det var et i bogstavelig forstand grænseoverskridende projekt, der skulle humanisere og menneskeliggøre en myte, men som kom til at bidrage til en nymytologisering: En stor videnskabsmand med ægte menneskelige følelser blev til en dæmoniseret myte.

En enkelt kritiker har kaldt projektet 'en vellykket hybrid', fordi Söderqvist fik podet sin eksistentielle interesse med en dokumentarisk teknik (Kondrup 1999:253). Andre har kaldt projektet 'en forførelsens dobbeltkontrakt', fordi Söderquist med Jernes tilladelse blotlægger stærkt private og erotiske forhold, som ikke dokumenteres at have haft betydning for hans videnskabelige praksis (Koch 1999:280ff.; Posing 1999:287ff). Dette gør han uden tilladelse fra dem, hvis seksualitet han så indgående beskriver, nemlig Jernes anden og navngivne hustru samt elskerinden og moderen til hans tredje barn. Endelig bruger Söderqvist en række anonymiserede citater fra personer, der ikke

har ønsket at deltage i projektet. Selv om Jerne selv ingen grænser satte, var der andre i hans omgivelser, der gjorde det. – Er det da ikke en forskers pligt at beskytte nulevende og nyligt afdøde personer, der ikke var ekshibitionistiske i samme grad som Jerne selv? Og omvendt: Kan en Söderqvistisk udnyttelse af private breve og arkivalier få andre videnskabsfolk til at overveje, om de skal efterlade private papirer – eller sørge for at tilintetgøre dem, så de ikke bliver genstand for i bogstaveligste forstand grænseoverskridende projekter?

Spørgsmålet om diskretion har for Söderqvist været bevidst irrelevant, idet han henviser til Jernes tilladelser. Men det har stødt flere af hans kritikere, at han ikke har beskyttet Jernes omgivelser med henvisning til den sikring af privatlivets fred, der ligger i almindelig arkivlovgivning. Private arkiver er i Danmark beskyttet mellem 30 og 80 år; alt efter materialets karakter kan der aftales kortere eller længere klausuleringsfrister (Statens Arkiver og Det kgl. Biblioteks Håndskriftafdeling). Disse love har rod, dels i den grundlovssikrede ret til privatlivets fred i demokratiske samfund, dels i ophavsretten: Enhver har ophavsret til sine egne værker (herunder breve) – også selv om adressaten har ejendomsret til dem, fordi de er sendt til ham eller hende. Det gjorde sagen etisk endnu mere kompliceret, at Söderqvist både som ordner af arkivet og som forsker havde adgang til alle dele af de efterladte papirer, mens de kolleger, der skulle gå ham efter i sømmene, først kunne komme til det efter år 2040.

Det var ikke forargeligt, at en stor videnskabsmand muligvis var en ondsindet person og et ganske selvoptaget menneske. Især ikke når han så selv ivrigt bidrog med brikker til puslespillet om denne viden. Hvis det er rigtigt, at han var en sådan person, er dette set før blandt store tænkere. Men spørgsmålet er, hvor man videnskabeligt set burde sætte grænsen for nyfikenhed over for nyligt afdøde eller nulevende kvinder og mænd, der ikke

ønsker offentliggørelse af deres private forhold?

Forskeren sidder med det etiske ansvar som biograf, ikke mindst på det private felt. Dette ansvar rækker både over for den biograferede, dennes omgivelser og følgende generationer af forskere. Den danske historiker Susanne Malchau har i en videnskabelig afhandling biograferet søster Benedicte Ramsing (1912-1988), der for det første gennemførte en skelsættende sygeplejeuddannelse i Danmark og for det andet som generalpriorinde i Rom i 1970'erne stod i spidsen for fornyelsen af det internationale ordenssamfund Skt. Joseph Søstrene af Chambéry efter det 2. Vatikankoncilts dekret (Malchau 1998). Også Malchau har stået over for spørgsmålet om forskerens etiske ansvar. Malchau fik gennem arkiver og interviews kendskab til, at søster Benedicte, efter at hun fratrådte som generalpriorinde i 1980, havde svært ved personligt at leve med de regler, som hun selv havde sat for søstrene – og at hun af den grund muligvis overvejede at træde ud af ordenen. Det gjorde hun ikke. Men hun fik en for søstersamfundet helt usædvanlig tilladelse, nemlig at flytte i egen lejlighed – at bo alene. Susanne Malchau forfulgte ikke sporet, hverken gennem yderligere kildesøgning eller gennem analyser i biografien af det allerede fundne kildemateriale. For hun vidste også, at arkiverne (som hun selv efter stor møje og meget arbejde for at skabe tillid til forskningen havde fået åbnet) øjeblikkeligt ville blive lukket for andre forskere, hvis hun offentliggjorde synspunkter om, at meget talte for, at søster Benedicte i sit inderste jeg ønskede at udtræde af ordenen. Søster Benedicte døde i 1988. Jeg kan tilslutte mig Malchaus beslutning og det ansvar, der ligger bag den. Måske kan hendes pointe afsløres af andre forskere om én eller to generationer. Men ikke over for generationen så tæt på søster Benedicte. Hendes egne elever og medsøstre ville have vanskeligt ved leve med den viden, hvis den var sand. Dét ansvar for

vurdering af, hvornår tiden er moden til at flytte grænser for private forhold og overvejelser, er forskerens. Det vil altid bero på et skøn.

Den biografiske forfatter sidder således alene med et stort ansvar over for historiske personligheder, der har levet – og som ikke er eller var fiktive skikkelser. Den biografiske forfatter kan – som i Söderqvists tilfælde – i sandhedens navn give sit grænseoverskridende (måske sande? – måske forkerte?) svar og dermed komme til at forvrænge en offentlig persons eftermæle. Eller han/hun kan – som i Malchaus tilfælde – give sit diskrete (og måske forkerte?) svar og dermed give en offentlig person et sandere eftermæle i den forstand, at det ikke griber ind i historiens gang. Der er ingen nemme svar, især ikke ved biograferinger, der ligger så tæt på ens egen tid. Jeg har selv etiske problemer med et manuskript til et kommende portræt af Danmarks kirke- og kulturminister Bodil Koch (1903-1972). Man kunne spørge, om det i det hele taget er en uskik at skrive biografier om personer, der er så tæt på biografens egen tid? Og være tilbøjelig til at svare ja.

Når alt dette er sagt, må det dog også holdes i hævd, at privatlivets grænser flytter sig over tid. En historisk skikkelse, der har levet 3-4 generationer før vor tid eller endnu før, er forskningsetisk nemmere at biografere, hvad angår privatlivet: Det er i dag ikke kontroversielt, at forfatteren Herman Bang var homoseksuel, og at dette betød noget for hans skarpe blik på samtiden. Det var det i hans samtid. Det er i dag ikke kontroversielt, at Nina og Edvard Grieg havde et vanskeligt samliv, kunstnere som de var begge to. Tværtimod kan det, som I.E. Haavet har gjort det i sin videnskabelige afhandling, dokumentere den vanskelige position for kvindelige kunstnere i en tid mellem guldalder og modernisme – og vise, at der bag en stor, mandlig kunstner med international gennemslagskraft måtte stå en kvinde, som betalte prisen (Haavet 1998).

Det er i dag ikke kontroversiel viden, at den kvindelige pionérpædagog Natalie Zahle omgav sig med kvinder, for hvem hun nærede kærlige følelser, og som hun organiserede i en husstand med sig selv som husbond. Tværtimod forklarer det, hvorfra hun fik kræfterne til at skabe sit store uddannelseshistoriske værk. Men det ville dreje interessen i en afhandling om hende, hvis der sattes stærkt fokus på detaljerne i hendes udfoldelse af intime følelser på lagenerne i stedet for fokus på en analyse af, hvordan hun fik skabt sit værk og hvorfra hun hentede sine kræfter til det. Andre har dog ment, at disse intimeste detaljer burde være beskrevet (Klitgaard Povlsen 1992a, Rimmen Nielsen 1992).

Noget (af det mest universelle?) i den menneskelige tilværelse skal måske have lov at hængeligge i uvished og forblive at være en gåde: Det kan være erotiske udfoldelser, det kan være drømme, længsler og (ufaglig) filosofien om eksistens og tro. For hvem ville vi være som biografer, hvis vi troede, at vi kunne besvare disse livets irrationelle gåder? Vi kan ikke afdække alt om historiske personligheder. Sandheden kan spærre sporet, som Selma Lagerlöf-biografen Henrik Wivel har skrevet med henvisning til Nietzsche. Han skrev: 'Enhver dyb ånd bærer en maske' og mente dermed, 'at sandheden om et menneske skal søges flere steder, og at alt som er dybt elsker at maskere sig, for netop derved fastholdes flertydigheden og modsætningerne om det skabende menneskes vilkår og mulighed. Masken beskytter alt, hvad der er sårbart og dyrebart fra at blive blottet og dermed goldt' (Wivel 1991:9).

Som så meget andet, er det biografiske arbejde således paradoksalt: Som biografisk forsker kan – og bør – man stræbe efter sandheden. Efter at skabe helhed og sammenhæng i det liv, værk og den tid, man forsker i. Men man bør også vide, at sandheden aldrig nås. Den ligger måske endnu fjernere, end før biografien blev skrevet, og der findes ikke kun én sandhed.

Biografien som genre – kritik og identifikation

Uanset udfaldet af de forskellige, konkrete biografier blev biografens renæssance i sidste halvdel af det 20. århundrede dog et udtryk for en reel fornyelse af genren, udsprunget dels af inspiration fra avanceret litteratur som Prousts og Joyces værker, dels af det kritiske spørgsmål om, hvorvidt og hvordan historien skabes af mennesker og hvordan menneskers liv aflæses. På den ene side udtrykte den historiske biografi et begrundet ønske om, at passioner, irrationalitet og menneskelige idiosynkrasier skulle inddrages i forståelsen af et menneskes livsværk. På den anden side blev genrens videnskabelige respektabilitet anfægtet igen og igen: Den har stadig ikke vundet seriøst, videnskabeligt fodfæste inden for de humane videnskaber, der beskæftiger sig med historisk forandring. Nogle biografer har ligefrem følt sig nødsaget til at hævde, at biografien 'valgte dem', da de var i gang med en anden undersøgelse (Nilsson 1994). Selv om genren har trængt sig på, er den hidtil blevet stedmoderligt behandlet.

Dette illustreredes af ambivalensen ved at placere biografien som en seriøs del af de humanistiske videnskaber. Om dette var et resultat af modstand mod at beskæftige sig med enkelte figurer eller om spørgsmålet var mere kompliceret, kan ikke besvares her. Men tydeligt var det, at det enkelte liv, især det personlige, af nogle intellektuelle såvel som forskere opfattedes som irrelevant eller upassende for forståelsen af historien, videnskaben eller kunsten, fordi store personlighedens genius havde tvunget dem til at holde verden på en vis distance. Deres betydning, hævdede disse anti-biografer, lå i deres værk(er), ikke i deres personlighed. Især reaktionen fra postmoderne og -strukturalistiske kritikere illustrerede dette: Derrida, Foucault og Barthes kaldte den histo-

riske biografi 'umulig at referere til', 'falsk', 'et indslag i magtudøvelse', en 'intimitetsprofitør' eller omvendt en thanatografi – en døds-skrivning (Madélenat 1984). Pierre Bourdieu brugte udtrykket 'den biografiske illusion', hvormed mentes, at en livshistorie ikke havde nogen retning og ikke kunne holdes til en kronologisk orden (Bourdieu 1986).

Men genren kunne alligevel ikke afvises. For et menneskeligt individ kunne ikke tænkes uden samfundet, og en biografi behøvede ikke at fremstille et liv som noget sammenhængende. Problemet er ikke løst endnu, for selv en videnskabelig biografi kan både dekonstruere og konstruere et liv. En biografi vil altid være i fare for at skabe nye myter på én og samme gang, som den demytologiserer. Dette dilemma må den videnskabelige biografi leve med – og dele med al anden historieskrivning.

Den videnskabelige historiske biografi er ved slutningen af det 20. århundrede ikke en genre eller disciplin i sig selv. Det er en 'polyfon' genre – hvis man kan bruge dette udtryk for flerstemmighed om andet en musik – idet den genremæssigt grænser op til selvbiografien, den litterære biografi, den historiske fortælling og den biografiske roman (Ettrup & Skyum-Nielsen, 2000). Fagligt grænser den historiske biografi op til eller anvender metoder fra psykologi, sociologi, antropologi, historie og litteratur. Emnemæssigt kan den historiske biografi omfatte ethvert menneske, både statsmænd og bønder, generaler og kunstnere, filosoffer og videnskabsmænd, helte og skurke, kvinder og mænd. Tidsmæssigt har den historiske biografi eksisteret fra 1. årh. e.Kr. til år 2000-skiftet og vil sandsynligvis leve en del år endnu. Den historisk-videnskabelige biografi afgrænser sig fra fiktion, men deler genre med den moderne roman, der forlængst har brudt med den lineære fortælling under erkendelsen af, at det virkelige livs forløb er diskontinuerligt (Edel 1957 og 1984).

Når det drejer sig om den historisk-videnskabelige biografi, som er det, som vi taler om her, kan der ved år totusindskiftet identificeres en række historisk-biografiske grundformer, nemlig for det første den klassiske værkbiografi, hvor perspektivet er koncentreret om hovedpersonens værk, og hvor det privat-personlige liv er irrelevant (f.eks. Young-Bruehl 1982). En anden type er den eksistentielle biografi, hvor subjektet ses i sin egen skaber-kontekst og liv-værk er ét sammenhængende, eksistentielt og lineært hele. Her bliver det privat-offentlige uadskilleligt (Söderqvist 1998). En tredje type er biografien som et historisk prisme, hvori historiens lys brydes og hvor perspektiver løfter hovedpersonen op som repræsentant for en tid, en historisk situation, en type eller et socialt fænomen (f.eks. Tuchman 1979). En fjerde form er at se den historiske biografi som et kulturspejl, hvori fokus på en 'sær' personlighed kan vise sig at afsløre noget repræsentativt i den folkelige, historiske kultur (f.eks. Ginzburg 1980). En femte biografi-type er liv-og-tid (life-and-times)-biografien, hvor portrættet males som et relief på baggrund af samfundets farver (f.eks. Sklar 1973). En sjette biografiform ligger tæt på den foregående, nemlig liv-værk-tidbiografien eller den dialektiske biografi, hvor variablerne liv, værk og tid analyseres i et dynamisk magtforhold (f.eks. Le Goff 1996, Nilsson 1994). En syvende form er relationsbiografien, der fokuserer på forholdet mellem to eller flere hovedpersoner (Rose 1983; Haavet 1998) og endelig ses den historiografiske biografi, der diskuterer alle andres måder at biografere den samme hovedperson på (Rosenbaum 1998). En sådan skitse af otte grundformer kan ifølge sagens natur ikke påstås at være udtømmende for biografien ved årtusindskiftet. Der kunne formodentligt påvises en særlig 'postmoderne' biografitype, som ikke er blevet viet nogen opmærksomhed.

Samtidig ville hver humanistisk fagdisciplin formodentlig kunne opridse sine egne grundformer inden for området.

Biografien i de humanistiske hovedområder i det 20. århundrede

Lægger man et enkelt snit over den biografiske udfordring inden for sociologi, historie, antropologi og litteraturvidenskab har biografien som genre udviklet sig vidt forskelligt i de specialiserede videnskabelige discipliner i de humane videnskaber. De sociologiske og historiske fag kredsede gennem hele det 20. århundrede kritisk om biografien uden dog at sætte den fagligt i centrum. I 1898 udgav G. V. Plekhanov et lille skrift, hvori han gjorde op med opfattelsen af den store personlighed som historiens eneste drivkraft. Samtidig pegede han på dynamikken mellem personlighed og samfund som en historisk, forandrende faktor. Han hævdede, at en stor personlighed kun fik historisk betydning, hvis vedkommende besad egenskaber, som der var brug for i samtiden og som gav talentet historisk gennemslagskraft (Plekhanov 1898, overs. til engelsk 1946). Dette værk fik afgørende betydning for historikeres udvikling af den historiske biografi. Sociologer brugte derimod den historiske biografi som metode i en kvalitativ analyse af subjektive erfaringers betydning for den sociale virkelighed. Pionéerne her var F. Znaniecki & W. Thomas, der i begyndelsen af århundredet præsenterede individet som både skabende og skabt i den sociale evolution (Znaniecki & Thomas 1918-20). Dette fulgtes teoretisk op af den italienske sociolog Franco Ferrarotti, der så individet som et aktivt centrum over for samfundets strukturer og historie (Ferrarotti 1983). Også for antropologien blev livshistorien interessant i slutningen af 20. årh. i ønsket om at få den subjektive erfaring frem i skabelsen af et menneskes identitet (Crapanzano

1980) og måske kunne man udtrykke det sådan, at antropologer kunne se biografen som en 'participant observator' i en tværkulturel og tværepokal dialog med det historiske subjekt.

Det blev mentalitetshistorikerne, især den franske Annales-skole, der med sin optagethed af prosopografien og sine hermeneutiske, mentalitetshistoriske studier for alvor kom til at påvirke den historiske biografi i historieskrivningen. Natalie Zemon Davis brugte i sit nybrydende studie af det 16. århundredes Martin Guerre (Davis 1983) begreber og metoder fra antropologi, etnografi og litterær kritik til at undersøge problemet med sandhed og tvivl i historisk forskning. Det biografiske kendskab blev et resultat af en kommunikationsproces mellem to kulturer og to personer, ikke af en objektiv beskrivelse, som Giovanni Levi hævdede i forlængelse af denne diskussion (Levi 1989). Jean-Paul Sartre's begreb om interaktionen mellem det levede liv og den skrevne tekst, mellem liv og fortælling inspirerede til udviklingen af den dialektiske biografi. I Danmark er den historiske personlighed i dén tradition fortolket som både kulturbærer og kulturbryder (Hvidt 1987; Possing 1992, Malchau 1998).

Både sociologer, etnologer og historikere har brugt erindringer, oral-history-traditionen og personlige dokumenter som empiriske kilder til at forstå sociale handlinger i et større perspektiv som et opgør med dén positivistiske, marxistiske og strukturalistiske tankegang, der udsultede biografien for liv. Målet var at komme bag om mytologiseringen store personligheder: 'A modern biographer may or may not choose to reveal the intimate, the amorous details of a life, but he must, if he is good at what he does, probe beneath its public, polished self' (Pachter 1979).

I litteraturvidenskaben introduceredes den moderne livsfortællings biografi med Lytton Strachey's »Eminent Victorians« (1918), der i det 20. årh. kom til at spille den samme revolutionerende rolle for historiske biografer af alle

fag, som James Boswell's værk, *Life Of Samuel Johnson* (1791) havde gjort det for den empiriske fundering af biografien i 18. og 19. århundrede: Det var indførelsen af den kunstnerisk fortolkende biografi, der fik sin form gennem udvalg, koncentration og tolkning af kilder. Idéen var at gå bag om myten af den biografere, og det blev muligt at biografere begge køn. Leon Edel udgav efterkrigstidens mest indflydelsesrige studie i biografien, som han forfinede gennem sit livsværk under mottoet: »A writer of lives is allowed the imagination of form but not of fact« (Edel 1957). Den litterære biografi blev bl.a. grundet Edels indsats en veletableret genre i sig selv.

Afslutning og perspektiv

Når det drejer sig om måden at skrive biografier på, så det i sidste halvdel af det 20. århundrede ud, som om de historisk-sociologiske biografer og de litterære biografier så småt nærmede sig hinanden. Denne tilnærmelse tegnede sig på den måde, at de litterært udformede biografier blev stadigt mere videnskabeligt udformede og de historisk, sociologisk, antropologisk og naturvidenskabeligt udformede biografier blev stadigt mere litterært formede i den erkendelse, at en biografi tabte liv og blev indholdsløb, jo mere objektiv den tilstræbte at være (Kendall 1957). Hvis det på nogen måde kan legitimeres på én gang at omtale den historiske biografi fra flere humanistiske fagområder over et helt århundrede, som det er gjort her (hvad det muligvis ikke kan), kunne det ud se ud som om biografien som moderne livsfortælling i sin form påvirkedes både af videnskab og kunst. Den seriøse biografiske litteratur kunne dække hele spektret fra vanskeligt tilgængelige afhandlinger til sprogligt indbydende læseoplevelser. Denne tendens synes ganske uafhængig af, hvilke personligheder der er blevet biograferet.

De biograferede personligheder var også i det 20. århundrede med ganske få undtagelser

mandlige. Her må jeg for at være på nogenlunde sikker grund fokusere fagligt på det historiske fagområde. Herindenfor viser en endnu upubliceret gennemgang af anmeldelsessektionerne i en række historievitenskabelige tidsskrifter fra Europa, Skandinavien og USA fra 1980-1998, at de historiske biografiers hovedpersoner for langt størstedelen var mænd fra det 20. århundrede og blandt dem allerflest politikere eller videnskabsmænd. Biograferede personer fra de ældre historiske epoker var herudover en række gennemgående persontyper som religiøse ledere og pilgrimme, kritiske intellektuelle, filosoffer og naturvidenskabsmænd, opfindere, eventyrene, advokater, malere, komponister samt en enkelt dronning og et par tidlige feminister. Skulle der således herske en forestilling om, at flere typer af mennesker fra flere forskellige sociale lag af samfundet blev gjort til genstand for biografier i løbet af det 20. århundrede, kan den ikke dokumenteres. Der synes ikke at have været tale om en humanisering af biografierne, hvad angår den personkreds, der er blevet bio-

graferet, heller ikke med hensyn til køn: Den kendte kønsskævhed i historieskrivningen var udtalt inden for den historiske biografiske genre, idet mindre end 4% af de i fagtidsskrifterne anmeldte biografier havde kvinder som hovedpersoner og mindre end 8% var skrevet af kvindelige biografer (Possing 2001).

Hvis det er rigtigt, at interessen bag biografierens renæssance i de seneste årtier er udtryk for et ønske om en genhumanisering af historieskrivningen, forstået som dette at beskrive, reflektere over og analysere historiske personligheder som mennesker og ikke som myter, står vi over for en ny udfordring. Nemlig for det første at diskutere en udvidelse af feltet for de personligheder, der biograferes, for det andet at diskutere de etiske grænser for den enkelte historiske skikkelses ukrænkelighed, for det tredje at fokusere på forholdet mellem mytologisering og humanisering i den biografiske konstruktion og endeligt at revitalisere en systematisk metodisk debat på tværs af de specialiserede humanistiske fagområder om den biografiske udfordring.

Noter

1. Interesserede henvises til *Personalthistorisk Tidsskrift*, 2: 1999, som er en diskussion af Söderquists arbejde med bidrag fra mange forskellige forskningsgrene.

Litteratur

- Ambjörnson Ronny, Ringby, Per & Åkermann, Sune (1997), *Att Skriva Människan. Essäer om biografien som livshistorie och vetenskaplig genre*, Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- Boswell, James (1791), *The Life of Samuel Johnson*, London.
- Bourdieu, Pierre (1986), 'L'illusion biographique', i *Actes de la Recherche en sciences sociales*, no. 62/63 pp. 69-72.
- Crapanzo, Vincent (1980), *Tuhami. A portrait of a Moroccan*, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Davis, Natalie Zemon (1983), *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Massachusetts.
- Edel, Leon (1957), *Literary Biography*, London.
- Edel, Leon (1984), *Writing Lives, Principia Biographica*, New York, London.
- Ettrup, Flemming & Skyum-Nielsen, Erik (2000), *Bogen Ellers Kaos*, København: Gyldendal.
- Ferrarotti, Franco (1983), 'Biography and the Social Sciences', i *Social Research*, vol. 50:1, p. 57-80.
- Ginzburg, Carlo (1980), *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, London: Routledge.
- Haavet, Inger Elisabeth (1998), *Nina Grieg. Kunstner og Kunstnerhustru*, Oslo: Aschehoug.

- Hvidt, Kristian (1997), 'Den historiske biografi – en spændingsfyldt genre', i Ambjørnsson Ronny, m.fl. (red.), *Att Skriva Människan*, Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- Kendall, Paul Murray (1965), *The Art of Biography*, London.
- Kjeldstadli, Knut (1999), *Fortida er ikke hvad den engang var. En innføring i historiefaget*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Klitgaard Povlsen, Karen (1992a), 'Skolebestyrerinden Natalie Zahle', anm. i *CEKVINA* nr. 2: Århus Universitetsforlag.
- Klitgaard Povlsen, Steen (1992b), 'Videnskab og Historie', anm. i *Litteraturmagasinet Standart*, København.
- Koch, Carl-Henrik (1999), 'En ny videnskabshistorisk genre?' i *Personalhistorisk Tidsskrift* 1999:2, København.
- Kondrup, Johnny (1999), 'Biografien og den biograferede', i *Personalhistorisk Tidsskrift* 1999:2, København.
- Le Goff, Jacques (1989), 'Writing Historical Biography Today', *Current Sociology*, vol. 43, nr. 2-3, 1995.
- Le Goff, Jacques (1996), *Saint Louis*, Paris. Gallimard.
- Levi, Giovanni (1989), 'Les Usages de la Biographie', i *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, Nov.-Dec. 1989, no. 6, pp. 1325-1336.
- Madélenat, Daniel (1984), *La Biographie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Malchau, Susanne (1998), *Kærlighed Er Tjeneste. Søster Benedicte Ramsing – En Biografi*, Dansk Sygeplejeråd.
- Momigliano, Arnaldo (1971), *The Development of Greek Biography: Four Lectures*, Cambridge, Massachusetts.
- Nadel, Ira Bruce (1984), *Biography: Fiction, Fact and Form*, London: Macmillan.
- Nilsson, Jan Olof (1994), *Alva Myrdal – en virvel i den moderna strömmen*, Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag.
- Pachter, Marc (ed. 1979), *Telling Lives: The Biographer's Art*, Washington D.C.
- Plekhanow, G. V. (1898), 'K Voprosu o Rolii Lichnosti v Istorii', i *Nauchnoe Obozrenie*, 3-4. (The Role of the Individual in History, London 1976).
- Posing, Birgitte (1992), *Viljens Styrke. Natalie Zahle. En Biografi om Køn, Dannelse og Magtfuldkommenhed*, 1-2, København: Gyldendal.
- Posing, Birgitte (1999), 'En Forførelsens Dobbeltkontrakt', i *Personalhistorisk Tidsskrift* 1999:2, København.
- Posing, Birgitte (2000), 'Fortælling og fakta i den historiske biografi', i Ettrup og Skyum-Nielsen (red.), *Bogen Ellers Kaos*, København: Gyldendal.
- Posing, Birgitte (2001), 'The Historical Biography', i *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Science*, London: Elsevier.
- Rimmen-Nielsen, Hanne (1992), 'Natalie Zahles Dannelsesprojekt', i *Kvinder, Køn og Forskning*, nr.1: København.
- Rose, Phyllis (1983), *Parallel Lives. Five Victorian Marriages*, New York.
- Rosenbaum, Ron (1998), *Explaining Hitler. The Search for the Origin of his Evil*, New York.
- Sklar, Katryn Kish (1973), *Catherine Beecher, A Study in American Domesticity*, New Haven.
- Söderqvist, Thomas (1996), 'Existential Projects and Existential Choice in Science: Science Biography as an Edifying Genre', pp. 45-85, i Shortlan, M. & Yeo, R. red. *Telling Lives in Science. Essays on Scientific Biography*, Cambridge.
- Söderqvist, Thomas (1998), *Hvilken Kamp For At Undslippe*, København: Borgen.
- Söderqvist, Thomas (1999), 'Den eksistentielle forskerbiografi', i *Personalhistorisk Tidsskrift* 1999:2, København.
- Strachey, Lytton (1918), *Eminent Victorians*, London.
- Thomsen, Niels (1992), 'Historien om frk. Zahle – er det historie?' i *Historisk Tidsskrift* 1992:2, København.
- Thomsen, Niels (1997), 'Biografiens nye bølge – en skæv sø?' i *Historisk Tidsskrift*, 1997:2, København.
- Tuchman, Barbara (1979), 'Biography As A Prism of History', i Pachter, op.cit., *Telling Lives*.
- Wivel, Henrik (1991), 'Selma Lagerlöf og biografien', Tillæg til *Snedronningen: en bog om Selma Lagerlöfs kærlighed*, København: Gad.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982), *Hannah Arendt, For The Love of The World*, New Haven.
- Znaniecki, Florian & Thomas, William. I. (1918-1920), *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an immigrant group*, vol. 1-5, Chicago.

DEL II

Betydningsdannelse: Sprog og fortælling

Kapitel 7

Videnskab og modersmål – en tale¹

Per Øhrgaard

[...] Jeg har ikke truffen nogen eneste Dansk Bog paa de to störste Biblioteker her i Byen o.s.v. De vil saaledes let indse at her var meget at gjöre; hos Tyskerne var det mig umuelig at vinde noget Gehör eller udrette det mindste; saasart Talen bragdes paa noget Hovedværk i en Materie, var altid Samtalens Gang som saa: In welcher Sprache ist es geschrieben? – Es ist dänisch! – ah! Naar jeg talte om Letheden og Simpelheden af vort Sprog, hed det: ja es wird wohl übersetzt werden, Rühls [C.F., 1781-1820, ty. historiker, P.Ø.] hat es ja wohl gekannt und benutzt & c. En Gang tog Samtalen omtrent følgende Retning med en tysk lærd Adelsmand Die Dänen haben doch etwas in der Litteratur geleistet, man hat ja schon einige Sachen in Deutscher Übersetzung, glaub' ich, und einige wie Baggesen haben ganz gut Deutsch geschrieben. – Das sind aber unsere Hauptverdienste nicht, wir haben in den schönen Wissenschaften, in der Geschichte und auch in den strengern Wissenschaften Meisterstücke von allgemein erkanntem Werthe. – Aber warum schreiben Sie nicht Deutsch? weil wir keine Deutschen sondern Dänen sind! – Mein Gott was ist das doch für eine Idee, einen solchen Dialect, der kaum von 1 Mill. gesprochen wird zu Büchersprache ausbilden zu wollen, was kann daraus kommen? – Es wird uns bey unpartheyischen Richtern desto gröszere Ehre machen je weniger wir sind, wenn es uns

doch gelungen hat unserer Sprache eine Bildung zu geben die den Sprachen zehnfach zahlreicherer Nationen gar nicht nachsteht. – Allerdings, Sie sind ja germanischen Ursprungs also aus gutem Stamm, aber was ist es doch für eine Nationalität, und für ein Streben sich von dem groszen Ganzen abzusondern? – Die Dänische Nationalität ist ungefähr das nähmliche als die Deutsche, auch haben wir uns von keinem groszen Ganzen getrennt sondern den Standpunkt, den uns die Natur anwies, nur behauptet, und werden ihn noch eine Zeit behaupten wie ich hoffe. &c. Det er aldeles ikke at haabe at Tyskerne skulle lade vort Sprog og Litteratur vederfares Ret; desto angelegnere bör det, mener jeg, være os selv at vise sig i et fordelagtigt Lys.

Det er Rasmus Rask, som fra sit ophold i Petersborg den 5. august 1818 skrev hjem til professor Peter Erasmus Müller om den mangel på kendskab til det danske, han havde måttet konstatere, og den tyske dominans, som livet igennem irriterede ham.² Brevet er karakteristisk for det dilemma, dansksproget videnskab altid har befundet sig i: Rask ærgrer sig over tyskerens ureflekterede forventning om, at andre nationer bekvemmer sig til at bruge hans sprog – og samtidig gengiver han hele sin samtale på tysk, for den er naturligvis ikke blevet ført på dansk.

Omsat til nutidens forhold kunne man ind-

sætte en amerikaner i stedet for en tysker, måske med den forskel, at amerikaneren end ikke ville have det sporadiske kendskab til dansk åndsliv, som tyskeren trods alt røber. Hvis noget er interessant, er det sikkert blevet oversat til tysk (i dag: engelsk); hvis det ikke er, kan man desværre ikke tage sig af det, det er nok uden betydning.

Men kunne man indsætte en amerikaner i stedet for tyskeren, hvem kunne man så indsætte i stedet for Rask? I disse angiveligt internationaliserede tider ville det sikkert være vanskeligt at finde en dansk forsker, der med samme selvfølelse som Rask ville insistere på, at de fremmede ikke blot skal kende os, men også undertiden gøre sig den ulejlighed at kende os på vort eget sprog. Da Rask den 2. april 1811 første gang skrev til Wilhelm Grimm, den yngre af de berømte brødre, så det sådan her ud:

Noch ehe ich zu der Sache schreite, musz ich Sie recht herzlich bitten mit meinem Mangel an Uebung in der deutschen Sprache Nachsicht zu haben; ich will Ihnen das nähmliche thun, falls Sie mir einmahl Dänisch zu schreiben versuchen wollen.³

Det er en fortræffelig kombination af ydmyghed og stolthed, men hvor finder man den i dag? Om en af mine forgængere på Københavns Universitet er det blevet fortalt, at han altid gav de studerende, der skulle til Tyskland, anbefalinger med på dansk. Når de studsede over det, sagde han: 'Hvis den germanske filolog, De skal besøge, ikke kan læse dansk, er det ikke ham, De skal studere hos!' Hvis det ikke er sandt, er det ganske godt fundet på, men ingen af os i dag tør vel sige sådan. Når der i udredninger og debatter tales om 'dansk forskning på internationalt niveau', forudsættes det altid som en selvfølge, at det internationale niveau er et andet sprogs, ligesom det er klogere for karrieren at rejse udenlands end f.eks. at hente udlændinge til Danmark.

Men Rasmus Rasks holdning var allerede i hans samtid ikke uden problemer. I hhv. forord og indledning til hans udvalgte afhandlinger skriver to af vore senere store sprogmand: 'Trofast mod sit fædreland og sit modersmaal skrev Rask saa godt som alle sine værker paa dansk; disse naaede dærfor ringe udbredelse i udlandet [...]'. Det er Louis Hjelmslev i forordet.⁴ Og Holger Pedersen i sin indledning: 'Men også på den internationale sammenlignende sprogvidenskabs større sene tilkommer der Rask en æresplads. Hans samtidige i udlandet, især i Tyskland, var ikke i tvivl derom; men en senere tid har undertiden overset det. Ikke blot var det nemlig udelukket, at hans på dansk skrevne arbejder kunde udøve en lignende varig virkning i udlandet som i hjemlandet [...]'.⁵

Derfor er der også eksempler på, at man kan gribe problemet anderledes an. I 1826, endnu i Rasks levetid, udgiver B.S. Ingemann sin roman *Valdemar Seier*, som indledes med beskrivelsen af den gamle Saxo, der i sin celle i Sorø skriver på *Gesta Danorum*:

Nu taug han stille en god Stund igjen og skrev ivrig. 'Kunde gamle Arnold Islænder nu reise sig af Graven,' – begyndte han igjen, da han med Velbehag havde forelæst sig nogle ziirlige latinske Vers – 'hvad mon han vilde sige til hvad jeg her har gjort af hans herlige Sagn og Sange? Han vilde vist ryste sit Vildmandsskjæg og brumme: de klang dog bedre i vort eget Sprog! – Nu, giv dig til Taals, Gamle! – saaledes som de der ligge ordret fra din Mund, som de endnu tone levende blandt Folket, vil de med Guds Hjælp ogsaa bevares og leve til Danmarks sidste Dag; men skal Verden lære at kjende Danmark og dets Aand, maa jeg være dets Tolk for de fremmede Sjæle. Hm, hm! – kommer du igjen, gamle Tvivl! kan den boglærde Dannemand kjende Folkets Billede i den fremmede Dragt, hvi gjør jeg mig da nu Skrupler over den brogede Kjortel? den Tid

kommer vel ogsaa, da en ærlig Frende betaler min Gjeld og giver Folket Billedet tilbage, som jeg tog det.⁶

Den sidste sætning hentyder selvfølgelig til Ingemann selv og viser, at poetologiske betragtninger i fiktive tekster ikke er et nutidigt fænomen alene. Saxos eget billede er da også blevet tilbageført adskillige gange og bliver det netop nu igen (ved Peter Zeeberg).

Ingemann løser her elegant det problem, at en hovedkilde til den tidlige nationale historie ikke foreligger på nationens eget sprog; men han peger tillige på, at nu, dvs. i 1826, kan man godt berette historien på dansk, og så skal man også gøre det. Dette var just Rasmus Rasks pointe: Skulle videnskaben om sprogenes mangfoldighed, den sammenlignende sprogvidenskab, have nogen mening, måtte den netop være i stand til at *sammenligne*, ikke kun subsumere det forskellige under én model, som han så tyskerne gøre, fordi de som den største nation også mente at være den principielt førende. Danskerne, skrev Rask i september 1810 til filologen S.N.J. Bloch (1772-1862), bør lære græsk, som er vigtigere end latin, fordi det græske er baggrunden for det hele. Og så fortsætter han:

Hertil forudsættes *gode Hjælpemidler* i Modersmaalet [spatieret af Rask, PØ], og af disse er intet saa vigtigt som en Ordbog, især efter at vi have faaet flere gode Sprog-lærer og Læsebøger. Vel mangle vi ogsaa [gode] Udgaver (som jeg syntes Hr. Doktoren tænkte paa at give os isteden for Ordbogen), men disse kunne ikke sættes i nogen Ligning med et Leksikons Vigtighed for vor Litteratur og det græske Sprogs Studium.⁷

Gode hjælpemidler på modersmålet, hvis man skal kunne lære det fremmede til gavns. Og udtryksevne og -vilje på modersmålet, vil jeg føje til, hvis man skal kunne omsætte det, man har

lært, til gavn for andre. Men denne evne udvikles kun, såfremt der også forskes på modersmålet, såfremt det altså ikke blot bliver et idiom, man betjener sig af, når man skal 'formidle', som det hedder, men også et, der hele tiden udvikler sig på højde med videnskaben. Selv om Søren Kierkegaards betragtninger i *Stadier paa Livets Vei* er berømte, skal jeg ikke undlade at citere dem igen:

Nogle af mine Landsmænd mene, at Modersmaalet ikke skulde være dygtigt til at udtrykke vanskelige Tanker. Dette synes mig en besynderlig og utaknemlig Mening, som det ogsaa synes mig besynderligt og overdrevent at ville ivre for det, saa man næsten glemmer at glæde sig ved det, at forfægte en Uafhængighed saa ivrigt, at Iveren næsten synes at tyde paa, at man allerede føler sig afhængig, og at det stridige Ord tilsidst bliver det Spændende, ikke Sprogets Fryd det Vederqvægende. Jeg føler mig lykkelig ved at være bunden til mit Modersmaal, bunden som maaskee kun Faa er det, bunden som Adam var til Eva, fordi der ingen anden Qvinde var, bunden fordi det har været mig en Umulighed at lære noget andet Sprog og derved en Umulighed at fristes til at lade stolt og fornemt om det medfødte, men ogsaa glad ved at være bunden til et Modersmaal, der er riigt i indre Oprindelighed [...] et Sprog, der ikke uden Udtryk for det Store, det Afgjørende, det Fremtrædende, har en yndig, en takkelig, en livsalig Forkjærlighed for Mellemtanken og Bibegrebet og Til-lægsordet, og Stemningens Smaasnakken, og Overgangens Nynnen, og Bøiningens Inderlighed og den dulgte Velværens forborgne Frodighed; [...] ⁸

Ja, kunne man så sige, det kan jo være meget godt, den slags kan alle sprog, men det er ikke videnskabens sprog. I humaniora er det. For humaniora har netop at gøre med emner, som

betjener sig af de sproglige kvaliteter, Kierkegaard her opregner, og disse emner kan ikke beskrives til gavn uden sans for sådanne kvaliteter. Man kan diskutere længe og indgående om, hvorvidt vores verden er sprog, hvorvidt sproget lægger rammerne for vores tænkning eller blot er et praktisk instrument. Men man kan næppe komme udenom, at humanistiske emner overordentlig hyppigt er sproglige. De er tekst, den være sig trykt eller talt eller fortolket frem – det sidste f.eks. i psykoanalysen, hvor Freud gør opmærksom på, at det, han fortolker, ikke er sine patienters drømme, for dem har han ingen adgang til, men sine patienters beretninger om deres drømme.

Men hvis emnerne er sproglige, er et emne så det samme, uanset på hvilket sprog det afhandles? Ja, et litterært værk på f.eks. engelsk er naturligvis det samme værk, uanset om jeg skriver om det på engelsk, fransk, dansk eller swahili – dog kun hvis det er den engelske tekst, jeg skriver om, og ikke en oversættelse af den til et af de andre sprog. Men min fremstilling vil tage farve af, om jeg har et af de nævnte sprog som modersmål. Så kan afhandlingen igen oversættes, eller jeg kan for nemheds skyld straks skrive den på et andet sprog, som jeg kan i forvejen. Det første tilfælde er i mine øjne at foretrække, eftersom en oversætter, der har det for mig fremmede sprog som modersmål, forhåbentlig vil kunne håndtere det mere smidigt end jeg som udlænding, uanset hvor god jeg ellers måtte være til det.

Jeg er f.eks. ret god til tysk, og jeg kan skrive, hvad der passer mig, på det sprog. Og dog! Jeg kunne ikke have skrevet min seneste bog, som udkom sidste år, på tysk.⁹ Jeg kunne udmærket have *meddelt* alt det, der står i den, på tysk; men det havde været en anden bog, uden de danske, sproglige og kulturelle, referencer, som ikke kun er der for at glæde den danske læser, men også fordi de har været vigtige for mig selv. De udtrykker de tanker, jeg gjorde mig, da jeg skrev, og disse tanker er ikke tyske, de er danske.

Hører de så overhovedet hjemme i en videnskabelig bog, kan man spørge. Jeg mener afgjort: Ja! Vores videnskab, som handler om al den slags, kan ikke leve, uden at den selv i sin form tilpasser sig sit emne. Den kan da godt praktiseres alligevel, men den visner af det. Det viser sig i, hvilke af fortidens forskere vi i dag orker at læse: det er dem, der skrev godt! Jeg vil ikke være så ekstrem som Martin Heidegger, som byggede hele sin filosofi på ordfortolkninger, der kun har gyldighed på tysk, og som dog hævdede, at dette var en almengyldig filosofi. Men jeg vil godt gå så vidt som en af Rasmus Rasks samtidige, Friedrich Schlegel, der mente, at kunstkritik tendentielt skulle blive til kunst selv, hvis den skulle sige noget fornuftigt om kunsten. Dermed mente han vel at mærke ikke, at den skulle give afkald på at udvikle begreber – han udviklede selv adskillige –, men at dens fremstillingsform måtte have noget at gøre med emnet (og så mente han i øvrigt også omvendt, at kunsten måtte blive mere kritisk, dvs. reflekterende).

Jeg taler ofte med kolleger om den slags spørgsmål, og jeg mødes ikke sjældent af det modsatte synspunkt: at den videnskabelige viden, for nu at låne et udtryk fra Georg Brandes (der vel at mærke ikke brugte det mod sprogkunsten – han var selv en stor stilist!), har en 'kollektiv og upersonlig karakter',¹⁰ og at sproget derfor ikke kan være afgørende for budskabet. For mig at se er det den fattige trøst, et lille sprogområde er nødt til at bruge over for sig selv. For det er naturligvis i praksis rigtigt, at skal dansken i verden fægte, så må det i mange tilfælde ske på Saxos betingelser, altså på et internationalt sprog, som man siger, skønt alle sprog i realiteten er lige så nationale som vort eget, nogle af dem bare mere udbredte. De store lande med de store sprog ved det godt, de er ganske på det rene med, at der er forskel på sproglig hjemme- og udebane, præcis som den tysker, Rask mødte i Petersborg, var det.

En politisk anekdote kan illustrere dette:

Ivar Nørgaard skal i sin ministertid under et møde i det daværende EF have foreslået at afskaffe sprogforvirringen i fællesskabet på den måde, at der for fremtiden kun måtte tales engelsk eller fransk – men at ingen måtte tale sit modersmål! Det forslag brød sjovt nok hverken englændere eller franskmænd sig om. Det illustrerer meget godt, hvad det betyder selv blandt internationale forhandlere, om de kan betjene sig af deres eget sprog eller skal bruge et, de har lært. Det er da heller ikke noget tilfælde, at man i internationale aftaler fastlægger, hvilken version der skal anses for den originale – og kan få, og har fået, mange senere diskussioner ud af det, hvis og når man har erklæret versioner på forskellige sprog for ligeberettigede.

Det forholder sig ikke anderledes i de humanistiske videnskaber, som er karakteriseret – eller bør være det! – ved, at man ikke alene fremlægger et stof og karakteriserer og analyserer det, men at man også gør det i en bestemt stil. Herom skrev Rask i et brev, formentlig stilet til skolekammeraten H. J. Hansen, i 1805. Hansen, som havde slået sig på matematikken, ville åbenbart overtale Rask til at gøre det samme, men fik svar på tiltale i form af den 18-årige Rasks præcisering af, at de 'skønne videnskaber', i hans tilfælde historien, rummede fuldt så megen erkendelse som de 'strenges':

Og endelig at jeg ikke skal lade mig nøie med at forsvare mig selv i min Historie men endog angribe dig i dine Forskandsninger, saa tænk hvor megen Prydelse den historiske Stiiil kan modtage, hvormegen Interesse den har for ethvert dannet Menneske. Beviis een den pythagoræiske Sætning eller hvilken anden i hele Mathematiken du vil og jeg vil fortælle ham Ludvig d. 14des, eller Napoleons Liv eller deslige, hvilke tror du vilde interessere ham meest, naar han var lige uindviet i begge Videnskaber?!¹¹

Hvis vore dages naturforskere ville tage dette ad notam, ville de måske bedre kunne modvirke ungdommens manglende interesse for deres fag i stedet for kun at jamre over den.

Selvfølgelig skal dansken ikke lukke sig inde med sit sprog! Rasmus Rask havde utvivlsomt gerne set, at hans skrifter var blevet oversat til andre sprog; Søren Kierkegaard ville nok også have følt sig smigret, hvis han havde nået at opleve den internationale interesse for hans filosofi. Naturligvis skal der oversættes frem og tilbage. Jeg har selv en vis praksis som litterær oversætter og kunne ikke finde på at mene, at hver nation skulle passe sig selv.

Men når en tekst oversættes, og det gælder både en kunstnerisk og en videnskabelig, så præsenterer den sig for sin læser som en fremmed tekst. Læseren får at vide, at denne tekst indeholder noget mere og/eller noget lidt andet end det, hun eller han nu læser, fordi den er overført fra et andet sprog, fra en original. Det er en oplysning, som er vigtig, selv om den ikke bruges til noget. Det er så at sige en påmindelse om, at vi har at gøre med en forskning, som ikke hører hjemme i et lufttomt 'internationalt' rum, men netop et bestemt sted – hvorfra denne forskning så melder sig i koret med sin egen stemme.

Sådan så man da også før i tiden på tingene, og efter Første Verdenskrig stiftedes, i lyset af datidens bestræbelser på internationalisering, ved lov af 4. oktober 1919 Rask-Ørsted-Fondet 'til Støtte for dansk Videnskab i Forbindelse med mellemfolkelig Forskning'. Blandt fondets nærmere formål, som ikke blev defineret i loven selv, men i bestyrelsens forretningsorden, vedtaget i april 1920, anføres under pkt. 5 som underpunkt c): 'at hjælpe danske Videnskabsmænd til at faa deres Arbejder offentliggjorte paa et Verdenssprog, især naar disse Arbejder ikke falder inden for Videnskabernes Selskabs eller Carlsbergfondets Rammer'.¹²

Om den sidste passus skal forstås i relation til i hvert fald Carlsbergfondets nationalt udfor-

mede fundats, eller om den antyder, at arbejder, der falder inden for disse rammer, nok skal blive oversat alligevel eller måske allerede skrives på andre sprog, ved jeg ikke. Men interessant er det dog, at man i en tid, som nogle i dag nostalgisk tror var en tid, da de lærde virkelig var lærde og ikke kun halvstuderede røvere som nu, fandt det nødvendigt at 'hjælpe' dem med at få deres arbejder ud på 'et verdenssprog'. Det var dengang, man endnu kunne tro, at der var mere end ét, og en stikprøvevis gennemgang af de første års bevillinger til oversættelser viser også en ret jævn fordeling mellem tysk, engelsk og fransk afhængigt af, hvilket fag man har med at gøre (det kunne være værd engang at undersøge, om den jævne fordeling også dækker over et tilsvarende jævnt ønske om udbredelse eller over, at flere forskere selv kunne skrive tysk (og tildels fransk) end engelsk).

Rask-Ørsted-Fondet blev henlagt under forskningsrådene, da de blev oprettet, og i dag har sporene af det vist nok fortabt sig; men det ved andre utvivlsomt mere om end jeg. Nu hvor internationaliseringen er skredet yderligere frem, er det faktisk vanskeligere at opnå støtte til oversættelse af videnskabelige afhandlinger end før i tiden. Det skyldes ikke kun, at der er blevet så mange flere af dem, at selektionsprocessen bliver synligere. Det skyldes efter min erfaring også, at det i højere grad end før forventes, at man selv sørger for at skrive på det fremmede sprog, selv om man ikke har det som fag – og så kan man måske være så heldig at få støtte til 'sproglig revision'.

Jeg anklager ingen med dette. Det fond, jeg selv sidder i, er ikke spor mere rundhåndet end forskningsrådene, måske endda tværtimod. Men jeg vil gerne opfordre til, at man på rette sted overvejer en genoplivelse af Rask-Ørsted-Fondet. Det skulle i vore dage måske ikke engang som første formål have at sikre udgivelse af danske afhandlinger på hovedsprogene. Det egentlige formål skulle være gennem

en sådan hjælp indirekte at sikre, at afhandlingerne i det hele taget bliver skrevet på modersmålet *in the first place*, for nu at tale sproget.

Thi videnskab på modersmålet er en forudsætning for at holde forbindelsen mellem forskningen og folket vedlige. Det lyder snart helt gammeldags, dette med forskningen og folket, men det skal nu siges alligevel. Det har været af uvurderlig betydning for dannelsen i Danmark, at der blev skabt tradition for at meddele også de nyeste erkendelser på modersmålet, at man altså ikke bøjede sig for den af Kierkegaard refererede påstand om, at 'Modersmaalet ikke skulde være dygtigt til at udtrykke vanskelige Tanker'. Selv den franskkyndige Louis Hjelmslev skrev sin første redegørelse for sin nye sprogteori på dansk, i Københavns Universitets Festskrift november 1943 (*Omkring sprogteoriens grundlæggelse*). Og Dansk Biografisk Leksikon anfører endda, at denne afhandling i særlig grad bidrog til hans internationale berømmelse, altså i nogen modstrid med Hjelmslevs egne ord om Rasmus Rask ...¹³

Selvfølgelig skal man ikke grave sit pund ned. Man skal så vidt muligt få de spændende ting oversat, men man skal ikke undlade at publicere dem på modersmålet. Gør man det, har man – uanset udbredelsen af engelskkundskaber – deklareret dem som en sag, der ligger uden for den almindelige debat, uden for det område, som er så glimrende beskrevet med det gamle ord 'konversationsleksikon', der stammer fra den tid, da et leksikon ikke (kun) var noget, man slog op i, når man skulle skrive stil, undskyld: projektopgave, men noget, man brugte, når interesserede mennesker talte med hinanden.

Og man har – hvis man kaster vrage på modersmålet – samtidig reduceret sit modersmålspublikum til nogle, der ikke helt kan følge med i den levende forskning, men må have den serveret i en letlæsnings-udgave. Blandt mange pudsigheder i Københavns Universitets publikationsregistrering PUF er den, at man skal

sætte et særligt kryds, hvis ens indberettede publikation er 'formidlende'. Det er vist nok indført for at opvurdere betydningen af en formidlende indsats; men virkningen kan meget vel være den modsatte: at man ikke vil kalde alt for meget 'formidlende' for ikke at give det præg af, at man ikke er frontforsker.

Faktisk mener jeg, at alt, hvad humanister bedriver, også er formidlende – eller lidt mere skarpt: at der er meget få fornuftige humanistiske emner, der ikke har en side, som vender ud mod omverdenen. Det ligger jo i selve dette, at de er humanistiske.

Men lad os ikke være dogmatiske: Naturligvis kan og skal man vælge forskellige målgrupper i konkrete tilfælde. Jeg skrev i min ungdom en bog om en schweizisk forfatter fra det 19. århundrede, som ikke er særlig kendt uden for sit eget sprogområde. Bogen var oprindelig en besvarelse af en prisopgave, havde altså dette bundne emne. Prisopgaver skulle dengang skrives på enten dansk eller latin (NB: på enten modersmålet eller lærdomsproget, men ikke på andres modersmål!), og jeg havde lettest ved dansk ... Men den omarbejdede udgave udkom på tysk, for den ville næppe have haft et publikum i Danmark, og der var ingen særlig grund til, at den burde have det; så internationalt betydningsfuldt var dens emne heller ikke. Min seneste bog om en mere kendt tysksproget forfatter er til gengæld udkommet på dansk. Der er forskel på, hvor man forventer læsere. Men det er for mig ikke en forskel i bøgernes videnskabelige karakter eller niveau; der er ikke medgået mindre forskning til den seneste bog end til den første – tværtimod.

I et nys udkommet lille skrift om evaluering og fornyelse i dansk forskning, som en arbejdsgruppe under Videnskabernes Selskabs forskningspolitiske udvalg har sat sammen, står der (i et afsnit om det betænkelige ved at have ens, strømlinede evalueringsprocedurer for alt) bl.a. at læse:

I humaniora er der fx stor forskel på, om et fag er et skolefag eller ikke, om det har en national komponent eller ikke osv. Der findes ikke en 'dansk' ægyptologi i anden forstand end den, at dygtige danskere evt. kan grundlægge en ny skole inden for denne videnskab; men der findes en danmarkshistorie, som man stort set kun beskæftiger sig med i Danmark, uden at den af den grund bliver til ringere historievidenskab end verdenshistorien i øvrigt; og der er forskel på et engelsk-, fransk- og tyskstudium i Danmark og i hhv. Storbritannien/USA, Frankrig og Tyskland. Forskellene vedrører ikke blot undervisningen, men også forskningen, i det mindste i dens valg af emner, men undertiden vel også i dens valg af metoder.¹⁴

Det sidste er en påstand (min egen), og det er et spørgsmål, om den holder. Risikoen ved en internationalisering, som reelt ingen er, men en tilpasning til et bestemt sprogområde og dets interesser, er jo nemlig, at man kan begynde at se bort fra de emner, som nationalt kunne være af større interesse – uden at de på nogen måde falder uden for den emnekreds, som fagene ellers beskæftiger sig med.

Det er klart, at vi skal stå i forbindelse med den internationale forskerverden. Det er klart, at vi skal opfatte os selv som en del af den og ikke som gæster i den. Men det er – for mig – også klart, at vi stedse har en omverden, som er det samfund, vi selv lever i, og til hvis gavn vi driver vores forskning. Hvis det alene handlede om at kommunikere med fagfæller i udlandet, burde vi alle søge ansættelse ved fremmede universiteter.

Selvfølgelig kan stadig flere danskere engelsk, skønt langt fra altid så godt, som de selv tror. Men der er og bliver – som på produktionssiden således også på receptionssiden – forskel på, om noget er skrevet på modersmålet eller på et andet sprog. Hvis forskningen skal blive en del også af den offentlige samtale,

hvis denne skal kunne basere sig også på forskningsresultater, – så må disse resultater være tilgængelige på modersmålet. Det skulle ikke undre mig, om fremtidens sociologer vil finde en del af årsagen til populismens fremmarch i disse år i, at de lærdes og folkets verden igen er ved at blive skilt ad, efter at der i nogle generationer har været gjort ihærdige forsøg på at få dem til at hænge bedre sammen.

Alt dette handler ikke om, at man skal 'forske for folket' i den platte forstand, at man skal lade hvemsomhelst bestemme, hvad man forsker i og hvordan. Det handler om, at man skal anse sine landsmænd og -kvinder for begavede nok til at følge med i forskning og for interesserede nok til at ville det. Om de er det, må tiden vise; men det skal ikke være forskerne, der kræver særlig sproglig adgangsbillet for at lukke dem ind.

Modersmålsbrugen er et vigtigt led i demokratiet. Man ser jo, hvor afgørende det er for nationale mindretal at kunne udtrykke sig i offentlige anliggender, ikke mindst retssager, på deres eget sprog (og nu er dette ellers eksotiske spørgsmål pludselig også blevet lokalt, nemlig i Sønderjylland). Jo mere der kan udtrykkes på modersmålet, desto større og videre bliver offentligheden, desto flere kan tale med og blande sig. Skal de kunne det på et forsvarligt niveau, skal der, som Rask skrev om den græske ordbog, findes hjælpemidler på deres eget sprog.

Hvad jeg håber, er at sådanne hjælpemidler fortsat vil findes. Hvad jeg frygter, er en social re-ghettoisering af videnskaberne i internatio-

naliseringens navn. Offentligheden blandt ens egne bliver større, tendentielt bliver den lige så stor som i middelalder og renæssance, lige så stor som den var det for Saxo. Til gengæld efterlades den lokale befolkning som almue – eller med et mere nutidigt udtryk, der betyder det samme: forbrugere. Det vil få konsekvenser, ikke mindst hvis der stadig tilstås almuen en vis indflydelse på afgørelsen om skatternes størrelse og anvendelse. Ingen kan regne med stor offervillighed i en sag, som i stigende grad unddrages egen indsigt.

I allerheldigste fald kan man måske en dag komme ud for det, som Rask skrev om fra Stockholm til P. E. Müller den 27. maj 1817 i et af de mange breve, i hvilke han udtrykte sin bitterhed over, at fædrelandet ikke gjorde nok for ham, og samtidig sin vilje til alligevel at agere offensivt på fædrelandets vegne:

Der var ogsaa et Par Mænd i Edinborg, som beklagede at de ikke kunne faa Prof. Müllers Skrift om Guldhornene paa Dansk, og den tyske Oversættelse brød de sig ikke stort om da de i Engelland ikke har saa høje Begreber som vi om the dull Germans, som de kalder dem.¹⁵

Der er mange udlændinge, som har lært sig dansk for at læse nogle af vore klassikere, især vel Kierkegaard. Men jeg vil da være tilfreds, hvis vi kan tilbyde de danskere, der lærer sig dansk, noget lødigt. Det kan vi stadig – eller endnu?

Noter

1. De følgende betragtninger vedrører et bestemt aspekt af den diskussion om det danske sprogs 'domænetab', som allerede i nogen tid har været ført især i lyset af engelsks stadig større indflydelse. Se som en af de nyeste udgivelser herom *Engelsk eller ikke engelsk? That is the Question. Engelsk indflydelse på dansk* (red. af Niels David-Nielsen, Erik Hansen og Pia Jarvad). København 1999 (Dansk Sprognævns skrifter 28).
2. *Breve fra og til Rasmus Rask*. Udgivet med Støtte af Rask-Ørsted Fondet ved Louis Hjelmslev. Bd. I: 1805-1819, København 1940, s. 328 f, II 1820-1832 (Kbh. 1941), III 1-2 Brevkommentar og håndskriftkatalog ved Marie Bjerrum (Kbh. 1968).
3. Ibid. s. 51.
4. Rasmus Rask: *Udvalgte Afhandlinger* udgivet paa Bekostning af Rask-Ørsted Fondet i Hundredaaret for Rasks Død paa Foranledning af Vilhelm Thomsen af Det danske Sprog- og Litteraturselskab ved Louis Hjelmslev med Indledning af Holger Pedersen. Bd. I, København 1932, s. IX.
5. Ibid. s. XIII.
6. B. S. Ingemann: *Valdemar Seier. En historisk Roman* (udgivet af Marita Akhøj Nielsen). København 1987, s. 10 f.
7. Rask, *Breve*, Bd. I (som anm. 2), s. 42.
8. Søren Kierkegaards *Skrifter* (udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret), bd, 6: *Stadier paa Livets Vej*. København 1999, s. 450 f.
9. Per Øhrgaard: *Goethe. Et essay*. København 1999.
10. Georg Brandes: *Berlin som tysk Røgshovedstad. Erindringer fra et femaarigt Ophold*. København 1885, s. 125.
11. Rask, *Breve*, Bd. I (som anm. 2), s. 2 f (Kun brevkonceptet er bevaret, men det berører ikke argumentationen, om brevet faktisk blev afsendt eller ikke).
12. Rask-Ørsted Fondet. *Beretning for 1919-20*, s. 4.
13. Dansk Biografisk Leksikon, 3. udg., bd. 6, København 1980, s. 381 (Jørgen Rischel).
14. *Evaluering og fornyelse i dansk forskning* (af Jens Ulrik Andersen et al.), København 2000, s. 20.
15. Rask, *Breve*, Bd. I (som anm. 2), s. 239.

Kapitel 8

Sprog som menneskeligt grundtræk: Livsform, normer og fakta

Peter Harder

Sammenstillingen af begreberne 'videnskab og værdier' vækker en dobbelthed af forventninger: Dels om en kløft, dels om en nødvendig sammenhæng. Denne kompleksitet kan beskrives i relation til en mentalitetshistorisk tre-uenighed: Forestillingen om objektiv videnskab, positivismekritikken og relativismen. I forestillingen om objektiv videnskab er værdier sat udenfor: De er et spørgsmål om individets præferencer, ikke om verdens indretning. Positivismekritikken sætter spørgsmålstejn ved værdifrihedens mulighed og rejser samtidig forestillingen om et videnskabsbegreb der er rummeligt nok til også at forholde sig til menneskelige værdier. Relativismen gør det imidlertid problematisk at operere med et begreb om viden som gør fordring på gyldighed ud over hvad der følger af individets accept, og fællesskabet mellem værdi og videnskab ender med at gøre selve videnskabsbegrebet problematisk: Hvilket ret har du til at påstå at din videnskab er bedre end min?

Hvis videnskaben som praksisform og institution skal have nogen eksistensberettigelse, er det imidlertid nødvendigt at man kan hævde at omgås viden om verden på en mere kvalificeret måde end andre praksisformer. Dette fordrer igen at videnskaberne hver for sig og i fællesskab kan nå frem til resultater som kan gøre fordring på gyldighed på tværs af kulturelle og individuelle forskelle, herunder faggrænser og skoledannelser. Denne forventning mener jeg det er rimeligt at holde fast ved, og jeg mener

det kan gøres uden at absolutere hvad der er relativt: Videnskaberne kan lære af hinanden, også når det drejer sig om det mest fortolkelige af alt, nemlig hvad det er at være menneske.

I denne tværvideenskabelige sammenhæng har jeg set mit snit til at belyse spørgsmålet om viden og værdier ved at tage en klassisk problemstilling op, nemlig sprogets konstituerende rolle for vores forestilling om hvad det er at være menneske. Fristelsen fra mit synspunkt ligger i at problemstillingen har ændret sig betydeligt i den seneste forskning, samtidig med at selve forestillingen om at mennesket er karakteristisk ved at være et sprogligt væsen stadig kan levere inspiration i denne sammenhæng. Pointen med at tage denne indfaldsvinkel op er, at det der hører sammen med det særligt sproglige ved mennesket, også har perspektiver for den måde mennesker omgås viden og værdier. Inden jeg gør rede for hvordan, vil jeg understrege at jeg ikke påstår at disse synspunkter er i absolut forstand bevist. Påstanden går blot ud på, at noget tyder på at det hænger sådan sammen – og hvis disse ideer er rigtige, er der noget andet der ikke kan være rigtigt.

Traditionen fra Platon og Aristoteles:

Sprog, sandhed og idealitet

Sprogets status har i den traditionelle menneskelige selvopfattelse altid været sekundær i forhold til tankens. Når vi ikke kaldte os selv

for *homo loquens*, hænger det sammen med at man siden Platon godt har vidst at der var flere måder at bruge sproget på, og den vi var mest stolte af var at bruge sproget til at formidle tanker, og allerhelst eviggyldige indsigter. Lægger man denne ret specielle brug af sproget til grund for sin sprogopfattelse, får man en teori som sætter sproget i et spejlingsforhold til verden: Hvis det skal være ordentlig snak, skal der være ontologisk dækning for alle de ord man sætter i omløb. Sproglige betydninger glider sammen med elementer i verdensbilledet. Det er derfor naturligt at hierarkiske taksonomier som dem man finder i biologiske systemer, går igen i kognitionsforskningen og semantikken.

Filosoffen har siden den græske oldtid derfor haft status som den eneste ansvarlige sprogbruger og har skullet stå som garant for sprogets, videnskabens og tankens bæredygtighed – som i grunden var ét og det samme, fordi udgangspunktet var at sprog og verden ved tankens klarhed kunne bringes til at dække hinanden. Den seneste blomstring af dette klassiske ideal fandt man i den logiske empirisme, som for at bøde på dagligsprogets fejl og mangler opererede med logikken som et idealsprog der kunne bringe matematisk modsigelsesfrihed og konsekvens i relationen mellem menneskers tanker og den objektive virkelighed.

Denne idealdannelse er imidlertid blevet stødt godt og grundigt fra tronen i den sidste generation. Med udgangspunkt i den sene Wittgenstein har der siden halvtredserne eksisteret en radikal kritik af tanken om at sproget kan hente sin mening i en semantik der korresponderer med en objektiv verden. Hilary Putnam skærpede denne kritik inden for den logiske tradition ved at vise med logikkens egne våben, at man ikke kunne tilskrive et rent matematisk system en entydig betydning, hvis ikke man kunne forudsætte at der allerede fandtes en sprogbrug som var i stand til at sætte sproget i forbindelse med en verden uden for sig selv. Richard Rorty og andre postmoderne tæn-

kere har skærpet denne modsætning ved at argumentere for at man helt opgiver tanken om at der findes fakta uden for den sproglige praksis som man kan bruge som målestok for om en påstand er sand eller falsk.

Fra en helt anden vinkel er kognitionsforskningen som computerinspireret modelvidenskab om mennesket nået frem til en analog position: Når man beskriver menneskelig tænkning, inklusive sproglige begreber, som et lukket (og i en indflydelsesrig tradition opfattet som rent komputationelt) system, på hvilken måde er det så ønskeligt eller nødvendigt at inddrage en verden uden for det kognitive system af betydninger, som noget der kan fungere som kriterium for systemets egne kategorier? Det fundamentale spørgsmål der rejser sig for begge de to tankesæt, er om betydning kan tøjres til noget der ligger ud over en rent lokal praksis (for pragmatikerne), eller et bestemt kognitivt system (for kognitionsforskerne).

For at undgå at rode mig ud i en omfattende argumentation vil jeg her nøjes med at stipulere det der er mit eget udgangspunkt for denne diskussion, nemlig hvad der med et misbrugt ord kaldes den funktionelle sprogvidenskab. Med ordet 'funktionel' peges der på at sproget må forstås som noget hvis eksistens og væsen beror på det arbejde det udfører, snarere end på en forhåndsgaranti om spejling af en objektiv omverden. Vi bruger ordene fordi vi har erfaring for at de kan bruges til noget bestemt. Det er med andre ord, som den sene Wittgenstein også hævdede, i kraft af ordenes brug at de har betydning, og ikke sådan at de er født med en bestemt betydning der så sekundært legitimerer en brug.

Men heraf kan ikke sluttes at ordene er fritsvævende i forhold til den verden de fungerer i. Netop med et funktionelt udgangspunkt er man hele tiden nødt til at tematisere sprogets omverdensrelationer for at forstå dets væsen. Den afgørende relation bliver imidlertid en anden end traditionens. I stedet for at spejle en

bestemt verden, der risikerer at blive absoluteret, fungerer sproget i kraft af at det forudsætter noget om den verden det bruges i, samtidig med at det bygger videre på den. Sproget griber således ind i talesituationen på to måder, eller snarere i to 'ender': Dels ved at ændre situationen, dels ved at knytte an til den situation der skal ændres. Når vi siger *idiot!*, *nej!*, eller *hvad med på onsdag?* er verden ikke den samme som den var før; men disse ytringer ville ikke være i stand til at ændre verden, hvis ikke de knyttede temmelig præcist an til den: Der må være en, man siger 'idiot' til, der må være et eller andet man kan sige 'nej' til, og der må være en handlemulighed der kan foreslå flyttet til onsdag, hvis disse replikkers indgribende potentiale skal udnyttes. Det samme gælder helt nye ord som f.eks. ØMU: Hvis ikke der forelå en verden med bestemte kendetegn ville et sådant ord ikke kunne få den funktion det har.

Pointen er i denne sammenhæng at den berettigede kritik af forestillingen om en bestemt, absoluteret ontologi som sprogets evige skygge har andre konsekvenser end man umiddelbart kunne tro. I den kritisable ontologis sted optræder en ny, mindre éntydig, men lige så benhård virkelighed som sprogets nødvendige ledsager. Jeg vil i det følgende skitsere nogle af denne virkeligheds centrale kendetegn som forudsætning for at udvikle en opfattelse af hvad det siger om mennesket at det netop udfolder sig som sprogligt væsen.

Sociale størrelser og ontologi

Spørgsmålet om hvad verden 'i virkeligheden' består af, er et af de ældste og mest vedholdende spørgsmål i den vestlige tænknings historie. En af de teorier der til alle tider har spillet en central rolle i diskussionen er at lade konkrete fysiske genstande stå som grundvold i ontologien. I moderniseret udgave går denne tanke igen i den ontologi jeg her vil fremlægge. Searle ynder at sige noget i retning af at hele ver-

den består af partikler i fysiske kraftfelter – i den forstand at hvis man fjerner alle partikler-i-kraftfelter, bliver der intet tilbage. Det betyder imidlertid ikke at partikler er mere virkelige end andre ting i verden (mennesker, tanker og præsidentvalg, for eksempel), kun at de ikke kan tænkes uden at indgå i en verden hvori der også indgår fysiske genstande.

Simo Køppes bog om virkelighedens niveauer (1990) beskriver hvordan man på en gang kan lade det fysiske have en relativ forrang og samtidig undgå at reducere alting til det konkrete fysiske. Et afgørende moment er at der opstår nye egenskaber når fysiske genstande kombineres til størrelser af højere kompleksitet. Atomere har andre egenskaber end partikler, levende væsener har andre egenskaber end de stoffer de består af, og hjerner har andre egenskaber end nerveceller.

Dette forudsætningsforhold kan også illustreres hvis man leger med tanken om at prøve at eliminere så meget som muligt af verden som vi kender den. Det er kun alt for let at forestille sig en verden hvor alt levende er tilintetgjort. I en sådan verden vil en mængde typer af kompleksitet ikke længere eksistere. Man kan derimod ikke vende bøtten om og starte med at destruere alt fysisk materiale, mens man bevarer liv og tænkning. Men denne asymmetri betyder naturligvis hverken at de kompleksere størrelser ikke var virkelige før katastrofen, eller at de fysiske var mere virkelige.

Går vi endnu et par trin højere end den rent biologiske kompleksitet, kommer vi til den slags størrelser som menneskers sociale verden består af: Ting som menneskelige relationer, forbrug, politiske systemer og skolefritidsordninger. Sådanne størrelser er så komplekse at de er ret marginalt placeret i det traditionelle verdensbillede, langt fra den sikre grund. Det skyldes især at de ikke har den uafhængighed af vores egne forestillinger og vaner som traditionelt har været kriteriet for den sikre ontologiske 'grund'. Den sociale verden er tværtimod

i ét og alt afhængig af hvilke forestillinger vi gør os om den. Hvis vores forestillinger ændrer sig, er jorden stadig rund, men menneskelige relationer, forbrugsmønstre og politiske systemer er ikke nødvendigvis de samme.

Når man skal forstå den sociale verdens ontologiske fundering, er der en mekanisme som er central. Searle har (1995) beskrevet den ved hjælp af begrebet 'status-funktion': en genstand kan få en ny ontologisk dimension ved at blive bærer af en funktion i en bestemt menneskelig sammenhæng. Hvis man planter en hæk mellem sin og naboens grund, kan denne hæk f.eks. få som funktion at markere skellet. Man kan i så fald ikke sige alt om hækkens placering i verden ved at beskrive den fysisk eller botanisk: Den er en del af den sociale verden og må forstås som sådan. En genstand kan få en statusfunktion på mange forskellige måder, men det centrale er at den indgår i menneskers liv på en måde hvor den bliver styrende for vores adfærd: Hækkens status af skelmærke betyder at vi behandler territoriet på den ene og på den anden side af hækken forskelligt. Men funktionel status betyder omvendt også at den sociale verden virker tilbage på genstandens forekomstmuligheder: Man kan således ikke nøjes med at undersøge jordbundens sammensætning for at finde ud af hvor der vokser ligusterhække.

Den funktion man tilskriver en genstand, afhænger af det sociale mønster den indgår i. I simple tilfælde er funktionen der i forvejen, og vi mangler bare at finde en genstand der kan udfylde den. Skellet eksisterer således typisk uafhængigt af om hækken er der. Men funktioner er ikke noget statisk. Når vi ændrer den måde vi omgås naturen og hinanden på, ændrer vi funktionerne; og derfor vil der løbende opstå en ny social verden, hvor genstandene derfor også indgår nye relationer til hinanden og til det overordnede sociale kredsløb.

En måde at udtrykke relationen mellem en genstand og en funktion er at sige at X gælder

som Y (i konteksten Z). Denne relation blev opdaget af J. L. Austin (1962) i forbindelse med sproglige udtryks handlingsværdi: Ytringen *Jeg lover dig at komme* 'gælder som' et løfte, hvis den udføres i den rette kontekst. Som påpeget af Searle (1995) er det den samme relation der gør at papirstykker 'gælder som' penge og at visse personer 'gælder' som stats-overhoveder, igen inden for en bestemt forudsat kontekst. Sociale sammenhænge er bygget af bestemte funktioner, som man lader bestemte størrelser udfylde.

Forståelsen af sådanne sociale størrelses væsen er endnu ufuldstændig, også blandt såkaldte eksperter. Meget af diskussionen er præget af modsætningen mellem en 'urmyte' og det nødvendige opgør med den. Urmyten går ud på at der er en oprindelig, transcendent eller bogstavelig talt guddommelig legitimation af bestemte størrelses funktion eller mening. Hvis der opstår uklarheder, kan man bare undersøge hvad den sande mening er. Tanken er kendt fra spørgsmålet om ordenes betydning: Er der en 'evig ide' som er den underliggende autorisation af hvad ordet dækker? Penge er også et godt eksempel, og har den fordel at det er filosofisk mindre belastet. Det var i lang tid et kors for tanken at man kunne få 'ægte' værdier i bytte for et stykke papir, og for at gøre det forståeligt måtte man opretholde en forestilling om at pengene 'stod for' håndgribelige værdier i skikkelse af guldbarrer i nationalbankens kældre, som man i princippet kunne få vekslet sine papirstykker til. Det er nu efterhånden alment accepteret at penges værdi ikke afhænger af en underliggende 'evig' værdi, men af sociale fakta i form af det økonomiske kredsløb i forhold til hvilket pengene fungerer, men det har været en sej proces.

Det problematiske er som nævnt ovenfor at sociale størrelser kan ændres hvis vores forestillinger ændres. Og hvis den sociale sammenhæng smuldrer, smuldrer også funktionerne. Derfor er de i en vis forstand upålidelige. Op-

gøret med urmyten om den sande, oprindelige legitimation har derfor koncentreret sig om at vise at der ikke er nogen forhåndsgodkendelse af disse sociale størrelses ultimative status. Denne helt korrekte påstand er imidlertid let at udlægge på den måde at min egen ide om hvilken status sociale størrelser har, kan være lige så god som enhver andens. Dette verdensbillede, som man kunne kalde ultra-postmoderniteten, har den tiltrækkende egenskab at enhver kan få det verdensbillede der passer ham bedst; det er bare et spørgsmål om fortolkning.

Dette er imidlertid en overdrivelse af den frihed der opstår, når urmyte-forestillingen mister sin magt. Searle understreger i sin fremstilling den rolle som de enkelte individers mentale forestillinger har; men der er grund til at understrege at disse forestillinger kun er (langtids)holdbare, hvis de svarer til den måde den sociale virkelighed faktisk opererer på. Forestillingen om at hækken fungerer som skel vil få et grundskud, hvis naboen giver sig til at dyrke kartofler på vores side af hækken. Vores forestilling om penges værdi vil ikke kunne holde, hvis ingen vil give os noget til gengæld for vores sedler. Men så længe forestillingen svarer til den sociale virkelighed vi lever i, er funktionernes status lige så klippefast som alle andre dele af den virkelighed vi lever i. Når man står i supermarkedet lørdag formiddag, har penge en værdi der er fuldstændig uafhængig af ens subjektive forestillinger, og som er utilgængelig for omfortolkning (prøv at diskutere dine fortolkninger med kassedamen!).

Det skal understreges at subjektive forestillinger også er en del af virkeligheden, og at enhver har lige meget ret til at insistere på sit eget personlige perspektiv på begivenhederne. Pointen er her at skelne mellem den status sådanne helt personlige data har, og så den status der tilkommer forestillinger som indgår på en bestemt måde i det sociale liv. Den hvis forestillinger afviger fra de forestillinger der spiller en konstituerende rolle i det sociale liv, kan

have fremragende grunde til det (f.eks. med hensyn til spørgsmålet om penges værd). Men 'berettigelse' og 'social anerkendelse' er ikke det samme og kan aldrig blive det; det at HAVE ret kan aldrig blive fuldt ud det samme som at FÅ ret, så længe mennesker indretter sig socialt.

Sprog, fakta og normer

Fordi sociale fakta bæres af faktiske sociale sammenhænge, erstattes urmytens autoritet med en anden autoritet, der er lige så benhård, men afviger ved at være historisk variabel, nemlig den til enhver tid værende sociale virkelighed. Dennes dobbelthed af variabilitet og ubønhørlighed er sværere at kapere end den klare modsætning mellem urmytens verdensorden (ubønhørlig og invariant) og ultra-postmodernitetens (omfortolkelig og variabel). Derfor støder man ofte på diskussioner hvis omdrejningspunkt er denne modsætning, og som derfor kommer til at spærre for en klar bevidsthed om sociale størrelses kompleksitet.

Dette gælder blandt andet sprogets status. Spørgsmålet om hvad sproglige udtryk betyder, er betinget af hvad disse udtryk 'gælder som' i den øjeblikkelige virkelighed, ligesom pengenes værdi er bestemt af hvad man netop nu kan få for dem i butikkerne. Det er værd at gentage at denne øjeblikkelige gyldighed, samtidig med at den er uafhængig af et enkelt subjekts øjeblikkelige holdning, er et produkt af de holdninger subjekterne kollektivt manifesterer i deres sociale adfærd. Så længe ordet *hest* kollektivt opfattes som henvisende til bemeldte dyr, ja så har det denne funktion (= denne betydning), uanset om jeg mener at det rettelig burde betyde 'ko'; men hvis jeg fik tilstrækkelig mange til at bruge det om køer, ville der opstå en mere mudret situation.

Denne mudrethed gælder en række omstridte begreber; f.eks. har Erik Sigsgaard m.fl. (1996) påvist at der er mange forskellige for-

tolkninger af hvad der menes med at 'sætte grænser' for børn. Eksistensen af sådanne eksempler kunne bruges til at understøtte ultra-postmodernitetens verdensbillede. Men det argument ville kun være brugbart, hvis det gjaldt alle betydninger i samme grad. Så længe sproget har en bærekraft der gør det muligt at enes om hvad heste er i modsætning til køer, er denne situation ikke den centrale sandhed om sproglige betydninger. Tværtimod vil jeg i resten af denne fremstilling prøve at vise at der er gode grund til at sige at den modsatte antagelse om betydninger er helt central i vores omgang med sproget og med menneskelivet.

Det første udgangspunkt for denne argumentation vil være en diskussion af spørgsmålet om norm og fakta. Objektivitetsidealet i videnskaben byggede på en antagelse om at virkeligheden 'som sådan' var uafhængig af menneskets forestillinger, og derfor kunne adskilles klart fra de menneskelige holdninger, følelsesmæssige reaktioner og subjektive forestillinger som kom fra den menneskelige iagttagelse snarere end fra virkeligheden selv. Som det fremgår af ovenstående argumentation, lader det sig ikke gøre at friholde sociale data principielt fra subjektive forestillinger, eftersom sociale data ikke kunne tænkes uden at hvile på subjektive forestillinger; men betydningers kollektive status indebærer at de eksisterer i kraft af en norm, ikke i kraft af den enkeltes forestilling. Dette skaber en anden relation mellem normer og fakta end det simple objektivitetsbegreb kan rumme.

Normen for hvilket dyr der korrekt kan betegnes med ordet *hest*, er betingelsen for at jeg kan annoncere at jeg har en hest til salg og folk kan komme og se på et dyr af den slags de ventede. Blandt de ting det er praktisk at vide om verden, er derfor foruden fysiske lovmæssigheder også et antal normer, herunder de sproglige: Hvis ikke man ved hvilke normer der er i kraft, kan man ikke agere hensigtsmæssigt socialt. Normer er derfor (en bestemt slags) fakta

om den verden vi lever i. Der er naturligvis tallose andre normer end sproglige; f.eks. gælder det som noget rosværdigt at vinde en sportskonkurrence. Man kan selv se anderledes på sagen, men det ændrer ikke noget ved at sådan er den kultur vi lever i. Den som er uenig kan sagtens samtidig anerkende normen som et faktum; hvis ikke man gjorde det, ville bestræbelsen for at vinde et danmarksmesterskab være uforståelig snarere end blot et udtryk for en anden prioritering end ens egen.

Normer har altså, foruden den regulerende funktion der adskiller dem fra 'rå' fakta, også status af at være en del af verden, som man (på godt eller ondt) må indstille sig på. Herved adskiller normer som er 'i kraft' sig klart fra noget andet, som de ofte forveksles med, nemlig magtesløse principper. 'Ældre mennesker behandles med respekt' kan se ud som en norm, men inden man udnævner den til en del af virkeligheden er man nødt til at se om verden faktisk fungerer sådan, hvilket f.eks. kunne ses ved at de som ikke overholder reglen, derved marginaliserer sig selv ligesom den der bruger ordet *hest* om køer.

En del af ultra-postmodernitetens overbevisningskraft skyldes nok at en række normer i den sidste generation er gledet ud og derved har forvandlet sig til magtesløse principper. Men selve normativiteten kan ikke fjernes fra sociale grupper; i det øjeblik det at bære sig ad på bestemte måder ikke længere 'tæller som' noget som helst i en gruppe, eksisterer gruppen ikke længere som social enhed.

Den intime forbundethed mellem normer og fakta kan også vises på en anden måde. Ordet 'faktum' bruges under ét om to ting, nemlig dels om et sandt udsagn og dels om det forhold i virkeligheden i kraft af hvilket det er sandt. 'Olie flyder oven på vand' er et faktum – og hermed menes både at dette er et korrekt udsagn, og at olie ude i virkeligheden placerer sig i vandoverfladen når det havner i vandet. (At sondringen ikke er sofisteri kan ses ved at

de to sider skilles ad når man har at gøre med fup, snarere end fakta: Fup er netop ikke en del af virkeligheden, kun et udsagn om den – men dette kan ikke ses af den sproglige udformning alene). Et andet navn for den sproglige side af fakta er ‘sandheder’: og sande udsagn er sociale størrelser, i kraft af at de er sprogligt udformede, mens den virkelighed der er tale om er af fysisk karakter. Derfor er fakta kun fakta i kraft af en bæredygtig sproglig konvention; ellers ville vi ikke vide hvordan f.eks. udsagn om heste skulle tjekkes i forhold til heste ude i verden.

Men det er ikke kun sproget, der opererer normativt her – det er også selve virkeligheden, vi opkaster til norm i og med at vi lægger vægt på om sproglige udsagn stemmer overens med virkeligheden eller ej. Videnskabelig diskussion fungerer som en filtreringsprocedure med det formål at frasortere beskrivelser der savner grundlag i virkeligheden, og diskussionerne fungerer kun hvis man tillægger overensstemmelse med virkeligheden normativ kraft. Som ofte understreget er der ingen direkte adgang til den ubesmittede virkelighed, og derfor er det en meget kompliceret proces; og samtidig med denne komplicerede filtrering kører der en mængde andre filtreringsprocesser, herunder socialt bestemte processer som handler om hvilken type af påstande der for tiden er prestigefulde i og hvis meninger der på forhånd må tillægges vægt, osv. Men hvis man opgiver forestillingen om at der samtidig kører en filtrering baseret på en norm om bund i virkeligheden, er det svært at se hvad der skulle legitimere skattefinansiering af forskningen.

Rorty har argumenteret for at forestillingen om overensstemmelse med virkeligheden kun har denne rent normative funktion og derfor egentlig kunne kasseres. Men det undervurderer i hvilken grad videnskaben fungerer som forlængelse af en grundforestilling fra hverdagen, som det kræver mange års akademisk uddannelse at bortforklare – nemlig at når man

spørger sig selv hvor man har gjort af proptrækkeren, så er der kun ét godt svar, nemlig det som modsvares af en faktisk tilstedeværende proptrækker, og alle andre svar er dårlige, fordi der ikke er nogen proptrækker på det pågældende sted i virkeligheden.

Det biologiske grundlag for en fælles virkelighed: *Homo sapiens* og de andre arter

Forudsætningen om at der eksisterer en fælles virkelighed, som ord kan henvise til, kan ikke vises at være sand. Man kan derfor godt benægte den, hvis man har lyst. Umuligheden af at bevise påstanden har at gøre med umuligheden af at komme bag om subjektiviteten og kollektiviteten til *das Ding an sich*. Der er ført mange diskussioner om hvad der følger af at benægte hhv. anerkende en forudsat virkelighed, se herom bl.a. Searle og Rorty. I diskussionen er det vigtigt at sondre imellem indholdet af det man siger og den hjemmel man har til at sige det; det er fuldt ud meningsfuldt at påstå at der findes en sådan virkelighed, også selvom man ikke kan bevise det. En dømt forbryder er i sin gode ret til at påstå at han er uskyldig, også selvom han ikke kan bevise det. Når jeg påstår, at selvfølgelig findes der en virkelighed som vi alle er en del af, og som vi kan henvise til med sproget, kan det være jeg har uret, men det betyder ikke at påstanden ikke er meningsfuld.

I stedet for at diskutere spørgsmålet om hjemmel, vil jeg imidlertid referere noget af den nyere forskning om hvad der kendetegner mennesket i modsætning til dets nærmeste slægtninge i dyreriget. Der er nemlig visse ting der peger i retning af at den ubeviselige påstand om at der er en fælles virkelighed, har en central status i det menneskelige univers.

Et vigtigt udgangspunkt for denne forskning er spørgsmålet om sproget som noget der sætter skel mellem mennesker og øvrige primater. Antagelsen af at sprog er noget spe-

cifikt menneskeligt har i de sidste tiår været snævert knyttet til Chomskys påstand om at sprogstruktur er noget helt adskilt fra resten af den menneskelige kognition og grundlæggende er nedarvet snarere end indlært, i de senere år mest energisk repræsenteret af Pinker (jf f.eks. Pinker 1994). Derfor har de der ønsker at se sproget som en integreret del af menneskets samlede kunnen, været tilbøjelige til at lede efter beviser på at der er kontinuitet mellem mennesker og chimpanser, selvom det er klart at selv de dygtigste chimpanser (af arten bonobo) mangler noget i fuld sproglig kompetence.

I de allerseneeste år er der imidlertid kommet en ny vinkel på dette spørgsmål i kraft af psykologen og indlæringsforskeren Michael Tomasello (der nu virker ved Max Planck-institutet for evolutionær antropologi i Leipzig). Hans interesse er at udforske hvilke reaktionsmønstre der er forbundet med sprogindlæringen. Her er han stødt på en bestemt udviklingsfase hos menneskebørn, som han opfatter som afgørende for det spring fremad i sprogene, som man finder hos mennesker. I den ændring i børns forhold til omverdenen, som sker omkring nímåneders alderen, er der et centralt moment som handler om at blive i stand til at deltage i fælles opmærksomhed over for omverdenen. Groft sagt sker der det at et barn går fra at opfatte alle genstande i omverdenen som noget der i større eller mindre grad har interesse for én selv, til at udnævne visse udvalgte størrelser til at være med-subjekter, som man kan have omverden fælles med.

I denne overgang sker der det afgørende at barnet opfatter andre som principielt ligestillet med en selv – en identifikation som med et slag ændrer både barnets opfattelse af sig selv og barnets opfattelse af andre. Denne opfattelse er svær at skille ud fra noget man længe har vidst, og hvor der er meget større kontinuitet imellem børn og andre dyr, nemlig at de er mægtig gode til at danne sig et billede af andre

individets reaktioner og hensigter. Børn og hunde er f.eks. begge uhyggelig gode til at opdage når man er ved at gå fra dem.

Forskellen kan vises ved eksperimenter der stiller tilstrækkelig skarpt på selve identifikationsmekanismen, snarere end på indsigt i hvordan verden fungerer. Et eksempel er en situation hvor man havde chimpanseunger og menneskebørn med i et eksperiment hvor en menneskelig forsøgsperson viste hvordan man kunne fiske en banan frem ved hjælp af et griberedskab. Det interessante var at der var to griberedskaber til rådighed, hvoraf den menneskelige instruktør brugte det dårligste. Der skete så det interessante at menneskebørnene valgte det samme 'dårlige' redskab som instruktøren – mens chimpanserne efter at have fattet at det gjaldt om at fiske bananen frem, greb det gode redskab der lå ved siden af.

Pointen er her at den afgørende forskel netop ikke er en intelligensforskil i sædvanlig forstand, men en forskel i den måde man oplever situationen i forhold til den anden: Menneskebarnet opfatter sig selv som værende i den andens sted. Det er med denne oplevelse at kulturel læring bliver mulig: Først hvis man opfatter de andres verden også som sin egen, giver det mening at overtage og bygge videre på den. Indtil dette sker, har hvert individ sin egen omverden, som det udnytter så snedigt som muligt (hvilket kan være overordentlig snedigt); men spørgsmålet om at se verden med den andens øjne kan ikke opstå – og derfor heller ikke spørgsmålet om at tillægge den andens oplevelse en særlig betydning, som er afgørende for ens egne dispositioner.

Det er denne mekanisme, som ifølge Tomasello (jf Tomasello 1999) er afgørende ved det artsspecifikke talent for at lære sprog, mennesker har. Der hvor de andre primater halter bagefter, er med hensyn til at være orienteret imod at forstå det de andre forstår. Derfor også de begrænsede funktioner, sprogkyndige aber

bruger sproget til at opfylde, herunder mangelen på udveksling af oplysninger om verden (i modsætning til opfordringer til at servere bananer).

Kulturel læring: Skulder-effekten, videnskab og sprog

Eksperimentet med griberedskabet er et godt udgangspunkt derved at det er vigtigt at se at orienteringen i retning af en fælles oplevelse af verden ikke på det rent individuelle plan garanterer at man bærer sig ad på den smartest tænkelige måde. Det kan altid tænkes at man kunne gøre noget smartere end de andre; og den individualistiske tilgang har en sådan kulturel forrang at helterollen typisk vil tilfalde den der i en afgørende situation frigør sig og gør hvad han selv synes i modsætning til de andre.

Men en person der altid gør som de andre primater og ser bort fra den fælles verden, vil i det lange løb altid blive hægtet af. Det vil ske i kraft af den mekanisme som hos Tomasello kaldes kulturel læring, som består i at man i stedet for at opfinde det hele på ny overtager den livsform og de handlingsmønstre som de andre har indarbejdet. I fortsættelse af det naturlige mundtlige sprog kan skriftsproget tjene som illustration på entydigt kulturel læring, med den dobbelthed det indebærer: Et enkelt individ vil sjældent se en umiddelbar situationel fordel ved at lære skriftsprog; det vil altid være for besværligt i et individuelt her-og-nu perspektiv. Men hvis man som led i overtagelsen af de andres verden først har lært det, vil det give adgang til allehånde fordele. Denne fordel kan kaldes 'skulder-effekten': Man kan drage fordel af at bygge på det den forrige generation har opbygget og bygge videre på det, og kan derfor blive klogere i kraft af andres anstrengelser.

Kimen til kulturel læring ligger i sondringen mellem to måder at bruge artsfæller på: at ef-

terabe eller efterligne. Hvis man efterligner, prøver man at forstå hvad den anden er ude på og nå det på sammen måde. Hvis man efteraber, gør man bare som den anden gør, uden at sætte sig selv i den andens sted. I det perspektiv, som er afgørende for artiklen her, er det vigtigt at den kulturelle læring har den dobbelte forankring: Dels lærer man at omgås verden, dels indsluses man i et fællesskab med de andre. Dette gælder også omgangen med viden, herunder den institution som i vores livsform kaldes videnskab. Det er ikke blot umuligt for en enkelt person at vide hvad videnskaben ved. Det er også umuligt for den enkelte forsker at vide netop det man ved, uden i kraft af at der er andre udenom som ved noget andet.

Værdien om at kunne se verden ikke kun med egne private øjne, men så at sige med hinanden i hånden, er således på samme tid en elementær menneskelig værdi, en forudsætning for videnskab som kulturel størrelse – og endelig en sprogligt funderet institution. Wittgenstein blev berømt ved at ændre sprogets fundering fra at være en afspejling af virkelighedens kategorier til at være livsformer. Men i modsætning til hvad man kunne tro, betyder det ikke at virkeligheden uden om livsformen fortoner sig. Fordi vi bruger sproget til at omgås verden, og fordi vi i fællesskab etablerer dele af verden som konstitueres ved vores måde at omgås verden på, kastes ekkøet af vores sproghandlinger hele tiden tilbage fra den verden vi taler ind i, og som vi i fællesskab prøver på at pejle os ind på.

Wittgenstein hævdede at hvis en løve kunne tale, ville vi ikke kunne forstå den. Men dertil er at sige, at det kan Wittgenstein ikke vide noget om. I det omfang vi er i stand til et etablere en fælles praksis med vores hunde og papegøjer, peger erfaringer fra hunde- og papegøje-ejere på at vi udmærket kan etablere en forståelse der rækker så langt som den fælles praksis kan bære – så hvorfor skulle løver være ander-

ledes? Der er grund til at tro at løven ikke vil være interesseret i at prøve at forstå os i samme grad som vi måske ville have lyst til at forstå den; men det er en anden sag.

Jeg vil slutte med at vende tilbage til spørgsmålet om relativisme i videnskab og kommunikation. Pointen med det foregående kan nu udtrykkes relativt kort: Videnskaben er dybt forankret i værdier, som bunder i en oplevelse som børn får i ni-måneders alderen, og hvis kerne er at dele oplevelsen af verden med andre. Vi kan ikke tvinge nogen til at fastholde engagementet i videns-fællesskabet. Men forestillingen om at erstatte den kollektive opsamling og forarbejdning af viden om en fælles

verden med den enkeltes frit valgte tolkninger er ikke et seriøst alternativ i lyset af de antropologiske ansatser, der er skitseret ovenfor.

Dette hindrer naturligvis ikke at den enkelte kan og skal anlægge sine egne tolkninger, bl.a. fordi det kollektive niveau aldrig kan udtømme det enkelte individs oplevelshorisont. Det er stadig den enkelte det gør ondt på, når man får en splint i fingeren. Forholdet mellem det individuelle niveau og det kollektive vil for mennesker, hvis ovennævnte betragtninger holder stik, imidlertid altid være funderet i det grundvilkår, at al sprogligt artikuleret viden forudsætter et du, en historie og en fælles verden.

Litteratur

- Austin, John.L.(1962), *How to do things with words*, Oxford: OUP.
- Køppe, Simo (1990), *Virkelighedens niveauer. De nye videnskaber og deres historie*, København: Gyldendal.
- Pinker, Steven (1994), *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*, New York: William Morrow and Company.
- Putnam, Hilary (1988), *Representation and Reality*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Rorty, Richard (1998), *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. (1995), *The Construction of Social Reality*, Harmondsworth: Penguin.
- Sigsgaard, Erik og Ole Varming (1996), *Voksnes syn på børn og opdragelse. Grænser eller ej?*, Bind 1. København: Hans Reitzels Forlag.
- Tomasello, Michael (1999), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Kapitel 9

Det fortalte menneske: Om livshistorier og tilblivelse

Tine Tjørnhøj-Thomsen

Vi har ingen direkte adgang til menneskers liv og erfaringer. Én måde at komme tæt på – som almindeligt medmenneske og som forsker – er ved at lytte til – eller læse – hvad mennesker fortæller om sig selv og andre. At fortællingen blot er én mulig vej til indsigt i såvel de individuelle som det sociale og kulturelle liv, beror blandt andet på, at sprog og fortællinger ikke er udtømmende for det liv, de erfaringer eller den kulturelle viden, der ligger bag ordene (Hastrup 1999:167). At fortælle er ikke en direkte afspejling af virkeligheden, og vi kan altså ikke begribe verden kun gennem sproget eller fortællingen, ligesom virkeligheden ikke kun er fortællinger eller fortalt. At fortælle og lytte er forbundet med sociale processer, som er uden for fortællingernes verden, skriver for eksempel sociologen Ken Plummer (Plummer 1995:167).

Dette tvinger os til at fundere over forholdet mellem 'liv' og 'fortælling'; et forhold, der ikke desto mindre forenes i begreber som *livshistorie* og det *fortalte menneske*. Denne artikel er et bidrag til sådanne funderinger, og jeg skal argumentere for, at det fortalte menneske er mere end blot det fortalte, og det der fortælles. Det vil sige, at når vi benytter fortællinger til at skabe indsigt i og viden om subjektive erfaringer og sociale og kulturelle forhold, og når vi således bruger fortællinger som empirisk grundlag for vores egne videnskabelige fortællinger, så er vi også nødt til at reflektere

over, hvad det at fortælle er, hvad en fortælling gør – altså hvad det betyder at fortælle og blive fortalt. Ligesom vi må medtænke fortælleaktens kontekst samt fortællingens sociale og kulturelle baggrund – og effekt. At fortælle er altså ikke kun at *repræsentere*, det er også en *erkendemåde* – en epistemologi – og en *social handling*. Ydermere kan der være en analytisk pointe i faktisk at anskue *liv* som *fortælling*.

Min fremgangsmåde vil være at starte med nogle konkrete fortællinger. Jeg kalder dem *tilblivelseshistorier*. Det er særlige, kulturspecifikke fortællinger om, hvordan vi bliver til, og de sætter på en illustrativ måde såvel livshistorier som det fortalte menneske på spidsen. Med disse fortællinger som udgangspunkt sammenfatter jeg dernæst i mere generelle termer nogle refleksioner over det fortalte menneske. Og endelig vender jeg blikket eller rettere fortælleoptikken mod vores videnskabelige fortællinger.

Tilblivelseshistorier

Men først til tilblivelseshistorierne: Tilblivelseshistorier er, hvad vi fortæller vores børn om deres tilblivelser. Det er den fortælling, der efterfølges af spørgsmål som: 'Hvor kommer jeg fra?' 'Hvordan er jeg blevet til?' Eller den lidt vanskeligere udgave: 'Hvor var jeg før?' Tilblivelseshistorier handler om, hvordan individer

eller personer bliver til og hvem (eller hvad) der er aktører og bidragsydere (Delaney 1991, Franklin 1995).

Heldigvis for forældre er der rigelig børnelitteratur på området, og her kan de hente en slags støtte til deres egne unikke, individuelle fortællinger. Fra en analytisk læserposition bliver det interessant læsning, når man medtænker, hvad antropologen Mary Bouquet anfører: At børn lærer om socialt virksomme kategorier og verdens orden blandt andet gennem de historier, forældrene fortæller eller læser for dem (Bouquet 1993:195).

De fleste bøger handler da også om forældre, der forsøger at fortælle deres nysgerrige børn om tilblivelsens mysterier. Den særlige sociale kontekst for fortællingen er tilrettelagt på forhånd. Forældrene kan for eksempel læse:

‘Det er ikke storken’ (LaCour 1986)

‘Denne bog handler om DIG. Vi har skrevet den, fordi vi regnede med, at du gerne ville vide helt nøjagtigt, hvor du kom fra og hvordan det hele gik til’ (Mayle 1975)

‘Du blev til i et helt specielt knus, som din mor og far gav hinanden. Men du sprang ikke ud i verden lige efter deres knus ... det var kun begyndelsen. Det tog ni måneder, før du var klar til at blive født’. (Manning og Granström 1996:3)

‘Mortens sædceller og Helles æg går nu i gang med at bygge et barn, der er en blanding af Morten og Helle. Ægget glider ned og sætter sig fast på væggen i livmoderen, og her begynder det at vokse. Først er der næsten ingenting. Så bliver det til noget, der nærmest ligner en lille fisk. Men efter nogle måneder kan man godt se, at det skal blive et barn’. (Kaaberbøl og Dyhre-Poulsen 1993)

‘Næsten alle dyr laver også børn på den måde. De står bare som regel op. Men dyr boller kun for at få unger. Mennesker gør det mest, fordi de synes, det er dejligt at være sammen med en, man elsker på den måde’. (Bech-Jessen 1987)

Ida: ‘Du har været en lille prik’. Per: ‘Det har du også’. Far: ‘Alle mennesker har en gang været en lille prik – og vi er alle sammen blevet til på samme måde’. (Fagerström og Hansson 1993)

Citaterne her tjener kun til hurtigt at anslå genre og stemning. Fælles for disse historiers selvforståelse er først og fremmest, at børnene med usvigelig sikkerhed vil spørge, og forældrene er moralsk forpligtede på fortællingen, som altså i mere en én forstand binder forældre og børn sammen på en særlig måde. Fortællingen kan, slår bøgerne fast, ikke forties, fordi de handler *om dig* – de handler om identiteter og forbundethed. For det er ikke kun børn, der bliver til. Forældre, bedsteforældre, generationer og genealogier bliver også til. Børnebøgerne er tillige enige om, at børn er et tilvalg, de er ønskede og planlagte. Barnet bliver til *dig* som et produkt af forældrenes kærlighed kombineret med deres aktive bidrag til den biologiske og kropsbetingede forplantningsproces. Børnene får også et indblik i kønscellernes lange, besværlige rejse mod lykkelig forening. Og jeg skal lade det være op til læseren at forundres over, hvorfor det kun er mandens kønsceller, der antropomorferes, og hvorfor de altid skal løbe om kap!

Den narrative struktur er klassisk. Fra start til slut bevæger fortællingen sig successivt og med en teleologisk logik gennem et forløb af nødvendigt forbundne hændelser. Plottet står ligeledes knivskarpt, og fortællingen slutter ikke overraskende med at, fortællingens lytter kommer til verden, og fortællingens fortæller bliver forælder (jvf. Tjørnhøj-Thomsen 1999).

Sammenligner vi børnebøger fra 60-70'erne med bøger nu, vil vi se, at selv om den narrative struktur er ens, forandrer historierne sig indholdsmæssigt over tid. De tidlige af bøgerne forstår sig selv som eksponenter for et nyt og nødvendigt frisind – hvor børnene *skal* have: 'den sande historie uden dikkedarer' (Mayle 1975). I 90'ernes versioner tages oprigtigheden for givet. Til gengæld kaster disse nyere fortællinger sig ud i detaljerede forklaringer om x- og y-kromosomer, genetik og ultralyd.

Således er tilblivelseshistorier både kulturelt og historisk specifikke. Fortællingerne for børn er spundet ind i og informeret af andre kulturelle og kollektive fortællinger og oprindelsesmyter. Her kan vi spore elementer fra Darwins fortælling om arternes oprindelse, embryologien og det vestlige biomedicinske udviklingsprojekt, der jo om noget har sat fokus på genetisk forbundethed og identitet. Her lærer børn, hvordan man bliver kønnet og forældre ved at tage del i den heteroseksuelle, biologiske forplantningsproces. De lærer, at trods menneskers nære slægtskab med dyr (en forestilling, der absolut ikke har universel udbredelse), er der dog forskelle på mennesker og dyr. Og de lærer også om fælles oprindelse og om, at vi alle har været 'prikker' og er blevet til på sammen måde (jvf. Fagerström og Hansson 1993).

En vigtig pointe er, at fortællingerne eksponerer et mere generelt forhold mellem fortælling, fællesskab og identitet. De individuelle tilblivelseshistorier er ikke mindst i kraft af deres nære relation til kollektive oprindelsesmyter af stor betydning for fællesskabsfølelse, identitetsforankring og orientering. De leverer mulige svar på – ikke kun hvor jeg kommer fra – men angiver også fælles retning mod fremtiden (Bruner 1986a). Tilblivelseshistorier udtrykker således det komplekse samspil mellem liv og fortælling på en specifik måde og antyder, at det enkelte menneske på en og samme tid er fortalt på forhånd og kreativ genfortæller. Med

dette in mente, skal jeg vende blikket mod nogle radikalt anderledes individuelle fortællinger og tilblivelseshistorier.

En anderledes tilblivelseshistorie

Der er tilblivelseshistorier, der ikke udfolder sig paradigmatisk eller kanonisk (Bruner 1987). Der er mennesker, der, fordi de ikke kan få børn på almindelig vis, forsøger at blive til forældre ved 'assisteret befrugtning' eller 'hjulpet' af teknologien, og for hvem den tilblivelseshistorie, der blev resumeret ovenfor, ikke kan fortælles; og hvor denne kendsgerning i sig selv bliver vanskelig at tale om, fordi det ikke at kunne få børn for nogle er forbundet med intime, kropslige og seksuelle aspekter af tilværelsen, med blufærdighed og skam og med andre følelser, der kun vanskeligt finder udtryk i hverdagssproget.

Jeg har i min egen forskning beskæftiget mig med, hvad det betyder ikke at kunne få børn, og hvilke individuelle og sociale implikationer det har at søge hjælp i forplantningsteknologien for at få dem (Tjørnhøj-Thomsen 1999). Mange af de fortællinger, jeg har lyttet til i den forbindelse, handler netop om *ikke* at kunne tale, eller om ikke at kunne tale i specifikke sociale sammenhænge og ikke at kunne finde lydhørhed for og lyttere til de komplicerede følelser, der er forbundet med infertiliteten og barnløsheden. Dette betyder, at nogle søger sammen med lidelsesfæller og søger at etablere midlertidige alternative fællesskaber, hvis lindrende og terapeutiske funktion netop er at udveksle og dele fortællingerne med andre – med det ufortalte som fælles udgangspunkt. Men altså kun – midlertidigt.

Et helt dominerende tema i fortællinger om ikke at kunne få børn er udelukkelsen af en række sociale fællesskaber og ritualer, som børn eller måske snarere *udvekslinger af forældrerfaringer* giver adgang til. Pointen er, at der her ikke kun er tale om udelukkelse fra erfa-

ringsfællesskaber, men måske snarere udelukkelse fra dominerende *fortællefællesskaber*. Fortællinger om graviditet, fødsler, børn, forældreskab og familie er set fra dette perspektiv væsentlige ingredienser i det sociale liv og i etablering af sociale relationer, fællesskaber og identitet. Med dette in mente bliver det forståeligt, at følelser af '*ikke at være rigtig*' – altså ikke være autentisk – periodevis kan lægge sig som en tilværelsesskygge over dem, der ønsker, men ikke umiddelbart kan få, børn.

Men der er også tale om udelukkelse af fællesskaber, hvor tid er en væsentlig faktor, og som derfor antager fortællingens særlige struktur. Det er for eksempel: familiemyter, genealogier og historie. En kvinde, der endelig fik det ønskede barn, udtrykte dette som, at hun nu var blevet del '*af samfundet*' og '*af historien*'.

Et andet iøjnefaldende tema i fortællinger om ikke at kunne få børn handler om ikke at kunne se frem i tid, og dermed miste både *livsperspektiv* og *livsprogression*. Her kan man som et analytisk greb anskue liv som fortælling, og de lidelser, der er forbundet med ikke at få børn, kan fra dette perspektiv forstås som et 'narrativt brud' (jvf. Mattingly 1998), et tidsstop, der afstedkommer identitetsmæssig desorientering og kalder på heling.

I denne situation træder ét andet vigtigt aspekt af fortællingens betydning i forgrunden. For det er i kraft af fortællingens særlige evne til at organisere specifikke hændelser i tid, at man søger mulige svar på ikke blot, hvorfor og hvordan, men også hvad nu. Fortællestrukturen hjælper til både at afsøge mulige forklaringer på det ubegribelige og forestille sig andre mulige liv og identiteter. For nogle bliver dette et redskab til at komme overens med et liv anderledes end det, man havde forestillet sig. Måske et liv uden egne genetiske børn, eller børn overhovedet. Selv om den dominerende fortælling er, at man skal 'være far til sit eget barn', som en reklame for en fertilitetsklinik udtrykte det, eller at 'rigtige mænd

får øko-tvillinger', som den i fortættet form stod at læse på bagruden af en familiebil, så er der nogle, der må konstruere og finde en position i en anden fortælling, der for eksempel handler om, at man kan blive både 'rigtig' og 'biologisk' far ved nærhed og kærlighed, men altså uden at være genetisk forbundet til sit barn (jvf. Tjørnhøj-Thomsen 1999). Der er således i dette konkrete tilfælde en nær forbindelse mellem det at fortælle, refleksivitet og heling.

Dette peger på endnu et vigtigt aspekt af det fortalte menneske: At i det sociale liv er fortællinger bestandigt under forandring, men de er også tøvende, undervejs, søgende og genstand for forhandling. Så når vi tænker på det fortalte menneske, er der måske nok i nogen grad tale om et menneske, der på nogle områder er forfortalt, men *ikke* om et menneske, der er færdigfortalt. Der er – også i mere generelle termer – bestandigt en fortælling i gang.

Forplantningsteknologien giver løfter om en mulig heling på det narrative brud, infertilitet og uønsket barnløshed afstedkommer. Og det er et tilbud, der for mange er umuligt at vælge fra. Forplantningsteknologiens effekt er dobbeltydig: På den ene side anfægter teknologien den tilblivelseshistorie, jeg beskrev indledningsvist. På den anden side bekræfter og forstærker teknologiens udviklingstendens også det genetiske slægtskab, som denne historie eksponerer. (Vi kan altså se tendenser til en 'genetificering' af slægtskab, oprindelse og identitet, og det bør også de humanistiske videnskaber beskæftige sig med.)

For den enkelte er mødet med teknologien *ikke* uden dilemmaer, ambivalens og lidelse, netop fordi den anfægter den almindelige tilblivelseshistorie, den kollektive oprindelsesmyte og ikke mindst forskellige dominerende kollektive fortællinger om mennesket forhold til og plads i Naturen. De mennesker, der ser teknologien som en mulig heling, skal også fortælle sig op imod andre gennemtrængende narra-

tiver, der handler om uheldsvanger skabertrang og sære tilblivelser: Om Frankenstein, om Dolly og om Den Fagre Nye Verden. Og som et forsøg på at naturalisere og normalisere egne fortællinger, bliver deres fortælle tekniske strategi at minimalisere teknologiens intervention til 'assistance' eller til at 'give naturen en hjælpende hånd'. De fleste ønsker således egentlig ikke, at forplantningsteknologien bliver en del af fortællingen og prøver da også at bortredigere den, men det kan de ikke.

I min videnskabelige fortælling om, hvad der er på spil, byder jeg på et andet perspektiv. For ser vi nøjere på disse teknologisk assisterede tilblivelseshistorier, forstår vi, at mødet med teknologien ikke blot er assistance, men en radikal tilføjelse til en livshistorie.

Teknologiske tilblivelseshistorier

Dette specifikke aspekt kommer til at stå meget klart, hvis vi lytter til nogle fortællinger om at skulle fortælle denne anderledes tilblivelseshistorie: Et par af de kvinder, der havde fået barn ved reagensglasbefrugtning, fortalte mig, hvordan de havde forberedt sig på at skulle fortælle deres børn om deres tilblivelse ud fra helt klare forventninger om, at deres børn ville spørge og havde krav på et svar. De havde forberedt sig godt: Begge havde på hver sin måde lavet en bog, der helt analogt til bibliotekets børnebøger om dette emne, skulle underbygge deres specifikke fortælling og være fortællekontekstens samlingspunkt. Bøgerne var blanding af dagbogsnotater, avisudklip og forskellige dokumenter fra de behandlingsforløb, de havde gennemgået. I den ene var der i kronologisk orden indsat pjecer, prislistes fra fertilitetsklinikkerne, forskellige indlæggelsespapirer, temperaturkurver, hormonpillepakkinger, ultralydbilleder og andre artefakter, der i sig selv var en illustration af, hvor forskellig denne fortælling er fra den, der almindeligvis fortælles. Den ene kvinde begrundede

blandt andet sin omfangsrige bog med, at hvis hendes egen datter engang skal igennem alt det, hun har været igennem, så har hun en ballast. Hun fortalte:

Og så er hun (altså datteren) også mere forberedt på, at hvis hun hører, at nogle andre skal have reagensglasbarn, så kan hun sige, at nå ja, det er jeg jo selv. Man kan godt være anderledes – det er hun jo ikke, vel – men det kan foregå på mange måder at få børn.[...] Når hun begynder at gå i skole, så fortæller jeg hende, hvordan hun er blevet til. Ikke fordi hun skal være taknemmelig, men ligesom for at fortælle hende, at man kan godt få børn på andre måder end ved at være sammen med en fyr.

Bogen er imidlertid ikke kun til barnet. For kvinden kigger indimellem i den og undrer sig over, at hun ikke har skrevet meget mere om alle de følelser og smerter, hun havde undervejs. Så meget fortalt, men også mange erfaringer, der aldrig fandt ord.

Den anden kvinde havde også skrevet dagbog og klippet artikler ud, for, som hun sagde, at hendes barn skal få en forståelse for, 'hvorfor vi har gjort det'. Barnet skal have en slags afklaring, 'så der kan komme en helhed', som hun sagde. Hun fortalte: 'Ikke fordi jeg tror, barnet vil bære nag, men fordi barnet skal forstå, hvorfor jeg gjorde, som jeg gjorde. Men om 20 år er det sikkert noget andet'. Efter at hun havde født sit barn, vendte hun tilbage til dette emne, og bogen hun havde lavet:

Før tænkte jeg, at han skulle have den (altså bogen) før 20erne. Men det skal han ikke nu. Det skal heller ikke være sådan noget, jeg knalder ud til hans konfirmation, og hvor han er i puberteten og helt forvirret. Det har jeg gået og tænkt meget over. Ikke sådan, at jeg vil fortælle ham det, når han er 35, at han er et reagensglasbarn. Men det er

også svært at finde ud af hvornår [...] Men så håber jeg, at vi kan finde ud af få fortalt ham, at han er en ok dreng, og at han ikke skal føle sig anderledes.

Det er tanker om det anderledes, der er på spil i disse beretninger. Kvinderne er fanget i net udspændt mellem *for det første* behovet for at forklare sig (at bekende) og fortælle sig selv; *for det andet*, at dette er en historie, der må og skal fortælles af hensyn til barnets identitet og selvfølelse; *for det tredje* at skulle fortælle historien så tidligt som muligt af hensyn til relationen til barnet (og ikke mindst, fordi hemmeligheder ofte antages at skade sociale relationer, især familierelationer, fordi de med usvigelig sikkerhed vil blive afsløret – og familiehemmeligheder, der afsløres, er i sig selv pikante historier); *for det fjerde*, at denne fortælling modsætter sig de almindelige, dominerende fortællinger og derfor måske kan få barnet til at føle sig anderledes. Begge kvinder må leve med den usikkerhed, der altid er forbundet med at fortælle, nemlig at fortællingen eller plottet fuldstændiggøres hos den, der lytter til eller læser den, og at fortællingens betydning ligger i skæringsfladen mellem fortællingens og lytterens verden, som den franske filosof Paul Ricoeur anfører (Ricoeur 1991a:21).

Problemet er måske ikke så stort om 20 år, forestiller den ene af kvinderne sig. Hun sætter i nogen grad sin lid til, at det, der er anderledes og svært at fortælle nu, bliver mere naturligt og socialt anerkendt om 20 år, underforstået at: Teknologien med tiden føjes til og forandrer de kollektive fortællinger og derfor vil gøre det lettere at fortælle og mindre problematisk at lytte. Måske er det derfor, at den alder, hun forestiller, sønnen skal have, når han skal høre og læse om sin tilblivelse, øges gradvist, mens hun selv fortæller.

Tilblivelseshistorierne stiller således skarpt på flere forhold, der vedrører livshistorier, fortællinger og det fortalte menneske. For en

måde *at blive fortalt* på som menneske er at få fortalt, hvordan man blev til, og hvordan man blev til *mig* og dermed også, hvilke livsmuligheder der ligger forude.

Fortællingers tilblivelse

Jeg er nu kommet dertil, hvor jeg vil bevæge mig lidt væk fra tilblivelseshistorierne og i stedet fokusere på, hvordan fortællinger i mere generelle termer *bliver til*. Jeg skal med andre ord sammenfatte nogle aspekter af *det fortalte menneske* og vise, hvorledes disse er dynamisk forbundet.

Det fortalte, eller hvad en fortælling antages at repræsentere, skal ses i sammenhæng med, hvad en fortælling er, hvad mennesker gør, når de fortæller, og hvordan det påvirker mennesker og deres kulturelle og sociale liv at fortælle og blive fortalt (eller måske forblive ufortalt). I den forbindelse er det værd at medtænke, som Marianne Horsdal anfører i sin bog, *Livets Fortællinger*, at fortællingen er en erkendelsesform, der ikke tilvejebringer sandhed, men sandsynlighed (Horsdal 1999:27). I det følgende skal jeg se på den individuelle fortælling som menings- og identitetsskabende og *samtidig* dynamisk og dialogisk forbundet til kollektive fortællinger og medieret af sociale relationer.

Fortælling, mening og identitet

Mennesker skaber mening ved at fortælle. I fortællingen udvælges og sammenkædes handlinger, hændelser og motiver i en bestemt rækkefølge – et bestemt afgrænset fortælleforløb (Horsdal 1999, Mattingly 1998). Det er, når mennesket konfronteres med det uventede, ubegribelige eller det katastrofale, at fortællingens evne til at forbinde begivenheder i tidsforløb og skabe sammenhæng træder i forgrunden som en måde at forstå og forklare, hvad der hændte og hvorfor: Altså søge mening (Horsdal 1999:45, Ochs og Capps

1996:27). Nogle taler om plottet som den særlige struktur, der ud af tilværelsens mangfoldige hændelser konfigurerer *ét* muligt, men meningsfuldt forløb og altså formulerer en slags teori om hændelsers årsag og sammenhæng (Horsdal 1999, Ricoeur 1991a, Ochs og Capps 1996). Gennem fortællingen objektiveres og struktureres begivenheder i et tidsforløb og bliver derved et redskab til at overveje andre mulige liv og praksisser. Fortællingen og det fortalte menneske knyttes netop til praksis og handling ved, at mennesker handler med specifikke fortællinger in mente – og også skaber, bestyrker, forhandler eller modererer fortællinger gennem praksis, som den amerikanske antropolog Cheryl Mattingly påpeger (Mattingly 1998).

Fortællingen bliver som følge heraf tillige et redskab til at konstruere og reflektere over selvet og bliver altså en integreret del af vores selvforståelse og identitetsskabelse. Denne refleksivitet kobler for eksempel Anthony Giddens (1996) til det moderne menneskes øgede valgmuligheder og dermed større behov for bestandigt at justere og revidere sin biografiske fortælling (Horsdal 1999:77). Når det kommer til overvejelser om den biomedicinske teknologiske muligheder, bliver denne refleksivitet næsten lidelsesfuld, som jeg skal vende tilbage til. Men vi lærer altså os selv at kende – og *bliver* i nogen grad *til* – gennem det, vi fortæller, og der er altså nær forbindelse mellem fortælling, selv og identitet (jvf. Ricoeur 1991b). Og ligesom fortælling og identitet er nært forbundet, er også fortællesammenbrud og identitetsmæssig desorientering forbundne kar, som jeg illustrerede det i forbindelse med de narrative brud og desorienteringer, uønsket barnløshed kan afstedkomme.

Individuelle og kollektive fortællinger

Den mening og sammenhæng, de individuelle fortællinger afsøger; den selvransagelse og forståelse, de bærer med sig og – endelig – de

motiver og den praksis, de beforder, er struktureret og næret af kulturelle og kollektive fortællinger, myter, oprindelseshistorier, biografier og fiktioner. Det er derfor, fortællinger er samtidigt selektive, dynamiske og dialogiske (Bruner 1986b). De individuelle fortællinger er både individuelle og kollektive, enestående og fælles (Horsdal 1999, Hastrup 1999).

Nogle fortællinger opnår en større social og kulturel udstrækning og gennemslagskraft end andre og bliver dominerende, kanoniske eller paradigmatisk fortællinger (som vi kender det fra religion, biomedicin og andre videnskaber). Deres respektive kraft er både kulturelt, politisk og historisk betinget og dermed foranderlig og er selvfølgelig ikke magt- eller interesseneutrale (Horsdal 1999:92). Og ligesom disse kollektive fortællinger skaber fællesskab, tilhørsforhold og identitet, er de også ekskluderende. Der er individuelle fortællinger, der, som illustreret tidligere, anfægter specifikke kollektive fortællinger og myter (eller spiller dem ud mod hinanden) og derfor afstedkommer uorden, usikkerhed og ambivalens og måske social marginalisering, *men* som altså også derfor – og det er pointen – er med til at skabe nye fortællinger og derved nye bevægelser i det kulturelle og sociale liv (Burchardt 1990, Plummer 1995).

Fortælling, kontekst og socialitet

Er fortællingen færdigfortalt i den litterære verden – for så vidt angår forfatteren – så er fortællinger i det levede livs verden ikke definitive. De fortolkes, forhandles og rekonfigureres på opfordring af dem, der lytter, og i forhold til ny viden og nye hændelser; forhold, der understreger fortællingers socialitet og foranderlighed.

Fortællingen er en social invitation til at dele oplevelser og en opfordring til indlevelse, og ved at fortællingen møder verden, hjælpes

den enkelte af andre til skabe mening i sit liv, som Horsdal peger på (1999:71). Samtidig med at vi aktualiserer selvet ved at fortælle, involverer vi os i verden (Ochs og Capps 1996). På den måde er det at fortælle dybt integreret i den måde, hvorpå vi skaber og reetablerer sociale relationer, fællesskaber og identitet (Peacock og Holland 1993:372). Fortællinger om børn og familie er som vist en ganske effektiv måde at blive 'narrativt forbundet' (jvf. Tjørnhøj-Thomsen 1999). Fortællingen er (som selektiv, dialogisk og dynamisk) socialt medieret og afhængig af fortællerens relation til lytteren og følgelig fortællekonteksten. Den individuelle fortællings meningskaben og sociale effekt er afhængig af social resonans, og selv om man kan fortælle *til sig selv*, så er fortællingens væsen social, og dens egentlige betydning opstår i kontaktrummet mellem fortællingens verden og lytterens. (Det er måske ikke tilfældigt, at når vi bruger vendingen 'det kan man da sige sig selv', antyder det noget uendelig banalt.)

Man kan så sammenfatte, at det fortalte menneske – og fortællingens menings- og identitetsskaben – udfolder sig i dette næsten irriterende, u håndterlige, og diffuse dynamiske rum, hvor det individuelle, det sociale og det kulturelle er samtidigt på spil.

I de fortællinger, jeg har lyttet til, fremhæves det igen og igen, hvor svært det *er at tale om det*, altså ufrugtbarheden og barnløsheden. På den anden side understreges det også, at man er nødt til at være '*åben*' og nødt til at '*komme ud af busken*' og derved dele sin private fortælling med andre. Dette ekstraordinære fokus på bekendelsens lyksaligheder og italesættelsens terapeutiske effekt, at det *hjælper at tale om det*, er dog ikke et universelt fænomen (jvf. Pennebaker 1995). Og der er grund til ikke lade sig forføre af taleriet. I forbindelse med de teknologiske tilblivelseshistorier kan den konstante italesættelse, der følger med objektivering og visualiseringen

af intime kropsprocesser og kropsstanser være pinefuld og forbundet med psykisk stress.

De ufortalte fortællinger

Men lige så smertefuldt det kan være ikke at kunne eller måtte fortælle, lige så smertefuldt er det, hvis ingen vil eller kan *lytte*. Det er ikke altid og allesteds, at mennesker har mulighed for at komme til orde.

Der er *for det første* oplevelser og erfaringer, som sproget ikke kan rumme, og hvor bestræbelserne for alligevel at udtrykke sig – for derigennem at blive del af det almindelige sprogs verden – bliver nonsensagtige og derved dybest set kommer til at forråde erfaringen, som antropologen Jean Jackson har vist det for kronisk smerteramte mennesker (Jackson 1994). En del af smerten – skriver hun – er netop *ikke* at kunne formidle smerteoplevelsen til andre og gøre sig forståelig og begribelig. Man kan selvfølgelig indvende, at sproget altid i en eller anden forstand forråder erfaringen, men forræderiet kan altså blive særdeles smertefuldt.

For det andet er der fortællinger, (næsten) ingen af forskellige årsager vil lytte til eller tro. Der er således en mangfoldighed af personlige fortællinger fra krige, voldshandlinger og politiske overgreb, som bryder med moralske fortællinger eller nationale myter og derfor ikke bliver hørt. Der er tilfælde, hvor fortællingen rummer så ekstrem menneskelig vold, lidelse og undertrykkelse, at den unddrager sig lytterens forestillingsevne, som jo også er afhængig af en form for 'narrativ præcedens'. Det er under alle omstændigheder afgørende, at fortællingen modtages og erkendes af andre i et større socialt felt, for vi kan ikke i længden bære vores ufortalte fortællinger selv (Jackson kommende:42). Omvendt er det også forbundet med magt og frihed – og ansvar – at kunne fortælle. Antropologen Michael Jackson for-

mulerer det således: '... in bridging the gap between private and public realms, storytelling enables the regeneration and celebration of social existence, without which we are nothing' (op.cit:44).

Videnskabelige fortællinger

Uden fortællingen er vi ingenting, siger altså Jackson, og med dette kunne jeg slutte, men lad mig kort sammenfatte og tilføje: At fortælle er at blive til, fortællingen er i sig selv en tilbivelse – det gælder også de videnskabelige fortællinger – uden hvilke vi ingenting er!

At fortælle er at blive aktivt forbundet til sociale og kulturelle fællesskaber som en integreret del af at forstå livet og dets tildragelser. At fortælle er tillige en social handling, der udfolder sig i et socialt og kulturelt rum og samspil. Hver fortælling, hvor lille og uanseelig den end er, kan ses som et aktivt bidrag til det sociale og kulturelle liv. Det er dog ikke alle fortællinger, der kan (eller måske bør) fortælles, endsiges møder et villigt og lydhørt publikum.

Magtforhold spiller også en rolle for fortællingens sociale vilkår og gennemslagskraft.

Spørgsmålet er så, hvordan alt dette giver mening og retning, når vi tænker på vores *videnskabelige fortællinger* og de humanistiske videnskabers samfundsmæssige vilkår. Hvad betyder det at anskue vores viden som fortællinger, spundet ind i andre narrativer, faglige oprindelsesmyter; som meningssøgende, konfigurerende, selektive, dynamiske, dialogiske, som identitets- og fællesskabsgenererende og medieret af sociale, kulturelle og politiske processer. Og – desværre måske – også afhængig af social resonans. Hvorledes tager vores videnskabelige fortællinger form af og bidrager til sociale og kulturelle processer? Hvordan kan vi fortælle bedre med større effekt? Uanset hvor vellykkede og velbegrundede vores beskrivelser er, kan vi aldrig forudsige effekten af vores videnskabelige fortællinger. En gang fortalt, lever de deres eget kaotiske liv og bliver med større eller mindre kraft del af et større fortællerum, hvor verden hele tiden bliver til på nye måder.

Litteraturliste

- Bech-Jessen, Lars (1987), *En lille*, København: Gyldendal.
- Bouquet, Mary (1993), *Reclaiming English Kinship: Portuguese Refractions of British Kinship Theory*, Manchester: Manchester University Press.
- Bruner, Edward M. (1986a), 'Ethnography as Narrative', i Victor W. Turner og Edwards M. Bruner, eds. *The Anthropology of Experience*, Illinois: Ilini Books.
- (1986b), 'Experience and Its Expression', i Victor W. Turner og Edward M. Bruner, eds. *The Anthropology of Experience*, Illinois: Ilini Books.
- Bruner, Jerome (1987), 'Life as Narrative', *Social Research. An international Quarterly of the Social Sciences*, Spring 1987: 11-32.
- Burchardt, Natascha (1990), 'Stepchildren's memories. Myth, understanding, and forgiveness', i Raphael Samuel og Paul Thompson, eds. *The Myths We Live By*, London: Routledge.
- Delaney, Carol (1991), *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley: University of California Press.
- Fagerström, Grethe og Hansson, Gunilla (1993), *Per, Ida & Minimum. En bog om at være sammen*, København: P. Haase & Søns Forlag.
- Franklin, Sarah (1995), 'Postmodern Procreation: A Cultural Account of Assisted Reproduction' i Fay D. Ginsburg og Rayna Rapp, eds. *Conceiving The New World Order. The Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony (1996), *Modernitet og selvidentitet. Selvet og samfundet under sen-moderniteten*, København: Hans Reitzel.
- Hastrup, Kirsten (1999), *Viljen til viden. En Humanistisk Grundbog*, København: Gyldendal.
- Horsdal, Marianne (1999), *Livets fortællinger – en bog om livshistorier og identitet*, København: Borgen.

- Jackson, Jean (1994), 'Chronic pain and the tension between the body as a subject and object', i Thomas J. Csordas, ed. *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Michael (kommende), *The Politics of Storytelling. Variations on a Theme by Hannah Arendt*.
- Kaaberbøl, Lene og Dyhre-Poulsen, Susanne (1993), *Den nat Kristian blev til*, Århus: Klematis.
- LaCour, Inger (1986), *Det er ikke storken*, København: Aschehoug.
- Manning, Mick & Granström, Brita (1997), *Hvordan blev jeg til?*, Århus: Klematis.
- Mattingly, Cheryl (1998), *Healing dramas and clinical plots: The narrative structure of experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayle, Peter (1975), 'Hvor kommer jeg fra?' *Den sande forklaring uden dikkedarer og med tegninger*, København: Lademann.
- Ochs, Elinor og Capps, Lisa (1996), 'Narrating the self', *Annual Review of Anthropology*, vol. 25:19-43.
- Peacock, James L. and Holland, Dorothy C. (1993) 'The Narrated Self: Life Stories in Process', *Ethos*, vol. 21, no.4:367-383.
- Pennebaker, James W. (1995), ed. *Emotion, Disclosure and Health*, Washington, D.C: American Psychological Association.
- Plummer, Ken (1995), *Telling Sexual Stories. Power, change and social worlds*, London: Routledge.
- Ricoeur, Paul (1991a), 'Life in Quest of Narrative', i David Wood, ed. *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, London: Routledge.
- (1991b) 'Narrative Identity' i David Wood, ed. *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, London: Routledge.
- Tjørnhøj-Thomsen, Tine (1999), *Tilblivelseshistorier. Barnløshed, slægtskab og forplantningsteknologi i Danmark*, Ph.d.-række nr 12, København: Institut for Antropologi.

Kapitel 10

Har humanistisk forskning en etisk forpligtelse? Et essay

Preben Meulengracht Sørensen

Det spørgsmål, som min titel stiller, er endnu ikke et tema i dansk forskning og næsten heller ikke i dansk offentlig debat. At dømme efter de officielle publikationer om forskningsetik findes spørgsmålet slet ikke. I Forskningsministeriets udredning *Forskningsetik* fra 1994, skrevet af professor dr. theol. Svend Andersen, er forskning stort set ensbetydende med naturvidenskab, lægevidenskab og samfundsvidenskab. Temaet humaniora og etik berøres kun indirekte ved, at de svenske og norske forskningsetiske retningslinjer for humanistisk og samfundsvidenskabelig forskning afbildes som plancher, men kun fordi de omfatter samfundsvidenskab og uden kommentar til deres relevans for humaniora.¹ Omtrent samme billede giver en rapport, som Analyseinstitut for forskning 2000/1 i år 2000 har udsendt under titlen *Forskningens rolle i det 21. århundrede*. Her skriver docent, dr. phil., tidligere formand for Statens Humanistiske Forskningsråd Lise Hannestad artiklen om fremtidens humanistiske forskning uden overhovedet at nævne spørgsmålet om etik.²

En undtagelse fra denne tavshedens regel er Kirsten Hastrups *Viljen til Viden*. Undertitlen, *En humanistisk grundbog* viser vejen til bogens anvendelse som introduktion for alle studerende og lærere, og forfatteren indleder med denne målsætning:

Det er min ambition at vise, eller i hvert fald at foreslå, at intet samfund kan vedligeholde eller udvikle sig selv uden den særlige form for omtanke, der skabes i humanistisk videnskab.³

Som relief til det etiske vacuum i dansk humaniora står Sverige og Norge, hvor debatten om forskningsetik omfatter alle forskningens dele. Et eksempel er Universitetet i Oslo – Nordens største – hvor Etik blev et af de fire indsatsområder i universitetets strategiske plan for 1995-99. Den betydning, som nordmændene tillægger det etiske aspekt, fremgår af de tre indsatsområder, som etikken var i selskab med: 'Klinisk kommunikasjon', 'Kommunikasjon: teknologi og kultur' og 'Miljøforskning'; og humanistisk og pædagogisk forskning var, vel at mærke, lige så stærkt repræsenteret i etikprojektet som naturvidenskabelig og medicinsk. Formålet med projektet blev formuleret således:

Innsatsområdet etikk skal bidra til å videreutvikle og koordinere allerede eksisterende etikkforskning ved UiO [Universitetet i Oslo], stimulere til refleksjon over de etiske forutsetninger ved universitetets virksomhet såvel i undervisning som i formidling av

forskningen, og tydeliggjøre den samfunns-messige relevansen av universitetets etikk-forskning.⁴

Forskningsfrihed og samfundsetik

Til forskningen i almindelighed stilles der to etiske krav, der tilsyneladende er i modstrid med hinanden. Det første krav er det forskningsetiske, der forlanger, at *forskningen skal være fri*. Det andet krav er det samfundsetiske, der ser forskningen i en social sammenhæng og hævder, at *forskningen har sociale konsekvenser, som den ikke kan frigøres fra, og som den må tage hensyn til*.

At forskningen skal være fri betyder, at forskeren i sin brug af metoder og i sine konklusioner og helst også i sit valg af forskningsemne skal være uafhængig af politiske, ideologiske, økonomiske, religiøse og andre bindinger, der ikke fremgår af forskningens egne forudsætninger. Ideelt set må ingen værdi og intet krav være overordnet forskerens pligt til at søge sandheden.

Men er forskerens frihed også overordnet det etiske krav? Og hvad betyder det i så fald for forskningsfriheden? Disse spørgsmål sat i relation til humanistisk forskning er emnet for overvejelserne i det følgende.

Når vi taler om værdier eller kræfter, som forskningen skal være uafhængig af, kan vi skelne mellem værdier, der ligger uden for forskeren selv, og værdier, som er forskerens egne. Om de udvendige værdier er der kun at gentage, at kravet til forskningen er, at den skal være hævet over dem. Der er masser af eksempler på det modsatte, men det ændrer ikke den betingelse, at forskeren må være uafhængig af den slags indflydelse. Imidlertid kan der ikke altid sættes et klart skel mellem værdier uden for forskeren og forskerens egne værdier, og selv om det principielt gælder, at forskeren også må frigøre sig fra sin egen for eksempel religiøse eller politiske overbevisning, er forholdet mere

kompliceret, ikke mindst for den humanistiske forsker, der har fortolkning med sin tid og sit eget liv som baggrund som en del af sit arbejde. En fuldstændig objektiv uafhængighed af forskerens eget værdigrundlag er vanskelig at gennemføre, og det ville være naivt at tro, at forskeren ikke lader sig påvirke af de værdier, som han eller hun tror på. I praksis må kravet derfor modificeres til en regel, der siger, at forskeren så vidt muligt må frigøre sig fra sine personlige holdninger, eller i hvert fald gøre det klart for sig selv og sine brugere, at han eller hun har sådanne holdninger.

Et væsentligt forskningsetisk problem består i at opstille regler for – eller blot beskrive – det etiske forhold mellem forskning, forsker og samfund. For dansk humanistisk forskning drejer det sig i første omgang om at få øje på, at der er et problem.

Vi kan ikke i overvejelsen af disse spørgsmål tage forskningen under ét og overføre de etiske regler fra f.eks. lægevidenskaben til humaniora. Der er en afgørende forskel mellem på den ene side de videnskaber, der beskæftiger sig med menneskets tanker, handlinger og skabelsesvirksomhed, dvs humaniora og tillige samfundsfag og teologi i det omfang, de har mennesket i deres focus, og på den anden side naturvidenskaben og dets barn lægevidenskaben. Det er en udbredt opfattelse – også blandt humanistiske forskere – at de etiske spørgsmål om forskning og samfund er langt vigtigere for naturvidenskab og lægevidenskab end for humaniora. Holdningen er nærmest, at humaniora ikke gør nogen skade, og under det synspunkt ligger, at store dele af humanistisk forskning heller ikke er til nogen særlig nytte. Vi opretholder den, fordi det hører sig til, når man har en civilisation.

Jeg behøver ikke at sige, at jeg er uenig med denne holdning; men jeg vil gerne sætte min egen opfattelse af humanioras betydning på spidsen og fremhæve, at humanistisk forskning er grundlæggende for vores civilisation og samfund og en nødvendig betingelse for, at sam-

fund og kultur kan videreføres. Den etik, der er indbygget i humanistisk forskning, og som den reproducerer og producerer som en del af *det almindelige menneskes*, er derfor også den nødvendige og fundamentale forudsætning for naturvidenskabelig og humanistisk forskningsetik. Kirsten Hastrup kalder det i den ovenfor nævnte grundbog tragisk, at 'skiftende ministre, folkeforfærere og andre har betragtet den humanistiske forskning som en overflødig luksus, man kun opretholder af hensyn til en døende elite, ...'; men hun tilføjer: 'Det værste er, at humanisterne selv har mistet fornemmelsen af at bidrage til en helt afgørende fornyelse af det tankeberedskab, som også politikere må trække på, hvis de vil skrive ny historie'.⁵

Menneskelighed

Når andre videnskaber tillægges både større nytte og større *etisk* betydning end humaniora, er det kun fordi deres resultater og virkninger virker mere dramatiske. Der er en åbenbar sammenhæng mellem kernefysikken og de atom-bomber, der blev kastet over Hiroshima og Nagasaki i 1945, og den uhyrlige trussel om udslettelse, som menneskeheden lige siden har levet under. Hvis atomfysikerne ikke havde udviklet teorien, så ville der ikke være blevet nogen praksis, på ondt og godt. Skulle forskerne så have undladt at udvikle disse teorier? Det er det etiske spørgsmål, som naturvidenskaben ikke selv kan give andet svar på end henvisningen til forskningens frihed, en henvisning, der under Den anden Verdenskrig viste sig at være en illusion. De forskere, der arbejdede med atomteori i første halvdel af det tyvende århundrede, havde ingen mulighed for at forudse konsekvenserne, og da Niels Bohr i 1950 i sit åbne brev til FN advarede mod de farer, som den nye viden medførte, var det for sent.⁶

Et endnu mere aktuelt og for humaniora mere påtrængende eksempel er biologiens udforskning af menneskets og andre levende væ-

seners celler og gener. Forplantningsteknologi og genbiologi åbner for helt nye muligheder, hvoraf nogle er en gave til mennesket, andre er monstrøse. Trods mange advarsler kender ingen konsekvenserne af disse års biologiske forskning. Ingen enkelt faktor styrer udviklingen af denne forskning. Den finder sted i en blanding af forskernes egne interesser i at opdage, økonomiske interesser, politiske interesser og måske til allersidst etiske interesser. Men at tale om fri forskning er også her en illusion. Det ser ikke ud til, at der er grænser for den naturvidenskabelige forskning, der dækker sig under princippet om forskningens frihed, for dens rationelle søgen efter sandhed – eller økonomisk profit, og spørgsmålet må derfor stilles etisk. Kan vi tillade en forskning, der kan få konsekvenser, som vi må karakterisere som den rene galskab, f.eks. at menneskeheden i et halvt århundrede har måttet leve med udsigten til at blive destrueret som art, eller udsigten til at vi kunstigt kan producere mennesker, som ikke kan passes ind i vores forestilling om, hvad et menneske er? Er der en grænse, som ikke kan begrundes rationelt, men kun etisk med: Det vil vi ikke have?

Biologiens perspektiv er, at ordet 'menneskelighed' får en helt ny og forfærdende betydning – *menneske-lighed*; men menneskelighed er ikke et biologisk eller fysisk begreb. Det er kulturelt, åndeligt og etisk defineret. Derfor har naturvidenskaben og den naturvidenskabeligt definerede lægevidenskab ingen mulighed for at bestemme menneskelighedens grænser. Det kan kun de humanistiske videnskaber gøre. Hele vores begreb om menneskelighed, og det vil sige hele vores etik, hviler på opfattelsen af mennesket som et åndeligt og socialt væsen.

Den mest kritiske situation er lægevidenskabens. Dens målsætning er etisk, men dens grundlag og metoder er naturvidenskabelige og dens betingelser økonomiske. Disse hovedaspekter harmonerer dårligt med hinanden. Et markant eksempel er holdningen i Danmark til

mennesker med sygdommen kræft. Der er en meget stærk offentlig kritik af sundhedsmyndighedernes og hospitalernes behandling af disse mennesker. Et af kritikens hovedpunkter er, at danske hospitaler ikke tilbyder de samme behandlingsmuligheder som hospitalerne i vores nabolande. Et meget stort – men ukendt – antal danske kræftpatienter bliver hvert år afvist af de danske hospitaler med den begrundelse, at der ikke længere er nogen behandling, der kan hjælpe dem; men flere hundreder af disse patienter, det vil sige dem, der økonomisk, psykisk og socialt har mulighed for det, nægter at dø og rejser i stedet til Sverige, Tyskland og England, hvor de køber en hospitalsbehandling, der forlænger og forbedrer deres liv. Disse behandlinger, som er medicinske og kirurgiske og finder sted ved almindelige, anerkendte hospitaler, gives ikke i Danmark, og den officielle danske begrundelse, det vil sige Sundhedsstyrelsens og med den hospitalernes, er, at de har 'eksperimentel karakter'.

Ordrugen i denne begrundelse er naturvidenskabelig, men betydningen er etisk: vi vil ikke anerkende videnskabelige eksperimenter med patienterne. Under begge synsvinkler er det en tvivlsom begrundelse. Der er tale om videnskabeligt set velfunderede behandlinger, som ikke karakteriseres som 'eksperimentelle' af de læger og hospitaler, der har udviklet dem og bruger dem i praksis. Det drejer sig om andre former for kemoterapi, kirurgi og strålebehandling end dem, som danske læger har erfaring med, og de tilbydes meget syge patienter, som ikke har andre muligheder for at overleve. Under en samfundsetisk synsvinkel må den officielle danske holdning til disse patienter kaldes umenneskelig. Under en videnskabelig synsvinkel er det mærkværdigt, at det danske sundhedsvæsen mener, at udviklingsarbejde, der er foregået i vores nabolande, skal gentages i Danmark, før det kan anerkendes.

Det hører med til billedet, at Danmark har den højeste kræftdødelighed af alle europæi-

ske lande. De nyeste tal er fra 1995. De viser, at det år døde pr. 100.000 kvinder 298,8 af kræft i Danmark, 154,1 i Norge, 142,5 i Sverige, 130,2 i Finland, 156,4 i Tyskland, 174,1 i Storbritannien, 126,5 i Frankrig, 143,8 i Italien, osv. Tilsvarende proportioner gælder for mænd. I debatten fremføres to hovedgrunde til denne forskel. Den ene er, at patienterne i Danmark behandles for dårligt, altså at det er samfundets skyld. Den anden er, at danskerne lever på en forkert måde, altså, at det er det enkelte kræftsyge menneskes egen skyld.

Uanset om den exceptionelt høje danske kræftdødelighed og markant lave gennemsnitsalder skyldes livsvaner, sundhedsøkonomi eller en dårlig organisering af de danske hospitaler, kan man ikke med naturvidenskabens eller økonomiens rationalitet begrunde, at samfundet skal forlænge livet for kræftpatienter, der alligevel skal dø i løbet af nogle måneder eller få år. Den officielle danske holdning er ikke etisk begrundet, selv om de egentlige begrundelser bag dansk sundhedspolitik, f.eks. økonomiske, sløres med oprettelsen af diverse råd, centre og komitéer.

En fælles etisk holdning kan ikke opretholdes af en politisk eller videnskabelig elite, men kun ved, at *det almindelige menneske* betragter etikken som sin egen grundholdning. Over for den officielle politik og den elitære fagkundskab står i debatten *den almindelige befolknings* holdning, der endnu er næsten entydigt etisk. Kun denne holdning er et værn for det menneskesyn, der stadig er samfundets vigtigste fundament. Befolkningens etiske holdning er imidlertid ikke naturgiven. Den er et resultat af en internalisering af etik gennem opdragelse og uddannelse i mange sammenhænge, og bag dem står som en af de vigtigste forudsætninger den humanistiske forskning, der gennem studiet af historien, sprogene, litteraturen og livsformerne, kunsten og kulturen i det hele taget, oparbejder og formidler viden om mennesket som et tænkende og skabende socialt væsen.

Uden denne humanistiske virksomhed, fra forskning til pædagogik, vil begrebet menneskelighed miste sin mening og samfundet forfalde til barbari. Men det humanistiske menneskesyn er under angreb, endnu ikke åbenlyst ideologisk, men i uddannelsessystemet, hvor man f.eks. kan møde synspunkter, der hævder, at folkeskolen bør undervise mere i biologi og mindre i historie.

Det er på dette punkt nødvendigt at understrege, at den humanistiske forskning ikke er eller skal være normativ. Humanistiske forskere har ikke en særlig etisk pligt eller ret til at råbe vagt i gevær over for andre forskningsgrene så som atomfysik eller lægevidenskab. Den humanistiske forsker har den samme pligt som andre forskere til at være etisk bevidst, og til at gøre sig klart, at det humanistiske forskningsområde i sin kerne drejer sig om etik, fordi det omfatter menneskesyn og menneskeliv. Hensigten med mit lægevidenskabelige eksempel er at vise, at vi kun på grundlag af en humanistisk etik kan opretholde et menneskeligt samfund.

En etisk bevidst humanistisk forskning

Som jeg indledningsvis bemærkede, er spørgsmålet om, hvad en etisk bevidst humanistisk forskning er, ikke blevet diskuteret i Danmark i noget særligt omfang. Kun enkelte, internt forskningsetiske spørgsmål så som samfundsforskerens hensyn til de mennesker, der er genstand for forskningen, har haft en vis opmærksomhed.⁷ Hvad humanistisk forskning generelt betyder for samfundet og for det enkelte menneske, ved vi ikke meget om. Spørgsmålet er da også kompliceret, fordi der sjældent på dette område er en entydig og direkte sammenhæng mellem forskningen og dens etiske konsekvenser. Det følgende gør ikke noget krav på at forklare denne generelle sammenhæng. Jeg vil blot med en række eksempler forsøge at vise, at der *er* en sammenhæng, og at

den er vigtig. Eksemplerne er koncentreret om to aspekter: For det første den humanistiske forskning og dens konsekvenser, for det andet forskerens rolle i den almindelige debat.

Den humanistiske forsknings konsekvenser.

Mit første eksempel er klassisk. I 1848 udkom Jacob Grimms berømte sproghistoriske værk *Geschichte der deutschen Sprache*. Inge Adriansen, som jeg har lånt dette eksempel fra, skriver, at værket 'satte et helt skred i gang ved at bruge sprogvidenskab og folkeminder som argumenter for politiske handlinger'.⁸ Grimm skelnede ikke mellem forskning, ideologi og politik. I forordet til sproghistorien, skriver han blandt andet:

Lothringen, Elsass, Schweiz, Belgien og Holland er en del af vores [dvs. tyskernes] rige. Om et par generationer vil måske kun tre europæiske folk være ved magten: Romanerne, slaverne og germanerne.⁹

Om Danmark skriver Grimm her ved indledningen til de slesvigske krige:

Når det store forbund er dannet, hvorfor skulle den genstridige [jyske] halvø så ikke lægges til det faste land ... Så snart Tyskland reorganiserer sig, kan Danmark umuligt bestå som før.¹⁰

Disse tanker havde Jacob Grimm allerede fremført under den skelsættende 'Erste Germanistenversammlung' i Frankfurt am Main i 1846, og i 1848, samme år, som han forfattede forordet, var han igen til stede i Pauls-kirken i den liberale by, nu som medlem af Nationalforsamlingen. Her argumenterede han for stortyske anneksionskrav, der gik langt videre end forordets.

Den i andre henseender fremragende sprog-

forsker Jacob Grimm blandede forskning og ideologi sammen, hvilket allerede samtidens forskere var opmærksomme på. Han gjorde tvivlsomme kildesteder og spekulative hypoteser til kendsgerninger, men det virkede. Hans sproghistorie og sprogsyn i det hele taget blev vigtige forudsætninger for det nye tyske rige, for Bismarcks erobringskrige og i det lange løb for de to verdenskrige. Sådan set kan Jacob Grimms sproghistorie i sine konsekvenser sammenlignes med den atomfysik, der skabte atombomben. Den vigtige forskel er, at atomfysikkens konsekvenser blev besluttet i lukkede politiske og militære kredse, mens sproghistoriens var et resultat af en påvirkning af et helt folks opfattelse af ret og uret.

Konsekvensen af Jakob Grimms sproghistoriske propaganda var nationalisme. De senere årtiers danske sprogpolitik giver eksempler fra den modsatte grøft. I 1970'erne skete der i universitetsundervisningen en forandring i synet på det danske sprog, og den nye holdning bredte sig derefter til resten af undervisningssystemet. Det var en ideologisk funderet tendens, der dels gik ud på, at man ikke ovenfra, dvs. fra sprogvidenskab og skolevæsen, skulle stille normative krav til folks sprog, dels tilstræbte en afvæbning af det nationale beredskab, der ligger i modersmålet. Den ideologiske tendens blev befordret af en opfattelse af sproget som en slags naturlig organisme, der udvikler sig på sine egne betingelser og ikke bør påvirkes af normative indgreb. Fag som dansk grammatik og fonetik, skriftlig og mundtlig sprogfærdighed blev stærkt nedvurderet. Konsekvensen var, at store dele af befolkningen gennem skoleundervisningen blev, og stadigvæk bliver, frataget muligheden for at mestre de vigtige redskaber, som et godt udviklet tale- og skriftsprog er. Desuden sidder vi tilbage med et samfund, hvor viden og bevidsthed om sproget og dets betydning er meget ringe, og hvor derfor påvirkningen fra engelsk er stærk. Resultatet er paradoksalt nok befor-

dringen af en social, kulturel og politisk elite, der i stigende grad umyndiggør *det almindelige menneske*.

Forskeren i samfundsdebatten

Al forskning har en formidlingsside og ofte vil forskningens resultater blive formidlet af andre end forskeren selv, typisk i journalistisk form.¹¹ Imidlertid er humaniora i højere grad end anden forskning henvendt til befolkningen. Derfor kommer humanistiske forskere også naturligt til at deltage i den almindelige debat om humanistiske emner som sprog, historie og kunst. Humaniora har således ved siden af sin dybdegående og langtidsvirkende betydning i kulturen også en aktuell indflydelse på samfundet. Forskeren har imidlertid ikke den samme frihed i sin formidling, som journalisten menes at have, f.eks. i en dramatisering eller fiktionisering af stoffet med underholdende formål; og når forskeren giver sig i kast med formidling eller tager del i debatten, risikerer han en kortslutning mellem forskning og politik eller ideologi; men synspunkter, der publiceres i en populariseret form, uden solidt og tydeligt videnskabeligt fundament, kan alligevel – f.eks. i kraft af forskerens titel, hans så at sige statsautoriserede status – give læseren det indtryk, at det er reel forskning bag, og at forskerens synspunkt derfor har en særlig høj sandhedsværdi.

I sådanne tilfælde overskrides en videnskabs-etisk regel. I en liste over 'videnskabelig uredelighed', formuleret af *Norges forskningsråds* 'nasjonale udvalg for vurdering av uredelighet i helsefaglig forskning', lyder et af eksemplerne: 'Presentasjon av resultater for den offentlige allmenhet uten vitenskabelig presentasjon i tidsskrifter, konferanser eller annen tilgjengelig dokumentasjon'.¹² Det er naturligvis endnu alvorligere, hvis der slet ikke findes en videnskabelig dokumentation bag de påstande, der offentliggøres som videnskabelige resultater.

Men her er der tale om en vanskelig balancegang. Det er sikkert ikke hensigten med den citerede norske regel at begrænse forskerens almindelige ytringsfrihed. Ikke desto mindre kunne reglen i praksis komme til at betyde, at forskeren, fordi han fremtræder med professionel autoritet i folks bevidsthed, vanskeligt kan udtale sig om et emne inden for sit fagområde i en populær eller debatterende form, hvis han ikke i forvejen har offentliggjort et forskningsarbejde om emnet. I hvert fald risikerer forskeren i den slags tilfælde, at der bliver rejst tvivl om hans faglighed.

Som et illustrerende grænsetilfælde blandt adskillige bruger jeg et af historikeren Uffe Østergårds mange emner for dagbladskronikker og foredrag om historiske spørgsmål: de slesvigske krige.¹³ Østergård sammenligner de to krige 1848-50 og 1864 med nutidens krige i det tidligere Jugoslavien og giver Danmark Serbiens rolle. Idéen er interessant, men Østergård betragter kun et enkelt aspekt af sit emne og uddyber eller modificerer det ikke i sammenhæng med tysk nationalisme (jfr. ovenfor s. 122-23), Bismarcks erobningsstrategi, europæisk stormagtspolitik osv. Idéen er en strøtanke uden videnskabelig holdbarhed, og Uffe Østergård giver den ikke ud for at være andet. Her kan man ikke tale om videnskabelig uredelighed, for forfatteren hverken hævder eller antyder, at idéen bygger på forskning. Alligevel er der næppe tvivl om, at mange læsere betragter idéen som videnskabelig, fordi forfatteren har status som forsker.

Det kan være vanskeligt for forskeren at undgå en fejlagtig eller forhastet populær offentliggørelse af et forskningsresultat, der har en journalistisk sensationsværdi. Resultatet kan blive offentliggjort mod forskerens vilje eller hun kan blive presset til selv at offentliggøre det for tidligt. Kulturpsykologen Kirsten Damgaard blev fanget i en sådan klemme, da hun for foreningen *Sex og samfund* lavede en undersøgelse af unge andengenerations-indvandre-

res syn på seksualitet og køn. Kirsten Damgaard udtalte sig på forhånd om sin undersøgelse i et interview til et dagblad. Blandt andet talte hun om uoverensstemmelsen mellem fundamentalistisk islam og humanisme. Derefter var der flere af de mennesker, som forskeren havde interviewet, der følte sig misbrugt. Det kom også i avisen, og undersøgelsen blev ikke offentliggjort.

I et indlæg i *Jyllands-Posten* den 26. marts 2000 forklarer Kirsten Damgaard baggrunden for sin undersøgelse og for ikke at offentliggøre den. Hun skriver, at den

i sin nuværende form er et internt arbejdsmateriale for foreningen *Sex og samfund* – en ‘mellemregning’ i et større projekt så at sige.

Det er en gyldig begrundelse, men senere i det samme indlæg siger Kirsten Damgaard, at hendes undersøgelse ‘nu er færdig’, og hun slutter med at slå fast, at

Når jeg har ejerskab til materialet, kan jeg naturligvis offentliggøre det. – Men det har jeg umiddelbart ingen interesse i. – Jeg mener, at alle ... må vente til *Sex og samfund* i samarbejde med undertegnede finder ud af, hvilken form der tjener det oprindelige formål bedst. – Formålet er som bekendt at imødekomme indvandrere i seksualundervisningen, så at sige at skabe en ‘sejlrende’ mellem opdragelsen, lovens krav og de unges behov.

Den egentlige begrundelse for ikke at offentliggøre er således både forskningsetisk og samfundsetisk. Kirsten Damgaard tager korrekt hensyn til de mennesker, som hun har brugt som forskningsmateriale, og hun vil undgå den slags offentlig debat, som hun allerede er kommet til at sætte i gang med sit interview. Her bøjes altså de forskningsetiske principper mod

de samfundsetiske. Man kan ikke sige, at Kirsten Damgaard har optrådt forskningsetisk ukorrekt, men det er et problem, at hendes resultater ikke er blevet offentliggjort i en videnskabelig form.¹⁴

Humanistisk forskning i samfundet

Den humanistiske forskning, i hvert fald en stor del af den, er tæt integreret i det samfund, som den arbejder i, fordi nogle af dens væsentlige emner er sproget (litteraturen medregnet), historien og den socialantropologiske kultur. Direkte eller indirekte, frivilligt eller ufrivilligt, bevidst eller ubevidst, bliver forskeren en aktiv faktor i samfundets forandringer og i samfundsdebatten. Sagt bredt og generelt har den humanistiske forskning samfundskulturen som sit objekt og er samtidig med til at forme og skabe samfundets kultur. Som allerede sagt er det vanskeligt at påvise denne sammenhæng, fordi den virker gennem mange led, men den virker på talrige områder fra undervisning til aktuel debat og fra specialiseret forskning til folkelig formidling. Hele dette spektrum er den humanistiske forsknings ansvar, og der opstår situationer, hvor forskeren må overveje, om han eller hun i kraft af sin professionelle viden skal tage del i debatten.

Et enkelt kompleks af eksempler kan illustrere den dagsaktuelle og samtidig langtidsvirkende udfordring til humanistisk forskning.

Et af det tyvende århundredes afgørende etiske katastrofer var nazismen, og dens historiske følger fortsætter ind i det næste århundrede. Vinteren 2000 beskyldte et dansk folketingsmedlem et andet folketingsmedlem for at ligne Adolf Hitler. Senere sammenlignede en tredje dansk politiker de igangværende bestræbelser på at skabe en fælles europæisk valuta, den såkaldte euro, med Hitlers vision om et Neuropa. Hvad skete der? På overfladen ikke ret meget, men dybere nede, i det vækstlag, hvor vores fælles tanker og sprog udvikles, foregår der

et skred. De ældre af os ved godt, hvad Adolf Hitler og nazismen betød. Men hvad med de yngre generationer og fremtidens? Med de letsindige sammenligninger bliver der rokket ved en grænse. For tiden er der folk, der ligesom de nævnte politikere ser partielle ligheder mellem nazismen og tendenser i nutiden. Pludselig bliver en stor del af befolkningen sat i bås med nazismen, uden at der er tale om en reel, gennemgående lighed. Det er påstande, som de mennesker, det går ud over, slet ikke selv kan kendes ved; men det værste er, at når ordet nazisme bliver brugt så bredt, har vi ikke længere noget ord for den virkelige nazisme, der så kan udfolde sig i skjul af den udvandede betydning. Adolf Hitler bliver gjort til en mytologisk figur, som man kan slå folk oven i hovedet med, mens den virkelige Hitler fortøner sig. Historien og sproget kan ikke længere med samme styrke bruges som advarsel og etisk rettesnor – f.eks. mod nynazisterne.

Eller ordet *holocaust*. Hvorfor er de danske ord 'jødeudryddelse' og 'folkemord', der utilsløret fortæller, hvad det handler om, pludselig blevet erstattet med et engelsk ord, hvis betydning slet ikke har den samme klarhed for os. Man fristes til at svare: netop derfor! Med det nye betydningstomme ord fjernes begrebets nærvær og de historiske kendsgerningers realitet. Uhyrlighederne abstraheres og mytologiseres.

Eller ordet *racisme*. I 1992 definerede *Nu-dansk Ordbog* (15. udg., 2. oplag) ordet sådan:

en teori om, at en nations racerenhed bør bevares; tro på en bestemt races overlegenhed og medfødte ret til at herske.

I denne forstand var nazismen racistisk, ligesom for eksempel Sydafrika og en del sydstater i USA var det. I Danmark har racisme i denne egentlige betydning aldrig vundet nogen nævneværdig tilslutning; men i løbet af ganske få år er flertallet af den danske befolkning allige-

vel blevet omgjort til racister i den offentlige debat. Det skyldes ikke, at *danskerne* har ændret mening, men at nogen, den sprogkyndige og velformulerede elite, har pillet ved sproget og givet *ordet* en ny mening. Pludselig er det 'racistisk' ikke at ville ansætte etnisk anderledes folk på en arbejdsplads; eller at foretrække traditionel dansk lugt og støj i opgangen; eller at mene, at indvandreres børn skal have samme behandling i skolerne som danske børn, eller ikke at bryde sig om svenskere eller tyrkere eller belgiere, eller at nære afsky for visse indvandrergruppers kvindesyn.

Der er alvorlige problemer forbundet med en sådan manipulering med sproget. For det første fører det til uklarhed. Vi ved ikke længere rigtigt, hvad ord som 'nazisme', 'holocaust' og 'racisme' betyder, eller vi er ikke enige om det. For det andet har vi ikke længere et ord for de virkelige nazister og racister. En grænse er flyttet, og danskere, der er utilfredse med et eller andet i forbindelse med andre folkeslag, bliver slået i hartkorn med nynazister, Ku Klux Klan og apartheid. For det tredje og specielt rettet mod den humanistiske forskning opstår der et klima af politisk korrekthed og tabuisering, som kan gøre forskningen ensidig eller måske ligefrem umulig at gennemføre.

I det lange løb skaber de humanistiske forskere, sproglige, litterære, historiske osv., et fundament, der holder det klart, hvad sproget betyder, hvad der er historiske kendsgerninger, og hvordan kulturen hænger sammen. Det er særligt påkrævet i Danmark, hvor viden om dansk sprog, historie og kultur i det hele taget, efter nogle årtiers forsømmelser i skoleundervisningen, er meget ringe, og hvor demagogien derfor har let spil.¹⁵

Humaniora og etik

Jeg vil til slut definere, hvad jeg mener med ordet *etik*, som jeg nu har brugt så mange gange. Det er enkelt. Vi lever i en kristen eller, om

man vil, post-kristen kultur. Intet i vores kulturelle værdier er uden relation til kristendommens etik. Som etisk grundregel henviser jeg derfor til Jesu ord i *Bjergprædikenen*: 'Alt hvad I vil at menneskene skal gøre mod jer, det samme skal I gøre mod dem'. Det er i øvrigt ikke nogen eksklusivt kristen regel. Den er kendt i andre og ældre kulturer, og vi finder den også – med andre formuleringer – i vores egen før-kristne nordiske kultur. For os i nutiden er denne etiske grundregel nedfældet i renæssance-humanisternes menneskesyn og i de sidste århundreders menneskerettighedserklæringer og bag dem natur- og folkeretten, således formuleret af Ludvig Holberg i hans *Introduction til Naturens og Folke-Rettens Kundskab i 1716*:

... udi det ord *Menneske* holdes for at være nogen Værdighed, og er den det kraftigste Beviis, man fører imod dem, der foragte andre: *Jeg er et Menneske ligesaa vel som du*; og som den menneskelige Natur tilegnes alle Mennesker lige meget, saa følger derpaa, at enhver bør agte et Menneske, som det, der af Naturen er ham liigt.¹⁶

Skal den humanistiske forsker nødvendigvis rette sig efter denne etiske grundregel: anerkendelsen af medmenneskets ligeværd og den dermed følgende forpligtelse over for ham og hende? Kan forskeren opretholde reglen, uden at gøre vold på kravet om forskningens frihed og uindskrænkede sandhedssøgen? De spørgsmål er der uenighed om. For eksempel har den norske socialantropolog Thomas Hylland Eriksen i en kronik hævdet, at 'Et menneske, som i moralsk henseende blir vurdert som dårlig, kan meget vel være en god forsker'. Hans eksempel er socialantropologen, der i sine feltstudier forholder sig fordomsfrit og åbent til sine objekter, men i sin private dagbog kalder de samme mennesker 'håpløse svartinger' og 'tåbelige innfødte'.¹⁷

Nu må man nok spørge, om det virkelig er

muligt på én gang at forholde sig på begge måder. Ja, måske på skrift og i to forskellige sammenhænge; men forskeren gør sig i så fald skyldig i en slags hykleri, et fuskeri med sandheden. Han eller hun kan ikke som individ både være fordomsfri og fordomsfuld, og fuskeriet ville formentlig blive afsløret under en mundtlig fremstilling, f.eks. en forelæsning med diskussion. Erling Lars Dale, som jeg har hentet dette eksempel fra, afviser Hylland Eriksens synspunkt, at forskningen kun skal vurderes på forskningens præmisser, med det argument, at en socialantropolog, der nærer dyb foragt for de mennesker, han studerer, ikke kan betegnes som et veluddannet menneske.

Med henvisning til Karl Popper fremhæver Dale videre, at videnskabelig objektivitet beskrives gennem intersubjektiviteten i de videnskabelige metoder. 'Den rasjonelle kommunikasjon fordrer for det første fri kritikk og for det andre fremstillinger av offentlig tilgjengelige erfaringer og etterprøvbare argumenter'.¹⁸ Derfor er også, fortsætter Dale, totalitære værdier inkonsistente med videnskabens ethos, 'Oppbygning av samfunnssystem som krever en forskning som underordner sig en stats politiske mål, representerer et brudd med vitenskapens etos'.¹⁹

Den enkelte forsker står ikke alene i den proces, hvor forskningsfrihed og samfundsetik skal danne et parløb. Han eller hun er medlem af en forskerkultur, som tager vare på forskningens frihed og principper, og som sørger for at nye forskere bliver uddannet og opdraget i

denne kultur, dvs. til en kritisk og skeptisk søgen efter sandheden. Forskningskulturen har mange former: universiteter og andre forskningsinstitutioner, undervisning, vejledning, bøger, tidsskrifter, ansættelsesprocedurer, symposier, diskussioner osv. Fælles for disse rum for forskning er, at de er sociale og til syvende og sidst offentlige. Det er i forskernes kritiske fællesskab, der – vel at mærke – også omfatter forskningstraditionen, at både forskningens frihed og dens etiske standard sikres.

Det er vigtigt at understrege, at dette indlæg ikke skal forstås som en kritik af den videnskabelige rationalitet. Jeg har villet stille spørgsmålet om denne rationalitets art og om dens grænser over for det etiske, når det gælder humaniora. Er der sådanne grænser? Og hvem skal i så fald sætte dem? Til det sidste spørgsmål vil jeg svare: De etiske grænser sættes af os alle sammen, af medlemmerne af forskersamfundet, men først og sidst af det store samfunds medlemmer, dvs. af *det almindelige menneske*. Dermed har jeg også besvaret det første spørgsmål: Ja, der er grænser, nemlig dem, som vi i fællesskab sætter.

Grænserne går ved det *umenneskelige*, og det er humanioras – forskningens, undervisningens og formidlingens – samfundsvigtige opgave at klargøre gennem historiens og samtidens eksempler, hvad det *menneskelige* er, som sagt, ikke dogmatisk eller normativt, men ved at studere det talende, handlende og skabende menneske, det væsen, der kender forskel på sandt og usandt, godt og ondt.

Noter

1. Svend Andersen, *Forskningsetik. En udredning*. Forskningsministeriet (København, 1994).
2. Lise Hannestad, 'Humanistisk forskning i det 21. årh. – et personligt bud', *Forskningens rolle i det 21. århundrede*, red. Karen Siune og Thomas Vinther. Rapport fra Analyseinstitut for Forskning 2000/1 (Århus, 2000), 43-48. Se dog Torben Vestergaards artikel i samme rapport, jfr. note 4.
3. Kirsten Hastrup, Forord, *Viljen til Viden. En humanistisk grundbog*, (København, 1999), i.
4. Forord, *Etikk i universitetssamfunnet. Rapport fra konferanse arrangert av Innsatsområdet etikk, 10-11 april 1997*, red. Fredrik Engelstad (Oslo, 1998), 5.
5. *Vejen til Viden*, 205.
6. Jfr. Svend Andersen, *Forskningsetik*, 85-86.
7. Se Torben Vestergård, 'Forskningen og den sociale orden', *Forskningens rolle i det 21. århundrede*, pp. 49-59.
8. Inge Adriansen, 'Jyllands formodede tyskthed i oldtiden', *The Waking of Angantyr*, ed. Else Roesdahl og Preben Meulengracht Sørensen (Århus, 1996), pp. 120-46.
9. Citeret efter Inge Adriansen, 'Jyllands formodede tyskthed i oldtiden', p. 123.
10. Citeret efter Inge Adriansen, 'Jyllands formodede tyskthed i oldtiden', p. 124.
11. Jfr. Svend Andersen, *Forskningsetik*, pp. 81-84.
12. Se Magne Nylenna, 'Uredelighet i medisinsk forskning', *Etikk i universitetssamfunnet*, pp. 70-78 (72).
13. Se f.eks. Uffe Østergård, 'Patriotisme ikke nationalisme', *Identitet og identitetspolitikk*, (København, 2000), pp. 282-335 (282-90).
14. Da denne artikel blev afleveret til redaktionen i oktober 2000, var Kirsten Damgaards undersøgelse stadig ikke offentliggjort. Til *Jyllands-Posten* 22. oktober 2000 siger sekretariatschef i *Sex & Samfund*, Bjarne B. Christensen: 'Vi har et problem med at få materialet gjort færdigt og det er delvist et spørgsmål om ressourcer'. Det fremgår af *Jyllands-Postens* artikel, at Kirsten Damgaard er blevet afskediget fra projektet.
15. Jfr. Preben Meulengracht Sørensen, 'Sig ordet: Norden', *Nordisk salon på Folketeatret. Jyllands-Posten*, 13 april 1999, p. 7.
16. Ludvig Holberg, *Samlede Værker*, bind I, *** 112-13
17. Citeret efter Erling Lars Dale, 'Invielse i vitenskapens etos', *Etikk i universitetssamfunnet*, (Oslo, 1998), p. 79.
18. Erling Lars Dale, 'Innvielse i videnskapens etos', pp. 80-81. K. R. Popper, *The Open Societies and its Enemies*, vol. 2 (London, 1986).
19. Erling Lars Dale, 'Innvielse i videnskapens etos', pp. 81-82.

Litteraturliste

- Adriansen, Inge (1996), 'Jyllands formodede tyskthed i oldtiden', *The Waking of Angantyr*, Ed. Else Roesdahl og Preben Meulengracht Sørensen, Århus, pp. 120-46.
- Andersen, Svend (1994), *Forskningsetik. En udredning*. Forskningsministeriet, København.
- Dale, Erling Lars (1998), 'Innvielse i videnskapens etos', *Etikk i universitetssamfunnet*, pp. 79-86.
- Frederik Engelstad red. (1998), *Etikk i universitetssamfunnet. Rapport fra konferanse arrangert av Innsatsområdet etikk, 10-11 april 1997*, Oslo.
- Hannestad, Lise (2000), 'Humanistisk forskning i det 21. årh. – et personligt bud', *Forskningens rolle i det 21. århundrede*, red. Karen Siune og Thomas Vinther, Rapport fra Analyseinstitut for Forskning 2000/1. Århus, pp. 43-48.
- Hastrup, Kirsten (1999), *Viljen til Viden. En humanistisk grundbog*, København.
- Holberg, Ludvig (1969-1971), *Værker i tolv bind*, udg. F.J. Billeskov Jansen, København.
- Meulengracht Sørensen, Preben (1999), 'Sig ordet: Norden', *Jyllands-Posten*, 13 april 1999.
- Nylenna, Magne (1998), 'Uredelighet i medisinsk forskning', *Etikk i universitetssamfunnet*, pp. 70-78.
- Popper, K. R. (1986), *The Open Societies and its Enemies*, Vol. 2. London.
- Vestergård, Torben (2000), 'Forskningen og den sociale orden', *Forskningens rolle i det 21. århundrede*, Red. Karen Siune og Thomas Vinther, Rapport fra Analyseinstitut for Forskning 2000/1, Århus, pp. 49-59.
- Østergård, Uffe (2000), 'Patriotisme ikke nationalisme', *Europa. Identitet og identitetspolitikk*, København, pp. 282-335.

DEL III

Verdensbilleder: Historie og etik

Kapitel 11

Ex Oriente Lux

Orientalisme, orientalistikken og de humanistiske værdier

Jakob Skovgaard-Petersen

Etsteds i Holland levede en Lærd. Han var Orientalist og gift. En Middag kommer han ikke ind til Spisetid, uagtet der var kaldt paa ham. Hans Kone venter længselsfuldt med Maden, hun veed, han er hjemme, og jo længere det varer, jo mindre kan hun forklare sig hans Udebliven. Endelig beslutter hun sig til, selv at gaae over og formaae ham til at komme. Der sidder han ene paa sit Arbeidsværelse, der er ikke et Menneske hos ham. Han er fordybet i sine orientalske Studier. Jeg kan forestille mig, hun har bøjet sig ned over ham, lagt sin Arm om hans Hals, kigget ned i hans Bog, derpaa set paa ham og sagt: kjære Ven, hvorfor kommer Du ikke over at spise. Den Lærde har maaskee knap faaet Tid til at lægge Mærke til, hvad der blev sagt, men da han seer sin Kone, har han formodentlig svaret: 'ja, min Pige, der kan ikke være Tale om Middagsmad, her er en Vocalisation, jeg aldrig har seet før, Stedet har jeg ofte nok seet anført, men aldrig saaledes, og dog er min Udgave en fortræffelig hollandsk Udgave, seer Du, dette Punkt her, det er til at blive gal over'. Jeg kan forestille mig, hans Kone har seet paa ham, halvt smilende, halvt bebreidende, fordi et saadant lille Punkt skulde forstyrre den huuslige Orden, og Sagnet fortæller, at hun svarede: er det Noget at tage sig saa nær, det er jo ikke mere værd end at blæse ad. Som sagt, saa gjort; hun blæser, og see,

Vocalisationen forsvinder; thi det mærkelige Punkt var et Snuustobakskorn. Glad ilede den Lærde tilbords, glad over, at Vocalisationen var forsvunden, endnu gladere over sin Kone.

Skal jeg uddrage Dig Moralen af denne Historie? Hvis hiin Lærde ikke havde været gift, saa var han maaskee bleven afsindig, han havde maaskee taget flere Orientalister med sig; thi jeg tvivler ikke paa, han havde gjort et frygteligt Anskrig i Litteraturen. See, derfor er det jeg siger, man skal leve i god Forstaaelse med det andet Kjøen, thi, unter uns gesagt, en ung Pige forklarer Alt, og blæser ad det hele Consistorium ... (Søren Kierkegaard: *Enten-Eller*).¹

Før det blev et skældsord, var en orientalist en person, der forskede i orientalske emner. Skønt de var eksotiske, kunne det alligevel godt foregå i studerekammeret. Sådant bedrevet var orientalistikken at betragte som en eksotisk variant af de klassiske studier, hvis omhyggelige filologiske metoder den søgte at overføre på sit eget tekstmateriale. Det er både det fremmede og det fortrolige ved orientalistikken, der skal beskæftige os her; både dens deltagelse i det fælles humanistiske og dens særlige vilkår som et fag, der sætter humanistiske vilkår og værdier på spidsen.

Kierkegaard-citatet ovenfor peger på det fælles. En særlig form for humanistisk arbejde,

en ethos, som i dag virker helt selvfølgerlig, men måske nok er værd at overveje, når man snakker om humaniora og værdier. 'Fordybelse' – dette ord går manende igen, når man i den danske debat skal forklare værdien af humaniora for udenforstående. Det er værd at bemærke, at det angiveligt er selve processen, snarere end resultaterne af arbejdet, der giver det mening. Idealet om fordybelsen, der bærer lønnen i sig selv, er et 19. århundredes ideal. Men resultaterne er også vigtige; det er dem, der bidrager til samfundets viden, udsyn og værdier.

Enten-Eller udkom i 1843. Samme år udkom Gustav Weils *Muhammed der Prophet*, som introducerede en væsentligt mere kildekritisk forskning i orientalistikken. Sammen med den lidt senere *Geschichte der Chalifen* (1846-53) repræsenterer den en metodisering af faget, som gik hånd i hånd med en professionalisering og en institutionalisering, med Tyskland, Holland og Frankrig som førende lande. Mange andre humanistiske fag var i gang med lignende udviklinger. Det er den nye metodiske forsker karakter, der er skildret hos Kierkegaard. En forsker, hvis opmærksomhed ikke er rettet imod de store linier, historien, mennesket. Nej, den er rettet imod detaljen. Humanisten er blevet fagmand. Det humanistiske arbejde er en borgerlig, mandlig, seriøs, minutiøs beskæftigelse. Det er også tydeligt driftsundertrykkende: hverken konens omfavelse eller den varme mad kan gøre krav på opmærksomhed, før vokalisations-mysteriet er løst.

Det tidstypiske ved Kierkegaards orientalist træder tydeligere frem, når man sammenligner ham med Holberg. Niels Klim sætter de kloge træer i Putos visdom og disputationkunst i relief ved at fortælle, at han selv havde skrevet sin *disputatio* i København over emnet, hvorvidt folk i Antikken gik med tøfler. Holberg vender flere gange tilbage til eksemplet, der er hentet fra virkeligheden, nemlig en afhandling af Otto Sperling fra 1698.² At bruge sin tid på at

forske i slige ligegyldige petitesser er i Holbergs øjne slet og ret komisk.

Her forekommer det mig, at Kierkegaard stiller sig anderledes til sin hollandske orientalist: dennes arbejde er for så vidt meningsfuldt nok – så længe hans kone holder ham i live og puster tobakskornene væk. Hvor Holberg satiriserer, ironiserer etikeren over et borgerligt arbejdsliv, som nok kan virke komisk, men som dog i dybere forstand rummer megen mening. Orientalisten er et led i et stort maskineri, hvor man kollektivt driver videnskaben frem – eller i sjældne tilfælde tilbage, ved at gøre fejlagtige anskrig i litteraturen. På det personlige plan er orientalistens holdning udtryk for en fordybelse og et engagement, som godt kan aftvinge etikeren respekt.

Orientalistens selvbetvingende ethos er udtryk for en inderlighed, som i sig rummer en evne til indlevelse.³ Denne inderlighed er et kendemærke, tror jeg, for et videnskabsideal, der fødes på dette tidspunkt, men som på mange måder er med os endnu. Som andre humanvidenskaber fremtræder orientalistikken i midten af det 19. århundrede som et liberalt projekt, der udtrykker stor respekt for de andre kulturer, man studerer. Opgaven er at transcendere de kulturelle forskelle, at indleve sig, at forstå. Heri ligger dog også en bevidsthed og en betoning af det anderledes.

Det borgerlige individs modsætning til massen, dets søgen efter autenticitet i sit forhold til sig selv, dets psykiske selvbetvingelse – disse er også temaer i f.eks. Adornos karakteristik af Kierkegaard, der netop har inderligheden som et omdrejningspunkt.⁴ Og de danner en tydelig baggrund for Max Webers senere essay om 'Wissenschaft als Beruf', hvor fagmennesket bevidst har valgt sin *innerweltliche Askese* og selvkontrol.⁵ Weber søger i sin religionssociologi at identificere inderlighedens virkning i de forskellige religioner. Faktisk bygger hans religionssociologiske typologi netop på undersøgelser af, hvilken social ethos den enkelte religion

tilskynder til.⁶ For det er i det religiøse individs indre forhold til det guddommelige og livet, at en væsentlig del af dets motivation og sociale drivkraft ligger gemt.

Men er orientalistikken blevet et hårdt, pedantisk arbejde, så er orientalismen samtidig blevet fornøjelse. Det er netop i denne periode, at arbejdsliv og fritidsliv bliver mere systematisk adskilt fra hinanden. 1843 er jo også året, hvor Tivoli åbner, og her får alt orientalske konnotationer: arkitekturen, navnene, musikken, indretningen mv. Georg Carstensen, Tivolis grundlægger, som var født i Algeriet, førte sig frem i København som en orientalistisk dandy – en type man ellers skulle til Paris for at se. Martin Zerlang har beskrevet, hvordan ikke blot Tivoli, men også det københavnske forlystelsesliv gennemgik en orientalisering i disse år.⁷ Det gjaldt lige ind i folks hjem: diwaner, ottomaner, marokkopuder, gardiner og tæpper – en ny komfort vandt indpas, og det afslappede og dvælende var forbundet med det orientalske. Kongen selv, Frederik den syvende, sad i sit marokkanske rygeværelse på Jægerspris med fez og tøfler på.

Æstetikerne i *Enten-Eller* giver et ekko af denne mere hedonistiske orientalisme i sin teori om Vekseldriften. Denne går ud på at gøre København til én stor forlystelsespark, hvor alle kun søger fornøjelser. Dette vil føre til, at kunstnere og skønlitteratur fra nær og fjern vil strømme til byen. Til sidst vil også kejseren af Persien indfinde sig, tiltrukket af alle fornøjelserne. Planen er da, at man bemægtiger sig kejserens person og indkasserer løsepenge.⁸

Vi har altså på den ene side orientalistikken som en humanistisk videnskab, der bevæger sig mod en institutionalisering, en metodisering og en professionalisering. En seriøs borgerlig beskæftigelse, der bærer sin løn i den omhyggelige fordybelse selv. På den anden side ser vi en form for æstetisk orientalisme opstå i fritidslivet og den kommercielle forlystelsesbranche. Er det det samme fænomen:

en indlevelse og en udlevelse af den samme *Drang nach Osten*?

Jeg tror det ikke. I hvert fald er det tydeligt, at de to betragtningsmåder har meget lidt til overs for hinanden. Spurgte man de samtidige fag-orientalister, havde de kun foragt overfor samtidens overfladiske orientalistiske sværmeri. Omvendt var der nok også dem, der mente, at den akademiske orientalistik havde tabt blikket for Orientens egentlige karakter. I hvert fald kan man fastslå, at hvor de to betragtningsmåder kunne være næsten fusionerede i den tidlige romantiks beskæftigelse med Orienten og dens frembringelser, så er de senere i århundredet på vej væk fra hinanden med en tiltagende akademisering og en mere udpræget trivialisering.

Dog må det indrømmes, at der findes mange mellemformer: på de store orientalist-kongresser, som ser dagens lys fra 1870erne og frem, må de seriøse i endnu mange år trækkes med en anden, mere amatør-agtig type, ofte en aristokrat, som bruger megen energi og betydelige summer på at følge med og deltage i den heroiske udforskning af Orienten, som han som regel har et langt større førstehåndskendskab til end sin akademiske kollega. Hvor den kierkegaardske orientalist domesticerer Orienten, er det netop dens vildskab, dens ridderlige veltalenhed, dens stærke farver og autenticitet, der drager hans mere flamboyante kolleger, som på denne måde er mere i slægt med digterne og malerne – og måske i sidste ende Tivoli. Nogle af disse kolleger er faktisk udmærkede forskere, der har åbnet nye områder, og hvis værk har haft blivende værdi.

Den kulturoverskridende videnskab

Begge typer rummer under alle omstændigheder et stærkt element af indleven som videnskabeligt ideal. De romantiske orientalister er præget af en accept af kulturelle forskelle inden for en større fælles menneskehed. Sam-

men med f.eks. de klassiske studier og den gryende antropologi og religionshistorie søger orientalistikken at indleve sig i det fremmede, at sætte sig i fjerne kulturers sted. Når man roser kolleger, er det for lærdom og præcision, men også for indføling. Men heri ligger også en selvbevidsthed: Det indfølelse selv konstituerer sig selv i handlingen.⁹

Det ser man også derved, at orientalisterne spejler sig i orientalerne i den forstand, at de leder efter den samme evne til indlevelse og kontemplation hos deres studieobjekter og roser dem, når de finder den. Et hovedtema i udforskningen af fremmede religioner bliver den store kulturskabende kraft, som er grundet i sjælelig fordybelse. Der er også en tydelig tendens til at samle sig om store individuelle religiøse erfaringer, som beundres på et bagtæppe af en bredere ritualistisk tomgang: i hinduismen bliver det upanishaderne imod brahmanerne, i islam bliver det sufismen over for juræen. Skurkene er teologerne og juristerne og andre tørre systematikere, som misforstår, censurerer og forfølger de frie ånder; man aner næsten 1800-tallets universitetspolitiske rivaliseringer projiceret over til fjerne tider og egne.

Vi får f.eks. de første egentlige positive billeder af Muhammad, hvor der lægges vægt på hans kritik af sin samtids udvendige religion. Vigtig er nu også hans meditative fordybelse i Hira-grotten, som gik forud for hans kaldelse. I de meget romantiske vurderinger, som Carlyles fra 1841, er han en skøn og oprigtig sjæl, som kunne vækkes og handle.¹⁰ Når Muhammad alligevel kritiseres i de fleste fremstillinger, er det karakteristisk nok for utilstrækkelig inderlighed såsom mangel på oprigtighed, eller for at en oprindelig sensibilitet i Mekka træder tilbage for politiske kalkuler i Medina.¹¹ Men kritikken falder ofte lige så hårdt på jøderne og de kristne i hans samtid, som menes at være dårlige repræsentanter for deres religion.

Her er et væsentligt tema berørt, som altid

har gjort islamstudiet til noget særligt i Orientalistikken: nemlig islams nærhed til kristendommen, og Mellemøstens nærhed til Europa. I den romantiske tidlige orientalistik er det et *Wahlverwandtschaft*, som når Schlegel er optaget af tyskernes lighed med araberne. Men i det senere 19. århundredes store kulturhistoriske synteser, som anbringer den moderne civilisations vugger i Hellas og Israel, er det et genetisk slægtskab. Muslimerne og araberne har en fod indenfor: også deres religion har jødedommen som baggrund, og også de har lært af grækerne, hvis værker man bl.a. kender gennem dem. Hvor stor en betydning, man tillægger dette slægtskab, kommer til at variere betragteligt gennem den nyere idéhistorie – også i den islamiske verden. Men denne religiøse og kulturelle nærhed – og dog markante anderledeshed – bliver et varigt tema og gør selvspejlingen til en påtrængende men også rodet affære. Mere som et spejlkabinet, måske, hvor den spejlende forvirret ser sig selv i store og små genspejlinger og fordrejninger.

Orientalisme-kritikken

Edward Saids frontalangreb på orientalistikken i *Orientalism* fra 1978 har været en af de mest toneangivende bøger i hele den humanistiske forskning inden for de seneste årtier. Jeg har jævnligt været til forelæsninger på andre humanistiske fag som kunsthistorie, antropologi eller litteraturvidenskab, hvor der blev taget udgangspunkt i denne bog. Som regel har foredragsholderen lidt skadefro noteret, at denne kritik var yderst tiltrængt for orientalistikken, men mindre epokegørende på hans eget mere avancerede fag.

Bogen og udviklingen i verden har gjort orientalistikken til en central og kendt disciplin – igen! I det mindste har den peget på orientalistikken som et fag med en både humanistisk, samfundsfaglig og teologisk dimension. Kirsten Hastrup's nye bog om *humaniora* inddra-

ger orientalistikken som en central disciplin, og den peger på Saids kritik som generelt relevant for humaniora: nemlig fordi den rejser problemet om repræsentation, hvortil lægger sig spørgsmålet om tekstualisering af samfund og kultur.¹² I denne sammenhæng kunne jeg have lyst til at knytte nogle bemærkninger til Saids bog, da den nu så tydeligt har formet andre humanistiske discipliners syn på orientalistikken – i et omfang så de ikke synes at føle behov for at konsultere dens indsigter selv – men også fordi nogle af orientalistikkens spørgsmål nu igen erkendes at have en bredere interesse. Jeg vil fremlægge det synspunkt, at Saids bog om *Orientalism* har bidraget til at dreje en i forvejen vanskelig debat inden for humaniora om erkendelse, interesse og værdier i en uheldig retning, med en vis betydning for en bredere anvendelse af humanistiske værdier i den offentlige debat.

Edward Said beskriver orientalistikken som en videnskab der – nolens volens – lagde materiale til en bredere attitude, orientalismen, hvis syn på Orienten i praksis blev en retfærdiggørelse af kolonialismen, idet den anskuede orientalerne som underlegne, stagnerede og radikalt anderledes end europæerne. Den tilsyneladende så neutrale og objektive – ja, verdensfjerne – orientalistik var i virkeligheden en imperialistisk videnskab. Dens ensidige fokus på tekster bevirkede, at Orienten blev skrælet for liv og bevægelse; den blev set som kvindeligt modtagende, et negativ-billede af den samtidige europæiske selvforståelse. Hvis antropologien i denne periode havde det med at beskæftige sig med 'the people without history', så var det, som om orientalistikken studerede 'the history without people'. Begge dele gjorde kolonialismen til en civilisatorisk velgerning. Endvidere er det så Saids pointe, at denne rolle som imperialismens tjenende ånd langtfra er udspillet. Den israelske dominans over palæstenserne, og det amerikanske hegemoni i Mellemøsten som helhed, er understøttet af en le-

gitimerende overbevisning om overlegenhed, som holdes ved lige af moderne orientaler. Disse eksperter bruger ikke længere navnet orientalist om sig selv, og kalder nu deres institutter for Middle East Centres, men det skal ikke narre nogen.¹³ 'Hvad gør et begær for at blive til en dyd?', spørger Nietzsche og svarer: 'omdøbning'.¹⁴

Det er en spændende bog, der som nævnt har rejst en række brændende spørgsmål i denne globaliseringens og kulturmødernes tidsalder. Medvirkende til bogens gennemslagskraft har også været Saids egen imponerende personlighed og engagement. Alligevel må man sige, at der er mange problemer med Saids forståelse af orientalismen – problemer, som antropologer, kulturforskere og frem for alt orientaler i nu 22 år har påpeget i talløse kritiske gennemgange af bogen. Her vil jeg blot tage nogle enkelte punkter frem, hvor jeg mener, at Said ligefrem har bidraget til en udbredt forvirring om vores emne her: spørgsmålet om humaniora og humanistiske værdier.

Jeg vil begynde med den iagttagelse, at Said udviser en påfaldende ringe interesse for imperialismen og dens materielle og politiske forbindelser til orientalistikken. Det er forbavsende, ikke blot fordi det er disse to begreber, han søger at forbinde, men også fordi de praktiske institutionelle forbindelser synes at bekræfte hans antagelser. Forklaringen må ligge i hans fuldstændige mangel på interesse for institutioner, bevægelser og samfund i det hele taget; *Orientalism* er en udpræget idealistisk bog.

Perioden 1880-1914, der som bekendt repræsenterer kolonialismens højdepunkt, er nærmest sprunget over i Saids bog. Denne periode repræsenterer også en ny fase i orientalistikken – der ikke er nær så ensartet og tidløs, som Said ironisk nok gør den. I denne periode oprettes en række nye lærestole og tidsskrifter, der meget bevidst bryder med den hidtidige orientalistik.¹⁵

Pointen er, at det er kolonialismen selv, der

bliver den faktiske fødselshjælper for denne ny orientalistik: i Tyskland er det Bismarck selv, der tager initiativ til grundlæggelsen af Seminar für moderne orientalische Sprachen i 1886, og i 1908 oprettes en lærestol i orientalsk kulturhistorie ved det nye Kolonialinstitut i Hamburg. En lignende udvikling finder sted i Frankrig med oprettelsen af École d'Algiers og en lærestol i islamisk sociologi ved Sorbonne i 1903. Samt i England med oprettelsen af School of Oriental and African Studies i London i 1911.

Tilsvarende bliver den første generation af orientalistiske tidsskrifter fra 1840'erne ved århundredskiftet suppleret af en ny generation, som adskiller sig markant fra den gamle og ofte polemiserer imod den: *Revue du Monde Musulman* (1906), *Der Islam* (1910), *Die Welt des Islams* (1913), *Moslem World* (1911) og *Oriente Moderno* (1921). Som navnene angiver, er fokus på den islamiske verden i sin helhed, ikke bare i den Arabiske Verden, men også i Asien og Afrika og sågar muslimer i Europa og Nord- og Sydamerika. Det er ikke islam som evigt gyldigt trossystem, men som summen af alle nulevende muslimer, et nutidigt, observérbart fænomen. Islam bliver i disse tidsskrifter fremstillet som global, mangfoldig, aktuel, dynamisk; derfor rummer de alle store sektioner med citater og analyser af den muslimske presse og debat om emner som lovgivning, kvinder, minoriteter, udvandring og industrialisering. Det, der slår én ved læsning af især *Revue du Monde Musulman* og *Die Welt des Islams*, er kvaliteten. Begge lægger i øvrigt i deres åbningsartikler netop afstand til den filologiske orientalistik, i Tyskland personificeret ved Fleischer og i Frankrig ved Renan.

Alt dette er meget langt fra Edward Saids karakteristik af orientalistikken som fastholdende en statisk, umoderne og ensartet Orient. Man må konkludere, at kolonialismen paradoksalt nok var en væsentlig igangsætter af et opgør med den orientalisme, som Said selv langt se-

ner vil gøre op med – for at komme imperialismen til livs! Samtidig må man dog også konkludere, at den akademiske orientales betoning af den muslimske verdens modernitet ikke formåede at ændre en overbevisning om det modsatte i den bredere offentlighed i Europa og Nordamerika, bl.a. fordi Orientens præ-modernitet blev en væsentlig komponent i bredere historiske og sociologiske discipliner, hvis indflydelse på offentligheden var langt stærkere.¹⁶

Humaniora, de undertrykte og den Anden

Heri ligger en pointe med bredere humanistisk og mere aktuel relevans. Et hovedærinde for Said har været at pege på det element af magtudøvelse og kontrol, der ligger i videnskab og viden i det hele taget. Det er godt at blive mindet om. Men som dette tema er behandlet i *Orientalism*, har det bidraget til at udvide den forsimplede idé, at videnskab produceret af en dominerende magt er dårlig videnskab. Det er nonsens. Tværtimod sikrede imperialismens ressourcer, interesse og akut evaluering af resultaterne: Eller som Fred Halliday formulerer det: 'to put it bluntly, if you plan to rob a bank, you would be well advised to have a pretty accurate blueprint of its layout, know what the routines and the practices of its employers are, and, preferably, have some idea who you can suborn from within the organization'.¹⁷

Imperialismen leverede netop alt dette. Som eksempel kan nævnes den meget detaljerede og omhyggelige franske kortlægning af analyse af hele Marokko forud for invasionen i 1912, publiceret i serierne *Archives Marocaines* og *Villes et tribus du Maroc*. Dette materiale danner baggrund for al senere udforskning af Marokko, inklusive Clifford Geertz og hans amerikanske antropologiske skole.

Miskrediteringen af den imperialistiske vi-

denskab kan nemt føre til en tilsvarende kreditering af de undertrykte videnskab, viden og værdier. Navnligt en selvproklameret kritisk tendens i 1970ernes og 80ernes humaniora så det som sin opgave at identificere og solidarisere sig med *den undertrykte*, at afdække det magtspind der holdt ham – eller hende – fast, og at hylde hans – eller hendes – modstand. Her gik sandheden og retfærdigheden altid op i en højere enhed. Hvor sympatisk det end måtte lyde, blev det ofte en meget ensidig og forbavsende ukritisk eksercits. Her kan man sige, at Saids bog har bidraget til at flytte solidariseringen fra arbejderklassen i den første verden og regimerne i den anden over mod folkene i den tredje og den fjerde verden, i virkeligheden uden smålig skelen til fænomener som økonomi, klasse og magt. Her var det etniciteten, det gjaldt.

‘Et undertrykt folk har altid ret’ var titlen på en dansk film om palæstinenserne i 1975, mens PLOs flykapringer og terror stod på sit højeste. Nøjagtigt den samme maksime – blot med jøderne som folket – gik igen i en del af forsvarene for Israels handlinger. Havde man først udpeget, hvem der var undertrykt, så vidste man også, hvem der havde ret, og følgelig hvilken version og viden der var den rigtige.

Siden *Orientalism* er der fremkommet en række bøger på arabisk om orientalismen. I lighed med Said har de en udpræget tendens til at dele orientalisternes op i gode og dårlige forskere alene på basis af deres holdning til deres objekt. I disse bøger er de dårlige forskere dem, der har kritiseret islam, angiveligt fordi de sammenblandede videnskab og politik og havde imperialistiske motiver. Mens de gode har været fordomsfri og forstået islam og derfor rost islam, og de rigtigt gode endog er konverteret til islam. Måske er det, fordi jeg må læse mig igennem den slags bøger, at mit blik og min irritation over for tilsvarende såkaldt kritiske studier i dansk humaniora er vokset med årene.

Denne islamiske litteratur, hvis ensidighed vi vel alle kan blive enige om (inklusive dens kritikere i den islamiske verden), giver et fingerpeg om, at orientalisme-kritikken har ført en ny form for orientalisme med sig. Forstået på den måde, at hvis vi definerer orientalismen som ideologien om Orientens og orientalernes evige og essentielle underlegenhed, så opererer orientalisme-debatten også med et sådant manikæisk univers i skellet mellem den moralsk ophøjede orientaler og den moralsk lave, evigt pønsende og magtskyge orientalist. I den vestlige debat – og det ikke bare i videnskabelige publikationer – støder man nu jævnligt til henvisninger til ‘den Anden’ eller mere udbredt: ‘the Other’. Spørgsmålet om den anden har en lang anetavle i humanistiske studier; temaet har stået centralt i etik, erkendelsesteori, psykologi og sikkert mange flere videnskaber, og, som nævnt, i kulturfagernes betoning af indlevelsen.

Men i alle disse tilfælde er der tale om en individuel menneskelig disposition, relationen mellem det individuelle menneske og (det fremmede) medmenneske. I kølvandet på *Orientalism* er det derimod blevet en fastslået sag, at selve den vestlige kultur har et medfødt behov for en ‘anden’ for overhovedet at forme et billede af sig selv, et behov, som rummer en umenneskeliggørelse og undertrykkelse af fremmede kulturer. Tanken virker besnærende, dels fordi det stemmer med en udbredt opfattelse af det enkelte menneskes individuationsproces, dels fordi der, som nævnt, er en stærk tendens til selvspejling i mange orientalistes og andre kulturforskeres interesse for fremmede folk. Endelig har vi også med antropologiens (og *Orientalism*’s) voksende magtstilling i kulturopfattelsen været vidne til lærebøger, udstillinger o.lign., som netop sætter fokus på europæernes rejser, museer og andre bearbejdelser af fremmede folkeslag.

Men er det virkelig sådan, at europæere ikke kan forstå sig selv uden at nedgøre andre? Er

de andre kulturer så centrale i europæisk identitet? Tager man en central kilde som *De europæiske idéers historie*, der blev udleveret til alle gymnasieelever i min årgang, så finder man intet af dette.¹⁸ Her er den europæiske identitet ikke sat i forhold til fremmede kulturer, men til tidligere europæiske identiteter i et større idé-historisk skema. Ideen er her, at Europa har genereret sig selv, og skal man forstå den europæiske kulturs identitet, må man studere dens historiske faser. At dette er et eurocentrisk syn, kan der ikke herske tvivl om. Men der kan heller ikke herske tvivl om, at det har været et dominerende syn. Det peger på, at den europæiske kultur har haft andre måder at forstå sig selv, end ene og alene at kunne identificere sig selv ved at udgrænse en anden.¹⁹

Formodentlig ville en bog om de europæiske ideer og deres historie i dag være langt mere opmærksom på de historiske udvekslinger med ikke-europæiske kulturer, og opfattelserne af dem. Der er altså sket et skift i forståelsen og forklaringen af europæisk identitet fra, hvad man kunne kalde en selvcentreret udviklingsmodel, hen imod en relationel, men egentlig ret statisk, model, der lægger vægten på den europæiske dominans. Begge tildeler europæeren rollen som historiens primære aktør, men i den første er han helt, og i den anden bliver han ofte set som skurken.

At man er blevet opmærksom på betydningen af de europæiske relationer til andre kulturer – også for den europæiske selvforståelse – er naturligvis kun godt. Spørgsmålet er mere, hvor centralt disse relationer har stået, og hvad de mere præcist har betydet. Men det er i mine øjne spørgsmål, der jævnt hen ignoreres i den *Orientalism*-inspirerede europæiske selvkritik. For det synes at være blevet en uproblematisk sandhed, at det forholder sig sådan, at Europas kultur har denne skæbnesvangre medfødte disposition til at udgrænse og umenneskeliggøre en 'Anden'. Det er f.eks. i 'progressive' aviser ganske almindeligt at fastslå, at Vesten efter

den kolde krig har behov for et nyt fjendebillede. Hvor dette altså står som en forklaring i sig selv, ikke som en tese eller påstand, man på nogen måde behøver at dokumentere eller sandsynliggøre.

Efter min mening er 'et undertrykt folk har altid ret' ingen humanistisk position. Vi ved ikke på forhånd, hvem der har ret. Og vores kritiske udgangspunkt må være, at der ikke er nogen, der altid har ret. Vi kan og bør beskæftige os med retfærdighed, og vi skal være opmærksomme på magtdimensionerne i såvel det vi forsker i, som i vores forskning selv. Men magt determinerer ikke retfærdighed og slet ikke sandhed. Og humanioras genstandsfelt og interesser går langt videre end spørgsmål om magtudøvelse. At humaniora skulle være synonymt med at solidariser sig med svage grupper og antage deres verdenssyn er en misforståelse, som *Orientalism* har sin medskyld i.

Den anti-imperialistiske orientalistik

Lad os kort vende tilbage til orientalistikken i kolonialismens tidsalder. De orientaler, som bemandede de nye lærestole og skrev i de nye tidsskrifter, var – som næsten alle i deres samtid – nationalister, navnligt op mod første verdenskrig. Ideologisk kunne de derimod ligge på både højre- og venstrefløj. De var dog som regel meget sympatisk indstillede over for befolkningerne i den muslimske verden og talte varmt for investering i handel, industri og uddannelse i den islamiske verden. Den ledende skikkelse i Tyskland, Martin Hartmann, var en ivrig fortaler for den arabiske nationalisme og den islamiske reformbevægelse.

Man bør også nævne, at der blandt orientaler var en vilje til dialog og udveksling med orientalerne, om end ofte med en noget pater-nalistisk undertone. Ved den store Orientalistkongres i Stockholm og Christiania i 1889 deltog 48 delegerede fra Persien, Ægypten og det Osmanniske Rige, og de var godt repræsente-

ret blandt de officielle talere. Vigtigere er, at de nye tidsskrifter som nævnt beskæftigede sig indgående med den arabiske, persiske og tyrkiske presse og opfordrede folk fra Orienten til at skrive bidrag.

Der var også erklærede anti-imperialister blandt orientalerne. Berømtest er her uden tvivl Ignaz Goldziher, måske den største islamforsker nogensinde. Goldziher, en jøde fra Budapest, fik i 1870'erne mulighed for at rejse til Cairo og som den første ikke-muslim at studere på det berømte al-Azhar universitet. Dette ophold blev formende for hans fremtidige virke, men også for mange shaykher på al-Azhar, der endnu omkring første verdenskrig refererede til 'den gyldne shaykh'.²⁰ Da briterne rykkede ind og besatte Ægypten i 1882, skrev Goldziher stærkt kritisk om dette illegitime imperialistiske projekt, bl.a. med henvisning til, at Ægypten allerede havde oprettet et parlament og en livlig presse og også i andre henseender levede op til, hvad man kunne forvente af en moderne stat. Dette skurrer fælt mod *Orientalism*, og det tjener ikke Said til ære, at han har ignoreret Goldziher og andre skikkelser, der dengang som nu stod som fagets kendteste og mest beundrede repræsentanter. Som nævnt var der en grænseflade til en mere generel orientalisme, der ikke dækkende kan beskrives som imperialistisk, men f.eks. rummede stærke elementer af europæisk civilisatorisk selvkritik.

Således kan man anskue et af de kendteste eksempler på en orientalistisk tematik, den lange tradition for at beskæftige sig med orientalsk despoti, som et udtryk for vestlig nedladenhed og fordømmelse af Orienten som lave-restående. Og sådan har det også været brugt. Men som Bryan Turner har påpeget, skjuler der sig samtidig en betydelig vestlig selvrefleksion, hvor det orientalske despoti ikke er udtryk for et negativ-billede af det oplyste vest, men i anden halvdel af 1700-tallet netop blev brugt i en subtil kritik af lokale vestlige tilside-sættelser af borgeres rettigheder. I den for-

stand er det ikke et Andet, men en del af det eget: 'Oriental despotism was simply Western monarchy writ large'.²¹

Den næsegruse orientalisme

Denne tradition for vestlig selvkritik bliver det sidste større punkt, jeg vil tage op. I perioden 1880-1914, kolonialismens tidsalder, voksede der også spirituelle bevægelser frem, som i høj grad trak på de østlige spirituelle traditioner, herunder islam. Mange af disse bevægelser var stærkt kritiske over for den hastige udvikling af det vestlige industri-, forbrugs- og massesamfund. Eller som de formulerede det: tabet af ånd. Også her gav bevægelserne sig udtryk i et væld af tidsskrifter og institutter, internationale selskaber, kongresser og forgreninger. Og grænsen til universiteternes lærdom var flydende. Mange af tidens oversættelser af orientalsk mystisk litteratur var foranlediget af disse selskaber, som også udgjorde en væsentlig del af markedet for publikationer om østlige religioner. Shaykher og guruer blev inviteret eller op-søgt, og orientalske religiøse bevægelser fik aflæggere i London, Paris og på den amerikanske østkyst. Så langt fra at være primitiv og underlegen blev Orienten i disse kredse anset for at være avanceret, spirituelt overlegen og vis. Men som Said nok ville påpege, var det samtidig en bekræftelse af Orientens anderledes-hed: *ex Oriente lux, ex Occidente lex*. Denne fast forankrede sandhed var netop dét, som den nye generation af islam-videnskabelige tidsskrifter forholdt sig så forfriskende kritisk og nuanceret til.

Den pludselige ophøjelse af de østlige religioner til åndelige ledestjerner gik naturligvis ikke upåagtet hen i de pågældende religioner selv. Stærke kræfter, særligt i de mere mystiske grene af disse religioner, trivedes godt med deres nyvundne status, og de vestlige hyldesttaler om østlig spiritualitet versus vestlig materialisme kunne bruges i mange forskellige ærinder.

Også de kulturkritiske vestlige tænkere kunne bringes i anvendelse til østlig selvbekræftelse. Finn Hauberg Mortensen har skrevet en interessant bog om *Kierkegaard in Japan*, hvor han påviser, hvordan Kierkegaard kunne anvendes i den buddhistiske modernisme;²² lignende bøger kunne skrives om Jung i Teheran, Heidegger i Cairo eller Sartre i Algiers.

Et nyt kapitel i denne dialektiske spiritualisme indtrådte efter 1960'erne, da sufisme, zen og tibetansk buddhisme blev dragende traditioner for langt større grupper i en ny generation i Europa og USA. Denne bevægelse – og det marked, den udgjorde – var kraftig nok til også at opnå en betydelig dominans i de akademiske studier af de pågældende religioner, som efterhånden også førte til institutionelle indflydelser såsom særlige lærestole, forlag, publikationsrækker og priser. I studiet af islam og sufismen kan man nævne den store festligholdelse af islams år 1400, World of Islam festivalen i London 1979, som i høj grad var inspireret og organiseret af disse spiritualistiske og traditionalistiske vestlige miljøer, men som samtidigt var sponsoreret af kongelige fra nær og fjern. Alt dette er imidlertid meget lidt studeret.

På de institutter på universitetet, som beskæftiger sig med fremmede religioner og kulturer, har vi nydt godt af den store interesse for at lære noget af disse kulturer. Og af og til har vi vel accepteret, at såkaldte naturfolks religion blev økologiseret, eller at Asiens store religioner blev gjort til pacifistiske og filosofiske henvendelser til det moderne menneske. Det gav studerende, motiverede studerende, og dem lever vi af. Men det er ikke så uskyldigt. På et tidspunkt må man rydde op i mange af den slags forestillinger med kritiske spørgsmål som 'hvor ved vi det her fra?'

Ikke mindst når universitetet pludselig selv fører an i mystificeringen af Orienten. I foråret 2000 stod Københavns Universitet som organisator af en konference om *Knowledge and Wis-*

dom: The Consequences of Globalisation for Higher Education. Med et deltagergebyr på 2600 kroner for tre dage uden kost og logi er det ikke studerende eller lærere her på institutionen, den henvender sig til, men så får man også folk som Dalai Lama og Islands forrige præsident på talerstolen. I præsentationen sættes det vestlige universitet over for det ikke-vestlige universitet med udsagn som: 'Throughout history Western universities have become increasingly secularised, whereas universities in developing countries tend to look at modernisation as a threat to indigenous cultural values'.²³ Det fremgår klart, at titlens *knowledge* refererer til den vestlige viden og *wisdom* til den østlige, ligesom religion øjensynligt opfattes som alene et tredje verdens fænomen og sekularisering alene et vestligt fænomen. Jeg kender en del lærere på universiteter i den Arabiske Verden, som gerne vil have sig frabedt, at deres viden og videnskab skulle være af en grundlæggende anden karakter end vores og bedømmes efter andre standarder. Og selv om de nok kan være optaget af globaliseringens konsekvenser for lokal kultur, ser de ikke denne som præmoderne og ude af stand til at trives i en moderne verden. De vil sjovt nok også opfatte deres universiteter som moderne. Og de vil måske udstøde et lille suk: 'har de mennesker da aldrig læst Edward Said?'. For som navnet antyder, er universiteter beskæftiget med al viden og på universelle måder, uanset hvor store kulturelle forskelle der er i verden.

Afsluttende bemærkninger

Denne bog rejser spørgsmålet om, hvorvidt der ikke bredt i det danske samfund og debat cirkulerer ideer og værdier, som hidrører fra humaniora, men som humanisterne ikke får anerkendelse for. Det tror jeg nok, der gør. Almindeligvis vil det dog nok være sådan, at humaniora gennem skolesystemet har bidraget til at lancere ideer og befæste værdier, som samti-

dig blev udbredt ad andre kanaler. Man vil også se det mere betænkelige fænomen, at der i samtiden cirkulerer værdier, som engang er blevet introduceret eller i hvert fald promoveret af humanister, men som de siden har ændret syn på.

Kultur er et sådant begreb, som eksisterer i én forståelse i den danske debat, og i andre forståelser på humaniora i dag. Den danske debat i 1990'erne har tillagt kultur stor betydning, som noget der determinerer menneskers handlinger. Mens humanioras kulturforskende discipliner har haft en tendens til at opløse kulturbegrebet ved at pege på ligheder mellem kulturer, variationer inden for de enkelte kulturer og udviklinger af dem. Og mere overordnet på, at mennesker ikke er determineret af deres kultur, men nok præget af den, og at de præger den selv. At mennesker producerer kultur og ikke kun er produkter af den.

Den opfattelse, at kultur producerer mennesker og ikke omvendt, har dog også en videnskabelig anetavle. Vi slap tidligere tråden ved Max Webers forsøg på at indkredse de enkelte religioners iboende ethos, den drivkraft i menneskers sociale liv, som de skaber. Man kan sige, at skønt Webers egne studier opererer med ret avancerede undersøgelser af bærergrupper og typer af kulturbetinget social handling, så ligger en mere deterministisk kulturopfattelse her i kim. Ligesom Weber kan anvendes til at forklare, hvorfor protestantismen og Nordeuropa moderniserede, bliver hans religionssociologi udgangspunktet for samfundsvidenskabelige og politologiske forklaringer på, hvorfor andre religioner og regioner ikke har evnet at modernisere. Og næppe vil kunne det, medmindre de sækulariserer.

Der er – navnligt i socialvidenskaberne – siden anden verdenskrig opstået en opfattelse af kultur som en ret stabil og håndgribelig størrelse, der kan overskues, beskrives og defineres, og dermed også instrumentaliseres som en forklaringsfaktor på linie med økonomiske,

demografiske og andre faktorer. Sådanne har begrebet kultur også vundet indpas i den daglige debat. Man kan vælge at føle sig opmuntret over, at kultur nu endelig tages alvorligt af politikere og opinionsdannere og seriøse fag og ikke længere betragtes som et luksusfænomen. Men den måde kultur bliver inddraget, undersøgt og kategoriseret på, er efter min mening ikke betryggende. Der er her tale om en stærkt simplificerende objektivisering af kultur. Drejer det sig om fremmede kulturer, går øvelsen ud på at opsummere dem i enkelte karakteriserende punkter – der fremstilles som disse kulturers synspunkter – særligt på fænomener, som knyttes til en definition af modernitet.

Islam er her nok det mest oplagte eksempel på, at en sådan kulturforståelse er uheldig, fordi denne religion af meningsdannere – inklusive enkelte forskere – på den baggrund opfattes som præ-moderne, samtidigt med at islam ses som styrende for sine tilhængeres handlinger og verdensopfattelser i en grad, så de åbenbart ikke er stand til at tage selvstændig stilling til noget som helst. Uanset hvad man ellers måtte mene om muslimer og deres forståelse af deres egen religion, så gør man klogt i at opfatte dem som mennesker, hvis liv, værdier og handlemåder på utallige sæt – og gennem generationer – er influeret af den samme moderne verden, som vi tager del i.

Det er langt fra vores hollandske orientalist og hans interesse for detaljen og for teksten som udtryk for specifikke menneskers udsagn. Han er endnu et stykke fra de store kultursynsers epoke. Da denne epoke indtræffer, i kolonialismens tidsalder, kan man se en orientalistisk videnskab udvikle sig, der objektiviserer kulturer i essenser og accepterer sin rolle som den disciplin, der skal forklare, hvorfor den islamiske verden ikke har moderniseret og heller ikke kan. Man kan samtidig iagttage en omvendt tendens til at hylde Orientens kulturer som dybere, klogere og mere spirituelle end

den overfladiske og materialistiske vestlige civilisation. Begge tendenser er med os endnu.

Men bl.a. som følge af det øgede samkvem kan man også støde på forskere, der hverken så ned på eller op til orientalerne. Der opstår i slutningen af det 19. århundrede en orientalistik, der ikke mindst inden for islam-forskningen ikke har de store problemer med at opfatte orientalerne og muslimer som samtalepartnere, hvis mening har vægt, selv om de også stadig er forskningsobjekter. Den vigtigste forudsætning for denne orientalistik er utvivlsomt trykke- og uddannelsesrevolutionen i Mellemøsten, der gør det åbenlyst, at muslimer i deres fremmedhed også er nære; og her har orientalistikken været mere begunstiget end andre fremmedkulturfag, navnlig dem der beskæftigede sig med 'skriftløse kulturer'. For enhver bare nogenlunde samtidsorienteret orientalist blev det åbenbart, at orientalerne var fuldt ud i stand til at følge med i den europæiske debat, at argumentere, kommentere, ja ironisere over mange aspekter i deres egen verden og Europa. I et af de første tilløb til en arabisk roman,

Ali Mubaraks store *Alam ad-Din* fra 1882, rejser en muslimsk shaykh og en britisk orientalist rundt i Frankrig og kommenterer, hvad de ser. Orientalisterne kunne læse den slags værker, eller bare aviserne. En hel del gjorde det ikke. Men for dem, der gjorde det, må det have været vanskeligt at opretholde en idé om Orientens uforanderlighed og essentielle anderledeshed.

Jeg har nævnt Ignaz Goldziher som et eksempel på en anti-imperialistisk orientalist. Heller ikke Goldziher var bleg for at bruge sin viden til at fremsætte større synteser om islams kultur. Men de forblev grundet i hans beskæftigelse og møde med muslimske individer, gennem tekster og møder, og bevarede en forståelse af kultur som differentieret, erfaret og menneskeskabt. Goldzihers ophold i Cairo i 1873-74, hvor han blev venner med den berømte pan-islamske journalist Jamal al-Din al-Afghani, som han hver aften gik tur og snakkede med, er nok det bedste eksempel på et møde i øjenhøjde, som fik betydning for såvel islamisk tænkning som islamforskningens videre forløb.²⁴

Noter

1. Søren Kierkegaard: *Enten-Eller*, bd. 2, s. 284. Kbh., Gyldendal, 1962. Jeg takker min kone, Sille Schyberg, for at have sendt mig denne reference, da jeg i 1989 studerede i Leiden.
2. Se Torben Damsholt: 'Den nationale magtstat 1560-1760', i *Historiens historie (Danmarks historie 10)*. Ed. S. Mørch. København, 1992, s. 67. Jeg takker min søster, Karen Skovgaard-Petersen, for denne reference.
3. Til dette tema trækker jeg på Stauth, Georg: *Islam und Westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt, Campus, 1993, særligt s. 53-67.
4. Adorno, Theodor: *Kierkegaard*. Kbh., Rhodos, 1980, s. 59-94.
5. Weber, Max: 'Wissenschaft als Beruf', *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4de udg., Tübingen: Mohr, 1973, s. 582-613.
6. Se f.eks. 'Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung', *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr, 1972, s. 536-73.
7. Zerlang, Martin: 'Orientalism and Modernity: Tivoli in Copenhagen', i *Nineteenth-Century Contexts*, bd. 20, 1997, s. 81-110.
8. Kierkegaard, op.cit., bd. 1, s. 265.
9. Stauth, op. cit., s. 62.
10. Thomas Carlyle 'On Heroes', Her citeret fra Almond, Philip: *Heretic and Hero. Muhammad and the Victorians*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989, s. 3.
11. Almond, op. cit., s. 28-31. Et markant dansk eksempel på denne kritik er den netop genudgivne Frants Buhl: *Muhammads Liv*, Kbh. 1903 (ny udg. 1998).
12. Hastrup, Kirsten: *Viljen til viden*, Gyldendal 1999, s. 213-23.
13. Said, Edward: *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979, s. 289-93.

14. Her citeret fra Jørgen Hass: *Illusionens filosofi*, København: Nyt nordisk forlag, 1982, s. 67.
15. Dette afsnit bygger på min artikel 'Visions of Pan-Islamism' i bogen *Globalization, Orientalism and Religion*, udg. Finn Madsen, Garbi Schmidt og Kate Østergaard (under udgivelse).
16. Johansen, Baber: 'Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany'. I Tareq Ismail: *Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art*. New York: Praeger, 1990, s. 83-87.
17. Halliday, Fred: *The Islamic Threat*, London, Tauris, 1995, s. 213.
18. Erik Lund, Mogens Pihl, Johannes Sløk: *De europæiske idéers historie*. Gyldendal, 1963.
19. Windschuttle, Keith (1999): 'Edward Said's 'Orientalism' revisited', *New Criterion* 17:5, pp. 30-39.
20. Simon, Robert: *Ignaz Goldziher*. Leiden: Brill, 1986, s. 45.
21. Bryan Turner: *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge, 1994, s. 34.
22. Hauberg Mortensen, Finn: *Kierkegaard made in Japan*. Odense Universitetsforlag 1996.
23. En konference organiseret af Kbh. Universitet på Vartov d. 18-20 maj 2000. Citatet er fra indbydelsen.
24. Simon, Robert: *Ignaz Goldziher*. Leiden: Brill, 1986, s. 44.

Kapitel 12

‘HOMO ACCELERANS’ Om rörlighetsfilosofi och samtidsförståelse

Gunnar Falkemark

‘Ingenting är egentligen mer inmängt i vardagslivet än filosofin, men denna filosofi är underförstådd’, säger den franska filosofen Simone Weil (1994:136).

Jag skall i denna uppsats formulera och diskutera den rörlighetens politiska filosofi som utgör en betydelsefull, men i Weils mening underförstådd del av det (sen)moderna samhället. När jag ägnar mig åt en smula reflexion över höghastighetssamhällets idémässiga fundament hör sammar jag – i all blygsamhet – den fordran som Friedrich Nietzsche uppställer i inledningen till ‘Fallet Wagner’:

Vad begär en filosof först som sist av sig själv? Förmåga att övervinna sin egen tidsbundenhet, att bli ‘tidlös’. Men vad måste han kämpa med i sin hårdaste dust? Med just det som gör honom själv till ett barn av sin tid. (1992:7)

Vad gäller vårt moderna höghastighetssamhälle är författaren till denna uppsats i hög grad ‘ett barn av sin tid’. Som forskare och lärare är man utsatt för en kravnivå som successivt skruvas upp. Man skall ständigt ‘förnya’ sig, göra mer av allting, göra allting bättre – samt i ett allt högre tempo. Även om man som forskare i viss mån kan förhålla sig kritisk till dessa värderingar kan man omöjligen helt frigöra sig från dem. Vare sig man vill det eller ej har en icke obetydlig del av värdestrukturen internalise-

rats. Denna situation är naturligtvis inte unik för universitetsanställda akademiker. I vår alltmer globaliserade värld är det knappast någon yrkeskategori som kan undandra sig höghastighetssamhällets allt strängare imperativ.

För oss har det nästan blivit en självklarhet att om något kan förändras eller göras fortare så bör det också förändras eller göras fortare. Här behövs sällan någon egentlig motivering (Gronemeyer 1996:4). För att få perspektiv på höghastighetsfilosofin kan det vara lämpligt med en idéhistorisk tillbakablick. Hos framstående tänkare från andra tidevarv möter vi fundamentalt andra filosofiska idéer om värdet av snabbhet och föränderlighet.

Idéhistorisk tillbakablick

Som kontrast till rörlighetens politiska filosofi kan två andra filosofiska ståndpunkter urskiljas, orörlighetens och trögrörlighetens (eller långsamhetens) politiska filosofi. Urvalet av tänkare i detta avsnitt är, det skall medges, en smula nyckfullt. Poängen här är främst att visa att det faktiskt funnits tänkare för vilka rörelse i olika meningar på intet sätt representerar något positivt värde.

Två exempel på orörlighetens politiska filosofi kommer att ges. Det kan vara lämpligt att börja med den klassiska kinesiska filosofin. Ett av de ledande namnen här är Lao-tse, den påstådda grundaren av taoismen.¹ Han föddes

omkring 600 f. Kr. Lao-tses visdom var inte att ta miste på. Han var så vis att han redan vid födseln skall ha varit gråhårig. I sin filosofi eftersträvade Lao-tse en tillvaro i yttersta harmoni.

Enligt den kinesiske filosofen känner man igen den vise genom att han varken har begär efter empirisk kunskap eller av makt. Idealet är en samlevnad mellan små självständiga samhällen. I fråga om uppfinningar måste man iaktta den största försiktighet. Man måste inse det förkastliga i girighet och den ur denna synd uppkomna längtan ut i fjärran. Lao-tses orörlighetsfilosofi framkommer med all tydlighet i följande tänkvärd ord:

Även om det finns skepp och vagnar, må ingen begagna sig av dem ... Grannländerna må ligga inom synhåll, så att man kan höra varandras tappar och hundar. Då skall människorna leva till hög ålder och utan att resa av och an.²

Som mitt andra exempel väljer jag några belysande drag ur Platons politiska filosofi.³ Hela Platons tänkande präglas av den grundläggande metafysiska betydelse som han tilldelar oföränderligheten. Den sant existerande verkligheten för Platon är idévärlden, en absolut oföränderlig och evig värld präglad av frusen skönhet.

Det statsideal som Platon utvecklar utmärks av oföränderlighet. Med stor detaljrikedom utformar han politiska ordningar där föränderlighet och nyheter är dödssynder. På livets alla områden är sådana skadliga, överallt ser Platon positiva samband mellan frånvaro av nymodigheter och goda samhällsliga seder. Barn skall t ex ständigt leka samma lekar och finna glädje i samma nöjen. Konsekvensen härav blir att 'lagarna i allvarliga ting bliva bestående' (*Lagarna*, sid 418).

Med Platons synsätt blir resor och främlingar farliga. Dessa måste kringgärdas med rigorösa föreskrifter. För att få resa utomlands måste tre

villkor vara uppfyllda. För det första får en person som inte fyllt fyrtio år inte 'under några omständigheter' fara utrikes. För det andra är resor endast tillåtna för personer som har någon typ av offentligt uppdrag. För det tredje skall resenärerna vid hemkomsten tala illa om det ställe de besökt – 'Och när de komma hem, skola de lära de unga, att de övriga staternas inrättningar och lagar stå tillbaka för våra egna.' (Ibid.: 631).

För statens hälsa representerar främlingar smitthärdar. Det farliga består i att de kan överföra nyheter. För säkerhets skull bör därför främlingar omhändertas i karantänliknande institutioner. Man kan, sammanfattningsvis, säga att Platon mycket väl fyller de förväntningar vi kan ställa på en god företrädare för orörlighetens filosofi.

En idealtypisk representant för trögrörlighetens filosofi är den brittiske politikern och filosofen Edmund Burke (1729-97). Ett viktigt inslag i Burkes politiska filosofi är reflexioner över samhällsplanerandets möjligheter och begränsningar. I sin berömda stridsskrift *Reflections on the French revolution*, utgiven år 1790, angriper Burke revolutionens teori och praktik.

För Burke utgör den teoretiska experimentbyggnad som revolutionärerna i Paris var i färd med att uppföra ett exempel på vad vetenskapsfilosofen Karl Popper kallar 'utopisk ingenjörskonst' (Popper, 1961, sid. 64-70). Samhällets oerhörda komplexitet framhålls starkt. Någon kunskap om hur ett samhälle i sin helhet skall kunna omdanas existerar inte, inskräpper Burke. Att tro att ett samhälle kan omvandlas i enlighet med någon storslagen filosofisk plan är en lika allvarlig som tragisk villfarelse.

Det stegvisa och försiktiga förfarings sättet utgör Burkes modell för det övervägda reformarbetet. Efter varje företaget steg avvaktar man utvärderingen och dess konsekvenser. Burke förklarar:

By a slow but well-sustained progress, the effect of each step is watched; the good or ill success of the first gives light to us in the second; and so, from light to light, we are conducted with safety through the whole series. We see that the parts of the system do not clash. (Burke 1929: 172)

För Burke gäller med en klassisk formulering att 'förändra för att bevara'. Samhälleliga förändringar får därför hos Burke karaktären av tämligen små kurskorrigeringar. Ett rörligt och föränderligt samhälle är något som väcker hans avsmak. Gentemot nyheter visar Burke upp en surmulen vresighet.

För Burke representerar de sedan länge existerande institutionerna ett slags kollektivt förnuft. De enskilda människorna är bräckliga men deras samlade erfarenheter och insikter ackumuleras gradvis och genom en traditionsförmedling från generation till generation kan en kollektiv fond av visdom successivt byggas upp. En revolution eller en brådstörtad serie reformer kan mycket snabbt förstöra vad många generationer med stor möda skapat. Kedjan bryts då och en klyfta mellan generationerna öppnar sig. Och, säger Burke med en minnesvärd formulering, 'människorna blir föga bättre än sommarens flugor' (Ibid.: 96).

Det finns en modern version av Burkes filosofi för samhällelig förändring, nämligen den av Popper förespråkade 'piecemeal social engineering'. Mot denna filosofi ställer Popper den utopiska ingenjörskonsten. Denna består i att omforma 'The whole of society in accordance with a definite plan or blueprint' (Popper 1961: 67). De argument som han anför mot den 'holistiska' filosofi för samhällsomdaning är starkt besläktade med de argument Burke anför.

I likhet med Burke betonar Popper att en förnuftig samhällsplanerare vet hur litet han eller hon vet. Följaktligen bör man gå tillväga på följande sätt: '... step by step, carefully com-

paring the results expected with the results achieved, and always on the look-out for the unavoidable unwanted consequences of any reform'. För Popper gäller det därför att undvika reformer som är så omfattande och komplexa att det blir omöjligt att fastställa vad som egentligen orsakar vad. Fördelen med det stegvisa förfarandet är således att man inte tappar överblicken över hur orsaker och effekter hänger samman.⁴

Låt mig avsluta detta avsnitt med att göra den reflexionen att det finns en spännande motsättning mellan Poppers allmänna vetenskapsfilosofi och hans planeringsfilosofi. Medan stor försiktighet anbefalls vad gäller samhällsreformer bortfaller varje tveksamhet när det gäller att lansera nya teorier. Här gäller en oreserverad höghastighetsfilosofi. Nya teorier bör vara så djärva som möjligt. Så fort de presenterats bör de utsättas för obarmhärtig kritik. Inte en dag extra bör förspillas på att skydda nya teorier från falsifiering. Som motto för en av sina böcker har Popper valt: 'Our whole problem is to make the mistakes as fast as possible'. På teoriområdet gäller att vetenskapens snabba tillväxt är det överordnade målet.⁵

Rörlighetens politiska filosofi

Som den ledande representanten för en rörlighets- och höghastighetsfilosofi bör man se den vittberömde Adam Smith (1723-1790), upplysningsstänkare, moralfilosof och banbrytande nationalekonom. Jag kommer här att bygga min framställning på det storslagna verk, som Smith låter publicera det händelserika året 1776 – *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (här förkortat WN).

Jag skall här presentera en logisk rekonstruktion av den teori som Smith framlägger i WN. Med 'logisk rekonstruktion' menar jag en framställning som klart urskiljer teorins empiriska kärna och dess olika slag av förutsättningar. De förutsättningar som jag kommer att

uppmärksamma rör människosyn, värderingar och empiri.⁶

Vad gäller människosyn hos Smith bör man särskilt lyfta fram att han anser att människor alltid har en strävan efter att förbättra sina materiella villkor. För att denna strävan skall komma till uttryck krävs emellertid att den har några utsikter att krönas med framgång. Om sådana utsikter till högre materiellt välstånd visar sig framträder hos människan en rastlös iver att ständigt öka detta välstånd. Våra förfäder var lata därför att de saknade tillräcklig stimulans till flit, påpekar han (WN:335). Även om termen 'incitementstruktur' inte förekommer hos Smith är det uppenbart att han är synnerligen väl förtrogen med den tanke som termen uttrycker.

Det finns, som doktrinhistorikern Scott Gordon framhållit, skäl att beteckna Smiths människa som 'det missnöjda djuret' (Gordon 1991:134). Som Smith ser det finns det i en människas liv mellan födelse och död knappast ett enda ögonblick där hon är så tillfreds med sin situation 'as to be without any wish of alteration or improvement, of any kind'. Och vad människorna i första hand vill ha för att förbättra den egna situationen är ökad förmögenhet (WN: 341).

Till grund för den ekonomiska teori som Smith utvecklar ligger vissa grundläggande värderingar. I denna kategori finner vi antagandet att mänskligt arbete i sig saknar värde. Produktionens syfte är endast att framställa varor för konsumtion. Den process som leder till varuframställning saknar för arbetskraften egenvärde. Denna maxim finner Smith så absolut självklar att 'it would be absurd to attempt to prove it' (WN: 660).

Smiths maxim är, naturligtvis, långt ifrån självklar. Hade den varit det hade dess motsats inte så ofta förfäktats. Hur många tänkare har inte betraktat arbetet och arbetsglädjen som livets mening? 'Ingenting i världen kan ersätta förlusten av arbetsglädjen', betonar Simone Weil (1994: 86).

Enligt Smith är ett folks välstånd beroende av både hur stort det materiella varuutbudet är och hur rikt varierat det är. Det är också viktigt för honom att rikedom kommer befolkningens breda lager till del. Inget folk kan kallas rikt om inte välståndet kommer befolkningsmajoriteten till del. Det materiella välståndet är således av stor betydelse för Smith. Dess charm blir föremål för lovprisning. Men det räcker inte att inneha ett visst mått av välstånd. Detta måste också hela tiden växa. Ja, inte nog härmed. Välståndet måste öka i expressfart. Ett rikt och utvecklat land kännetecknas nämligen av att:

... all the different orders of people are growing *every day* more expensive in their houses, in their furniture, in their tables, in their dress, and in their equipage. (WN: 814. Min kursivering)

Efter att ha presenterat några centrala inslag i Smiths människosyn och värderingar är det viktigt att klart och otvetydigt fastslå vad som utgör samhällets grundläggande *målsättning*. Man brukar, som exempelvis Raphael (1985:29) gör, mena att detta mål är ekonomisk tillväxt. Denna uppfattning är inte direkt felaktig men den kräver en komplettering för att göra Smith full rättvisa. Jag skulle vilja hävda att det mest önskvärda för honom inte bara är ekonomisk tillväxt utan en tillväxt i *högsta möjliga tempo*.

Smiths grundsyn är starkt rörlighetsorienterad. Vi såg i citatet ovan där Smith formulerar sitt materialistiska ideal hur framsteg sker *dagligen*. När han talar om människors vilja att förbättra sin ställning avses något som *ständigt* önskas. I samband med att den store skotten behandlar olika regleringar av näringslivet beklagar han deras skadliga verkningar. Han hävdar att utan dem hade kapital och inkomster kunnat ökas med – '*the greatest possible rapidity*' (WN:458. Min kursivering).

Rent kvantitativt utgörs den största delen av

WN av analyser av de *empiriska* relationer mellan olika medel och målet om snabbast tänkbara välståndsökning. Det är också denna del som skänkt Smith den enastående berömmelse som tillkommit honom som vetenskaplig ekonom. För mina syften behöver denna del av Smiths verk inte behandlas ingående. Jag nöjer mig här med att ytterst summariskt framhålla några av de viktigaste empiriska antaganden som görs.

Ett av de mest grundläggande empiriska postulaten är att ekonomisk tillväxt kräver långtgående arbetsdelning. Denna medför att arbets produktivitet kan ökas i oerhörd omfattning. Att Smith har rätt härvidlag kan knappast ifrågasättas. I vår moderna värld får vi ständiga bevis för postulatets giltighet. Det förtjänar emellertid att nämnas att redan Smith själv var starkt medveten om att en långtgående specialisering inom arbetslivet hade skuggsidor.

Mot den snabbt ökande mängden och mångfalden av varor som arbetsdelningen möjliggör ställer Smith det moraliska och mentala förfall som är det pris som effektiviteten frambringar. För flertalet arbetande innebär arbetslivets specialisering att de kommer att utföra ett litet antal handgrepp ett stort antal gånger varje dag. Den arbetande förlorar därför vanan att anstränga sitt förstånd och blir 'as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become' (WN:782).⁷ När man läser Smiths beskrivning av arbetsdelningens plågsamma avigsidor förs tankarna till vad som yttrades av en av påvarna i Rom: 'Materialet kommer ut från fabriken i förädlad tillstånd, arbetarna i förnedrat'.⁸

Arbetsprocessernas uppdelning i ett stort antal delmoment är således ett instrument varigenom det materiella välståndet kan ökas. En snabb ekonomisk utveckling är emellertid förknippad med ett antal andra institutionella förändringar. Till denna kategori hör bland annat utvidgade marknader. Dessa måste ständigt växa. Raphael har fullkomligt rätt när han un-

derstryker att det av Smiths resonemang följer att 'growth requires *ever-widening* markets' (Raphael 1985:51. Min kursivering).

Ett viktigt inslag för att varorna skall kunna finna snabb avsättning är förbättrad transportkapacitet. Här finner vi ett av de få områden där staten kan spela en viktig roll. Vägledande för staten när det gäller utbyggnad av goda vägar, broar, segelbara kanaler och liknande är den samhällsnytta de kan generera. Smith lägger stor vikt vid att denna samhällsnytta måste kunna dokumenteras. I en av de många fängslande historiska översikter, som upptar en stor del av WN, ger Smith många exempel på hur olika maktfullkomliga potentater ägnat sig åt vidlyftiga men alldeles onödiga projekt.

Sammanfattningsvis framstår Adam Smiths ekonomiska teori och dess normativa förutsättningar som en idealtypisk höghastighetsfilosofi. Människor är för Smith varelser som rastlöst strävar att förbättra sin materiella position. Samhällets grundläggande mål blir då att underlätta en välståndsutveckling i expressfart. De empiriska inslagen i Smiths teoriutbyggnad är utformade som medel att åvägabringa detta grundläggande mål.

Jag vill tillägga en viktig filosofisk princip som genomsyrar Smiths verk men som inte explicit formuleras. Jag syftar på relationen mellan tidsåtgång och pengar. Denna princip finner ett fullödigt uttryck hos Smiths samtida Benjamin Franklin (1706-1790) – upplysningsman, skriftställare, diplomat, uppfinnare (av bland annat åskledaren) mm. I Franklins ytterst läsvärda självbiografi kan man finna den historiskt betydelsefulla principen – 'Tid är pengar'.

Franklins princip låter sig bara formuleras i samhälle där en betydande sekularisering börjat äga rum. I medeltidens europeiska värld kretsade hela livet runt den kristna världsåskådningen. Enligt denna åskådning vore en sammankoppling av tid och pengar en i fundamental mening hädisk och gudlös åsikt. 'Die

Zeit war Gottes', konstaterar den tyska filosofen och pedagogen Marianne Gronemeyer (1996: 76). För att underkasta tiden mänsklig kontroll måste, påpekar hon, Gud som Tidens Herre avsättas.

Vad för övrigt gäller upphovsmannen till te- sen att 'tid är pengar' var han – föga förvånande – inte någon starkt troende person. Franklin berättar att han visserligen aldrig betvivlade att det fanns en Gud. Redan innan han fyllde femton år började han emellertid tvivla på centrala inslag i kristendomen. Och snart slutande han att besöka gudstjänsterna eftersom 'söndagen var min läsdag' (Franklin 1964: 79; 104). För en sentida läsare av Franklins självbiografi framstår hans religion närmast som en samling klokhetsregler för befrämjande av den personliga lyckan – och för framgång i affärsli- vet.

Rörlighetsfilosofin – två aktuella tillämpningar

Rörlighetstänkande och höghastighetsfilosofi är en världsåskådning som på oräkneliga sätt genomsyrar det moderna livet. Ekonomi, politik, vetenskap och vardagslivets otaliga former – inget område är undandraget dess omvälvande effekter.⁹

Jag skall i detta avsnitt ge två exempel – ett av mer småskaliga dimensioner och ett av global omfattning – på hur denna världsåskådning fungerar i praktiken. Vi såg ovan hur principen om att 'tid är pengar' formulerades på 1700-talet. I vår moderna värld är den en helt avgörande handlingsprincip. Den ständigt pågående och accelererande effektivitetsjakten är i första hand inriktad på att 'spara tid'.

Principen om tidens monetära natur betyder på många politiska områden att åtgärder som leder till minskad tidsåtgång är mycket värdefulla. Och om ett politiskt beslut kan förväntas leda till tidsvinster bör det (allt övrigt lika) fattas – och detta så fort som möjligt. En utdragen

beslutsprocess betyder ju att tidsvinster som kan göras skjuts upp. Härigenom sker förluster i pengar. Av principen om den nära sammankopplingen mellan tid och pengar följer således en viktig princip för politiskt beslutsfattande:

(P) Vid politiskt beslutsfattande är det av avgörande betydelse att själva beslutsprocessen inte är tidsmässigt utdragen.

(P) Betonar helt enkelt betydelsen av 'snabba beslut'.

Författaren till denna uppsats har i ett antal år bedrivit forskning inom området trafikpolitik. Jag har särskilt intresserat mig för hur det går till när stora investeringsbeslut fattas.¹⁰

Fallet Hallandsåsen

Ett belysande exempel är projektet om förbättrade järnvägsförbindelser mellan Danmark och Sverige. Jag syftar mer konkret på beslutet att bygga en tunnel under Hallandsåsen, vars avsikt (bland annat) är att bidra till snabbare tågförbindelser mellan Göteborg och Köpenhamn. Under 1997 inträffade här en mycket uppmärksammas miljöskandal. Giftiga ämnen från byggprocessen läckte ut i omgivningen och ledde till att djur dog och arbetare skadades. Den svenska regeringen tillsatte en 'sanningskommission' som hade det dubbla syftet att utreda vad som orsakade miljöskadorna och att föreslå åtgärder för att en upprepning inte skulle äga rum.¹¹ Jag skall här teckna huvud dragen i den process som ledde fram till det olyckliga resultatet.

I 1985 presenterades en första mer ambitiös studie om förutsättningarna för en tunnel under Hallandsåsen.¹² Utgångspunkten för denna utredning om en tunnel var att denna är möjlig att bygga. I utredningen görs listor över de fördelar och nackdelar ett tunnelbygge skulle medföra. Listan över fördelar är lång medan listan över nackdelar är mycket kort. Sammantaget kommer man därför fram till att

rekommendera ett bygge av en järnvägstunnel.

På plussidan finner man att såväl företags-ekonomiska som samhällsekonomiska skäl talar för en utbyggnad. Det som i första hand lyfts fram är värdet av de tidsvinster som en tunnel skulle innebära jämfört med den befintliga järnvagsdragningen över själva åsen. Restiden beräknas minska med 7-8 minuter vilket med tanke på det stora antalet resenärer 'sammantaget innebär avsevärd tidsvinst'. Och – som sagt – tid är pengar. Ur miljösynpunkt finns bara fördelar att notera. Man drar den intressanta slutsatsen att 'ur miljösynpunkt skulle ett tunnelbygge ej medföra några större problem'.

Det finns en nackdel som en ny förbindelse skulle innebära och som nämns mer i förbigående. Denna nackdel påtalas senare knappast alls, men har ett principiellt intresse och bör därför citeras in extenso:

'Järnvägens nuvarande sträckning över Hallandsåsen är mycket naturskönt belägen, vilket innebär att tågresan ur denna synpunkt är en positiv upplevelse för passagerarna. En järnvägstunnel skulle i detta avseende innebära en viss försämring'.

Detta påstående är inte bara anmärkningsvärt genom sitt understatement – att i hög fart fraktas genom en lång mörk tunnel jämfört med att i behagfullt tempo färdas genom en ovanligt naturskön trakt – innebär en 'viss' försämring. Det är också värt att minnas därför att här faktiskt nämns att resandet kan ha andra beaktansvärda kvalitéer än snabbhet i förflytningsavseende. Det finns vissa skillnader mellan människor och gods.

Det kan här vara på sin plats att skjuta in en anmärkning om det viktiga planeringsinstrument som samhällsekonomiska kalkyler utgör. I sådana kalkyler, som bygger på nationalekonomins cost/benefit analyser, försöker man tilldela alla nyttor och kostnader för samhället

av ett projekt monetära värden. I princip skall man kunna räkna ut ett projekts samhällsnytta genom att fastställa en så kallad nuvärdekvot. Denna kvot har den matematiskt tilltalande egenskapen att om den är större än noll är projektet samhällsekonomiskt lönsamt. Är kvoten mindre än noll gäller att samhällsekonomisk olönsamhet råder.¹³

Samhällsekonomiska kalkyler bygger på vissa kontroversiella filosofiska ställningstaganden. Ett sådant ställningstagande är att en lång rad värden kan uppskattas i penningstermer. Värdet av ett människoliv kan således uttryckas i kronor. Eftersom här tid antas vara pengar gäller samma sak tidsvinster respektive tidsförluster. Ett förgivettagande i kalkylerna är att resor är detsamma som bortkastad tid. Man säger visserligen inte så uttryckligen. Men eftersom förkortad restid alltid är en pluspost i kalkyler följer rent logiskt att resor saknar positivt värde.

Det kan här också tillfogas att i de flesta samhällsekonomiska kalkyler på trafikområdet väger tidsvinster allra tyngst. Det är därför av särskilt intresse att notera att i den tidiga undersökningen om en tunnel genom Hallandsåsen framhålls en faktor – en resas behag – som normalt aldrig påtalas, än mindre ges något mätbart utslag i den samhällsekonomiska kalkylen.

Under 1990 framlägger statliga Banverket en stor banutredning om en tunnel genom Hallandsåsen. Man påpekar här att en sådan tunnel utgör en viktig länk i Väst kustbanan som skall förbinda Göteborg och Malmö med en dubbelspårig järnvägsvägs linje. Väst kustbanan ses i ett industriellt tillväxtperspektiv. Denna järnväg är visserligen viktig för persontrafiken. Det är dock, enligt utredningen, i första hand näringslivet som gynnas av en utbyggnad. Man syftar då på en snabbare och effektivare gods-distribution som en samordning av det europeiska järnvägsnätet innebär.

Det görs inom utredningen inte någon själv-

ständig samhällsekonomisk kalkyl. Det hävdas icke desto mindre att 'projektet är bedömt ur samhällsekonomisk synvinkel som ett av de lönsammaste i Sverige'. Vad denna bedömning bygger på är oklart.

Det är först i denna studie som de geologiska problemen med en tunnel genom den vattenrika åsen ägnas en viss seriös uppmärksamhet. Vattenläckage antas ge upphov till 'omfattande problem'. Dessa tror man emellertid optimistiskt nog skall gå att bemästra med lämpliga tätningsarbeten.

I juni 1991 beslutade den svenska regeringen om att bygga en tunnel för dubbelspårig järnvägstrafik genom Hallandsåsen. Någon miljöprövning av projektet föregick inte detta beslut. En snabb sådan prövning genomfördes först året därpå i samband med att en serie överklaganden mot beslutet avisades av regeringen i Stockholm. Nu kunde själva byggnationen ta sin början.

Under 1992 fick Kraftbyggarna Entreprenad AB, dotterbolag till statliga Vattenfall, i uppdrag att bygga tunneln. Trots varningar från flera håll accepterade Banverket Kraftbyggarnas metod med sk fullortsborrning med hjälp av jätteborren Hallbor. Man trodde sig att man hade funnit en metod för särskilt snabb genomträngning. Metoden blev ett spektakulärt fiasko. Man lyckades endast intränga 13 meter i den svårforcerade åsen. Företaget tvingades övergå till konventionell sprängteknik för att slutligen lämna hela projektet. Skanska fick uppdraget att fullfölja projektet, som nu var mycket kraftigt försenat.

För Banverket innebar Kraftbyggarnas misslyckande en besvärande tidsspillan. Eller som en av mina intervjupersoner uttryckte saken: 'Efter ett år var man två år försenad.' För att påskynda utbyggnaden ville man gå in ovanifrån åsen och på så sätt kunna arbeta på flera olika fronter samtidigt. Genom detta så kallade 'mellanpåslag' skulle byggtiden förkortas med två år. Denna tidsvinst antogs motsvara en sam-

hällsnytta på cirka 60 miljoner kronor. Båstad kommun, inom vilken tunneln går, motsatte sig dock av miljöskäl detta nya ingrepp i den känsliga miljön på åsen. Ett enigt fullmäktige förklarade sig vilja stoppa detta 'med alla tillgängliga medel'.

Båstad kommun kunde dock tänka sig att retirera från sitt tillsynes orubbliga motstånd om priset bara blev det 'rätta'. När staten genom Vägverket erbjöd 95 miljoner till nya vägar inom kommunen visade det sig att kommunledningen var villig uppge sitt motstånd. Banverket fick sitt 'mellanpåslag' och utbyggnadstakten kunde ökas.

De inträngande vattenmängderna blev emellertid mycket större än vad som var förutsatt i de villkor som en speciell domstol i vattenmål – Vattendomstolen i Växjö – hade uppställt. Oron, för att inte säga desperationen, bland de ansvariga tunnelbyggarna ökade. Allt mer pressade började man i all hast testa olika tätningsmedel. Utan att ta hänsyn till förekommande varningar började man under våren 1997 använda tätningsmedlet Rhoca Gil i mycket stor omfattning. När miljöskandalen inträffade i början av oktober samma år hade egentligen ingenting gjorts för att samla in kunskaper om miljöegenskaperna hos detta tätningsmedel.

Det ansvariga statsrådet – kommunikationsminister Ines Uusman – gav snart uttryck åt sin uppfattning att projektet skulle kunna fortsättas. 'Kan man åka till månen, så kan man väl bygga en tunnel på ett säkert sätt', menade hon.¹⁴ Hennes teknologiska optimism – eller skall man kanske snarare tala om arrogans – är en trogen avspegling av den självklarhet med vilken ansvariga tunnelbyggare från projektets början trott sig bemästra uppkommande miljöproblem.

Vi möter denna attityd i tillspetsad form hos den franske filosofen Paul Virilio, en egensinnig diagnostiker av det moderna höghastighetssamhället. Berg och andra hinder i vägen för mänsklig framfart är till för att 'plattas till',

hävdar han. Vi skulle här kunna jämföra trafikplanerarens entusiasm med bergbestigarens: '... egentligen är han inte så intresserad av att nå toppen som att platta ut själva berget och jämna det med marken' (Virilio 1996: 122).

Hanteringen av tunneln genom Hallandsåsen röjer således ett betydande mått av respektlöshet inför naturen. Denna ses endast som ett instrument för mänskliga strävanden. Människan antas ha en oinskränkt rätt till makt över naturen. Här kan man se en tillämpning av den teknikfilosofi som formulerades redan på 1600-talet när 'Royal Society', det mest ansedda av alla vetenskapsakademier i världen, bildades i England. Filosofen von Wright har sammanfattat den syn på naturen som förelåg vid sällskapets tillkomst:

Naturen är *kvinnan*, som vetenskapsmannen skall betvinga. Han skall metodiskt och systematiskt avslöja moder Natur, blottlägga hennes hemligheter, intränga i hennes sköte och sålunda tvinga henne till fullständig underkastelse.¹⁵

Fallet med tunnelbygget genom Hallandsåsen illustrerar på en nästan övertydligt sätt hur höghastighetsfilosofin och tesen att tid är pengar kan fungera i verkligheten. Vi ser här också mycket klart hur denna tes samvarierar med ett uppdrivande av beslutstempot, dvs (P) sid. 149. Kort sagt, om ett nytt projekt kan innebära viktiga tidsvinster måste också beslutet om att förverkliga det påskyndas. En långsam beslutsprocess betyder ju på ett uppenbart sätt tidsförluster, alltså – i planerarnas värld – mätbara penningförluster. Vi ser ovan hur man från planerarhåll exempelvis uttrycker den tidsvinst som 'mellanpåslaget' uppe på åsen skulle betyda i kronor – 60 miljoner.

Det måste naturligtvis här påpekas att den strävan att ständigt vinna tid som präglar hela historien om tunnelbygget inte kröntes med framgång. Tunnelprojektet kom att utvecklas

till vad man brukar kallar en 'planeringskatastrof'.¹⁶ Ibland blir således en intensiv önskan om att uppnå tidsvinster kontraproduktiv.

Fallet med hur politiken underordnas marknaden

Den två senaste decennierna kännetecknas av en nyliberal offensiv i global omfattning. En våg av marknadsreformer har i grunden förändrat det politiska och ekonomiska livet. Ändlösa rader av avregleringar och privatiseringar har avlöst varandra. Härigenom har den offentliga sfärens omfattning och inflytande reducerats. Undanröjandet av hindren för kapitalets rörlighet har i hög grad påskyndat globaliseringen. Kapitalmarknadens aktörer har kunnat glädja sig åt ett växande inflytande medan nationella regeringar tvingats se sitt handlingsutrymme krympa. Kort sagt, vi har praktiskt taget överallt kunnat bevittna statsmaktens reträtt inför marknadskrafterna.¹⁷

Mot resonemanget ovan kan riktas en invändning. Hur, kan man fråga sig, är detta sätt att resonera förenligt med det alldeles obestriddiga faktum att antalet demokratier i världen ökat så markant de senaste två årtiondena? En stor mängd kommunistiska diktaturer och andra typer av auktoritära system har fallet som käglor? Och har inte den globala kapitalismen här bidraget till detta sakförhållande?

Som jag ser det råder här ingen nödvändig motsättning. Vi måste helt enkelt skilja mellan olika typer av demokratier. Man kan, som bland andra den finske sociologen Erik Allardt gör, skilja mellan 'röstningsdemokrati' och 'medborgardemokrati'. Medan denna förra typen av demokrati främst innebär att de styrande kan väljas genom konkurrensbetonade politiska val, betyder det senare att betydande befolkningslager också är politiskt aktiva på ett flertal andra sätt utöver själva rösthandlingen. Allardts tes är – och här håller jag med – att globaliseringen gynnar uppkomsten av röst-

ningsdemokratier medan den samtidigt försvagar medborgardemokratien (Allardt 1999).

Det har sagts att Adams Smiths WN är det kanske viktigaste och mest inflytelserika verk som någonsin författats. Omdömet fälldes av historikern H. T. Buckle redan i mitten av 1800-talet.¹⁸ I synnerhet utvecklingen under de senare decennierna av 1900-talet ger särskild emfas åt detta omdöme. Den oerhörda fart som marknadsekonomi och marknadstänkandet fick under denna period skulle rimligen ha glatt höghastighetsfilosofen Adam Smith.¹⁹

Den amerikanske policy analytikern Edward Luttwak har introducerat den välfunna termen 'turbokapitalism' för den nya höghastighetsökonomien. Själv varm anhängare av en modererad form av kapitalism är Luttwak emellertid djupt bekymrad inför den nya formen av ohämmad kapitalism. Så här sammanfattar han ideologin hos turbokapitalismens mandariner:

'What they celebrate, preach and demand is private enterprise liberated from government regulation, unchecked by effective trade unions, unfettered by sentimental concerns over the fate of employees or communities, unstrained by customs barriers or investment restrictions, and molested as little as possible by taxation. What they insistently demand is the privatization of state-owned businesses of all kinds, and the conversion of public institutions, from universities and botanic gardens to prisons, from libraries and schools to old people's homes, into private enterprises run for profit. What they promise is a more dynamic economy that will generate new wealth, while saying nothing about the distribution of any wealth, old or new'. (Luttwak 1998: 27)

Luttwak menar att de krafter som kan balansera en oinskränkt marknadsekonomi försvagats i alltför stor utsträckning. Det är också hans uppfattning att det uppstått en orimlig obalans

mellan de vinster som små grupper kunnat tillkämpa sig och de förluster som drabbat mycket breda grupper av medborgare.

Politiken har kommit att allt mer underordnas marknadens värderingar. Liksom i näringslivet har effektivitet och snabba beslut kommit att bli ledstjärnor i det politiska livet. Detta är, av olika skäl, olyckligt. I det ekonomiska livet finns på ett helt annat sätt än i politiken en entydig värdeskala. Här är högsta möjliga vinst det överordnade målet.²⁰ I politikens värld finns däremot – eller åtminstone bör finnas – en pluralitet av värden som skall tillgodoses.

Statsvetaren Lennart Lundquist har i ett flertal verk analyserat olika värden som bör befrämjas av den offentliga sfären och som skall vara styrande inom denna sfär. Han påpekar att man här brukar nämna värden som rättssäkerhet, etik, effektivitet, demokrati och rättvisa (Lundquist 1992: 64). Konstitutioner utgör, menar Lundquist, ofta en god källa om vilka värden som särskilt anses viktiga att trygga. Som ett belysande exempel hänvisar han till den svenska regeringsformens två inledande paragrafer där man kan finna en uppräkningslista av värden som gäller all svensk offentlig verksamhet. Här omnämns särskilt: lagbundenhet, dvs att den offentliga makten är underordnad lagarna, likhet inför lagen, respekt för den enskildes integritet, värn av välfärden, jämställdhet mellan könen, och respekt för minoriteterna. I denna grundlag lyfts också fram att folkstyrelsen skall värnas, dvs. att det offentliga skall verka för att demokratins idéer skall vara vägledande inom alla samhällsområden (Ibid: 64-65).

Politikens sfär är naturligtvis inte den enda sfär där marknadstänkandet gradvis har trängt in. Inte ens vetenskapens till synes så värderingsfria rum har kunnat hållas fritt från infiltration av ekonomins värdesystem och världsbild. För statsvetenskapens del är 'Rational Choice Theory' (RCT) den trojanska häst som fört in det ekonomiska tänkandet i forsknin-

gen om politik. RCT är en teori som inte kan negligeras. Den håller på att få en dominerande ställning inom discipliner som statsvetenskap och sociologi.

Liksom den mikroekonomiska teorin antar RCT att människor är rationella nyttomaximerare. I en välkänd lärobok förklaras att RCT studerar de politiska konsekvenserna av privata önskemål. Det tas för givet att 'people get involved in politics in order to further their own personal objectives' (Laver 1997: 1). Rent allmänt strävar de forskare som utgår från RCT att förklara politiska fenomen i termer av ekonomisk konkurrens. Partier är ett slags företag som erbjuder paket av tjänster på en väljarmarknad. Och väljarna är konsumenter som försöker att uppnå vad som är bäst för dem själva. Osv.

Att se väljare som konsumenter innebär en radikal avvikelse från den hävdvunna idén om medborgarskapet och dess specifika dygder (Dagger 1997: 105). Politik handlar inte bara om att, som RCT ser saken, aggregera preferenser. Politik handlar också om att genom diskussioner mellan medborgare övertänka och kanske också ändra preferenser (Elster 1986).

Det skall här inte på något sätt förnekas att RCT har betydande vetenskapliga förtjänster. Det som gör denna teori problematisk är emellertid dess tydliga ideologiska dimensioner. Det är svårt att helt frigöra sig från tanken att den starka ställning som RCT fått inom forskarsamhället har att göra med att den otvivelaktigt ger marknadsekonomin och marknadstänkandet en legitimering. Även forskarsamhället ingår i ett maktmässigt styrfält där det kringliggande samhället sätter sin prägel på vad som förefaller vara rent internvetenskapliga val, som exempelvis val av teoretiska synsätt.

Homo accelerans – den filosofiska grundvalen

Jag har ovan beskrivit höghastighetsfilosofin och presenterat några exempel på dess praktiska implementering. Rörlighetsfilosofierna har

framställts som *politiska* filosofier. Något försök att förklara eller förstå deras grundvalar har hittills inte gjorts. Den enda antydning av något sådant har varit påpekandet att Platons politiska orörlighetsfilosofi hänger samman med hans metafysiska idélära. Om höghastighetsfilosofins grundvalar har inte något sagts. Det är nu på sin plats att ställa frågor som 'hur skall vi egentligen förstå höghastighetsfilosofin?', 'Hur kan man förklara att denna filosofi fått en sådan massspridning?' och dylikt. Endast om vi försöker besvara frågor som dessa – om än tentativt – har vi bidragit till något som skulle kunna göra skäl för beteckningen 'samtidsförståelse'.

Jag skall här göra ett försök att teckna den filosofiska bakgrunden till det alltmer uppskruvade livstempo som utmärker Homo accelerans.²¹ Min strategi kommer att vara att ta utgångspunkt i en helt annan livsvärld och sedan studera hur denna gradvis går under.

Min utgångspunkt är den europeiska medeltid då den kristna världsåskådningen helt satte sin prägel på människors liv. Filosofin och konsten under medeltiden bär värtaligt vittne om hur en världsåskådning fullständigt kan dominera under en epok. Det är för medeltidens människor självklart att det finns en Gud och att det finns ett liv efter den kroppsliga döden. I en central mening är livet i den jordiska 'jämmerdalen' bara ett förspel till det verkliga livet, som inträder efter döden. För den mänskliga maktens del gäller under detta tidevarv att Gud i sin himmel är den yttersta källan och legitimeringsgrunden.²²

Den kände holländske kulturhistorikern J. Huizinga ger en kondenserad karakteristik av den medeltida världen:

Hela kristenhetens liv under medeltiden är uppfyllt av religiösa föreställningar. Det finns ingen företeelse, ingen handling, som inte jämt och ständigt återföres på sitt förhållande till Kristus och tron. Allt är in-

ställt på en religiös uppfattning av hela tillvaron, och innerlig tro utvecklas i rikt mått. (Huizinga 1964: 164-65)

Det tolkningsmonopol som den kristna världsbilden besatt kom att undermineras under renässansen. Kanske kan man se Machiavellis *Fursten*, som författades 1513, som ett symboliskt uttryck för denna historiskt betydelsefulla förändring. Machiavellis verk är rent inomvärldsligt. När han ger sina råd till furstarna om lämpliga metoder att gripa och behålla makt görs inga hänvisningar till den kristna religionen. Machiavelli tigger om kristendomen. Hans tystnad är i detta centrala avseende, säger den välrenommerade statsvetaren Quentin Skinner med en minnesvärd formulering, 'epokgörande' (Skinner, 1986).

Man kan diskutera om det finns några specifika händelser i världen som lett till kristendomens försvagning som världsåskådning med monopolställning. Marianne Gronemeyer har en intressant teori. För henne finns det en sådan händelse, nämligen digerdöden ('der Schwarze Tod', 'Black Death') som härjade i mitten av 1300-talet. Historiker har uppskattat att mellan 30 och 50 procent av Europas befolkning föll offer för denna oerhörda farsot. Gronemeyer tvekar inte om orsakssammanhangen:

Dieser im Pestinferno entstandene Tod ist es, der das Lebensgefühl der Moderne entscheidend prägt. Die ungeheure Anstrengung der Weltverbesserung, die die Moderne auf sich nimmt, ist eine Kampf-ansage an *diesen* Tod.' (Gronemeyer 1996: 15)

Som Gronemeyer ser det är det alltså digerdöden som framkallat de intensiva strävanden som gjorts att förbättra tillvaron på denna jord. Om hennes historieskrivning är korrekt eller ej kan vi lämna därhän. Vad som är viktigt att kon-

statera är att det under senmedeltiden och därefter uppkommer en stark önskan att förhålla sig till det upplevda faktum, att detta livet är det *enda* livet.

Gronemeyer urskiljer ett antal tänkbara reaktioner inför det antagna förhållandet att detta livet är det enda livet och att det är kort och oberäkneligt. Sju olika reaktioner diskuteras och som kan ses som strategier att bemästra dödsfruktan (Ibid.: 91-105).

Den första är att ställa sig oberörd inför döden och ge upp alla jordiska önskemål. Endast om man inget har att förlora kan man betrakta döden med jämnmod. Detta synsätt finner vi exempelvis hos Petrarca (1304-1374) för vilken idealet är en människa som med hjälp av sitt förnuft övervunnit sina lidelser. Denna reaktion påminner starkt om livsfilosofin hos anti-kens stoiker.

En helt annan reaktion är 'memento vivere', som ordagrant betyder 'minns att du lever'. Denna reaktion illustrerar Gronemeyer med det försök som ett antal unga florentinare gjorde att undfly pesten och göra sina återstående dagar så behagfulla som möjligt. Så berättar Boccaccio (1313-1375) i novellsamlingen 'Decamerone' hur de välbeställda ungdomarna förnöter sina dagar i en lantlig idyll genom att berätta underhållande, lärarika och erotiska historier för varandra. 'När icke mycket hopp finns – låt oss göra våra återstående dagar så angenäma som möjligt' – lyder alltså livsprincipen här.

En tredje reaktion handlar om att förlänga medellivslängden. I detta fall rör det sig främst om en kampattityd mot den förtidiga döden. Denna är skandalös och en källa till djup upprördhet. Livet är kort men var och en skall åtminstone ha rätt till sin beskärda del.

En fjärde reaktion är önskan att säkra den egna existensen genom skapandet av verk som efterlämnar spår efter det att upphovsmannen är död. Under renässansen börjar konstnärerna att signera sina verk, en praxis som var

okänd under medeltiden. Och konstnärerna kunde dessutom utlova sina uppdragsgivare att de som avporträtterade gestalter kunde bli ihågkomna av eftervärlden. Ett intressant exempel utgör här den kände målaren Albrecht Dürer, som tydligen led av kronisk penningbrist. I ett bevarat brev till Jacob Heller 1509 ställer Dürer i utsikt att om han får måla Hellers porträtt kommer denne att bli ihågkommen i 500 år.

En femte reaktion är att försöka göra livet inte bara säkrare utan också längre. Filosofen René Descartes (1596-1650) är i detta avseende en märkesman. Han hyste en obegränsad tilltro till den medicinska vetenskapen. Descartes betraktade inte döden som ofrånkomlig utan endast som 'än så länge' ofrånkomlig. Han var också teknikoptimist. Genom att ta 'ett oändligt antal maskiner' i bruk skulle det dagliga livet kunna underlättas och bli 'en enda lång söndag'.

De reaktioner vi hittills behandlat har det gemensamt att de handlar om hur dödsfruktan inför livets korthet för den *enskilda* människan skall kunna bemästras. En sjätte reaktion handlar att människan kan få mening i sin tillvaro genom att se sig som en länk i en lång kedja av mänskliga *framsteg*. Individens lider visserligen av tidsbrist men släktet har tid på sig. Som Gronemeyer ser det har spänningen mellan släktet och individen frigjort modernitetens explosiva krafter.

En sjunde – och sista – reaktion är något för oss synnerligen välbekant, nämligen en tempohöjning av det mänskliga lives olika yttringar. För individen blir det egna livet en kapploppning med tiden. Klyftan mellan den tid man har till sitt förfogande och de möjligheter som står till buds framstår som allt större. För att inte gripas av panik måste individen ta till olika tekniker och konstgrepp för att vinna tid för att på så sätt få ut så mycket som möjligt av livet.

Av de olika reaktioner som Gronemeyer di-

skuterar kvarstår vissa fortfarande som aktuella medan andra har (i det närmaste) helt bortfallit. Det stoiska alternativet saknar idag helt samhällelig betydelse, vilket också kan sägas om låghastighetsalternativet 'memento vivere'. De reaktioner som går ut på att höja medellivslängden, förlänga livet och göra vardagen säkrare och mer angenäm finns naturligtvis kvar som starka drivkrafter. De förhoppningar som idag tillskrivs genteknologin visar vilken betydelse Descartes optimism fortfarande har. De reaktioner som handlar om att överleva i verk av bestående värde eller att vara en nyttig länk i en fortlöpande kedja av mänskligt framskridande har inte helt försvunnit men måste nog numera främst ses som randföreteelser.

Vad som kvarstår med förkrossande dominans är den tempohöjande reaktionen. Jag skall här kondensera beskriva de filosofiska förutsättningar på vilka Homo Accelerans vilar. Eftersom vi i alla i mer eller mindre stor utsträckning låter våra liv styras av dessa förutsättningar kan en diskussion av dem bidra till det som redan den berömda inskriptionen på det antika templet i Delfi uppmanade till – 'Känn dig själv'.

(HA1) Människan är ingenting annat än vad hon *själv* gör sig till.

(HA2) Det finns inte något liv efter döden. Alltså: Det finns bara *ett* liv.

(HA3) Detta enda liv är *kort*.

Dock:

(HA4) Detta livet är fyllt av *oändliga* möjligheter.

Det är intressant att notera att (HA1) lanserades redan under 1400-talet av den lärde humanisten Pico della Mirandola i vad som kallats renässansens 'ädlaste testamente' – *Om människans värdighet*. Här låter Pico sin Gud, 'den bästa av hantverkare', beskriva människan på följande storslagna sätt:

‘Du är av inga gränser instängd, utan skall fastställa dem själv med din vilja i vars hand jag har lagt dig. Mitt i världen har jag ställt dig, för att du därifrån så mycket lättare skall kunna skåda runt omkring dig allt som finns i världen. Varken himmelsk eller jordisk, varken dödlig eller odödlig har vi gjort dig, på det att du liksom din egen skulptör och formare fritt och ärofullt må kunna ge dig den gestalt du helst vill ha. Du skall ha makt att degenerera till lägre former som är djuriska, du skall ha makt att enligt din själs beslut regenereras till de högre former som är gudomliga’. (Pico della Mirandola 1996: 83)

Vältaligare än så kan man knappast formulera principen om viljans frihet och det ansvarsfulla handlandets fundamentala betydelse. Man måste observera att det är ett maktpåliggande kall som läggs på den enskilda människan. Hon har fullt ansvar för den svåra uppgiften att gestalta sig själv och sitt liv – och avståndet mellan ytterligheternas degeneration och regeneration är ‘himmelsvitt’.

När (HA1) efter flera hundra år får mas-spridning återfinner vi tesen i det kända talesättet att ‘varje människa är sin egen lyckas smed’.

Såväl (HA2) som (HA3) formuleras under renässansen men tränger inte ner i ‘folkdjupen’ förrän sekulariseringen tagit fart på allvar. Renässansens begynnande sekularisering fördröjs av reformationen (och motreformationen). Och härmed blev, säger Nietzsche i *Antikrist* med en karakteristisk tillspetsning, ‘renässansen en epok utan mening, ett stort Förgäves’ (Nietzsche 1971: 59). Under upplysningstiden fortsatte emellertid det undermineringsarbete av kristendomen som renässansen hade inlett.

Om sekulariseringen bland filosofer och intellektuella är tämligen utbredd under 1800-talet tar det längre tid för denna förvandling av

världsåskådningen att verkligen tränga in hos folkens breda lager. Så sent i början av 1900-talet har kristendomen fortfarande ett starkt grepp om det vanliga folket. När författaren Wilhelm Moberg berättar om sin barndoms skolgång i Småland för knappt hundra år sedan upplyser han att så mycket som en tredjedel av undervisningen upptogs av katekes och biblisk historia. ‘Kristendomen var det utan jämförelse viktigaste ämnet’, konstaterar han (Moberg 1968: 55). ‘Vår skola i skogen var i främsta rummet en läroanstalt, där vårt samhälles officiella moral och kristliga dygder skulle inplanteras i oss. Jag skulle i första hand lära mig lydnad för Gud Fader, vördnad för kung och överhet, våra lärare, föräldrar, husbönder och herrar, efter Luthers bud i hans katekes.’ (Ibid.: 64-65)

Småland i Sverige var på intet sätt unikt för situationen i Europa i början av 1900-talet. Snarlika förhållanden rådde i de flesta av Europas länder. Detta bekräftas av statvetaren Herbert Tingsten, som företagit en systematisk studie av skolundervisningens innehåll under senare delen av 1800-talet och den första delen av 1900-talet. Tingsten finner att nästan överallt framträder samma mönster i lärostoffet. ‘Grundtonen var i regel religiös ... Gud styr i stort sett världen till det bästa ... överheten är av Gud’ är några av de gemensamma temata som inpräntas i skolbarnen (Tingsten 1969: 13-4). Särskilt i de kristna läroböckerna finner man ‘en tävlan i undersåtlighet, lydaktighet, ödmjukhet, tack-sam osjälviskhet’. All överhet skall lydas ‘såsom av Gud tillsatta makthavare och kontrollörer’ (Ibid.: 265-66).

Först efter det andra världskriget ändras läroböckernas innehåll på ett markant sätt. Rent allmänt vågar man kanske påstå att det just efter det andra världskriget som avkristningen blir verkligt omfattande. Det är nu – vill jag drista mig att hävda – som det filosofiska tankekomplexet (HA1) – (HA4) blir styrande för folkflertalets liv.²³ Det är också nu som den oer-

hörda rastlösheten framträder så otvetydigt. Den visar sig på en mångfald olika sätt. I de skandinaviska länderna framträder denna på det politiska planet – för att ta ett viktigt exempel – som en intensiv och genomgripande reformiver. Allt skall i grunden göras om.

Jag har hittills inte sagt så mycket om (HA4), dvs om de oändliga möjligheter som öppnar sig för den enskilde. Jag nöjer mig här med ett exempel. Den alltmer genomträngande reklamen är *en* viktig mekanism varigenom vi alla ständigt blir påmind om mångfalden av valmöjligheter. Den moderna reklamen är ju så mycket mer än erbjudande av varor och tjänster till försäljning. En minst lika viktig del, ja kanske till och med en viktigare del, är utbudet av 'livsstilar'.

Den moderna reklamen har på ett nästan symboliskt övertydligt sätt knutit an till den människosyn som redan Adam Smith formulerade för mer än två hundra år sedan. Jag syftar på människan som 'det missnöjda djuret'. Är det något som förenar all reklam så är det just missnöjestemat. Temat opererar på tre olika områden. Man skall var missnöjd med de ting man har. Man skall vidare vara missnöjd med hur man ser ut. Slutligen skall man var missnöjd med det liv man lever. Det finns dock alltid en räddning ur den eländiga situation man befinner sig i. Denna står att finna i konsumtion. Men – ack tyvärr – denna räddning är högst temporär. Snart är man tillbaka i det sorgliga utgångsläget. För att helt motstå dagens raffinerade reklam krävs en själsstyrka värdig en antik världsföraktare.

Den moderna reklamen passar på ett perfekt sätt människan som Adam Smith beskrev henne. Från vaggan till graven finns det egentligen inte, som vi erinrar oss, ett enda ögonblick som en människa kan vara fullkomligt nöjd. Vad som är naturligt och vad som är 'socialt konstruerat' vad gäller människans natur är i sammanhanget en naturlig fråga, som jag dock avstår från att här diskutera.

Att människan vars liv styrs av (HA1) – (HA4) är rastlös är föga ägnat att förvåna. Ständigt måste hon ju fråga sig: 'Handlar jag nu verkligen på ett optimalt sätt?', 'Kanske borde jag handla på ett annat sätt som skulle ge mig större utbyte?' Osv. Vem kan säga till sig själv att dessa frågor 'har ingen relevans i mitt liv'? Även författaren till denna uppsats måste medge att han i hög grad här är 'ett barn av sin tid'.

Att säga att höghastighetsfilosofin och dess grundpremissor styr de utvecklade länderna är ett huvudtema i denna uppsats. En viktig fråga blir då hur de rastlösa människornas karaktärssegenskaper påverkas. Här finns en del intressant forskning. Nyligen har den amerikanske sociologen Richard Sennett analyserat de karaktärsförändringar som turbokapitalismen medför.²⁴ Den alltmer rörliga arbetsmarknaden har, menar han, lett till att människor i allt ökad utsträckning kräver omedelbar behovstillfredsställelse. Ingenting får längre bestående värde. Långsiktiga mål försvinner i ett samhälle som blir alltmer inriktat på kortsiktiga mål. Grundläggande karaktärssegenskaper förlorar gradvis sin fasthet.

Enligt Sennett undviker människor i ökad utsträckning att vara beroende av andra. Rädslan för beroende får konsekvenser för samhället. 'It erodes mutual trust and commitment, and the lack of these social bonds threatens the workings of any collective enterprise'. (Sennett 1999: 141). Har Sennett rätt är demokratins framtidsutsikter inte särskilt ljusa. Demokratien är i högsta grad just ett kollektivt projekt.

Avslutning

Huvudsyftet med denna uppsats har varit att kritiskt reflektera över vårt höghastighetssamhälle. Jag har beskrivit rörlighetens politiska filosofi och jag har också tecknat konturerna av turbokapitalismen och hur politiken underordnas marknaden. Vad jag inte har uttalat mig

om är hur de grundläggande kausala mekanismerna egentligen är beskaffade. Vissa antydningar har gjorts, som t ex hur reklamsamhället uppmärksammar oss på en stor mängd valmöjligheter. (Det finns, naturligtvis, också valmöjligheter som reklamen aldrig riktar vår uppmärksamhet mot.) Det enda jag i detta sammanhang vill säga om kausala relationer är att det ekonomiska systemet och rörlighetsfilosofin ömsesidigt betingar varandra. Med en någon sliten formulering skulle man kunna beteckna dessa relationer som 'dialektiska'. En grundlig undersökning av sambandet mellan rörlighetsfilosofi och det ekonomiska systemet (och dess förvandlingar) skulle inte bara kräva ett betydande utrymme. Den skulle också kräva ställningstagande i svåra frågor, som exempelvis vilken betydelse filosofiska och politiska idéer har för samhällsförändringar. Jag avstår från att här göra detta.

Till sist: Om man tycker att den höga hastigheten gått för långt – eller man känner sig nedtygd av alla krav – vad kan man då göra? Någon brist på råd föreligger verkligen inte. Det kanske vanligaste rådet till enskilda personer är att vi måste lära sig att bättre hushålla med vår tid. Idag har de flesta bokhandlare speciella hyllor med böcker om 'self-improvement'. En mångfald olika tekniker erbjuds som alla har det gemensamt att de handlar om hur vi kan bli mer effektiva samtidigt som vi måste bli mindre stressade. Kort sagt, vad som erbjuds är nya sätt att kvadrera cirkeln, dvs göra det omöjliga.

Ett intressantare alternativ finner vi hos den tyske långsamhetsfilosofen Fritz Reheis. Vi skall inte hetsa från den ena upplevelsen till den andra utan lära oss uppskatta långsamhetens behag och kreativitet. Reheis framför ett rent konkret exempel på hur den dagliga hetsjakten skulle kunna avta, nämligen införandet av en medborgarlön åt alla. Om en sådan reform

genomfördes skulle energi kunna frigöras för nödvändigt politiskt arbete hos breda medborgargrupper. Tendensen mot allt större mänsklig isolering skulle också kunna brytas, menar han (Reheis 1996: 208-211).

Jag skall avslutningsvis och i all anspråklöshet framföra ett eget förslag. Jag vill kalla detta för en uppmaning till '*sektiv* långsamhet'. Förslaget innebär att vi i våra personliga liv liksom i våra liv som beslutsfattare ställer oss den avgörande frågan: 'Hur bråttom är det egentligen i det föreliggande fallet?'. Ibland är det uppenbart att stor skyndsamhet är nödvändig. I andra fall är stor brådska inte påkallad.

Inom sfären för politiskt beslutsfattande är den selektiva långsamheten särskilt viktig. Här måste man vara speciellt försiktig. Som påpekats tidigare finns det inom denna sfär flera viktiga värden, vid sidan av effektivitet och snabba beslut, som måste värnas. Vill man – exempelvis – att många människor skall vara aktiva i politiken måste det finnas områden av beslutsfattande där tempot inte är starkt uppdrivet. Demokrati är en långsam besluts metod.

Det finns ett avgörande argument för den selektiva långsamhetens politik. I många fall är en stark önskan att snabbt fatta beslut *kontraproduktiv*, dvs den motverkar sina syften. Fallet med tunneln genom Hallandsåsen kan här stå som en symbol för kontraproduktiva politiska beslut. Vi kan vädja till det *upplysta* egenintresset hos beslutsfattare. 'Rusa inte iväg som blinda hästar' vill man uppmana dem. 'Var medveten om att riskerna vid hög hastighet kan motverka sitt syfte – och att Du själv kan bli ansvarig för konsekvenserna'.

För Popper består mänsklig rationalitet i att kunna lära sig av sina misstag. Om beslutsfattare är rationella i Poppers mening ser framtiden onekligen ljus ut. Mängden av misstag som man kan lära sig är nämligen mycket stor.

Noter

1. Inslaget om Lao-tse bygger på Saitschick (1953).
2. Lao-tse citeras av Saitschick (1953: 16).
3. Platons politiska filosofi utvecklas i första hand i *Staten* och *Lagarna*. Den kommenterande litteraturen är naturligtvis gigantisk. Här vill jag särskilt uppmärksamma den bibliografi om Platonforskningen som återfinns i Höffe (1995).
4. Poppers planeringsfilosofi uppvisar så starka likheter med Burke att detta svårigen kan vara någon tillfällighet. Poppers viktigaste skrifter vad gäller samhällsplanering är *The Poverty of Historicism* (1961) och tvåbandsverket *The Open Society and its Enemies* (5:e reviderade upplagan, 1966). Märkligt nog hänvisar emellertid Popper inte till Burke när han pläderar för sin teori om den gradvisa sociala ingenjörskonsten.
5. Av Poppers många vetenskapsteoretiska verk bör särskilt *The Logic of Scientific Discovery* (5:e reviderade upplagan, 1968) och *Conjectures and Refutations* (1972) framhållas. Det är för övrigt i inledningen till den senare boken som det motto, som Popper har J. A. Wheeler att tacka för, återfinns.
6. För en fylligare analys av Smiths ekonomiska teori enligt dessa riktlinjer, se Falkemark (1999, kap. 8).
7. Det enda motmedel Smith kan komma på är att obligatorisk skolutbildning i någon mån skulle kunna motverka arbetsdelningens nedbrytande konsekvenser.
8. Påven, vars identitet jag tyvärr inte lyckats identifiera, citeras i Weil (1994: 65).
9. För dem som önskar en mångfald olika exempel rekommenderas särskilt Gleick *Faster. The Acceleration of Just About Everything* (1999) och Reheis *Die Kreativität der Langsamkeit* (1996).
10. Se, t ex, Falkemark (1999).
11. Se SOU 1998:60 och SOU 1998:137. När detta skrivs (i oktober 2000) är projektet för tillfället avbrutet. Om det kommer att återupptas vet man för närvarande inte helt säkert. Min prognos är att en fortsättning kommer att ske.
12. Detta avsnitt bygger på Falkemark (1998). Min studie här är ett expertuppdrag inom ramen för den statliga kommissionen om Hallandsåsen.
13. För en god presentation, se Ahlstrand (1995).
14. Uusman citeras i bland annat *Arbetet*, 1997-10-17.
15. von Wright (1986, sid. 65). Kursivering i originalet. von Wright påtalar att den vetenskapliga attityden här har en starkt maskulin framtoning. Omdömet låter sig svårigen förnekas.
16. Se, t ex, Hall (1980). Varför tunnelbygget genom Hallandsåsen blev ett sådant fiasko analyseras ingående i den statliga tunnelkommissionens rapporter och de häri ingående expertunderlagen (SOU 1998:137, med bilagor).
17. Se, exempelvis, Luttwak (1998) och Scholte (2000).
18. Se Gordon (1991, sid. 130-31).
19. Det skall icke fördöljas att det finns forskare som hävdar att den globala höghastighetsekonomin i viktiga avseenden avviker från flera av Smiths viktigaste idéer. Se exempelvis Korten (1996).
20. Jag vill inte gå så långt som att hävda att vinstmaximering är det enda värdet inom marknadssfären. Dessa andra tänkbara värden har emellertid inte samma överordnade roll.
21. Termen 'Homo accelerandus' har införts av Gronemeyer (1996). Den betyder 'människan som bör påskyndas'. Jag har här istället valt 'homo accelerans', dvs 'människan som skyndar sig'. Jag vill tacka latinexperten Emin Tengström för givande samtal i dessa terminologiska spörsmål.
22. Litteraturen här är oöverskådligt omfattande. Vad avser filosofin under medeltiden har jag för egen del haft glädje av Copleston (1976) och Russell (1975) En spännande introduktionsbok i konsthistoria med läsvärda avsnitt om medeltiden är Gombrich (1966).
23. Hur mycket av detta tankekomplex som är medvetet och hur mycket som har karaktär av omedvetet förgivettagande vågar jag inte ha någon alldeles bestämd uppfattning om.
24. Sennett använder inte termen 'turbokapitalism' utan han talar om 'the new capitalism'. Höghastighetstemat är gemensamt.

Bibliografi

- Ahlstrand, Ingemar: *Från särintresse till allmänintresse*. SNS Förlag, Stockholm, 1995.
- Allardt, Erik: 'Globaliseringen, demokratin och välfärds-samhället', i *Globaliseringen och demokratin*, SOU 1999:56.
- Burke, Edmund: *Reflections on the French Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 1929.
- Copleston, Frederick: *A History of Philosophy. Vol 2, Augustine to Scotus*. Search Press, London, 1976.
- Dagger, Richard: *Civic Virtues*. Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Elster, Jon: 'The Market and the Forum', i Elster and Hylland (1986).
- Elster, Jon and Hylland, Aanund: *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Falkemark, Gunnar: 'Hallandsåsen och höghastighetens pris', i 'Miljö i grund och botten, Slutrapport av Tunnelkommissionen', SOU 1998:137, Bilaga 3.
- Falkemark, Gunnar: *Politik, lobbyism och manipulation*. Nya Doxa, Nora, 1999.
- Franklin, Benjamin: *Självbiografi*. Forum, Stockholm, 1964.
- Gleick, James: *Faster. The Acceleration of Just About Everything*. Pantheon Books, New York, 1999.
- Gombrich, E. H.: *The Story of Art*. Phaidon Press, London, 1966.
- Gordon, Scott: *The History and Philosophy of Social Science*. Routledge, London, 1991.
- Gronemeyer, Marianne: *Das Leben als letzte Gelegenheit*. Primus Verlag, Darmstadt, 1996.
- Hall, Peter: *Great Planning Disasters*. Weidenfeld and Nicolson, London, 1980.
- Huizinga, J.: *Ur medeltidens höst*. Gleerups, Lund, 1964.
- Höffe, Olfried: *De stora filosoferna. Del. I*. Forum, Stockholm 1995.
- Korten, David C.: 'The Mythic Victory of Market Capitalism', i Mander och Goldsmith (1996).
- Laver, Michael: *Private Desires, Political Action*. Sage, London, 1997.
- Lundquist, Lennart: *Förvaltning, stat och samhälle*. Studentlitteratur, Lund, 1992.
- Luttwak, Edward: *Turbocapitalism*. Weidenfeld and Nicolson, London, 1998.
- Mander, Jerry and Goldsmith, Edward (eds.): *The Case Against the Global Economy*. Sierra Club Books, San Francisco, 1996.
- Moberg, Wilhelm: *Berättelser ur min levnad*. Bonniers, Stockholm, 1968.
- Nietzsche, Friedrich: *Antikrist, Hammaren talar*. Cavefors, Helsingfors, 1971.
- Nietzsche, Friedrich: *Fallet Wagner*. Brutus Östlings Bokförlag, Stockholm, 1992.
- Pico della Mirandola, Giovanni: *Om människans värdighet*. Atlantis, Stockholm, 1996.
- Platon: *Lagarna. Platon Skrifter*. Hugo Geber, Stockholm, 1924.
- Popper, Karl R: *The Poverty of Historicism*. Routledge and Kegan Paul, London 1961.
- Raphael, D. D.: *Adam Smith*. Oxford University Press, Oxford, 1985.
- Reheis, Fritz: *Die Kreativität der Langsamkeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.
- Russell, Bertrand: *History of Western Philosophy*. Georg Allen and Unwin, London, 1975.
- Saitschick, Robert: *De stora livsåskådningarna*. Natur och kultur, Stockholm, 1953.
- Scholte, Jan Aart: *Globalization*. St. Martin's Press, New York, 2000.
- Sennett, Richard: *The Corrosion of Character*. W. W. Norton and Company, New York, 1999.
- Skinner, Quentin: *Machiavelli*. Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. (General Editors: R. H. Campell och A. S. Skinner), 2 vols. Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Tingsten, Herbert: *Gud och fosterlandet. Studier i hundra års skolpropaganda*. Norstedts, Stockholm, 1969.
- Virilio, Paul: *Försvinnandets estetik*. Korpen, Göteborg, 1996.
- Weil, Simone: *Att slå rot*. Artos Bokförlag, Skellefteå, 1994.
- Wright von, Georg Henrik: *Vetenskapen och förnuftet*. Bonniers, Stockholm, 1986.

Kapitel 13

Vi ses i retten!

Om rettigheder, retlige diskurser og amerikanisering

Helle Porsdam

I en kronik i *Politiken* for nylig hævdede Peder Andersen, Niels Kærgård og Jørgen Søndergaard, at der er brug for en forskningens grundlov. Jo mere offentligt ansatte forskere tilskyndes til at samarbejde med erhvervslivet, jo mere vigtigt bliver det at sikre forskningens frihed og uafhængighed. Kronikørerne, som er henholdsvis leder af Det økonomiske Råds sekretariat, professor på Landbohøjskolen og direktør for Socialforskningsinstituttet, opstiller fire punkter i deres grundlov. Det første punkt drejer sig om forskeres ret og pligt til at publicere deres forskningsresultater; det andet om nødvendigheden af en skriftlig kontrakt, når der skal aftales forskningsopgaver mellem private virksomheder og offentligt ansatte forskere. Som det tredje punkt foreslår kronikørerne, at kun uafhængige forskere skal kunne medvirke i sikringen af forskningens kvalitet, og som et sidste, fjerde punkt slutter de af med at fremføre, at 'den offentlige forsknings frihed og uafhængighed skal overvåges af en forskningens ombudsmand' ('Forskning til fals', kronik i *Politiken*, 9. februar 2000).

Kronikken skal ses på baggrund af den såkaldte Dandy-sag – forsøget på fra fabrikken Dandys side at presse forskere fra Århus Universitet til at udskyde deres publicering af forskningsresultater om tyggegummiet V6, fordi det kom på tværs af firmaets planer. Den er derfor interessant som et led i en løbende debat om forholdet mellem offentlige forskere og

det private erhvervsliv. Den er imidlertid også interessant på en anden måde: den argumentationsmåde og det sprog, kronikørerne benytter sig af – grundlov, ret og pligt, kontrakt, ombudsmand – er juraens. Dette med at formulere et politisk, socialt eller kulturelt budskab ved hjælp af en rettighedsdiskurs er noget, vi ser stadig oftere, og det er et eksempel på et fænomen, jeg har været optaget af i min forskning, nemlig retliggørelsen af vores kultur i den vestlige verden.

I min bog, *Legally Speaking: Contemporary American Culture and the Law* beskæftiger jeg mig med den rolle, juraen, juristerne og domstolene spiller i det amerikanske samfund og i amerikansk kultur (Porsdam 1999). Som så mange andre udenlandske kommentatorer, har jeg ikke kunnet undgå at blive optaget af det paradoks, der ligger i, at domstolsskabt ret (common law) er den ultimative autoritet i 'verdens største demokrati'. Min bog indgår derfor i de talrige diskussioner, som har været ført fra Tocqueville fremefter blandt politologer, jurister og historikere om, hvorvidt denne retliggørelse af amerikansk politik og kultur i almindelighed er en ønskværdig udvikling eller det modsatte.

I Danmark har vi set en del tiltag, som tyder på en udvikling i retning af noget, vi kender fra USA. Den forstærkede rettighedsdiskurs har jeg allerede været inde på. Festlighederne i anledning af vores grundlovs 150 års fødselsdag

i 1999 gav anledning til en lang og endnu ikke afsluttet diskussion om, hvorvidt vi bør have en ny grundlov – en grundlov, som tager højde for suverænitetetsproblematikken (i henseende til EU), og som inkorporerer flere menneskerettigheder, end den nuværende gør det. Herudover kan nævnes diskussionen om domstolens rolle i dansk politik og offentlighed; diskussionen om genindførelse af retfærdighedsbetragtninger i jurastudiet; samt naturligvis Tvind-sagen fra 1999, hvor Højesteret for første gang nogensinde tilsidesatte en af Folketinget vedtaget lov som grundlovsstridig. Ligesom den menige amerikaners adfærd har vor politiske adfærd ændret sig fra at være orienteret mod, hvad det politiske flertal og de politiske partier mener, og hen imod hvad den enkelte borger og enkelte grupper selv mener. Vi er ikke meget for at overlade til vores fagforening(er) at forhandle vores løn og arbejdstider, men vil hellere selv forhandle direkte med vores arbejdsgiver. Vi vælger individuelle løsninger, når vi kan komme til det. Vi klager som aldrig før og er meget bevidste om vores rettigheder i det hele taget.

Som jeg ser det, er den rettighedsorientering, vi i stigende grad oplever i det danske samfund, et udtryk for amerikanisering. Europæiske intellektuelle har altid været bekymrede for den indflydelse, amerikansk populærkultur og amerikanske forbrugsvarer som hamburgere eller Coca Cola har haft i vor del af verden. Hvad man end måtte mene om den amerikanske påvirkning, vi dagligt påføres via medierne og reklameindustrien, så er den for mig at se mindre væsentlig og påtrængende end den rettighedsorientering, som amerikanerne for øjeblikket påfører hele verden. 'The most important American legacy to the world', hørte jeg for et par år siden den tidligere amerikanske ambassadør Edward Elson sige i et foredrag, 'is human rights'. Det, Elson refererede til, var ikke selve ideen om menneskerettigheder, der som bekendt er af europæisk oprin-

delse, men den måde, hvorpå amerikanerne har taget denne rettighedstankegang til sig og har udviklet den til en slags civil religion.

Det er denne danske retliggørelse som en form for amerikanisering, jeg vil se nærmere på i det følgende. Termen 'retliggørelse' har været brugt på forskellige måder i diskussioner omhandlende rettens betydning i det danske samfund. Jeg bruger den til at beskrive den måde, hvorpå en retlig diskurs bruges til at formulere både offentlige og private værdier og normer og til at omdefinere ethvert politisk og kulturelt problem til en hævden af interesser i form af retskrav. Hvadenten det drejer sig om individuelle eller minoriteters (sær)interesser, er det forum, hvori sådanne interesser i stigende grad vil blive forfægtet, domstolene. Danskerne går med andre ord andre steder hen, når vi skal løse vore konflikter, end vi gjorde tidligere, og vi gør hermed – ligesom amerikanerne længe har gjort det – Montesquieus uforglemmelige forudsigelse om, at den dømmende magt på en måde slet ingen magt udgør, til skamme.

Amerikansk rettighedstankegang¹

Spørger man en amerikaner, hvad det vigtigste og bedste ved hans/hendes land og dets kultur er, får man typisk svaret: 'freedom' – friheden til at realisere sig selv og egne drømme. Selvrealiseringen og det autonome selvs muligheder er i virkeligheden det, den amerikanske drøm drejer sig om. Det er det 'carpe diem', som Robin Williams forsøgte at bibringe sine elever i den herlige film *Dead Poets Society*, det 'go for it' for nu at bruge en moderne amerikansk betegnelse, som de sidste to hundrede år har lokket folk fra hele verden til USA. I Guds eget land, lød parolen, stod der respekt om hvert enkelt individ og hans/hendes kunnen. Her var ingen fæl aristokrat eller herremand, som fortalte en, hvad man skulle stemme, gøre eller mene om tingene. Ens egen samvittighed var

det vigtigste, og der var ingen grænser for, hvad man kunne blive til, hvis blot man var flittig og passede sit. I Amerika, skrev den franske adelsmand, Hector St. John de Crèvecoeur (1735-1813), som udvandrede til den nye verden i midten af det 18. århundrede, 'we have no princes, for whom we toil, starve, and bleed; we are the most perfect society now existing in the world. Here man is as free as he ought to be ...' (de Crèvecoeur 1782; 1993:15). Crèvecoeur forsøgte i sine breve hjem til venner og familie i Frankrig at indkredse, hvorved amerikaneren, denne 'new man', adskilte sig fra den typiske europæer. Han sammenfattede sine iagttagelser ved at pege på, at det, amerikaneren i modsætning til europæeren havde, var statsborgerskab. Dette at være statsborger i et land uden et arveligt aristokrati og andre feudale autoriteter og institutioner, var altafgørende. Det betød nemlig, at den menige amerikaner havde visse rettigheder; i særdeleshed de rettigheder, som stod nævnt i de første ti tilføjelser (the Bill of Rights) til den amerikanske Grundlov.

Det har op gennem amerikansk historie været domstolene med Højesteret i spidsen, som har spillet en afgørende rolle i definitionen og afgrænsningen af, hvem der kunne blive statsborgere i USA, og hvem der måtte lide den tort at blive sendt tilbage til de lande, de kom fra. Det har ligeledes været domstolene, der har måttet definere, hvad der i praksis mentes med de i Grundloven nævnte rettigheder. Når der – for nu at tage et helt aktuelt eksempel – i den anden tilføjelse til Grundloven (second amendment) står, at enhver har ret til at bære våben, betyder det så rent konkret, sådan som de store og magtfulde våbenfirmaer gør gældende, at enhver amerikansk statsborger har ret til at købe og dernæst gå rundt på gaden med et våben? Eller skal man i fortolkningen af denne tilføjelse skele til de historiske omstændigheder, under hvilke den i sin tid blev vedtaget – nemlig at man i den nye verden blev nødt

til at have nogle militser, som kun kunne holde englænderne stangen, dersom de var bevæbnede – og dermed nå en langt mere snæver fortolkning?

Hertil kommer, at den amerikanske Højesteret siden 1803 har haft og navnlig i det 20. århundrede også ofte gjort brug af sin prøvelsesret til at erklære love vedtaget i Kongressen grundlovsstridige. Denne prøvelsesret er ikke direkte nævnt i Grundloven; Højesteret gjorde ganske simpelt i sagen *Marbury vs. Madison* gældende, at den havde denne ret. I Danmark har vi nu – og det skal jeg komme tilbage til lidt senere – en pendant til den gamle amerikanske sag i Tvind-sagen. Alt dette har ikke blot gjort den amerikanske Højesteret til en uhyre vigtig magtfaktor i det amerikanske samfund; det har også betydet, at det i praksis har været de ni dommere i Højesteret, som har været med til at definere, hvem der hørte til (og hvem der navnlig *ikke* hørte til), og dermed også hvad 'amerikanskhed' er for en størrelse. Det sprog, der blev brugt, var juraens. Resultatet var, at diskussioner omkring national identitet – hvad USA er, og hvad det betyder at være amerikansk – er blevet knyttet uløseligt sammen med juraen, og at Højesteret har været en slags 'oversætter' til praktisk adfærd af amerikanske drømme om respekt for den enkelte og hans/hendes selvrealisering.

Når Højesteret har kunnet opnå en så central placering i det amerikanske samfund, hænger det nøje sammen med, at USA er og altid har været et multikulturelt land. Med undtagelse af de amerikanske indianere, som var der, længe før den hvide mand kom, og de sorte, som kom til USA som slaver, består den typiske amerikanske familie af indvandrere. Den konkrete indvandring kan være foregået for nogle generationer siden, men den er der i familiehistorien et eller andet sted. Højesterets ni dommere er ikke direkte valgt af befolkningen. De er derimod nomineret af præsidenten og godkendt af Kongressen. Når man i sin tid valgte

denne udvælgelsesproces (og skrev den ind i Grundloven), var det, fordi man ville sikre sig, at ikke alle grene af statsmagten var på valg og derfor ansvarlige over for flertallets ønsker og meninger. Minoriteters interesser måtte sikres, og det blev i praksis til domstolene, minoriteterne vendte sig for at blive hørt. Op gennem det 20. århundrede har først de sorte og dernæst stort set alle andre minoriteter og kvinderne kæmpet deres kamp for ligestilling ved USA's domstole. I starten af århundredet tog den største sorte politiske organisation, NAACP (National Association for the Advancement of Colored People), helt bevidst den beslutning, at man ville forsøge at komme igennem med politiske og moralske krav hos domstolene i stedet for hos landets politikere, som man mente var for konservative og for lokalt orienterede. Højdepunktet kom for de sorte amerikanere med *Brown vs. Board of Education of Topeka* i 1954, hvori Højesteret erklærede raceadskillelse grundlovsstridig. Denne dom var med til at starte borgerrettighedsbevægelsen, som gav startskuddet til alle de andre minoriteters kamp. Hos kvinderne var det højesteretsdommen *Roe vs. Wade* fra 1973 om retten til fri abort, som skulle blive central for kampen for ligestilling.

Det bemærkelsesværdige her er, at amerikansk jura og det juridiske system ikke blot – som det overvejende er tilfældet hos os – er et sæt af bestemmelser om adfærd fra magteliten til folket samt et sæt af tekniske 'redskaber' til bilæggelse af strid. I tilgift til dette, som amerikansk jura naturligvis også er, har befolkningen ned gennem historien og måske navnlig efter anden verdenskrig kunnet bruge systemet til håndhævelse af deres egne krav. Dette hænger bl.a. sammen med, at amerikanerne i sin tid overtog sædvaneretten (common law) fra briterne. Sædvaneretten er ret skabt af/i domstolene på en 'case-by-case' basis. Indbygget i amerikansk common law ligger altså en retsskabende funktion for dommeren – en tættere sam-

menkædning mellem politik og jura, end vi er vant til i vort system. Endvidere er der i amerikansk jura tale om et to-vejs system: juraen kommer ikke udelukkende oppefra som et sæt af påbud, hvorefter befolkningen har at rette sig; den kan også starte nedefra og være det, amerikanerne kalder 'empowering', altså være den svages vej til magt. Der er et skær af græsrods-kamp over de forskellige etniske gruppers juridiske kamp for ligestilling. Lige meget hvor lille og ubetydelig en sag er, står domstolene – og igen især Højesteret – for den menige amerikaner som garant for, at man kan få sin dag i retten (one's day in court), at man kan komme til orde.

En af de mest elskede serier op gennem 1980'erne og ind i 1990'erne på amerikansk TV var serien 'The People's Court'. Her kunne rigtige, almindelige amerikanere fremføre deres rigtige småsager (og der var vitterligt tale om småsager: det maksimale beløb, man kunne sagsøge for, var \$ 2000) for en rigtig dommer, Joseph Wapner. Wapner var pensioneret dommer fra Californien, og han blev i løbet af de år, serien kørte, en veritabel folkehelt: symbolet for manden/kvinden på gulvet på, at intet var for bagatelagtigt eller ligegyldigt for de amerikanske domstole. Det var det realistiske ved serien – at der her var tale om rigtige mennesker og deres rigtige tvistigheder – som appellerede til folk, men det var også ideen om, at der i dagens multikulturelle og socialt urolige USA i al fald er ét sted, hvor alle kan gå hen og fremlægge deres sag. Den amerikanske jura-professor Kenneth Karst taler ligefrem om juraen som en form for 'kulturlim' (cultural glue) og domstolene som et mødested for alle uanset hudfarve, køn eller religion (Karst 1989).

Man kan måske sammenfatte ovenstående ved at sige, at der i USA er gået ideologi i juraen. Der knytter sig håb og forventninger til den – håb og forventninger om, at man med domstolenes hjælp kan få USA til at leve op til idealet om ligeret for alle. Man kan ved blot et hastigt blik på TV-guiden og de talrige ameri-

kanske serier og film, som sendes også i dansk TV, og som omhandler jura og jurister – ‘Ally McBeal’, ‘Lov og orden’ og ‘Forsvarerne’, for bare at nævne et par stykker – forvisse sig om, hvorledes amerikansk retliggørelse og rettig-hedsdiskurs har forplantet sig til kulturlivet. Har man rent faktisk set nogle af disse serier og film – og måske endda oven i købet læst John Grishams eller Scott Turows detektivromaner – vil man også hurtigt kunne opfatte, at der er et solidt element af utopi i den amerikanske juridi-ske populærkultur. Ude i det virkelige liv er tingene sjældent som på TV; her er det ikke alt-tid ‘the good guy’, som vinder.

Denne (utopiske) forestilling om juraen som sam-lende diskurs og det juridiske system som mødested for folk med vidt forskellige baggrun-de og værdier, ser vi reflekteret i den internatio-nale menneskerettighedsdiskurs. Til denne dis-kurs knytter sig også nogle forhåbninger om noget universelt, noget, der kan transcendere kulturforskelle. Menneskerettighedsdiskursen er med sin utopiske drøm om at finde en global fællesnævner totalt ude af trit med en i øvrigt el-lers (kultur)relativiseret og relativiserende tids-ånd. Den ligner mest af alt en af de store histo-rier eller metahistorier, som vi systematisk op-gennem det 20. århundrede har fået dekon-strueret. Den passer ikke ind, men trænger sig ikke desto mindre hele tiden på som en slags påmindelse om, at det er på tide i en global, multikulturel og -religiøs verden at koncentrere sig om det, vi alle måtte have til fælles. Som civil ideologi passer den det moderne menneske godt: den tillader den enkelte at kæmpe for sin individuelle ret, samtidig med at vedkommen-de indgår i et større (globalt?) fællesskab sam-men med andre rettighedstagere.

Den danske situation

Med Højesterets dom i Tvind-sagen i februar 1999 kom det danske retsvæsen på alles læber – i al fald for et stykke tid. Om end det, der skete,

var et fundamentalt brud på tidlige tiders paro-le om ‘ingen over og ingen ved siden af Folke-tinget’, syntes hverken Folketingets medlem-mer eller danske jurister at mene, at der her var grund til at råbe vagt i gevær. Det er natur-ligvis vanskeligt at forudsige, hvorvidt Tvind-sa-gen var et udtryk for en ny og mere aktiv dansk Højesteret, eller hvorvidt den ‘blot’ var et ud-tryk for, at Højesteret gav Folketinget en hårdt tiltrængt påmindelse om Grundlovens magt-fordelingslære og i øvrigt ikke agter at følge sa-gen yderligere op. Ser man imidlertid Tvind-sa-gen i sammenhæng med det fokus, der de se-nere år har været på domstolene og dommer-standen i al almindelighed, mener jeg, der fo-regår noget væsentligt: nemlig at domstolene er ved at få en mere retsskabende funktion. Det har således været genstand for diskussion, hvad dommere kan tillade sig at lave uden for deres regulære arbejdstid,² hvorvidt flere rets-kredse skal centraliseres, samt hvem der skal udnævne dommere. Med hensyn til sidstnævnte er det pr. 1 juli 1999 ikke længere Justitsmi-nisteriet, men et særligt Domstolsudnævnelses-udvalg, der indstiller til udnævnelse af domme-re. Det lukkede karrieresystem har ligeledes været diskuteret. I Domstolsudvalgets betæn-king blev der fx. peget på, at der må gøres no-get for at sikre et mere forskelligartet rekrutte-ringsmønster til domstolene. Dersom domsto-lene skal have en større retsskabende funktion – og det mener domstolsudvalget vil være ønsk-værdigt – kræver det, at dommerkorpset bliver sammensat på en sådan måde, at flere forskelli-ge erfaringsgrundlag bliver tilgodeset.

Det er dog ikke kun domstolene og dommer-ne, der har været genstand for diskussion. ‘Om vi kan lide det eller ej’, skrev daværende for-mand for Advokatrådet Steffen Juhl i en leder i *Advokaten* i 1996, ‘er vi aktører i en retliggørelse af samfundet. Hvem talte om grundlov, vare-tægtsfængsling, menneskerettigheder, domsto-lenes organisation m.v. for 10 år siden?’ Medier-ne forlanger stadig større indsigt i, hvad der fo-

regår i landets retssale. Der har været talt om, at TV bør kunne sende direkte fra landets retssale, og det er nu sådan, at journalister kan kære en dommers kendelse om at holde døren lukket for pressen i visse sager.³ Begge dele sker med henvisning til ytringsfriheden og pressens rolle som vagthund over for det statslige magtapparat. Sådan mere generelt kan endvidere nævnes, at Det Danske Center for Menneskerettigheder ofte gør sig bemærket i den danske offentlighed, ligesom Folketingets ombudsmand er blevet en kendt institution i dansk politik. Dette med, at der er et sted, hvor manden/kvinden på gulvet kan henvende sig og klage over den behandling, han/hun har fået af 'systemet', er helt i tidens retliggjorte ånd. Det samme er de mange anke- og klagenævn, der skyder op i disse år.

Er denne udvikling i Danmark nu et udtryk for en amerikanisering, eller er der blot tale om, at vi her – som i resten af den vestlige verden – oplever en tiltrængt modernisering af vores demokratiske system? Man kan, mener mange politologer, ikke tale moderne demokrati uden at komme ind på (menneske)rettigheder. 'Democracy implies collective self-determination', skriver f.eks. den norske politolog Erik Oddvar Eriksen i artiklen, 'Is Democracy Possible Today?', 'but the idea of *popular sovereignty* has to be compounded by the idea of *human rights* as this is an equally strong component of the modern conception of democracy. Without human rights, no democracy!' (Eriksen 1999:13). Forsøg på at opretholde og i særdeleshed at udvide demokratiet her i begyndelsen af det 21. århundrede vil uvægerligt medføre en ekspansion af rettigheder og af krav om rettigheder. Det er fristende i denne forbindelse at tænke amerikanisering, men hvis vi gør det, advarer den amerikanske politolog David Plotke, risikerer vi at føre debatten om vores demokrati ind på et sidespor. Det vigtige her er at tale demokrati og demokratiteori; så er det i den forbindelse mindre væsentligt, at det net-

op er i USA, udvidelsen hen i retning af et ret-tighedssamfund har fundet sted, mener altså Plotke.

There are plausible reasons to consider the growth of rights as a process of Americanization. It stands out brightly in the United States, a country where lawyers and the law have always had a large political role. Many stories can be told to illustrate the Americanizing side of the spread of rights ... Yet to attribute the growth of rights mainly to the spread of American political and cultural influence risks turning a partial truth into a misunderstanding of what democracy now means (Plotke 2000:2).

Når jeg alligevel vælger at sidde Plotkes advarsel om 'sidetracking' af den demokratiteoretiske diskurs overhørig og vover at blive ved med at tale om amerikanisering i forbindelse med dansk retliggørelse, skyldes det, at jeg mener, retliggørelsesproblematikken må ses i sammenhæng med visse andre forhold, som måske ikke i snæver forstand kan føres tilbage til en diskussion om det moderne demokrati.

I bogen *Not Like US*, som kom i 1997, forsøger den amerikanske historiker Richard Pells at gøre status over det, som Henry James i sin tid – i et helt andet intellektuelt klima – kaldte 'the international theme', altså forholdet mellem Europa og USA. Om end det nu om stunder mere er globalisering end amerikanisering, europæiske intellektuelle bekymrer sig om, siger Pells, kan man stadig spore en solid anti-amerikansk holdning, når talen falder på udbredelsen i Europa af amerikansk masse- og forbrugskultur. Europæerne behøver imidlertid ikke at være så bange, for amerikaniseringen af Europa er om ikke direkte en myte, så i al fald noget af en overdrivelse. Det, der er sket op gennem det 20. århundrede, er nemlig ikke så meget, at europæerne passivt har tilegnet sig amerikanske kulturprodukter, men at de har

brugt disse produkter og den livsstil, de er et udtryk for, i deres egne, interne politiske og kulturelle diskussioner.

Europeans [were never] passive victims of America's 'cultural imperialism'. Instead, the people of Western Europe adapted American culture to their own needs, tastes, and traditions, ultimately 'Europeanizing' whatever they received from the United States. Through a process of resistance and modification, each country in Western Europe was able to preserve its cultural distinctiveness no matter how strong were the temptations to imitate America (Pells 1997:xv).

Pells har ret. Vi europæere har været gode til at bruge 'the American way of life' som indlæg i de debatter, der pågår i vores respektive lande. Hos os danskere har begrebet 'amerikanisering' således indgået i den debat, vi de seneste 10-15 år har haft om vores velfærdsstat. Der er almindelig enighed om, at den danske velfærdsstat – politisk, økonomisk og kulturelt – er ved at forandre sig, og spørgsmålet er nu, hvad der skal tage dens plads. Det er, når talen f.eks. falder på decentralisering og udlægningen til kommuner og amter af væsentlige sociale forpligtelser, privatiseringen af store, statsejede institutioner, nye lønsystemer med mulighed for at forhandle personlige løntillæg hjem og valgfrihed og individuelle løsninger i det hele taget, at det sjældent varer længe, før ordet 'amerikanisering' høres. Der er naturligvis dem, der hilser disse nyliberale tendenser velkomne som tiltrængte justeringer i et (velfærds)samfund, som var og måske stadig er for præget af en centralistisk måde at anskue tingene på. Men om de fleste hentydninger til amerikanisering gælder det, at de ikke er specielt venligt ment.

Mit eget bud på, hvad der vil komme i stedet for det velfærdssamfund, vi har haft op gen-

nem det 20. århundrede, er et rettighedssamfund, i hvis centrum står den enkelte forbruger. Sammenkædningen her af rettigheder og forbrugerisme er vigtig, og den måde, hvorpå stadig flere serviceydelser skræddersys til den enkelte forbrugers individuelle krav og behov, er et af de forhold, jeg mener, retliggørelsesproblematikken må ses i sammenhæng med. 'Befolkningens syn på de kommunale serviceydelser ændrer sig i disse år', udtalte f.eks. direktør Hans Berthelsen fra Kommunernes Landsforening for nylig. 'Hidtil har der været tale om et 'borger – myndigheds' forhold, hvor borgeren både havde rettigheder og pligter. Nu er befolkningen i stigende grad begyndt at opføre sig som forbrugere, der kun har fokus på deres rettigheder. De vil have valgfrihed og individuelle løsninger' (Berthelsen 1999).

Valgfrihed og individuelle løsninger – det er tidens løsen her i Danmark, sådan som det er det overalt i den vestlige verden. Vort samfund er et forbrugersamfund – ikke blot i den banale betydning, at alle forbruger løs af goder og produkter, men i den mere fundamentale betydning, at samfundets økonomi, politik og kultur er lagt an på forbrugeren og hans/hendes behov. 'The way present-day society shapes its members is dictated first and foremost by the duty to play the role of the consumer. The norm our society holds up to is members is that of the ability and willingness to play it' (Bau-man 1998:80). Denne forbrugersmentalitet har vi i vid udstrækning fra USA. Igen krydser det globale og det amerikanske hinanden,⁴ og det kan være vanskeligt at sige, hvad der er hvad. At amerikansk kultur er gearet mod forbrugeren og dennes behov, er imidlertid åbenlyst for enhver, der har blot en smule kendskab til USA – 'America', som A. O. Scott fornyligt så ram-mende udtrykte det, 'is a land of self-invention, where identity is less a birthright than a consumer choice' (Scott 1999:5).

Som et eksempel – hentet fra vores egen humanistiske verden – på denne forbrugerorien-

terede tidsånd kan nævnes de forslag til forbedring af uddannelserne inden for det humanistiske hovedområde, som for øjeblikket kommer fra Undervisningsministeriet. Disse forslag tager alle sigte på at imødekomme den enkelte studerendes uddannelsesønsker. Således lægger f.eks. oplægget om 'Merit og fleksibilitet i de humanistiske uddannelser', som det Humanistiske Uddannelsesråd udsendte i november 1999, op til, at den enkelte studerende bør have mulighed for at afvige fra en på forhånd tilrettelagt uddannelsesvej og selv sammensætte sit studium af studieelementer (moduler) fra forskellige institutioner, indenlandske såvel som udenlandske.⁵ Oplægget kom samtidig med et lovforslag om mellemlange videregående uddannelser, som har til hensigt at skabe gode meritmuligheder og fastlægge hensigtsmæssige adgangsveje mellem de forskellige dele af uddannelsessystemet, og som bl.a. introducerer en ny grad, den såkaldte 'professionsbachelor'.

Man er fra Uddannelsesrådets side klar over, at de nye tanker kan støde på kritik. For at imødegå en sådan potentiel kritik gøres der derfor i oplægget opmærksom på, at øget fleksibilitet ikke nødvendigvis behøver at 'reducere uddannelserne til et supermarked og de studerende til kunder der efter individuelt for godt-befindende plukker et modul hist og her'.⁶ Ordvalget er sigende; det samme gælder brugen af termer som 'credit transfer' og 'credit accumulation', som antyder den internationale verden, det Humanistiske Uddannelsesråd forestiller sig, danske studerende i stigende grad skal færdes i. Danske studerende – og igen bliver jeg i den humanistiske verden – bliver da heller ikke så meget cand.phil.'er, cand.mag.'er og lic.phil.'er mere; de bliver bachelors, masters og ph.d.'s. Dette bringer mig til det andet forhold, jeg mener, man bør tage med, når man taler om retliggørelse og amerikanisering: det engelske sprogs indflydelse på dansk.

Rent sprogligt kommer retliggørelsen, forbrugerismen og globaliseringen i det hele taget til os i engelsk og – i stigende grad især – amerikansk skikkelse. Inden for ungdomskultur, forskning, teknik og erhvervsliv er det danske sprog vigende, og mange har udtalt bekymring om, hvorvidt det overhovedet vil kunne klare sig i konkurrence med verdenssproget engelsk. Spørgsmålet er derfor, om der bør gribes ind, som det sker i flere af vore nabolande, eller om vi skal lade sproget udvikle sig frit og blot lade Dansk Sprognævn registrere ændringerne. I debatbogen, *Engelsk eller ikke engelsk? That is the question?*, som er udgivet af Sprognævnet, tager en række sprogforskere fat i dette kontroversielle sprogpoltiske emne. Med henvisning til norske og svenske tiltag peger nogle på muligheden af at fordanske engelske ord eller foreslå danske afløsningsord inden for forskellige fagområder. Det foreslås endvidere, at man gennem læseplaner for modersmålsundervisningen i Folkeskolen sikrer sig, at eleverne gøres mere bevidste om, at det engelske sprog er blevet et andetsprog mere end et fremmedsprog. De fleste er dog enige om, at dette med at gennemtvinge noget ovenfra er problematisk. 'Skal vi have et statsligt organ til at drive propaganda mod bestemte nye ord?', spørger f.eks. Fritz Larsen, 'hvis det kommer til forbudslister og politianmeldelser, håber jeg, at rigtig mange vil udvise den fornødne civile ulydighed' (Larsen 1999:33-34).

Lad mig til slut kort opsummere. Det er i Danmark de senere år blevet mere almindeligt at bruge en retlig diskurs til at formulere både offentlige og private værdier og normer og til at omdefinere ethvert politisk og kulturelt problem til en hævden af interesser i form af retskrav. Der er tale om et fænomen, vi kender meget vel fra USA. Fænomenets virkning på vore breddegrader forstærkes af endnu en påvirkning, vi for tiden modtager fra verdens eneste tiloversblevne supermagt: viljen til at imødekomme den enkelte forbrugers ønsker og be-

hov. Også herhjemme er der ved at udvikle sig en 'alt-for-forbrugeren' holdning, som bl.a. kommer til udtryk i vores uddannelsespolitik. Begge disse fænomener må sammenholdes med det faktum, at engelsk er det fremmedsprog, som folk taler og skriver med hinanden, når de ikke har engelsk som modersmål. Navnlig har amerikansk-engelsk vist sig gennemslagskraftigt på verdensplan; vi får dagligt en solid dosis serveret gennem medierne og moderne teknik (internettet!) i det hele taget.

Lægger man retliggørelsen, forbrugerismen og den amerikansk-engelske sprogpåvirkning sammen, er facit en hel bagage af kulturverdier – en bagage, som gør, at den såkaldte 'amerikanske drøm' om et autonomt selv, som vi måske nok har været noget afvisende over for i denne del af verden, ikke længere er os helt så fremmed. Også vi er nemlig begyndt at reagere som retligt bevidste forbrugere, der vil sammenstykke vores egen tilværelse efter for godt-befindende.

Noter

1. Afsnittet om 'Amerikansk rettighedstankegang' er baseret på min artikel, 'Hvad får jeg ud af det? Om menneskerettigheder og tendenser til retliggørelse', *Kritisk forum for praktisk teologi* 80/juni 2000.
2. På www.domstol.dk fremgår det nu (siden d. 12. februar 2000) – frit tilgængeligt for enhver – hvilke bijobs landet Højesterets- og landsdommere har.
3. Lov nr. 362 af 02/06/1999, som trådte i kraft 1. oktober 1999, giver journalister mulighed for i straffesager at få aktindsigt i anklageskrift, retsmødebegæring og retsbøger. Journalister får endvidere ret til at udtale sig, inden retten træffer afgørelse om dørlukning eller referat- og navneforbud, og ret til at kære afgørelser herom.
4. Jf. også om sammenhængen mellem amerikanisering, menneskerettigheder og globalisering den indiske kritiker, Geeta Kapur: 'The terminology of globalism refers unblushingly to an ideology of the market, dictated by the IMF, the World Bank, and the G-7 executive, crowned by GATT; to a global market of which the United States, having 'won' the cold war, is the moral conductor. It sets the norm not only for free trade but also (in the same universalizing mode) for human rights, for historical and cultural studies. What is being globalized is therefore American-style capitalism and its implicit worldview' ('Globalization and Culture: Navigating the Void' in Frederic Jameson and Masao Miyoshi, eds., *The Cultures of Globalization* (1998), Durham and London: Duke University Press, s. 192.)
5. Oplægget 'Merit og fleksibilitet i de humanistiske uddannelser' bygger på 'Redegørelse for merit og fleksibilitet i de videregående uddannelser' fra foråret 1999 og på et seminar, som det Humanistiske Uddannelsesråd holdt i maj 1999, hvor der deltog repræsentanter både for universiteter og for institutioner for de mellemlange videregående uddannelser. Samtidig med, at dette oplæg blev færdiggjort, blev der fremsat et lovforslag om mellemlange videregående uddannelser.
6. Humanistisk Uddannelsesråd, oplæg om 'Merit og fleksibilitet i de humanistiske uddannelser', s. 3.

Litteratur

- Bauman, Zygmunt (1998), *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press).
- Berthelsen, Hans (1999), oplæg holdt på 'Kommunalkonferencen 1999', citeret i *DJØF-bladet*, nr. 23, 19. november 1999.
- de Crèvecoeur, Hector St. John (1782), 'What Is an American', i David Nye, Carl Pedersen og Niels Thorsen, ed. (1993), *American Studies. A Sourcebook*, København 1993: Akademisk Forlag, 1993.
- Eriksen, Erik Oddvar (1999) *Is Democracy Possible Today?* (Århus: Magtudredningen).
- Karst, Kenneth L. (1989), *Belonging to America: Equal Citizenship and the Constitution* (New Haven, CT: Yale University Press).

- Fritz Larsen, 'Stands, eller jeg siger bang!', i Niels Davidsen-Nielsen, Erik Hansen og Pia Jarvad (1999), *Engelsk eller ikke engelsk? That is the question* (København: Gyldendal).
- Pells, Richard (1997), *Not Like Us: How Europeans Have Loved, Hated, and Transformed American Culture* (New York: Basic Books).
- Plotke, David (2000), 'Democracy and Rights: American Problems in Comparative Context,' *American Studies in Scandinavia*, 32:2, 2.
- Porsdam, Helle (1999), *Legally Speaking: Contemporary American Culture and the Law* (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press)
- A. O. Scott, 'Trans-Atlantic flights,' anmeldelse af Martin Amis's *Heavy Water. And Other Stories*, *New York Times Book Review*, Jan. 31, 1999.

Kapitel 14

Etik som del af humaniora

Svend Andersen

Sammenhængen mellem humanistisk videnskab og etik kommer til udtryk i selve betegnelsen 'humanistisk' eller 'humaniora'. Dens oprindelse skal findes langt tilbage i tiden, efter sigende hos Cicero, der i en af sine taler refererer til *studia humanitatis*, altså studiet af humanitas, menneskelighed (cf. *Pro Murena*). Hvad vil humanitet sige? Hos Cicero kan det åbenbart betyde mange ting, og en del af betydningen kommer frem på steder, hvor han siger, hvad humanitas ikke er. Grusomhed er i allerhøjeste grad i modstrid med humanitet. At afskære fremmede fra at nyde fordelene i ens egen stat strider mod humanitet. Og humanitet er forskellig fra både det at søge nytte og blot at gøre sin pligt. I denne forbindelse nævner Cicero et sigende eksempel. Hvis en mand under en sejlads kommer i havsnød og er tvunget til at kaste noget af sin ladning over bord, vil han så foretrække at ofre sin kostbare hest eller sin værdiløse slave? Interessen i ejendom (altså nytten) vælger anderledes end humanitas (cf. *De officiis*, bog III).

Eksemplet viser, så vidt jeg kan se, at humanitas hænger nøje sammen med Ciceros tanke om den værdighed (*dignitas*), ethvert menneske er udstyret med. Mennesker er yderst forskellige, når det gælder individuelle egenskaber. Men ved siden af disse besidder alle mennesker fornuften, evnen til at se tingenes og livets sammenhæng. Denne fornuft er alle mennesker udstyret med, og det er den, der giver mennesket dets værdighed, som kræver vores

respekt eller agtelse (cf. *De officiis*, bog I). Ciceros stoisk inspirerede tanke om menneskers værdighed indebærer en tanke om en grundlæggende lighed mellem mennesker. Den er altså principielt en egalitær tanke. Humanitas er et udtryk for denne værdighed og er samtidig evnen til at finde den i ethvert andet menneske, og dermed til at vise godhed, menneskevenskab, gæstfrihed og storsindethed.¹

Når Cicero taler om *studia humanitatis*, indebærer det, at humanitet ikke er noget, mennesker bare har, men noget, der skal erhverves, nemlig gennem dannelse. Udtrykket *studia humanitatis* rummer altså åbenbart et program, der går ud på, at der findes en erhvervelse af viden, et studium, der som mål har dannelsen af de studerende til større og større humanitet.

Dette program er et etisk program. Det hænger meget nøje sammen med den etik-type, som kendetegner antikken. Den kan kaldes forskelligt. I de senere årtier er den kommet til ære og værdighed under betegnelsen *dydsetik* (se MacIntyre 1981). Grundtanken er, at det etisk gode består i besiddelsen af en række egenskaber, karakteregenskaber ville vi sige i dag: mod, besindighed, visdom, retfærdighed. Ved at erhverve sig disse egenskaber realiserer et menneske sit liv på en god måde, det får et godt liv, eller: dets liv lykkes. Ciceros *studia humanitatis* hører til inden for denne etik-type. Men ved især at bygge på den egalitære tanke om ethvert menneskes værdighed peger Ciceros humanisme ud over den antikke etik-type.

Det viser efter min mening dens senere europæiske virkningshistorie.

Det kan her være på sin plads at indskyde en præcisering af, hvad jeg forstår ved etik, når jeg taler om etik som del af humaniora. Som det fremgår af det sagte, indebærer etik en bestemt form for bedømmelse af mennesker og deres handlinger og opførelse. Den klassiske etik kan siges at forudsætte en bedømmelse ud fra modsætningen 'god' – 'slet', idet den primære genstand for bedømmelsen er personen, den etiske aktør. I moderne etik har genstanden for bedømmelsen derimod ofte været handlingen, og bedømmelsen er sket ud fra modsætningen 'rigtig' – 'forkert' (cf. Andersen 1998, kap. 1).

Når vi diskuterer etik som del af humaniora, forekommer det mig, at vi må gøre os to distinktioner klart. Den ene vedrører en forskel, vi kan kalde forskellen mellem etik som livspraksis og som refleksion. Når en universitetslærer skønner, at det er forkert at hænge en studerende ud i de medstuderendes påsyn og derfor undlader at gøre det, har vi at gøre med etik som *livspraksis*. Når den samme lærer i lektionskataloget udbyder en indføring i etik, har vi at gøre med etik som *refleksion*, som teoretisk undersøgelse af de begreber og forudsætninger, der ligger i etikken som livspraksis. Traditionelt dyrkes etikken som refleksion som akademisk disciplin inden for teologi og filosofi. Den anden distinktion er mellem deskriptiv og normativ etik. Når antropologer i feltstudier undersøger en given gruppes moralske normer (etik som livspraksis)² eller når sociologer laver en spørgeskemaundersøgelse af danskernes indstilling til organdonation, kan de siges at drive *deskriptiv etik*. Forskeren konstaterer, hvilken moralopfattelse de adspurgte har, men han eller hun tager ikke stilling til gyldigheden af de undersøgte opfattelser. Moralfilosofien omfatter refleksionsformer, der er beslægtede med deskriptiv etik. Det gælder den såkaldte metaetik, der er en analytisk undersøgelse af de grundlæggende begreber, der indgår i det etiske sprog som

f.eks. 'god', 'bør', 'værdi' osv. Men moralfilosofien omfatter også *normativ etik*, dvs. fremførelsen af en argumentation for, at bestemte etiske principper er gyldige og bør efterleves.

Fra renæssancehumanisme til Kants oplysningsetik

Ideen om *studia humanitatis* dukker som bekendt op i renæssancen i den såkaldte humanisme, hvis program er, at studiet af antikken er et middel til at sikre sig en dannelse, der er frigjort fra forud givne antagelser i teologien og filosofien. Studiet af den antikke litteratur er midlet til at danne sig til humanitet.³ Disse med Petrarca begyndende humanistiske studier hverken kan eller vil jeg gå nærmere ind på. Jeg vil udelukkende hæfte mig ved, at humanitet også i renæssancen er knyttet til tanken om menneskets værdighed. Det kan vi se i Pico della Mirandolas skrift *De hominis dignitate* fra slutningen af 1400-tallet. Menneskets særlige værdighed beror ifølge Pico på, at det ikke er fikseret af sin natur. Det har en åbenhed, et spillerum, en frihed, der gør, at det i meget høj grad selv bestemmer, hvem det vil være (Pico della Mirandola 1989). Menneskets værdighed er altså knyttet til frihed og selvbestemmelse. Hos Pico er den menneskelige værdighed teologisk tænkt; den er udtryk for, at mennesket er skabt i Guds billede. Men renæssancens humanisme har også en anti-teologisk side. *Studia humanitatis* er et begreb, der har *studia divinitatis* som modpol.

Tanken om mennesker som væsener med lige værdighed rummer et kritisk potentiale. Til værdighed svarer negative begreber som ned-værdigelse, at leve under sin værdighed eller under forhold, der ikke er mennesker værdige. Dette kritiske potentiale kommer til udtryk i oplysningstænkningen, f.eks. i Rousseaus indledende udbrud i *Du contrat social*: 'Mennesket fødes frit og overalt er det i Lænker'.⁴

Sammenhængen mellem tanken om menneskets værdighed og oplysningens emancipati-

onsideal kan vi se tydeligt i Kants filosofi. Etik-ken kan efter Kants mening sammenfattes i et eneste krav, som han kalder det kategoriske imperativ. Det kan formuleres på forskellig måde, en af formuleringerne lyder 'Du skal handle således, at du altid bruger menneskeheden, både i din egen person og i enhver andens, også som (for)mål og aldrig kun som middel'.⁵ Det kategoriske imperativ er et absolut forbud mod at instrumentalisere mennesker. Bag det kategoriske imperativ ligger nu netop tanken om ethvert menneskes værdighed. Imperativet udtrykker, at mennesket er et væsen, der ikke kan gøres til middel for et eller andet formål, men er et mål i sig selv. Det betyder – og nu går jeg en smule ud over Kants egen tankegang – at vi ikke kan bruge begrebet *værdi* (Wert) om et menneske. Værdi er nemlig principielt et relativt begreb: noget har værdi, for så vidt vi giver det en værdi. Og noget, som har en værdi, kan udskiftes med noget andet, der har samme værdi eller pris. Et menneske derimod har ikke en relativ værdi eller en pris, men derimod en værdighed (Würde).⁶

Der går altså en linie fra Cicero til Kant, fra *hominis dignitas* til *Würde des Menschen*. Men hos Kant er tanken om menneskets værdighed grundlag for en etisk konception af en helt anden type end den antikke. Kants etik bygger ikke på menneskers stræben efter at få deres liv til at lykkes, den er ikke en dydsetik i klassisk forstand. Det hænger bl.a. sammen med, at allerede på Kants tid er tanken om, hvad der får et menneskes liv til at lykkes, hvad der er et godt menneskeliv, relativiseret. Hvad et lykkeligt liv er, afhænger for Kant af, hvad det pågældende menneskes behov er, for lykke er ensbetydende med maksimal behovstilfredsstillelse. Stræben efter maksimal behovstilfredsstillelse har for Kant ikke noget med etik at gøre, men højst med klogskab. Gennem klogskab kan vi kun give vort liv høj værdi, men dermed agter vi ikke vort eget livs værdighed. At gøre maksimal behovstilfredsstillelse til det højeste mål for sit liv er ifølge Kant ikke et menneske værdigt.

Den klogskabstænkning, som Kant frakender status af etik, bliver imidlertid næsten samtidig med hans etiske hovedskrifter lanceret som etisk teori i England under betegnelsen utilitarisme (cf. Bentham 1996). Kants etik har som grundelement den ubetingede pligt til at agte menneskers værdighed, og af den grund kan man finde Kant nævnt i enhver introduktion til etik som prototype på en såkaldt pligtetik, eller deontologisk etik. Utilitarismen er derimod den vigtigste repræsentant for den form for etik, der kaldes konsekvensetik. I denne betegnelse ligger, at en handling etiske rigtighed ifølge denne opfattelse beror på dens konsekvenser, f.eks. i form af behovstilfredsstillelse.

Man kan altså sige, at 'menneskets værdighed' er et pligtetisk grundbegreb. Et andet begreb af pligtetisk prægning er begrebet *rettighed*. Folk, der er mere kyndige end jeg, gør opmærksom på, at rettighed (right) er et moderne begreb, som ikke har nogen parallel i antikken. Thomas Hobbes er en af de første, der bruger det (cf. Tuck 1989). Det pligtetiske præg ved begreberne værdighed og rettighed kan siges at ligge i, at de er ikke værdier, der skal tilvejebringes eller fremmes, men instanser, der skal respekteres. Modbegrebet til respekt er krænkelser; værdighed og rettighed er ikke kvantitative størrelser; vi kan ikke øge eller mindske dem, men netop respektere dem eller krænke dem. De to begreber værdighed og rettighed hænger selvfølgelig nøje sammen, og i sammenhæng konstituerer de begrebet *menneskerettighed*. Vi finder begrebet hos Rousseau: 'At give Afkald paa sin Frihed, det er at give Afkald paa sit Menneskeværd, sin Menneskerettighed ...'.⁷ – Også Kant taler eksplicit om *Rechte der Menschheit*. Det gør han bl.a. i det kendte skrift 'Was ist Aufklärung?', hvor han betegner det at give afkald på oplysning som krænkelser af »die heiligen Rechte der Menschheit« (Kant 1783: 490). Oplysning og menneskelig værdighed hænger sammen på den måde, at menneskets værdighed beror på, at

det er et frit fornuftsvæsen, og oplysning betyder for Kant netop at bruge sin fornuft i frihed. Hos Kant finder vi altså som moderne pendant til den antikke *dannelse* til humanitas *oplysningen* som det, at et menneske lever op til sin egen værdighed som frit fornuftsvæsen.

Det kunne altså se ud, som om dannelse og oplysning hører hjemme i to forskellige etiktyper. Helt så enkelt er det imidlertid ikke. Begrebet dannelse er ikke forsvundet i Kants filosofi, men det har to helt forskellige betydninger. Dannelsen til humanitet er strengt taget ikke en del af etikken. Den er en kultivering af menneskets psyke, der sætter det i stand til empati og kommunikation og dermed giver det social kompetence (*Geselligkeit*). Til forskel herfra er den egentlige moralske dannelse (*moralische Bildung*) derimod erhvervelsen af respekt for andres og egen værdighed.⁸

Kants pligtetik og dermed hans tale om menneskerettighed og hans forsvar for en demokratisk retsstat er begrundet i en anti-naturalistisk menneskeopfattelse. Hvis mennesket kun var et naturvæsen, ville det ikke være i stand til at udøve fornuftig selvbestemmelse, friheden ville være umulig og med den menneskets værdighed. Mennesket må tilhøre en anden virkelighedsorden end naturen, en intelligibel verden, som Kant kalder den. Hans etik forudsætter en idealistisk, ja i sidste instans en religiøs virkelighedsopfattelse.

For igen at gøre status over begrebet etik: Ved at forfølge humanitetens etik i hastige skridt fra Cicero til Kant er vi stødt på tre af de grundlæggende etiktyper, den europæiske kultur har frembragt: den antikke dydsetik, den kantiske pligtetik og utilitarismens lykkemaksimerings etik.

Humaniora efter idealisme-kritikken

Få årtier efter Kants død udsættes den idealistisk-religiøse virkelighedsopfattelse for forskellige former for kritik. Jeg vil kort nævne tre for-

mer for anti-idealisk tænkning, der fik konsekvenser både for humaniora og for etikken:

(1) Den første er *naturvidenskaben*. Her tænker jeg dels på Darwins evolutionsteori, der eksplicit og systematisk beskriver mennesket som et naturvæsen og dermed i en materialistisk kontekst. Dels tænker jeg på forskellige former for empirisk naturvidenskab, der efterhånden fik konkrete følger for de faktiske levevilkår, f.eks. den videnskabelige medicin. Overgangen fra idealistisk enhedsvidenskab til empiriske enkeltvidenskaber fremkaldte i det tyske sprogområde den for forståelsen af humaniora vigtige modstilling af forklarende 'Naturwissenschaft' og forstående 'Geisteswissenschaft' (cf. Diemer 1974).

(2) Den anden form for anti-idealisme er den såkaldte venstrehegelianske filosofi, vi finder hos Ludwig Feuerbach og Karl Marx, og som bl.a. kommer til udtryk i en eksplicit kritik af religionen. Hos Feuerbach og Marx er kritikken af religionen imidlertid ikke en kritik af mennesket, tværtimod hænger religionskritikken sammen med en fastholden af idealet om menneskets emancipation.

(3) Den tredje og mest rabiate idealisme-kritik finder vi hos Friedrich Nietzsche. Hos ham er den radikale kritik af idealisme og religion også en kritik af den egalitære humanisme, der er knyttet til tanken om alle menneskers værdighed. Men Nietzsches anti-egalitære tænkning blev åbenbart ikke opfattet som inhuman i samtiden. Hos Georg Brandes f.eks. bliver den inspiration til en dybest set fredssommelig dyrkelse af eneren, til åndsaristokratisme.⁹ Men der ligger en langt mere radikal kritik gemt hos Nietzsche. Han sætter jo i virkeligheden spørgsmålstegn ved de helt centrale begreber og antagelser i modernitetens og oplysningens filosofi: subjektet, fornuften, sandheden. De er ifølge hans opfattelse ikke givne størrelser – aprioriske strukturer – men konstrueret, som menneskedyret engang har frembragt som udslag af sin vilje til magt. Denne dema-

skerende diagnose samt den tilsvarende påstand om, at al erkendelse og alle sproglige ytringer er udslag af magt, er afgørende forudsætninger for dele af nutidens akademiske og intellektuelle debat. Til etikken stiller Nietzsche det spørgsmål, om ikke også dens forskel mellem godt og ondt – eller mere beskedent mellem rigtigt og forkert – er en konstruktion eller en illusion. Svaret er, at den modsætning mellem godt og ondt, som den klassiske europæiske humanistiske etik forudsætter, er udslag af den jødisk-kristne slavemoral, hvor viljen til magt retter sig negativt mod overmenneskets stærke livsudfoldelse (se Nietzsche 1966).

Ubehaget ved normativiteten

I den resterende del af mit indlæg vil jeg vende mig mod humanioraen i den mere nære fortid og i nutiden. Det sker ikke med nogen form for ekspertise, men som en rapport om spredte iagttagelser og overvejelser.

Med den forenkling, der må være tilladt i et indlæg af dette omfang kan man vel sige, at humaniora i Danmark som så mange andre steder i årene efter 1968 så at sige fulgte den Marx'ske linie fra det anti-idealistiske opgør i det 19. århundrede. Det kan jeg ikke sige ret meget om, for i 1968 var jeg ikke stud. mag. ved Aarhus Universitet, men derimod stud. theol. De humanistiske videnskaber blev drevet som led i en politisk emancipationsbevægelse, men denne bevægelse viste sig at være en totalitær og potentielt voldelig kamp.

Med megen stor forenkling kan man vel sige, at efter det marxistiske humanioras sammenbrud fik Nietzsche-traditionen en afgørende andel i fremkomsten af nye humanistiske paradigmer. Det gælder ikke så meget overmennesketanken. Man har ikke mærket meget til kulturaristokratisme eller anti-egalitær konservatisme i dansk humanistisk og intellektuel debat. Derimod har Nietzsches opgør med tanken om et stabilt, identisk subjekt, med fornuft-

ten og med sandheden fået sin efterkommer i en almen relativisme, kulturalisme og konstruktivisme. Den kulturelle relativisme har også ramt etikken; også den bliver relativiseret, idet etiske normer udelukkende menes at være bestemt af den sociale, historiske og kulturelle kontekst. Man kan også sige, at kun en deskriptiv indstilling til etikken betragtes som meningsfuld. Men hvis det er opfattelsen, synes der at aftegne sig en apori eller et dilemma for den humanistiske forskning. På den ene side implicerer konstruktivisme og kulturalisme en relativistisk opfattelse af etiske normer. Men på den anden side tages der ikke definitivt afsked med det normativt etiske ideal om humanitet og den normative tanke om menneskets værdighed. Humanismens traditionelle normative idealer lever jo videre i tanken om universelle menneskerettigheder. De facto er der derfor megen humanistisk – og anden – forskning, der udføres under humanitetens fortegn. Kan man f.eks. forske på et Center for Menneskerettigheder og samtidig være konsekvent etisk relativist? Kan man forske på et Center for Holocaust- og Folkedrabsstudier som historiker uden at tage (normativt) stilling til nazismens Endlösungs-program? Lignende spørgsmål kunne stilles til minoritetsforskning, kønsforskning og kulturmødeforskning.

Mit spørgsmål til humanistisk forskning er altså, om den har reflekteret over denne tilsyneladende konflikt mellem en normativ etisk forpligtethed på menneskerettigheder på den ene side og kulturel relativisme på den anden. Eller har den arrangeret sig med at befinde sig et eller andet sted mellem nihilisme og politisk korrekthed?

Mange humanister optræder som etikere på den måde, at de deltager i den offentlige debat, der har stået på med særlig intensitet i ca. to årtier, foranlediget af udviklingen på et ikke-humanistisk område, nemlig det biomedicinske. Den bioetiske debat henter for øvrigt sin særlige appel fra den omstændighed, at den

biomedicinske teknologi på en meget kontant måde rejser spørgsmålet om humanitet og menneskelig værdighed. Når menneskelivet fremtræder i form af et embryo i en glasskål eller en krop med udslukt hjernefunktion, bliver det uomgængeligt at spørge, hvad der egentlig udgør et menneske.¹⁰

Den nye etiske bevidsthed har som bekendt ikke holdt sig til det biomedicinske område og sundhedsvæsenet. Den har tværtimod bredt sig til snart sagt alle afkroge af samfundet. For et stykke tid siden kunne man eksempelvis læse i en avisleder, at pornobranchen også burde formulere etiske regler. Etikdebatten er imidlertid præget af et mærkeligt paradoks. Etik forudsætter jo i grunden nødvendigvis normativitet: hvis der overhovedet er noget, der hedder etik, må der være en klar, om end ikke nødvendigvis absolut forskel mellem rigtigt og forkert, og der må være noget, der forpligter. Men den offentlige etikdebat føres ikke under en forudsætning af, at vi i en given sag skal finde, hvad der er rigtigt, og hvad vi er forpligtet til. Den offentlige debat føres snarere ud fra spørgsmålet: Hvor mange spændende meninger og holdninger kan vi finde i forhold til dette etiske spørgsmål? Dermed trækkes det normative ud af de etiske problemer. Sagt på en anden måde: den etiske debat æstetiseres og gøres til underholdning.

Det kan man også se på et helt andet område end det biomedicinske. Jeg tænker på den diskussion, der i 2000 førtes om de 14 EU-landes sanktioner mod Østrig. Det var en meget væsentlig sag, der handlede om grundlæggende politiske spørgsmål. Men i medierne – i hvert fald i den borgerlige presse – blev den gjort til en påstand om, at de 14 regeringsledere opkastede sig til 'smagsdommere' over Østrig i almindelighed og de ca. 20% af vælgerne, der havde stemt på Frihedspartiet og dets leder Jörg Haider, i særdeleshed. Denne tale om smagsdommere opfatter jeg som en rindalistisk æstetik, udvidet til det politiske liv. Standpunk-

ter i den politiske debat er blotte meninger, og Tøger Seidenfadens mening er ikke bedre end Pia Kjærsgaards, ligeså lidt som Bo Skovhus' sang er bedre end Richard Ragnvalds. At hævde en kvalitetsforskel ville være åndshovmod og ringeagt for andre. Men hvis det er rigtigt, frakendes omtanke, analytisk klarhed og sammenhængende argumentation enhver betydning. Så er den offentlige debat – også den såkaldte etikdebat – blevet en magtkamp, lanceret som underholdning.

Hvordan agerer humanistiske forskere i denne etik-debat? Det er der naturligvis stor forskel på. Nogle er professionelle etikere. Nu holder jeg mig til de humanistiske etikere, altså filosofferne. Hvad vil det i grunden sige at være professionel etik? Det spørgsmål mener jeg, Kant har givet det rigtige svar på: moralfilosofen skal ikke finde eller konstruere en etik; han eller hun skal derimod forholde sig filosofisk til den etik, alle mennesker har kendskab til. Filosofen skal spørge efter grundlaget for og sammenhængen i den almene moralske bevidsthed. Kriteriet på holdbarheden af en given moralfilosofi må følgelig – ideelt set – være, at alle, der betragter sig som etiske subjekter, kan finde deres egen opfattelse i den moralfilosofiske rekonstruktion. Målt på den opfattelse må tilstanden i nutidens moralfilosofi siges at være skandaløs. Den professionelle etik er præget af et babylonisk virvar af indbyrdes modstridende opfattelser. Mangfoldigheden af moralfilosofiske udkast er der i sig selv ikke noget galt ved. Skandalen ligger i, at moralfilosoffer åbenbart ikke lader sig anfægte af mangfoldigheden og modstriden, og heller ikke har noget ønske om at diskutere indbyrdes ud fra en fælles forpligtelse i forhold til den offentlige etikdiskussion. Gør det så meget, at der er så stor mangfoldighed og uenighed? Der er vel også stor uenighed i litteraturteorien. Ja, men moralfilosoffen er deltager i den offentlige debat; hvis han tager sit fag alvorligt, må han mene, at hans bidrag til debatten kan have indflydelse på sam-

fundets udvikling. Og så må debatten føres på baggrund af spørgsmålet, om en konsensus er mulig.

Der er andre humanister end professionelle etikere, der tager del i etik-debatten. Også her er det ikke altid klart, hvad humanistens rolle er. Er det at yde et bidrag til den fælles søgen efter det etisk rigtige? Eller er det at give en særmening til bedste på grundlag af sin egen forskningsspecialitet? Lad mig illustrere problemstillingen med et konkret eksempel. Idehistorikeren Lars-Henrik Schmidt driver forskning inden for et område, han selv kalder 'socialanalytik'. Samtidig er han medlem af Det Etske Råd og er dermed en central aktør i den offentlige etikdebat. I denne debat har han fremsat det bemærkelsesværdige synspunkt, at organdonation er en form for kannibalisme. Synspunktet er fremkommet som konklusion på L.-H. Schmidts forskning, nærmere bestemt hans teori om kulturens og civilisationens grundlag. Denne teori minder på mange måder om Freuds og går kort fortalt ud på, at det, der gør mennesker til mennesker, er deres sociale karakter, der står i modsætning til det rent naturmæssige. Den sociale tilstand er konstitueret af, at mennesker engang har foretaget en række grundlæggende afståelser. De har afstået fra incest, mord og kannibalisme. Vor kulturens grundlæggende fortællinger handler om disse afståelser og ved at gentage fortællingerne opretholder vi vor sociale menneskelighed. Afståelserne ligger til grund for en tilsvarende række forbud, f.eks. forbudet mod at dræbe. Dette forbud er en grundlæggende etisk norm, og L.-H. Schmidts kultur- og civilisationsteori er dermed også en teori om etiske normers genese.

L.-H. Schmidts opfattelse af organtransplantation bygger på følgende argumentation. Organtransplantation indebærer, at donorens 'ikke-i-live organer' vækkes til live i modtageren. Denne 'transmuterer' og 'konsumerer' dermed donoren. Men ved at 'omsætte' et

fremmed organ og dermed omsætte donoren ekskluderes denne fra det sociale. Det, vi som mennesker omsætter, må nemlig være noget helt andet end os selv, planter og dyr f.eks. Omsætter vi et andet menneske, gør vi det til noget helt andet, udelukker det fra det sociale område og dermed fra det menneskelige. Og det er ensbetydende med kannibalisme (cf. Schmidt 1998).

Man kan diskutere, hvor overbevisende parallelliseringen af organtransplantation og kannibalisme er. Det er imidlertid ikke det afgørende punkt i denne sammenhæng. Det afgørende punkt er den uafklarede status, L.-H. Schmidts fremførelse af argumentet har. På den ene side må hans præsentation af de etiske normer – herunder kannibalismeforbudet – være principielt deskriptiv. Den er som sagt del af en kultur- og civilisationsteori, og som sådan er den hypotetisk. Den er et blandt mange forslag til, hvad der konstituerer kultur og socialitet. Når argumentet imidlertid fremføres i en debatbog udgivet af Det Etske Råd, fremtræder det som normativt. Det fremgår også af udtryksmåden: 'jeg hævder, ... at konsumtionen af et andet menneskes vitale organer er kannibalisme, da den anden i sin uddefinierethed er reduceret til kød' (Schmidt 1998: 56). Her fremsættes ikke hypotetisk en kulturteori, her proklameres normativt og emfatisk en etisk bedømmelse.

Det forekommer mig altså, at nutidens humanistiske videnskab har vanskeligheder med den etiske normativitet, der ligger i det klassiske begreb om humanitas. Jeg har i mine overvejelser lagt megen vægt på den pligtetiske tolkning af begreberne humanitas og dignitas, sådan som vi finder dem hos Kant. Afslutningsvis vil jeg dog fremhæve, at hvis vi som renæssancehumanisterne forsøger at lære af de gamle, bliver vi klare over, at etik ikke kun er et spørgsmål om, hvad vi er forpligtede til at gøre, men også om, hvad et godt og vellykket menneskeliv er. Det spørgsmål diskuteres i vore

dage under overskriften 'livskvalitet', et begreb, der er præget af biologi og naturvidenskabeligt orienteret psykologi. Det vil sige, at livskvalitet paradoksalt nok er et kvantitativt begreb. Man kan have mere eller mindre af den, livskvaliteten kan have værdien 0, og den kan være negativ; i så fald er livet ikke værd at leve, og så foreligger der stærke grunde for døds-hjælp. Hvis humaniora stadigvæk er studia humanitatis, burde det indebære, at humanister udforsker alle de forslag til, hvordan menneskeliv kan lykkes, der kan findes i historien, i kunsten, i de forskellige kulturer, hos de for-

skellige køn og i religionerne. Frugterne af disse studier kunne kvalificere debatten om den såkaldte livskvalitet og måske erstatte dette misfoster af et begreb med et mere humant.

Slutbemærkning

Hvis humaniora vil være videnskaber, der tilfører samfundet værdier, bør de reflektere over, i hvilken forstand etik er en del af humaniora, både i form af spørgsmålet om humanitetens normativitet og i spørgsmålet om det gode menneskeliv.

Noter

1. At der hos Cicero er en sammenhæng mellem humanitas og dignitas antydes i Friis Johansen 1991: 614.
2. Som det fremgår, skelner jeg ikke mellem etik og moral. Forsøgene på at gøre det er indbyrdes modstridende og derfor mere forplumrende end oplysende.
3. Til de forskellige genoplivninger af den antikke humanitas-dannelse se Andersen 1999.
4. L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. (Rousseau 1947: 173). Den danske oversættelse er fra Rousseau 1889: 16.
5. 'Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest' (Kant 1785: 66f).
6. Kant opererer primært med modsætningen mellem 'Würde' og 'Preis'. Når jeg tillader mig at bruge begrebet 'værdi', er det, fordi Kant faktisk som ækvivalent til de to nævnte begreber taler om 'relativer Wert' og 'innerer Wert' (Kant 1785: 77). Den vigtigste grund til mit valg af terminologi er dog, at der i Kants etik er en direkte modsætning mellem det humanistiske begreb om menneskets værdighed og det i dag så populære 'værdi'.
7. 'Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité' (Rousseau 1947:183). Oversættelse fra Rousseau 1889: 24.
8. Kants opfattelse af humanitet som dannelsesbegreb findes bl.a. i Kant 1790: § 60. Hans skitse til en moralsk opdragelse eller dannelse findes i den såkaldte metodelære i Kant 1788.
9. Ved min karakteristik af Brandes' Nietzsche-reception støtter jeg mig på et stykke klassisk dansk humanistisk forskning, Andersen 1925: 158-206.
10. Om bioetik se nærmere Klint Jensen & Andersen 1999.

Litteratur

- Andersen, Svend (1998), *Som dig selv. En indføring i etik*. Århus: Århus Universitetsforlag.
- Andersen, Vilhelm (1925), *Den danske Litteratur i det nittende Aarhundredes andel Halvdel*. København: Gyldendalske Boghandel.
- Andersen, Øivind (1999), *Dannelse, humanitas, paideia*. Oslo: Sypress.
- Bentham, Jeremy (1996), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press.

- M. Tullius Cicero, *In Catilinam I-IV – Pro Murena – Pro Sulla – Pro Flacco*. With an Engl. Tr. By L. E. Loid. Cambridge Mass., London 1967.
- M. Tullius Cicero, *De officiis*. With an Engl. Tr. by W. Miller. London, Cambridge Mass. 1968.
- Diemer, A. (1974), 'Geisteswissenschaften' i Ritter, J. (Hrg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Friis Johansen, Karsten (1991), *Den europæiske filosofis historie. Bind 1 Antikken*. København: Nyt Nordisk Forlag.
- Kant, Immanuel (1783), 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', i *Berlinische Monatsschrift*, 5.12.1783. Berlin.
- Kant, Immanuel (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga: Hartknoch.
- Kant, Immanuel (1788), *Kritik der practischen Vernunft*. Riga: Hartknoch.
- Kant, Immanuel (1790), *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin, Li-bau: Lagarde u. Friedrich.
- Klint Jensen, Karsten & Andersen, Svend (red.) (1999), *Bio-etik*. København: Rosinante.
- MacIntyre, Alasdair (1985), *After virtue. A study in moral theory*. Second Edition. London: Duckworth.
- Nietzsche, Friedrich (1966), *Zur Genealogie der Moral* (Werke in sechs Bänden, hrg. v. K. Schlechta, bd. IV). München: Hanser.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1989), *Om menneskets værdighed*. Overs. m. indl. o. noter af Jørgen Juul Nielsen. København: Museum Tusulanum.
- Rousseau, J. J. (1889), *Samfundspagten eller Statsrettens Grundsætninger*. Overs. af L. Leerbeck. København.
- Rousseau, J. J. (1947), *Du contrat social*. Genève.
- Schmidt, Lars-Henrik (1998), 'Den sorte gryde – spørgsmål forud for kannibalernes indtogsmarch', *Giv mig dit hjerte – organdonationens etiske dilemma. Essay-samling*. København: Det Etske Råd.
- Tuck, R. (1989), *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

DEL IV

Værdisætning: Dannelse og æstetik

Kapitel 15

Retorikk – eller humanioras dannelsesverdi

Øivind Andersen

Dannelse – det er et godt ord å tenke med. For det første står det strid om begrepets definisjon, så det krever alltid diskusjon. For det annet står det strid om dannelsens verdi, uansett hvordan en definerer begrepet. Dannelse er et godt eksempel på det Kirsten Hastrup i innledningen til denne boken omtaler som teoretiske ‘samlebetegnelser’ som utgjør en form for *sensus communis*, svarende til deler av den virkeligheten man var felles om – men som nettopp derfor ikke er en kulturell selvfølgelighet som forefinnes som en essens: ‘De opstår i udvekslingen mellem mennesker, og mellem mennesker og deres omgivelser, som hele tiden er under fornyelse’.

Hva er dannelse? I et land der folk som Johan Fjord Jensen, Per Dahl og Klaus P. Mortensen har levert bidrag til bestemmelsen, er det vel ikke mye å legge til. For meg er det vesentlige i denne sammenhengen ikke dannelse som produkt eller innhold, men som prosess og forming, som en styrt vekstprosess. Det ligger i forestillingen om menneskelig dannelse at mennesket har et mål, noe å strekke seg etter, og at det har en form, noe å ta mønster av. Menneske er ikke noe en uten videre er, men noe en blir. Dannelse innebærer en bearbeiding og foredling av menneskenaturen, intellektuelt, men også estetisk og moralsk. Menneskets sanne natur kommer til sin rett når mennesket kultiveres. Dermed er iallfall noe sagt.¹

Det fins dem som stadig har bekjent seg til

dannelse på en nokså uproblematisk måte. Det har helst vært ‘dannede’ mennesker i sosial forstand, pene mennesker. Eller også mennesker med en viss kunnskapshorisonnt med tradisjonens hevd: Folk som vet hva som skjedde den 15. mars. I Norge har dannelse lenge vært et fy-ord. Men det har endret seg i det siste deenniet. Dannelse er på vei inn igjen. Den nye, tidsriktige strategiske planen for Universitetet i Oslo som ble vedtatt av det akademiske kollegium i januar 2000, sier i sin verdiplattform (som riktignok er gjemt bort på slutten av dokumentet) at institusjonen bygger sin faglige virksomhet ‘på kunnskapens verdi for utviklingen av det enkelte menneske og av samfunnet’, og setter ‘det kunnskapsrike, innsiktsfulle og lærende mennesket i sentrum for universitetet som læringsfellesskap’. Det heter dessuten: ‘Også fremtidens universiteter kan og skal ivareta viktige dannelsesfunksjoner i samfunnet, slik de har gjort tidligere i universitetenes historie. [...] Universitetet skal ikke begrense seg til å kvalifisere profesjonelle fagmennesker og kompetente yrkesutøvere, men har også som mål å bidra til å utvikle selvstendige og innsiktsfulle mennesker’. Man er opptatt av ‘de vilkår personlighetsdannelsen og menneskelig utviklings har i det moderne samfunn’. Det gjelder universitetet som helhet. Enda mer positiv uttaler det s.k. Mjøs-utvalget seg i den offentlige utredningen *Frihet med ansvar: Om høgre utdanning og forskning i Norge*. I kapitlet om verdier og per-

spektiver (som riktignok utgjør noen ytterst få spalter i den 500 sider lange utredningen) heter det at 'høgre utdanning skal ikke bare kvalifisere profesjonelle fagmennesker og kompetente yrkesutøvere, men også ha som mål å bidra til å utvikle selvstendige og innsiktsfulle mennesker. Mennesket tester sine grenser i en dannelsesprosess der det oppøver og tøyer sine evner'. Derfor er 'høgre utdanning et gode for det enkelte menneske som et dannelsesprosjekt for den frie og søkende ånd [...]'. Humanister, som tradisjonelt har måttet stå for mye av dannelsen, er litt mer forsiktige. Det historiske-filosofiske fakultet unngår ordet dannelsen i sin nye plan. Den setter ikke individet, men samfunnet i sentrum: Planen er forankret i overbevisningen om at god humanistisk forskning, utdanning og formidling er avgjørende viktig for det moderne norske samfunnet. Men *humaniora* skal ikke tjene bare skolen og arbeidslivet, men også 'enkeltmenneskets behov for kunnskap og utvikling'. Riktignok kan dannelsen være omtrent alt. Men begrepet forutsetter normer å dannes etter og former å dannes til. Ved bare å snakke om 'utvikling', settes en parentes om retningen og verdiene. Men det er iallfall en rimelig god gevinst av *humaniora*.

Men dannelsen er ikke bare blitt forbigått i stillhet. Den er også blitt høylytt angrepet. En danske med tilknytning til norsk academia har fått spille rollen som provokatør. Under overskriften 'Humaniora gjør deg ikke human' lot universitetstidsskriftet *Apollon* trykke noen lett bearbejdede utdrag fra Søren Kjörups *humaniorabok*.² Der kritiseres dannelsen, eller rettere sagt dét at dannelsen får fungere som begrunnelse for de humanistiske fag. 'Troen på at man skulle bli et bedre menneske af at læse klassikerne, afspejler mere et sangvinsk ideal end nøgtern erfaring', heter det. Vi kjenner jo alle til 'lærde humanister som ikke er Guds bedste børn'. Nei, 'der er slet og ret intet der tyder på at humanistisk uddannelse skaber

bedre mennesker'. Det den enkelte tilegner seg som humanistisk dannelse gjennom sitt arbeid med et humanvitenskapelig fag 'er ikke nogen form for »indre« personligheds-kvalitet, men slet og ret visse former for viden og fær-digheder'. Mye henger på definisjoner her. Jeg er ikke sikker på at Kjörup sier noe særlig interessant, eller at han rammer andre enn sine egne stråmenn. Så han kan på sitt vis ha rett i mye. En skal iallfall ikke ha for høye tanker om alt som foregår på et humanistisk fakultet.

Men la oss si det slik, at dannelse (hva enten man med det mener en humanistisk utdanning eller lesning av klassikerne) ikke går ut på å gjøre oss til bedre mennesker, men til mere mennesker, til dyktigere forvaltere av det som kjennetegner oss som mennesker: til *humaniores*. Den antikke talekunsten, med sin retoriske antropologi, gjemmer et historisk overskudd som det er på tide å ta for seg av. Hos den romerske retorikeren Quintilian (1. årh. e.Kr.) finner vi en tekst som vi kan kalle et retorisk dannelsesmanifest. Quintilian skriver om hvordan den guden som i begynnelsen var alle tings opphavsmann og verdens skaper, adskilte mennesket fra andre dødelige vesener fremfor alt ved *taleevnen*. Det fins jo mange umælende vesener som er både større og sterkere og hurtigere enn oss mennesker. Dyr trenger heller ingen til å lære seg å løpe, å beite, eller å svømme. Naturen selv sørger for å kle dem opp, og utstyret dem med forskjellige våpen. Menneskene derimot er mangelvesener, og må streve seg til det meste. Til gjengjeld fikk menneskene *fornuften* som et bånd til de udødelige guder. 'Men fornuften alene ville ikke hjelpe oss stort og ville ikke være så åpenbar for oss og i oss, hvis vi ikke også kunne uttrykke i *tale* det vi hadde fattet i vårt sinn', sier Quintilian. Det er jo dét som mangler andre levende vesener, mer enn en form for forstand og tenkeevne i og for seg. For det å skaffe seg et mykt leie, å flette rede, fostre avkom og få det til å klare seg på egen hånd, ja til og med det å hamstre føde for

vinteren og mange slags virksomhet som vi ikke kan gjøre dyrene etter, som det å lage honning og voks, kan jo tas som tegn på en slags fornuft, mener han. Men siden de som gjør dette, mangler *talens* bruk, blir de kalt stumme og ufornuftige vesener. Forøvrig kan vi jo bare tenke på hvor liten glede mennesker som er nektet talens bruk, har av hin himmelske åndskraft. Gudene har altså ikke skjenket oss noe mer verdifullt enn talen. 'Er det da noe vi bør anse for å fortjene like mye omsorg og strev', spør Quintilian, 'som det vi mennesker overgår alle andre vesener i? Ja, er det noe vi bør strebe mer etter å overgå våre *medmennesker* i enn dette' – særlig som jo ikke noen annen kunst gir større uttelling, legger han til, med tanke på talerens rang og status. Quintilian legger videre vekt på hvor nyttig og hvor mektig taleren er: Han kan forsvare sine venner og råde og lede senat og folk og føre hæren dit han vil.³

Også Cicero skriver begeistret om hvordan én enkelt mann – taleren – kan realisere de muligheter som ligger i oss alle som mennesker. Taleren har makt til å røre massene, påvirke dommerne, omstøte senatets vedtak. 'Hva er vel mer kongelig eller mer verdig enn fribåren mann, hva er mer storsinnet enn å yte hjelp til dem som trenger det, gjenreise dem som skjebnen har rammet, skjenke liv og frelse, verne mot fare og redde fra landflyktighet?' 'Med den fullkomne talers kloke og kyndige styring av tingene står og faller ikke bare hans egen anseelse, men talløse menneskers, ja, hele statens ve og vel'. Men det å beherske det talte ord, er ikke viktig bare i det offentlige liv. Det gir også glede i ledige stunder, og det løfter hele vår tilværelse når vi kan lytte til en åndfull og dyktig taler. 'Det er jo dette mer enn noe annet som gir oss vårt fortrinn fremfor dyrene: At vi taler med hverandre og er i stand til å formulere våre tanker i ord'. Derfor mener Cicero at alle bør fylles med beundring for taleevnen og holde seg i høyeste grad forpliktet til å sette all sin kraft inn på å overgå sine *med-*

mennesker på nettopp dette punktet, hvor menneskene selv har sitt største fortrinn fremfor *dyrene*. Intet annet enn tale hadde hatt makt til å samle spredte og splittede mennesker i felles bosetninger og lede dem fra en rå og usivilisert livsform til menneskelig kultur og sivilisasjon.⁴ Talens sivilisatoriske makt er et tema Cicero kommer inn på flere steder: 'Fornuftig tale' (*ratio atque oratio*) har gjort milde og medgjørliche vesener av ville og tøylessløse skapninger; bare en alvorlig opphøyet og mildt innsmigrende tale kunne ha fått en brande til å bøye seg for retten uten å gripe til vold.⁵

Her ser vi ansatser ikke bare til det vi kan kalle en retorisk kulturutviklingslære, men også til en retorisk samfunnssteori og en retorisk antropologi. Taleevnen og talekunsten er det alt avhenger av. Allerede for Aristoteles var det innlysende ikke bare at mennesket er et *zoon politikon*, men hvorfor det er det i høyere grad enn en bie eller et annet flokkdyr. Mennesket er nemlig det eneste levende vesen som har tale og tanke (*logos*). Og *logos* gjør oss i stand til å påvise hva som er fordelaktig og skadelig og rett og galt.⁶ Tankegangen blir oppsummert slik i Ciceros moralfilosofiske hovedverk:

Det båndet mellom menneskene som vi finner overalt der mennesker lever sammen, er fornuften (*ratio*) og talen (*oratio*). Det binder menneskene sammen i et slags naturlig fellesskap hvor en lærer og blir belært, meddeler seg til hverandre [Cicero bruker verbet *communicare*], drøfter og dømmer. Det er først og fremst ved dette at naturen har adskilt menneskeslekten fra dyrene. Vi sier jo ofte at dyr, f.eks. løver, er modige, men aldri at de er rettferdige, rimelige eller gode. De er nemlig uten både fornuftens og talens gave.⁷

Et hovedpoeng i vår sammenheng er den forpliktelsen et menneske har til å gjøre mest mulig ut av det mennesker har til forskjell fra dy-

rene, og helst overgå sine medmennesker i dette spesifikt menneskelige. Så raske som hester og så sterke som okser blir vi uansett ikke. Så det er litt latterlig å yte sitt beste der, hvor en aldri vil nå opp uansett – og om en skulle nå opp, hva er vitsen ved å utkonkurrere dyr? Det å lære seg å beherske språket fullt ut er iallfall like naturlig som det er å trene opp musklene og få opp den fysiske formen.⁸ Slik en gjerne så det i antikken, er det 'naturlige' ikke det opprinnelige og ubearbeidede, men det noe er når det er blitt slik det bør og skal være. 'Mest naturlig er det som naturen tillater seg ut utvikle seg best', sier Quintilian.⁹ Det er lett å trekke forbindelsen tilbake til det teleologiske perspektivet i Aristoteles' tenkning: 'Målet er naturen, for det som oppstår når en utvikling er fullbyrdet – det være seg hos et menneske, en hest, eller et hushold – kaller vi jo for tingens natur«. ¹⁰ Resultatet er et riktigere uttrykk for en tings natur enn opprinnelsen er det.

Slik er antikk dannelsesstenkning. Et menneske er ikke noe en *er*, men noe en *blir*. Menneskets sanne natur kommer til utfoldelse når mennesket kultiveres. Og det som skal kultiveres, er det spesifikt menneskelige: *ratio atque oratio*. Derfor danner retorikken oss til mennesker. Retorisk dannelsesstenkning kan oppsummeres slik: Jo bedre 'taler', desto mer menneske. Da snakker vi naturligvis ikke om en 'taler' i banal forstand, om en person som er god til å holde taler. Retorikken – forstått som ferdighetsdisiplin – hjelper riktignok folk til dét også. Retorikken etablerte seg først som en metoddikk for talere; den ble med tiden sågar rammeverk og normsystem for tekstproduksjon generelt, både muntlig og skriftlig. Men retorikken setter seg større mål enn som så. Målsettingen er i grunnen dobbelt, dvs. vi kan skille mellom to aspekter av det retorisk-menneskelige. På den ene siden er oppgaven å frembringe artikulerede individer. På den andre siden gjelder det å få fram kvalifiserte borgere. For å ta det siste først: En 'taler' i antikken var jo sjelden

bare dét. Han var en opinionsdanner, en offentlig person, ofte en politisk aktør. I hvert fall var han en kvalifisert deltager i det offentlige liv. Retorikken dannet folk til samfunnsmennesker. Vi så ovenfor hvordan veltalenheten ble tillagt avgjørende betydning for samfunnsdannelsen, og hvordan taleren ble tilkjent en førende rolle i samfunnsstyringen. Retorikkens klassiske selvforståelse er at den er et politisk fag:

Det tilkommer taleren å fremsette sin mening med myndighet når det rådslås om samfunnets høyeste anliggender; han må både anspore folket når det er tregt og legge bånd på det når det raser. Talerens kunst bringer menneskelig svik til fall, og verner menneskelig uskyld. Hvem kan mer kraftfullt enn taleren oppflamme til dyd og rettsskaffen ferd, eller mer nidkjært advare mot det onde? Hvem kan refse de slette strengere og berømme de gode med vakrere ord? Hvem kan som taleren ramme griskt begjær med tornende anklager, hvem lindrer sorgen bedre med trøstens vennlige ord?¹¹

Slik heter det hos Cicero, som også vil at taleren skal være 'sjelen i den politiske debatt, føre an i statsstyret og både i kraft av sitt intellekt og sin veltalenhet stå som den første og toneangivende'.¹² Vi møter taleren som den som fastlegger og fører an, som belærer og leder, som holder statens rorpinn, styrer med myndighet, har makt og ære som en general og rang som en yppersteprest. Ja, talekunsten er noe kongelig, heter det. Men taleren er også hva Quintilian flere steder kaller en *vir civilis*, en mann som er seg sin rolle som borger bevisst – som 'er vis og ikke hengir seg til ørkesløse diskusjoner, men ofrer seg for statens styre og stell' og som 'er innstilt på å påta seg oppgaver både i den offentlige og private sfære'.¹³ Retorikken kvalifiserer mennesker som samfunnsmedlemmer.

Likevel ble det førstnevnte aspektet etter

hvert primært, altså retorikkens bidrag til utviklingen av artikulerte individer – ‘dannede mennesker’ om en vil. Den personlige dannelsen, den private livsbeherskelsen kom i sentrum. Retorikken fikk fungere som pedagogisk system – det ble det gjennomgående faget i en normalutdanning som var overveiende språklig og litterært orientert. Retorikken ble litterær tradisjonsformidler, språklig normeringsinstans og formell referanseramme for det kultiverte sjikt. Det tilkommer retorikken rollen som ur-humaniora: Både fordi faget utviklet det mest menneskelige i mennesket, og fordi faget faktisk rommer så mye av det som siden er blitt humanistiske fag – språk, litteratur, historie. Det er mest to aspekter av dette jeg gjerne vil fremheve her. Det ene gjelder den skoleing i former og innhold som foregikk hos *grammaticus* på ungdomsskolenivå. Den andre gjelder tilegnelsen og bruken av den litterære kanon som var så vesentlig hos talerlæreren eller *rhetor* på neste trinn i prosessen. Begge deler er aspekter av retorikkfaget som ligger utenfor den mer direkte retorisk=taleteknisk relevante sfæren, altså det som har med utarbeiding og avlevering av taler å gjøre, eller med retorisk sjangerlære, eller toposlære, eller figurlære.

Hos *grammaticus* skulle skoleguttene arbeide seg gjennom omtrent et dusin forøvelser eller *progymnasmata*, som er den greske betegnelsen som er gjengs i dag også. De to første er en form for gjenfortelling. Det begynner med fabelen (*fabula*). Læreren leser opp en fabel; eleven gjengir den muntlig eller skriftlig i et enkelt og liketil språk. Moralen i fablene er selvsagt et viktig pedagogisk anliggende. Men guttene får også øvelse å uttrykke seg, og å merke seg elementære innholdsmessige og formelle forskjeller. F.eks. mellom fabler med menneskelige aktører og dyrefabler, mellom fabler med og uten direkte tale, mellom fabler der det moralske poenget blir formulert innledningsvis og andre, der moralen uttrykkes til

slutt. Elevene lærte seg tradisjonelt stoff og moralske prinsipper, de lærte seg at det var mange måter å gjøre tingene på, og at hver måte fulgte et mønster og hadde et navn. Og de lærte seg å *gjøre* tingene. Etter fabelen følger fortellingen (*narratio*). En lærer seg å skille mellom fortellinger av forskjellig slag. Noen er hva vi kan kalle *oppdiktede* fortellinger. I diktningen omgås guder og mennesker, helter besøker dødsriket, kvinner forvandles til dyr og trær. Elevene blir altså fortrolig med den klassiske mytologiens fortellinger og persongalleri, og med både mer og mindre vanlige versjoner av en mytisk fortelling. Dernest har vi *historiske* fortellinger. De handler om ting som skal ha skjedd, men som ligger langt tilbake i tid. Stoffet hentet de fra historikere og biografer. Mye av stoffet anser vi for å tilhøre mytologien. Her lærte elevene om Agamemnon og Theseus og Lykurg og Solon, men også om Themistokles, Perikles, Alexander og Brutus. En tredje form for fortelling kalles *argumentum* på latin. Vi kan kalle dem realistiske fortellinger. De er oppdiktet, men handler om ting som kunne ha skjedd f.eks. slikt som komediene til Menander og Terents handler om. Når en slik tok utgangspunkt i forelegg fra mytologien, historien og ‘livet’, kunne en få øvelse i å følge forbildet så nøyaktig som mulig, eller f.eks. å velge ut enkelte aspekter, eller å utbrodere med nye poenger. En kunne også variere formen: fortelle direkte eller indirekte, spørrende, oppramsende, sammenlignende. Det mest allmenne kravet var at en *narratio* skulle være kort, klar og sannsynlig.

Slik gikk det videre med

- *chria* eller den slående episode eller det gode poeng, gjerne knyttet til en viktig person eller en kjent begivenhet. Når så mye antikk historie og biografi er ‘anekdotisk’, har det til dels sin forklaring i at mye av stoffet levde i slike *chria*
- *sententia* (fyndord), en slående formulering,

- f.eks. 'Dannelse har bitre røtter, men søte frukter'
- *probatio* og *refutatio*, argumentasjon for og imot noe
 - *locus communis*, et 'felles sted' dvs. et synspunkt, en harang, et fast innslag som kan brukes i mange sammenhenger. Det kan f.eks. være noe om fredens velsignelser, straffens nødvendighet, gudenes ukrenkelighet, skjebnens uavvendelighet – slike faste innslag styrer tankeprosessen og letter kommunikasjonsprosessen
 - *encomium* (lovprisning) gav øvelse i å presentere noe systematisk i gunstigst mulig lys
 - *fictio personae* er en form for personifikasjon der en lar byen eller fedrelandet eller forfedrene tale, eller der en setter seg i en annen persons sted og taler ut fra det – en far som taler til sin sønn, Agamemnon som rettferdiggjør seg overfor Achilleus. Slikt gav trening i å skape troverdige figurer av mange slag og leve seg inn i mange forhold
 - *descriptio*, en inngående beskrivelse, i litteraturen og kunsten kjent som ekfrase (fra gresk *ekfrasis*), men opprinnelig mye mer enn en verbal beskrivelse av et kunstverk, som er det termen nå brukes om. Det gjelder å beskrive noe slik at en 'stiller det fram for øynene på publikum', som det ofte heter
 - *thesis* eller drøfting av allmenne spørsmål, enten praktisk-politiske ('Bør man gifte seg?') eller teoretiske ('Er verden styrt av forsynet?')
 - *legislatio* eller fremsettelse og begrunnelse av lovforslag. Det satte krav både til konsistens og kulturkunnskap.

Denne rekken av elementære øvelser styrket hukommelsen og gav elevene trening i både skriftlig fremstilling og muntlig fremføring. Øvelsene gjorde elevene fortrolige med tradisjonelle fortellinger fra mytologien og historien, og de lærte dem å utarbeide og utbrodere et stoff etter et fast mønster, med standard ar-

gumenter, ut fra en bestemt synsvinkel. Slik fikk de unge guttene grunnlag for å bli kvalifiserte aktører innenfor sin kultur.

Det andre viktige innslaget var å lese og kommentere og imitere kulturens sentrale tekster. Den retorikken som skal utvikle menneskets uttrykksevne og handlekraft, hviler på kjennskap til mytologien, diktningen og historieskrivningen – på litterær dannelse. Det er i retorisk sammenheng vi først møter forestillingen om den litterære tradisjonen som dannelseskanon. Retoren Isokrates var Platons samtidige og rival i kampen om ungdommen og utdanningens mål og midler. Hans *filosofia* som han kalte det, på en tid da 'filosofene' ennå ikke hadde lagt beslag på ordet, gikk ut på å tenke og leve opp til tidens krav, å tale og handle i overensstemmelse med det situasjonen (*kairos*) krever og sunt skjønn (*doxa*) tilsier. I en pamflett som utgir seg for å være en formaningstale kong Nikokles på Kypros holder til sine undersåtter, står noen avsnitt som er gått inn i retorikkens historie under betegnelsen logoshymnen. Isokrates anslår der temaer som vi allerede har funnet igjen hos Cicero og Quintilian:

Vi bør ikke stille oss negative til taler og talekunst. For av alle menneskets naturlige evner er talemåten kilden til de fleste goder. På de fleste andre områder hever vi oss ikke over dyrene. Snarere tvert imot, vi er dem underlegne både i hurtighet og muskelkraft og mye annet. Men siden vi har evnen til å overtale hverandre og gjøre klart for oss selv hva vi tenker og ønsker, ikke bare slipper vi å leve som dyr, men vi har også kunnet slutte oss sammen og grunnlegge byer; vi har fastsatt lover og oppfunnet kunst og håndverk. Det er ingen ting av alt det vi har utrettet, som ikke talen (*logos*) har hjulpet oss til.

Etter å ha sagt noe mer om *logos*' betydning i samfunnslivet, fortsetter Isokrates: 'Det er med *logos* vi strides med hverandre om ting det er

tvil om, og ved hjelp av *logos* anstiller vi undersøkelser om ting vi ikke vet. 'Så vender han seg bort fra den offentlige og politiske sfære og inn mot den personlige og private: 'De samme argumenter som vi bruker for å overtale andre når vi taler, bruker vi overfor oss selv når vi områr oss. Vi kaller dem som klarer å tale blant mengden for veltalende (*rhetorikoi*); velberådte (*eubouloi*) kaller vi dem som best forstår å gjennomdrøfte tingene med seg selv'. *Logos* er vår veiviser både når vi taler og når vi tenker.¹⁴

Isokrates understreker altså på den ene side hvilken betydning *logos* har for samfunnet. Men han fremhever på den annen side at *logos* også gir personlig orienteringshjelp. Hans *filosofia* tar sikte på personlig dannelse som en form for livsdugelighet. Ikke minst dette aspektet får næring fra litteraturen. Isokrates råder i et annet skrift den unge kong Nikokles på Kypros til 'ikke å være uvitende om en eneste av våre berømte diktere eller vismenn; tvert imot skal du lytte til dikterne og lære av vismennene'.¹⁵ Omtrent samtidig med at Platon i dialogen *Staten* fordømmer diktningen fordi den forfører og forderver folk, skaper Isokrates distanse til den litterære tradisjonen på en annen måte: Han ser opp til den og etablerer den som dannelsesressurs.

Litteraturstudiet ble etter hvert en integrert del av retorikken. Quintilian regner litteraturløsning som selve fundamentet for all veltalenhet.¹⁶ Cicero anbefaler omfattende lesning av både diktere, historikere, filosofer og jurister – ja, representanter for alle kunster og vitenskaper. For 'det å ha studert litteratur med større kresenhet enn mennesker flest, er kilden til den fullendte veltalenhet'.¹⁷

Omfattende lesning og litteraturstudier sikret taleren *copia* – fylde, overflod, rikdom. Ordet dukker opp i uttrykket *copia rerum*, som kan oversettes både med 'stort stofftilfang' og 'tanke rikdom'. Men fremfor alt dukker det opp i uttrykket *copia verborum*. Oversettelsen 'stort ordforråd' gir for snevre assosiasjoner. Vi kan

kalle det rikdom på ord, uttrykksevne. De to slags *copia* henger sammen som tanke og tale henger sammen, innsikt og artikulasjon.¹⁸

Quintilian ser lesningen av tradisjonens førstesortering – og ikke bare lesningen, men oversettelse og parafrasering og imitasjon, en inngående omgang med tekstene vi her bare kan nevne i forbifarten – som en livslang beskjeftigelse og en stadig kilde til glede og inspirasjon: 'Å studere litteraturen er en nødvendighet for gutter og en fornøyelse for oldinger; det er vår behagelige følgesvenn i privatlivet og den eneste form for studier som har mer substans enn fasade'.¹⁹ 'Kjærligheten til litteraturen og verdien av litterære studier er ikke begrenset til skoletiden, men ender bare når livet selv tar slutt'.²⁰ Fritidskulturen og oppgraderingen av voksenalderen, den retten alle nå får til etter- og videreutdanning, er i pakt med dette idealet. Spørsmålet er hva tiden og voksenalderen fylles med.

For den antikke retorikken var det ingen tvil om hvor verdiene lå. Jeg avslutter med to påminnelser om dette. For det første: Quintilian kan nok la seg imponere av menneskenes prestasjoner på mange områder. Menneskene 'har krysset havet og lært seg å kjenne stjernenes baner og antall, og nesten målt hele universets utstrekning', sier han. Og det var den gang, hvor de jo hadde nådd adskillig kortere! Quintilian kan også gå med på at det er vanskeligere å beherske fag som astronomi og matematikk enn det er å beherske retorikk. Retorikken ligger jo så greit til rette for oss, fordi den så å si betyr en naturlig utbygging av oss som mennesker. Men, forklarer Quintilian, 'selv om disse fagene er vanskeligere, er de mindre viktige'. Det viktigste er jo det som har med vårt liv som mennesker å gjøre, med utfoldelsen av det menneskelige i oss: talen.²¹

Man kan la seg provosere av sneverheten i dette, og av selvsikkerheten. Det ligger også en utfordring i en så konsekvent tenkning om menneskelige verdier. Og den lave statusen

teknologien har. Dvs. selve teknologibegrepet er det andre punktet jeg vil henviser til. Det greske ordet *technologia* har grunnbetydningen 'læren om en *techne*', dvs. en kunsthånd eller en systematisk fremstilling av et fags innhold. Aristoteles bruker verbet *technologeo* flere ganger i Retorikken; det betyr å gi regler for noe (innenfor talekunsten) eller rett og slett å skrive en lærebok i retorikk.²² Senere møter vi ordet *technologos* i betydningen 'forfatter av en retorisk lærebok'. På latin kan lånordet *technologia* sikte til den retoriske lærebygningen som helhet. Retorikken overlevde som 'teknologi' helt opp til moderne tid. Johann Ernestis store – og fremdeles nyttige – leksikon over gresk retorikk fra 1795 bærer tittelen *Lexicon Technologiae Graecorum rhetoricae*. I vår tid er teknologibetegnelsen blitt reservert for den teknisk-naturvitenskapelige sektor. Det er lang vei fra antikk retorikk til moderne teknikk. Men de to teknologiene har likevel noe til felles. Ifølge antikk oppfatning går en kunst – en *techne* – ut på å iaktta og etterligne naturen med sikte på å overgå den. Quintilian går god for to beslektede definisjoner av *ars*. Den ene lyder: 'Kunst er evnen til å gjøre noe metodisk, det vil si i en bestemt orden'. Den andre lyder: 'Kunst består av iakttagelser som stemmer overens og utvikles i sammenheng til et nyttig livsmål'.²³ *Techne* er med andre ord menneskets fornuftsbaserte, metodiske og produktive etterligning av naturen i livets tjeneste. Hva retorikken angår, kan vi trekke forbindelsen tilbake til Aristoteles' Retorikk: argumentere og overbevise er noe

alle stadig gjør så godt de kan, og da er det klart at det også går an å gjøre det metodisk.²⁴ Og vi kan trekke forbindelsen tilbake til aristotelisk tenkning mer generelt: Menneskets *techne* utfolder seg med sikte på et mål eller en hensikt, akkurat som naturen selv gjør det innenfor Aristoteles' teleologiske verdensoppfatning. Det viktigste med *techne* er likevel at den går ut over naturen og presterer noe som naturen selv ikke er i stand til å nyte. På visse områder kan mennesket utvikle *mekhanai* eller maskiner som tekniske hjelpemidler til å potensere naturen. På andre områder kultiverer menneskene naturen mer direkte – som når talekunsten potenserer taleevnen til veltalenhet. Hvis vi holder oss til en definisjon av teknologi som sier at det er 'summen av erfaringer og ferdigheter som skal til for å skaffe til veie fornødenheter' eller at det er 'menneskets evne til å bruke, modifisere og kombinere ressurser for å oppnå et bestemt mål', så ser vi lett at den antikke retorikken er en teknologi så god som noen. Den tjente jo kampen for fornødenheter og et bedre liv.

I det store og hele var det viktigere i antikken å beherske mennesker enn naturen: Slaver og undersåtter var kort sagt viktigere enn maskineri og produktutvikling. På denne bakgrunnen er det ikke å undres over at retorikken hadde en plass i det antikke kulturbildet som ligner den som teknologien har i vår tid, eller at den dominerte skolesystemet. Det fantes ingen tekniske høyskoler. Retoriske studier var kronen på verket.

Noter:

1. Litt mer om dannelse står det i innledningen til Andersen (red) 1999, som ellers inneholder diverse bidrag til dannelsesbegrepets og dannelsens problem.
2. Kjørup 1996. Se Apollon. Tidsskrift fra Universitetet i Oslo 2/1999, 18-20. Det fulgte en debatt i Apollon 3/1999, 4/1999 og 1/2000.
3. Se Quintilian, *Institutio oratoria* II.16.12-19.
4. Se Cicero, *De oratore* I.31-34.
5. Se Cicero, *De inventione* I.2f.
6. Aristoteles, *Politikken* I.2, 1253a7ff.
7. Cicero, *De officiis* I.50f.
8. Se Quintilian IX.10.44.
9. Quintilian IX.4.5.
10. Aristoteles, *Politikken* I.2, 1252b32-35.
11. Cicero, *De oratore* II.35.
12. Cicero, *De oratore* III.63. Se også III.76, I.202 og f.eks. Quintilian XII.1.26.
13. Quintilian XI.1.35, I. prooimiet 10; se også XII.2.7; I.10.15; XII.2.21.
14. Se Isokrates, *Nikokles* 5-9 (også som selvstat i *Antidosis* 253-257).
15. Isokrates, *Til Nikokles* 13.
16. Quintilian I.4.5. Han antyder kort i I.8.4-12 hva som er et passende pensum i første århundre e.Kr.; han vender tilbake til emnet i stor skala i bok X.1, som rommer en hel antikk litteraturhistorie.
17. Cicero, *Brutus* 322.
18. Se Cicero, *De oratore* III.125.
19. Quintilian I.4.5.
20. Quintilian I.8.12.
21. Se Quintilian XII.11.10f.
22. Aristoteles, *Retorikken* I.1.9; I.2.4.
23. Quintilian II.17.4.
24. Se Aristoteles, *Retorikken* I.1.2.

Litteratur:

Andersen, Øivind red. (1999), *Dannelse Humanitas Paideia*. Oslo: Sypress forlag.

Kapitel 16

Erkendelse gennem billedkunst

Kasper Monrad

Hvorfor giver det mening at beskæftige sig med billedkunst, og har det nogen betydning for det øvrige samfund? Kan billedkunst give betragteren erkendelse af eksistentiel karakter? Det er de spørgsmål, jeg vil prøve at besvare her. Min særlige indfaldsvinkel til symposiets overordnede tema er kunsthistorikerens, og jeg vil prøve at belyse, hvordan forskningen i billedkunst kan komme andre end forskerne til gode. I Danmark er der ikke foretaget nogen systematisk undersøgelse af dette spørgsmål.¹ Det vil sige, jeg taler helt på egne vegne, og jeg taler ud fra mine egne specielle forudsætninger.

Som museumsmand har jeg haft stort set hele mit hidtidige virke uden for universitetsverdenen, nærmere bestemt ved et kunstmuseum, som tillige er en forskningsinstitution. Her hersker der uden tvivl en anden holdning til forskningen end på et universitet – alene af den grund, at en væsentlig del af den potentielle læserskare hører til uden for fagfællernes kreds.

Min indgang til symposiets overordnede tema er stærkt præget af, at jeg som studerende i 1970'erne blev afgørende præget af de holdninger, der blev affødt af studenteroprøret i '68. Ganske vist befandt vi os på Institut for Kunsthistorie langt væk fra de egentlige brændpunkter – og langt væk fra alt, hvad der lignede marxistisk indoktrinering. Men også uden den satte vi spørgsmålstejn ved fagets formålspargraffer – eller rettere: mangel på samme. Sva-

rene fandt mange af os i museumsverdenen, ikke mindst på de kulturhistoriske museer, hvor begrebet 'formidling' oplevede sin storhedstid. Samlingerne skulle gøres nærværende, og de skulle ligesom forskningen formidles til det brede publikum gennem pædagogisk tilrettelagte udstillinger. Brede-udstillingerne, altså de store kulturhistoriske udstillinger på Nationalmuseets afdeling i Brede, var længe det ideal, vi tog bestik efter.

En af mine universitetslærere, Erik Fischer, der vel at mærke også har været museumsmand, sagde til sine studerende: 'Der er intet kunsthistorisk emne, der ikke kan præsenteres på en sådan måde, at det kan gøres tilgængeligt for den såkaldt almindelige, interesserede læser'. Dette udsagn har været en rettesnor for mig, og min egen holdning kan sammenfattes således: 'Ingen forskning uden formidling og ingen formidling uden forskning'.

Siden 70'erne har meget ændret sig i museumsverdenen. Formidlingssektionen blev nedlagt på Nationalmuseet i 1988. Formidlingen er ganske vist ikke død, men den er blevet kædet sammen med markedsføringen. Det er ikke længere alene de museumsfaglige aspekter, der styrer museernes virke. Flere yngre kunsthistorikere, der har studeret efter mig selv i 80'erne og 90'erne, har en helt anden holdning til fagets formål. De fravælger bevidst museumsstillingerne og satser alene på at virke som forskere (og undervisere). Min indgang til symposiets tema er sikkert meget forskellig fra



Fig. 1. Vincent van Gogh, *Stjernenatten*, 1889. Museum of Modern Art, New York.

den, såvel mine ældre som mine yngre kolleger ville vælge. De følgende betragtninger bliver derfor personlige, og som følge heraf vil jeg tage udgangspunkt i mine egne oplevelser af billedkunst og i de konkrete projekter, jeg selv har været engageret i.

Udstillinger

Som kunsthistoriker og museumsmand har jeg som mål at give andre mennesker oplevelser, der – med en omskrivning af Stendhals ord –

vil ændre deres liv. Det er selvfølgelig et højt mål, men mere nøgternt formuleret håber jeg at give dem oplevelser, der åbner for ny erkendelse.

Jeg kan selv huske første gang, jeg så en reproduktion af van Goghs *Stjernenatten* (fig. 1). Jeg var vist 14-15 år og blev fuldstændig høj, nærmest euforisk. Billedets stærke udtrykskraft gik lige ind hos mig. Det var en helt ny verden, der åbnede sig for mig, og oplevelsen var det første skridt mod, at jeg ændrede beslutning om, hvad jeg ville bruge mit liv til. Jeg havde på

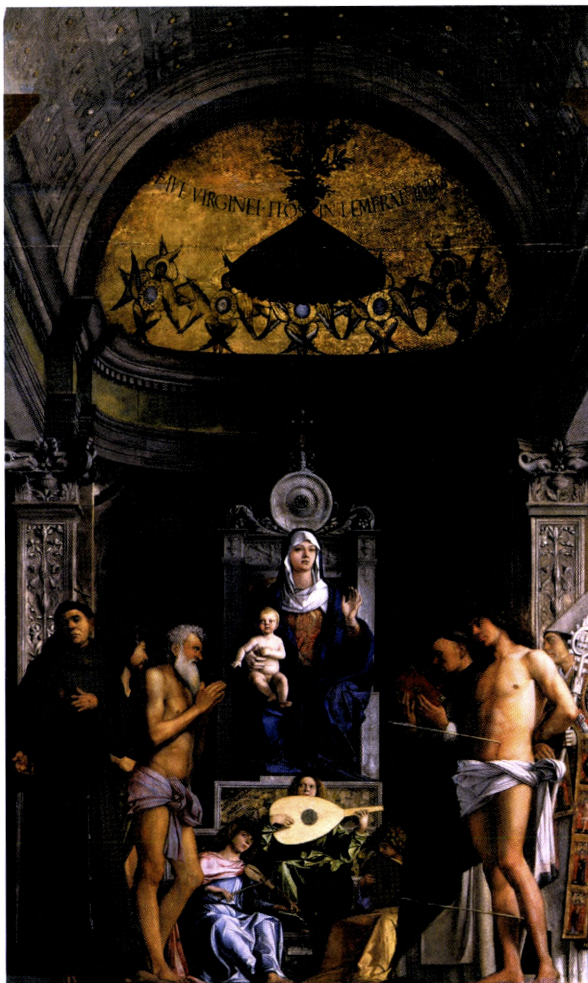


Fig. 2. Giovanni Bellini, *Madonna med barnet omgivet af helgener*, 1487 (den såkaldte San Giobbe Altertavle). Galleria dell'Accademia, Venezia.

det tidspunkt længe villet studere lingvistik. Jeg var dybt fascineret af de grammatiske lovmæssigheder i sprogene og interesseret i at trænge ind i de grundlæggende sproglige strukturer. Men flere lignende, intense oplevelser af billeder ledte mig til beslutningen om i stedet at læse kunsthistorie.

I de første år af min studietid i begyndelsen af 1970'erne var jeg især optaget af den tidlige italienske renaissance, specielt 1300-tallets og

1400-tallets maleri. Renæssancekunsten kan selvsagt behandles ud fra mange vidt forskellige synsvinkler. En af dem er erobringen af den synlige virkelighed. Man kan fra omkring år 1300 og op gennem de næste to århundreder iagttage en gradvis bevægelse væk fra middelalderens fladebetonede, stiliserede maleri, med ringe billeddybde og et temmelig diffust rum, hen imod billeder med et klart defineret rum, som de plastisk formede figurer befinder sig i, og med stadig præcisere skildring af den omgivende virkelighed, såvel bygninger som landskab. Udviklingen kulminerede omkring år 1500 med billeder som den venezianske maler Giovanni Bellinis altertavle *Madonna med barnet omgivet af helgener* fra 1487 (fig. 2), hvor figurerne tydeligvis står i et præcist angivet rum (et ældre kapel med en byzantinsk inspireret mosaik udsmykning). Figurerne er un-

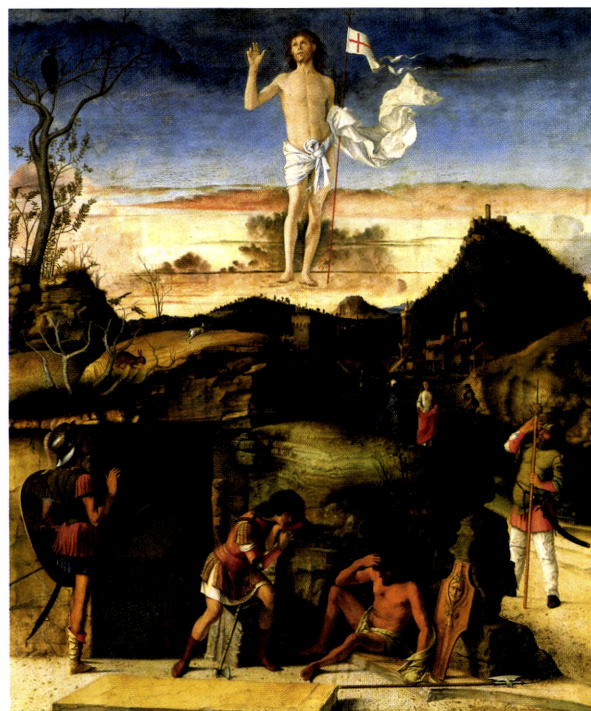


Fig. 3. Giovanni Bellini, *Kristi genopstandelse*, ca. 1480. Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin.

derlagt naturlovene og har hver især fået deres individuelle identitet. De er knyttet sammen i et meditativt samvær. Alt i billedet kan forklares ud fra en rationel logik. Selv i billeder med overnaturlige emner overholdt Bellini tyngdekraften. I hans maleri af *Kristi genopstandelse* (fig. 3) ses Kristus således solidt plantet på en sky!

Det var kunstnere som Bellini, jeg især op søgte i kirkerne og på museerne på mine rejser til Italien. Men efter et par års forgæves forsøg lykkedes det mig at få adgang til en lille kirke i Firenze, Santa Felicità, hvor der er én eneste seværdighed: maleren Jacopo da Pontormos udsmykning af et kapel, med altertavlen af *Nedtagelsen af Kristus fra korset* fra omkring 1526-28 som det samlende hovedværk (fig. 4). Mødet med dette billede var en skelsættende oplevelse for mig. Her har kunstneren benyttet sig af virkemidler, der er som en negation af alt, hvad Bellini stod for. Alt er ulogisk og uden den rationelle sammenhæng, der lå til grund for den venetianske malers billeder. Figurerne befinder sig i et uvirkeligt, nærmest lufttomt rum. De er ikke underlagt tyngdekraften, men synes vægtløse. De har alle mærkeligt æteriske ansigtsudtryk, der ikke kan forklares ud fra de samme psykologiske lovmæssigheder som i Bellinis tilfælde. Selve handlingen, nedtagelsen af Kristus fra korset, er kun antydnet – korset mangler, og figurerne ville ud fra en logisk betragtning ikke have nogen jordisk chance for at bære Kristus med de stillinger, de indtager. Det hele er som en drøm, ikke mindst på grund af den sære farveholdning.

Pontormos maleri er blevet til i et helt andet mentalt klima end Bellinis, men jeg vil ikke her indlade mig på en nærmere redegørelse for den nye epoke, der har fået tilnavnet manierismen. Oplevelsen af billedet lærte mig åbenhed over for uvante indtryk, der går på tværs af al tidligere erfaring og erkendelse. Denne oplevelse har den været en rettesnor for mit senere virke.



Fig. 4. Jacopo da Pontormo, Nedtagelsen af Kristus fra korset, ca. 1526-28. Santa Felicità, Firenze.

Jeg skrev konferensspeciale i 1980-81 om Nicolai Abildgaards elever, altså C. W. Eckersberg og hans jævnaldrende kunstnerkolleger. Titlen var ganske universitær, *Heroisk og romantisk nyklassicisme i Danmark. Det mytologiske, religiøse og historiske maleri 1800-1816*.² Emnet var i høj grad bestemt af, at der var tale om et hul i den danske kunsthistorieskrivning. Flere lidt ældre kolleger havde taget delaspækt af emnet op i artikler, men der var behov for uddybende undersøgelser og en sammenfatning, hvor ikke mindst nogle linier til den samtidige internationale kunst blev trukket op. Der lå ingen tanker om at gøre et oversat emne tilgængeligt for et bredere publikum, da jeg valgte emnet for specialet, alene ønsket om at runde mine studier.

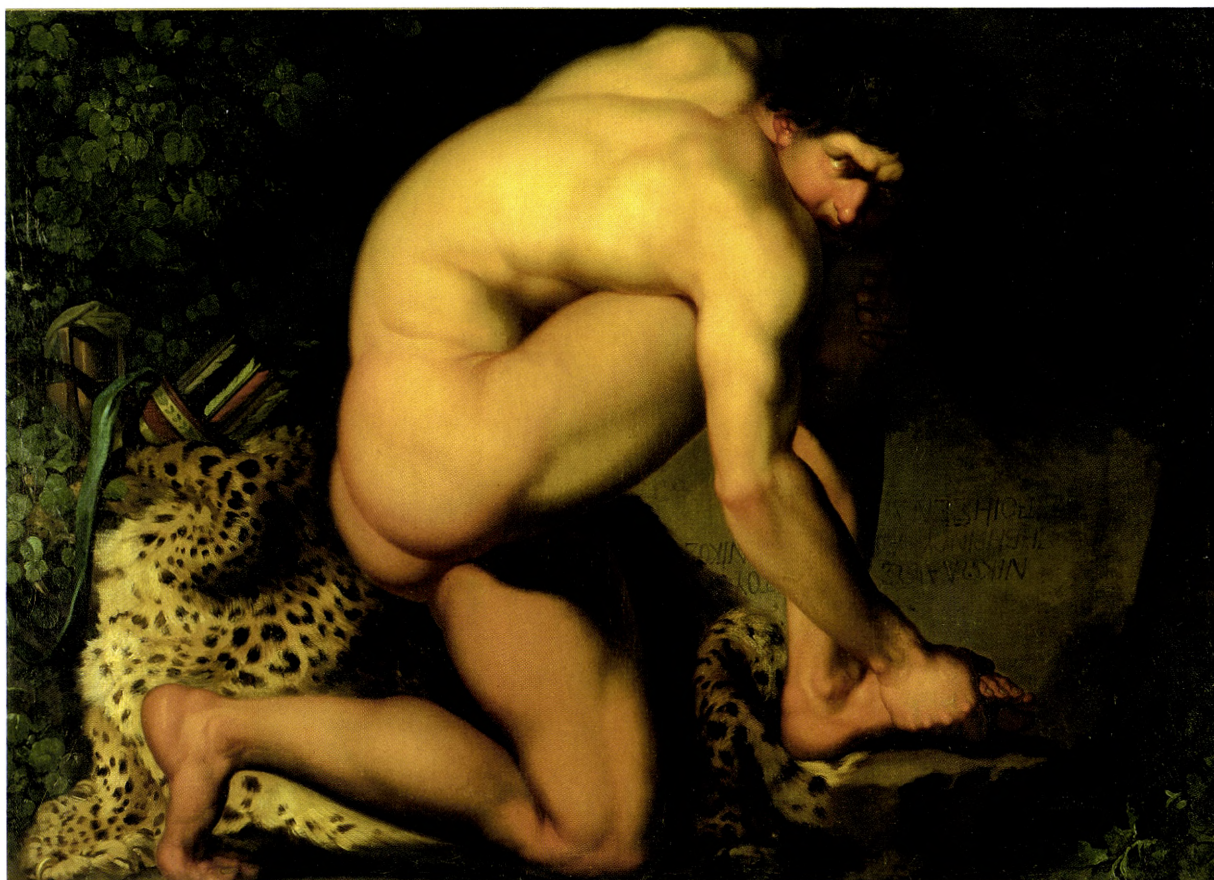


Fig. 5. Nicolai Abildgaard, Den sårede Filoktet, 1775. Statens Museum for Kunst, København.

er af på en meningsfuld måde og skrive et speciale, hvor der var mulighed for selvstændig forskning. Men da jeg som nybagt magister blev opfordret til at publicere specialet, meldte der sig overvejelser om den mest hensigtsmæssige form for publikation. Jeg havde i afhandlingen fulgt Abildgaards elever fra deres studietid på Kunstakademiet til deres gennembrud som modne kunstnere (eller manglende gennembrud). Deres elevarbejder var ubehjælpelige og uden interesse for andre end specialister, og et par af malerne nåede aldrig at blive selvstændige kunstnere. Jeg så derfor med en vis gysen publikationen for mig, billigt tryk med grå-grumsede sort-hvide illustrationer af

kunstværker af blandet kvalitet. Inden jeg fik realiseret dette projekt, blev jeg optaget af andre planer, ikke mindst efter jeg i 1985 blev museumsinspektør ved Statens Museum for Kunst. Hermed meldte der sig imidlertid en helt ny mulighed for publiceringen af specialet: Jeg kunne lave en udstilling på grundlag af afhandlingen og få den udgivet som et udstillingskatalog. For at give emnet bredere appel besluttede vi på museet, at det ikke bare skulle dreje sig om Abildgaards elever, men også om Abildgaard selv, og museet skulle tage skridtet fuldt ud og også vise den samtidige internationale kunst, som de danske malere blev relateret til i afhandlingen. I forhold til specialet blev

emnet altså bredt ud, men der blev samtidig foretaget en stramning af udvalget af kunstværker, der skulle inddrages – kvalitetsniveauet skulle højnes. Der blev med andre ord indført et kvalitetsmæssigt udvælgelseskriterium, som ikke nødvendigvis forfølges i universitetsforskningen, men som gør sig gældende over alt i museumsarbejdet. Resultatet blev udstillingen *Mellem guder og helte*, som blev vist på Statens Museum for Kunst i 1990. I tilknytning hertil fik jeg publiceret mit speciale som udstillingskatalog i stort format med mange farvegengivelser og tilmed i 2000 eksemplarer.³ Selv om udstillingens 20-25.000 besøgende ikke kan

måle sig med den halve million, der så Claude Monet på Louisiana, fik jeg alligevel formidlet mit speciales emne ud til en langt større kreds, end jeg ellers ville.

Den kunst, der blev præsenteret på *Mellem guder og helte*, adskiller sig fra hovedparten af de senere års mange udstillinger på de danske museer ved at have et litterært indhold og ved derved at kræve kendskab til så forskelligartede litterære kilder som Bibelen, Shakespeare, Homer, Ossian og den nordiske mytologi, foruden en række bøger om danmarkshistoriske emner. I den henseende knyttede udstillingen an til en tendens i dansk kunsthistorie, der



Fig. 6. Caspar David Friedrich, Mand og kvinde, der betragter månen, 1817-18. Nationalgalerie, Staatliche Museen zu Berlin.

vandt frem i årene efter 1970; flere forskere begyndte på det tidspunkt at reagere imod groft sagt 100 års dansk kunsthistorie, hvor primært de formelle kvaliteter – altså tegne- og malestil, komposition og farveholdning – havde været genstand for behandling. I det meste af både det 19. og det 20. århundrede var den indholdsmæssige side af Abildgaards kunst blevet betragtet som en unødvendig hindring for en tilgang til hans kunst. Med udstillingen kunne museet på en ganske storslået måde markere den revurdering, som flere kunsthistorikere havde banet vejen for i videnskabelige tidsskriftsartikler og på enkelte mindre udstillinger i 1980'erne.

I forbindelse med lanceringen af udstillingen fik jeg lejlighed til fortælle i tv-avisen, at udstillingens billeder skulle læses på samme måde, som nutidens unge læser tegneserier, altså som billeder, der fortæller en historie. Den vinkling gik tilsyneladende ind hos mange skolelærere, for udstillingen fik besøg af usædvanlig mange skoleelever, som med stor entusiasme gav sig i kast med at diskutere, hvordan kunstnerne havde tolket motiverne i billederne (billedernes litterære forlæg blev i hvert enkelt tilfælde grundigt forklaret i skilteteksterne på væggen).

Udstillingens omdrejningspunkt var Abildgaards hovedværk *Den sårede Filoktet*, der viser en af de græske helte, som på vej til Troja er blevet bidt i foden af en slange og er blevet efterladt af sine kammerater alene med sin smerte på en ø (fig. 5). Det er et maleri, som nu regnes for et hovedværk i dansk kunst, men så sent som i 1970'erne var det i lange perioder ikke hængt frem i den permanente samling på Statens Museum for Kunst. På udstillingen blev maleriet sammenstillet med malerier af Abildgaards jævnaldrende franske kollega Jacques-Louis David, og billedet kom desuden til at pryde omslaget til udstillingskataloget og udstillingens plakat. Især det sidste betød, at den musikuløse mandsfigur fik mange nye beundrere

af begge køn. Plakaten måtte trykkes i flere oplag, og vi oplevede, at billedet tydeligvis fik en helt anden gennemslagskraft takket være udstillingen. Nogle måneder forinden havde vi forhandlet med FDB's blad *Samvirke* om at gå sammen om produktionen af udstillingens plakat, så den kunne blive tilbudt til bladets læsere. Men forhandlingerne strandede, da vi insisterede på at bruge *Den sårede Filoktet* til plakaten, mens bladets medarbejder fandt motivet uegnet. Bagefter henvendte vedkommende sig igen til os og var nu parat til at præsentere plakaten med *Filoktet* for bladets læsere. Nu var billedet ikke længere utilgængeligt! At dømme efter diverse ugeblade kom plakaten op at hænge i mange 'skønne hjem' rundt om i Danmark. Det er der for så vidt ikke noget specielt ved, det er overgået så mange kunstnere, ikke mindst den franske impressionist Claude Monet.

Men hvis vi vælger at tro på, at plakats popularitet bunder i en erkendelse af billedets kvaliteter, tegner der sig nogle interessante perspektiver. *Den sårede Filoktet* skiller sig ud fra de dominerende tendenser i dansk kunst i de sidste 200 år, eller rettere: fra de tendenser i dansk kunst, som eftertidens smagsdommere har ladet dominere i den kunsthistoriske litteratur og i museumsophængninger, dvs. de naturalistiske og realistiske strømninger. Altså groft sagt hverdagsrealismen fra Eckersberg til Leif Panduro. For udstillingens gæster har maleriet været en påmindelse om, måske ligefrem en påpegning af, at kunst kan bruges til at skildre andet end hverdagen, nemlig til at udtrykke heftighed, voldsomhed, indestængt energifuldelse og stærke følelser, ikke mindst smerte. For mig er der ingen tvivl om, at vi med den markante lancering af dette billede har forrykket forestillingerne om kunstværkets udtryksmuligheder hos mange mennesker.

I 1991 var jeg med til at lave en udstilling, der også udfordrede den danske hverdagsrealisme, om end på end helt anden måde, nemlig



Fig. 7. Wilhelm Bendz, Familien Waagepetersen, 1830. Statens Museum for Kunst, København.

udstillingen om den tyske romantiske landskabsmaler Caspar David Friedrich og hans forhold til dansk kunst.⁴ Hvad angår motiverne i Friedrichs kunst, var han helt klart tættere forbundet med den danske guldalders malere, end Abildgaard var. Men i hans tilfælde er det en helt anden kodning af motiverne, der adskiller ham fra de danske malere. Friedrichs kunst er baseret på indgående naturstudier (ligesom danskernes billeder var det), men den er stykket sammen af detaljer hentet vidt forskellige steder, den er præget af en stærkt religiøs besjæling af naturen, og ofte er der lagt en meget konkret kristen symbolik i landskaberne – alt sammen aspekter, der praktisk taget ikke kendes i den samtidige danske kunst.

Et af udstillingens billeder satte forskellen til den danske kunst i relief, idet det pudsig nok tog udgangspunkt i en danskers naturoplevelse. Det er maleriet *Mand og kvinde, der betragter månen* (fig. 6). Af et indtil da upåagtet brev i Det Kongelige Bibliotek fremgår det, at Friedrich fik ideen fra den danske forfatter Peder Hjort, som under sit ophold i Dresden i 1817 havde fortalt maleren om en helt speciel månebelysning (formodentlig en måneformørkelse), som han og hans forlovede havde oplevet sammen, da de en sommeraften gik en tur ved Kalkbrænderibugten nord for København. På billedet er der intet tilbage af de flade engstrækninger ved Kalkbrænderiet.⁵ Sceneriet er hos Friedrich omformet til en bjergegn, og det danske par er iført gammeltyske klædedragter – hvis det da overhovedet længere er dem, vi ser på maleriet. Der er kommet stærkt præg af andagt i billedet, og parret ser ud over en dal, der er skjult for billedets betragtere. Det tager sig ud, som om de står over uendeligheden. Den intense naturoplevelse har fået et stærkt religiøst islæt, og maleren berører herved tilværelsens store spørgsmål. Manden og kvinden står mellem det visnede egetræ, der gerne hos Friedrich symboliserer Døden, og et stedsegrønt grantræ, der står for håb og evigt liv.

Friedrich var før 1991 nærmest helt ukendt for en bredere offentlighed i Danmark, men af den megen omtale af udstillingen dengang og senere har jeg fået en klar fornemmelse af, at en langt større kreds er fået øjnene for de betydningsslag, han lagde i sine billeder, men som man ikke finder i dansk kunst. Han spillede således en hovedrolle på udstillingen *Under samme himmel*, der blev vist på Thorvaldsens Museum i forsommeren 2000 – og hvor *Mand og kvinde, der betragter månen* blev vist på ny.⁶

Billeder betjener sig i sagens natur af non-verbal kommunikation, uanset hvilke konkrete, sprogligt formulerede ideer der måtte være lagt i dem. Med sin visuelle form, som kan opfattes på ganske få øjeblikke, kan billeder hurtigere og mere direkte udtrykke tanker og følelser, der ville kræve langt mere tidskrævende verbale udredninger. I lykkelige tilfælde kan vi som museumsmedarbejdere gøre billedkunst til en del af den offentlige bevidsthed og dermed åbne for ny erkendelse af eksistentiel karakter.

Konjunkturer

Men sproget er alligevel et nødvendigt redskab til at formidle billedkunsten. Hvor nødvendigt det er, har danske kunsthistorikere indirekte kunnet aflæse af den behandling, den danske 1800-tals kunst tidligere har fået i udenlandske kunsthistoriske værker – ofte lettere misforstået eller direkte misvisende.⁷ Først da der i 1980'erne mere systematisk blev arbejdet på at gøre dansk kunst kendt i udlandet, er der opstået en mere dybtgående forståelse for de væsentlige sider i den danske kunst.

I min doktordisputats fra 1989 var det til gengæld den danske hverdagsrealisme i guldalderen, der var emnet – selv om jeg søgte at vise, at både 'hverdag' og 'realisme' var variable størrelser, med den meget væsentlige pointe, at periodens betydeligste kunst trods sit hverdagspræg satte sig ud over netop hverdagsrealis-



Fig. 8. C. A. Jensen, Johannes Søbøtke Hohlenberg, 1826. Statens Museum for Kunst, København.

mens snævre horisont. Afhandlingen var i en vis forstand et typisk 70'ers projekt. Den tog for så vidt udgangspunkt i en guldmedaljeopgave,

som blev udskrevet omkring 1975 ved Københavns Universitet, 'Guldalderkunsten og dens sociale baggrund'. Der var godt nok ingen, der



Fig. 9. Christen Købke, Amtmand J. A. Graah, 1837-38. Hjørring Kommune (ophængt på rådhuset).

besvarede opgaven, og det var først et par år senere, jeg selv blev optaget af emnet. Jeg tøvede dog med at give mig i kast med en forsinket besvarelse, for konstateringen af, at guldalderkunsten er borgerlig, er selvindlysende og ikke interessant i sig selv. Denne indfaldsvinkel ville snævert set slet ikke tilgodese de uomtvistelige kvaliteter i periodens kunst. Og ordet 'borgerlig' var jo dengang det værst tænkelige skældsord i store dele af universitetsverdenen! Der gik mere end ti år, før jeg følte mig rustet til at behandle emnet. Indimellem fik jeg lejlighed til at fordybe mig i en lang række af guldalder-

rens væsentligste værker, da jeg skulle skrive om de enkelte malerier til de to store guldalderudstillinger i London og Paris i 1984-85.⁸ Til gengæld gav den ret beset løsrævne behandling af enkeltværker i udstillingskatalogerne mig incitamentet til at sammenfatte min viden i bogform. I første omgang var det tanken at skrive en bog, der skulle belyse forholdet mellem billedkunst og samfund i guldalderens Danmark. Jeg havde gjort op med mig selv, at jeg hellere ville skrive en god bog end en kedelig disputats. Det var først, da jeg var færdig, at jeg besluttede at søge at få den antaget som disputats. Bogen blev altså ikke skrevet alene med tanke på mine fagfæller, og den fik en titel med bredere appel, *Hverdagsbilleder. Dansk Guldalder – Kunstnerne og deres vilkår*.⁹ Sprogligt bestræbte jeg mig på at gøre bogen lettilgængelig uden dog at slække på det faglige indhold. Det forvirrede nogle af anmelderne, og en enkelt bemærkede med en vis forbløffelse, at bogen var helt uden indforstået fagjargon – underforstået: det burde da der ellers være i en disputats! Noget af den største ros, jeg fik, kom fra en person, som var uden akademisk baggrund og aldrig havde læst om kunst før: 'Jeg vidste ikke, at det kunne være så spændende at læse om kunst!' Ved forsvaret måtte jeg så til gengæld indkassere flere drøje hug, fordi jeg ikke i alle henseender havde overholdt den gængse akademiske form.

I afhandlingen søgte jeg ikke blot at afklare, hvilken social baggrund kunstnerne og deres kunder havde, og hvilken indflydelse kunderne havde på kunsten. Jeg satte mig også for at trække linier mellem den kunstneriske udvikling og den samtidige økonomiske og sociale udvikling i Danmark. Altså prøve at aflæse de skiftende samfundsmæssige forhold af billederne. Derfor brød jeg med den indtil da gængse biografiske form i dansk kunsthistorie, hvor de enkelte kunstnere behandles på række efter hinanden. I stedet valgte jeg at indkredse de gennemgående motiver, som kunstnerne dyr-



Fig. 10. Christen Købke, Udsigt fra Kastelsvolden mod Langelinie og Nyholm, ca. 1832. Statens Museum for Kunst, København.

kede. Bogen er derfor kronologisk opbygget i fire hovedafsnit, som hver især er opdelt efter temaer. Herved skulle tendenserne træde tydeligere frem. Dertil kom et femte hovedafsnit (det andet hovedkapitel), hvor jeg kortlagde kunstmiljøet og kunstens institutioner i datidens København.

Jeg skal ikke her gå i for mange detaljer, men alligevel trække nogle væsentlige aspekter frem, hvor billeder giver en nøgle til de samfundsmæssige forhold, som kunsten er udsprunget af. Når man tidligere har talt om periodens kunstsamlere, er der altid blevet peget på de store kendte samlere som vingrosseren Christian Waagepetersen, som bl.a. blev

malet med sin familie af Wilhelm Bendz i 1830 (fig. 7). Det er uomtvisteligt, at han med sine bestillinger greb aktivt ind i flere unge kunstners karrierer. Men han var ikke nogen typisk kunstsamler. Den typiske kunstsamler så snarere ud som koloniembedsmanden Johannes Søbøtke Hohlenberg, der blev portrætteret af C. A. Jensen i 1826 (fig. 8). Han var ikke grosserer, men offentligt ansat embedsmand. Han havde med andre ord praktisk taget ikke penge til at købe kunst for! Typisk købte han blot et par familieportrætter og måske et blomstermaleri.

De skiftende økonomiske konjunkturer kan specielt aflæses af udviklingen inden for por-

trætmaleriet. Den økonomiske krise efter Napoleonskrigene, som kulminerede i Danmark i 1820'erne, afspejles i portrætkunsten ved, at de portrætterede personer er præget af en jordbunden beskedenhed og ligefremhed, som i portrættet af Johannes Søbøtke Hohlenberg. I løbet af 1830'erne vender situationen sig mod en økonomisk opgang og begyndende optimisme, og det kommer så til gengæld til udtryk gennem større selvsikkerhed hos de portrætterede. Christen Købkes portræt af *Amtmand J. A. Graah* fra 1837-38 (fig. 9) er ikke blot langt større end Jensens billede, men giver også en langt mere monumental skildring af embedsmanden, som fremstår lige så kompromisløs og enerådig som den enevældige Frederik VI.

Helt tilsvarende kan konjunkturændringen aflæses af landskabsmalerierne, ikke mindst i

de billeder, som Købke malede af København og den nære omegn. I begyndelsen af 1830'erne malede han næsten udelukkende små uanselige malerier med motiver, der ikke er særlig iøjnefaldende, som *Udsigt fra Kastelsvolden mod Langelinie og Nyholm* fra ca. 1832 (fig. 10). Men omkring midten af årtiet kan iagttages et markant skift i hans kompositioner, og han udførte nu billeder, der både var større og mere statelige og monumentale, mest udtalt i *Parti af Østerbro i morgenbelysning* fra 1836 (fig. 11).

Her kan man altså iagttage, hvordan billedernes format følger den økonomiske konjunktur, altså små billeder i en krisetid og større billeder under en opgangstid. Billedernes formater fulgte altså konjunkturerne, ganske på samme måde som kjolelængden i dette århundrede, som Broby-Johansen jo har påvist.¹⁰



Fig. 11. Christen Købke, *Parti af Østerbro i morgenbelysning*, 1836. Statens Museum for Kunst, København.



Fig. 12. Johan Thomas Lundbye, Sjællandsk landskab. Åben egn i det nordlige Sjælland, 1842. Statens Museum for Kunst, København.

Som bekendt blev Danmark i 1840'erne præget af den nationale strid om Slesvig og Holsten, og i kunstens verden blev dagsordenen i høj grad sat af en række unge malere, der nærmest lidenskabeligt gav sig til at skildre det danske landskab. Mest konsekvent var Johan Thomas Lundbye, hvis maleri *Sjællandsk landskab. Åben egn i det nordlige Sjælland* fra 1842 på mange måder sammenfatter de nye bestræbelser (fig. 12). I modsætning til Købke prøvede Lundbye at indfange alt, hvad der var typisk dansk i det danske landskab, og vi får en helt ny panoramisk udsigt over landskabet.

Kunstverdenen blev splittet op i to grupper – på den ene side de nationale kunstnere, der fik tilnavnet 'de blonde' (dvs. de nordiske, lyshårede), og som var en forholdsvis homogen gruppe; på den anden side alle dem, der ikke sluttede op om den nationale sag, og som fik tilnavnet 'de brunette' (dvs. de sydlandske, også kaldet 'europæerne'). Denne anden gruppe var til gengæld ganske heterogen, og dens medlemmer kan man kun med nogen ret kalde internationalt orienterede. De var indbyrdes meget forskellige. Eftertiden har betragtet det nationale danske landskab i 1840'erne

som en kunstnerisk sejr og har ensidigt hyldet 'de blonde'. Med en vis ret, eftersom de største talenter må siges at have hørt til blandt dem.

Men under mit arbejde med afhandlingen gik det op for mig, at der i virkeligheden var en tredje gruppe, nemlig alle dem, der blev tvunget til at forlade Danmark, fordi de enten var holstenere eller nordtyskere og derfor blev frosset ud af det københavnske kunstmiljø. F.eks. Louis Gurlitt, der malede et monumentalt billede af *Møns Klint* i 1842 (fig. 13), altså samme år som Lundbyes maleri. Gurlitt var fra Altona i Holsten og blev omkring 1840 betragtet som en af de mest betydelige danske landskabsmalere. Da klimaet i København efterhånden blev mere og mere uudholdeligt for alle tysktalende, som ikke undsagde slesvig-holstenerne, valgte Gurlitt i 1843 at forlade Danmark, i første omgang for at tage på studietur til Italien. Endnu blev han betragtet som dansk kunstner. Men da han i 1848 sluttede sig til slesvig-holstenerne, blev han bogstavelig talt udelukket fra det københavnske kunstliv. Hans malerier blev simpelt hen fjernet fra Det Kongelige Billedgalleri på Christiansborg Slot (altså den samling, der er grundstammen i Statens Museum for Kunst), og han gled helt ud af den danske kunsthistorie.

Mens kunstmiljøet helt ind i 1830 havde et internationalt præg takket være alle de holstenske og nordtyske kunstnere, der søgte til København, blev det efter 1848 ensidigt dansk. Det var tilsyneladende en sejr, ligesom resultatet af treårskrigen var det. Men på langt sigt førte det til isolation af dansk kunst og til kunstnerisk stagnation, fordi de danske kunstnere ikke fik nye impulser udefra. Den nationale danske kunst, som traditionelt er blevet hyldet i den danske kunsthistorie, indeholdt altså kimen til kunstnerisk forfald.

I forsøget på at kortlægge det danske kunstmiljø i begyndelsen af 1800-tallet blev det klart for mig, at der kan trækkes forbløffende mange paralleller til det aktuelle kunstmiljø, ikke

mindst til de konflikter, der brød ud i lys lue på Kunstakademiet i København for ca. 10 år siden, med skarpt optrukne fronter og åbenlyse indbyrdes beskyldninger gennem pressen. Jeg ved ikke, hvor mange nutidige kunstnere og kritikere der giver sig af med at læse en afhandling om kunstmiljøet i guldalderens København, men de, der måtte gøre det, ville kunne erfare, at når det gælder klikedannelse, er der intet nyt under solen. Og måske ville de kunne lære af det.¹¹

I mit museumsarbejde har jeg primært beskæftiget mig med kunsten fra de foregående århundreder. Men jeg har dog også haft mulighed for at prøve at pejle mig ind på samtidskunsten, da jeg i 1980'ernes første halvdel var anmelder ved dagbladet Information. Nutidskunsten er for mange mennesker forbundet med en uoverstigelig barriere, ikke mindst hvis den går på tværs af vaneforestillingerne om, hvad et kunstværk er. Hvis man forventer, at et kunstværk skal være omgivet af en guldramme (både i konkret og overført betydning), vil man uvægerligt blive desorienteret og lukke af for megen nutidskunst, også selv hvis man i det enkelte tilfælde intuitivt ville kunne fornemme, hvad hensigten med det pågældende kunstværk er.

Som professionel kunstbetragter møder man for det meste nutidskunsten i situationer, hvor man er forberedt på, at nu står man over for et kunstværk. Enkelte gange kan man være så heldig, at man helt uforvarende bliver konfronteret med den. Det blev jeg selv, da jeg første gang så *Frihedens port*, som er skabt af Stig Brøgger, Hein Heinsen og Mogens Møller og opstillet ved Friheden S-station i Hvidovre i 1981 (fig. 14). De første gange, jeg så værket, kort efter færdiggørelsen, havde jeg ikke hørt om det, men så det alene, fordi jeg var begyndt at færdes på stationen. Jeg oplevede da alle de tanker og følelser, som værket ret beset skal vække: Undren, fascination, nysgerrighed.

Som kunstanmelder var jeg i den heldige si-

tuation, at jeg kort efter fik lejlighed til at omsætte mine første indtryk til analyse og tolkning.¹² Værket består af en betonramme, hvorpå der hviler en stor uregelmæssig kvadersten, som tilsyneladende, men også kun tilsyneladende, kan falde ned, hvert øjeblik det skal være. Fra kunstnerens side er værket tænkt som en port, en indgang til forstaden Hvidovre, som en nutidig pendant til tidligere tiders byporte, der markerede afgrænsningen af byen. En afgrænsning, som gerne mangler i dag, hvor byer og forstæder flyder sammen til et hele uden begyndelse og slutning. Men det var nu ikke dette aspekt ved værket, der tiltrak min opmærksomhed.

Frihedens port er opstillet på en temmelig diffus plads, en parkeringsplads, der ikke er klart afgrænset. Pladsen udgør derfor ikke et lukket byrum, hvilket jo ellers traditionelt er definitionen på en plads. Friheden Station og stationsplads er yderst typisk for stationerne ved Køge Bugt S-togsbane: Alle stationer, pladser og veje er anlagt i samme periode efter groft sagt de samme principper og forekommer ens de første mange gange, man kører forbi med toget. Portens betonramme falder godt i tråd den omgivende betonarkitektur. Helt regelret og uden nogen forskønnende omstændigheder. Men den 24 tons tunge granitblok er i alle henseender et fremmedlegeme, både i forhold til



Fig. 13. Louis Gurlitt, Møns Klint, 1842. Statens Museum for Kunst, København.



Fig. 14. Stig Brøgger, Hein Heinsen og Mogens Møller, Frihedens port, 1981. Stationspladsen ved Friheden S-station, Hvidovre.

selve porten og til omgivelserne, som et stykke natur, der ikke kan passes ind i den menneskeskabte sammenhæng. Den yderlige placering skaber tilmed en indre splittelse i værket, og helhedsindtrykket er ganske foruroligende. Skulpturen påpeger derved begrænsningerne og svaghederne i bydelens fysiske udformning.

Udfordringer

En enkelt gang har jeg haft lejlighed til at stå for en større udstilling af en kunstner fra det 20. århundrede, tilmed en af de allermest betydelige, nemlig Henri Matisse-udstillingen på Statens Museum for Kunst i 1999.¹³ Udstillingen

satte fokus på fire store kunstsamlere, to russere og to danskere, der i årene omkring første verdenskrig hver især skabte en enestående samling af deres samtids kunst, med Matisse som en af de helt centrale skikkelser. Udstillings- og forskningsprojektet havde til mål at belyse, hvordan de fire kunstsamlere formåede at udnytte de skiftende vilkår på det internationale kunstmarked i den brydningsfulde periode. For at skabe deres enestående samlinger måtte de kombinere formue, kunstnerisk sans, snarrådighed, intuition og hensynsløshed.

Matisse's kunst var selvsagt omdrejningspunktet i projektet, og under arbejdet med udstillingen og dens katalog fik jeg mulighed for at realisere en tredive år gammel kærlighed,

som gik tilbage til mit første møde med hans kunst på en storslået udstilling i Paris i 1970. Matisse er vel kendt af praktisk taget alle, der har blot en vis interesse for det 20. århundredes kunst. Alle har en idé om, hvordan et typisk Matisse-billede ser ud. Men da jeg fik lejlighed til at fordybe mig i hans kunst, blev jeg slået af hans foranderlighed. Konstant fornyelse synes at have været et grundlæggende princip for ham. Mens mange moderne kunstnere har lagt sig fast på den udtryksform, de én gang har rendyrket, har Matisse gjort det modsatte. Han vendte sig hele tiden fra velkendte og gennemprøvede virkemidler mod nye kunstneriske udfordringer. Han sagde ikke: Det er jeg god til, det vil jeg blive ved med! Men tværtimod: Det er jeg god til, så nu vil jeg prøve noget nyt! Da han havde rendyrket fauvismens udtryksmuligheder med de grelle og uventede farvesammensætninger og de groft påførte penselstrøg – f.eks. i mesterværket *Portræt af Madame Matisse* fra 1905 (fig. 15) – søgte han at udvikle sin kunst i andre retninger. Han stillede sig ikke tilfreds med blot at leve op til forventningerne.

For mig personlig var Matisse-udstillingen en kærkommen lejlighed til at forske i et nyt emne efter hen ved tyve års studier i den danske guldalder. Matisses konstante søgen efter nye udfordringer har tilmed betydet, at hans kunst for

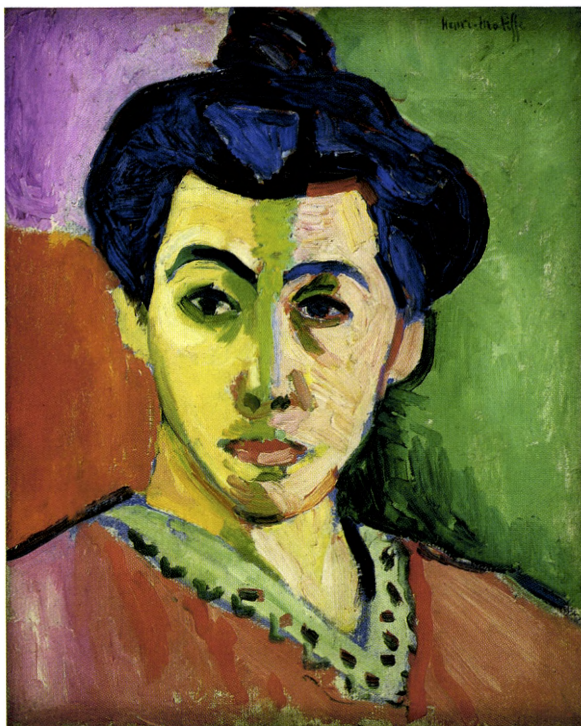


Fig. 15. Henri Matisse, *Portræt af Madame Matisse*, 1905. Statens Museum for Kunst, København.

mig står som en påmindelse om nødvendigheden af, at man indimellem foretager nogle uventede skridt – eller endog spring – for at komme videre, både som forsker og privatperson.

Noter

1. Der er ikke foretaget nogen publikumsundersøgelser på et videnskabeligt plan på de danske kunstmuseer, og en vurdering af kunstens betydning for museums-gæsterne må derfor baseres på et skøn.
2. K. Monrad, *Heroisk og romantisk nyklassicisme i Danmark. Det mytologiske, religiøse og historiske maleri 1800-1816*. Magisterkonferensspeciale. Københavns Universitet (eksemplar i biblioteket på Statens Museum for Kunst).
3. K. Monrad, *Mellem guder og helte. Historiemaleriet i Rom, Paris og København 1770-1820*. Udstillingskatalog. Statens Museum for Kunst, København 1990.
4. K. Monrad & C. J. Bailey, *Caspar David Friedrich og Danmark*. Udstillingskatalog. Statens Museum for Kunst, København 1991.
5. Christen Købke malede ca. 20 år senere, i 1836-37, et motiv fra Kalkbrænderibugten nogenlunde dér, hvor Hjort og hans forlovede må formodes at have spadseret, *Parti af bugten ved Kalkbrænderibugten set fra strandpromenaden mod nord* (Statens Museum for Kunst); jf. H. E. Nørregård-Nielsen & K. Monrad, *Christen Købke 1810-1848*. Udstillingskatalog. Statens Museum for Kunst, København 1996, pp. 265-70, fig. 179.
6. S. Miss & W. Gelius (red.), *Under samme himmel. Land og by i dansk og tysk 1800-1850*. Udstillingskatalog. Thorvaldsens Museum, København 2000, p. 170f, kat. nr. 40.
7. Her tænkes specielt på Th. La Brie Sloan, *Neoclassical and Romantic Painting in Denmark 1754-1848*. Dissertation. Northwestern University, Evanston, Illinois 1972. Men oplagte misforståelser kan også findes i F. Novotny, *Painting and Sculpture in Europe 1780-1880*. Harmondsworth & Baltimore 1960 (2. udg. 1971).
8. Jf. K. Monrad, *Danish Painting: The Golden Age*. Udstillingskatalog. Introduktion af H. Bramsen & A. Smith. National Gallery, London 1984, & K. Monrad, *L'age d'or de la peinture danoise*. Udstillingskatalog. Introduktion af H. Bramsen og P. Lauring. Grand Palais, Paris 1984.
9. K. Monrad, *Hverdagsbilleder. Dansk Guldalder – Kunstnerne og deres vilkår*. København 1989.
10. R. Broby-Johansen, *Krop og klær*. København 1953.
11. Jeg kom dog ikke selv ind på disse aspekter i afhandlingen, og der var heller ingen anmeldere eller andre, der offentligt har trukket disse paralleller til samtidens kunstliv.
12. Jf. K. Monrad, 'Skulptur som kommentar til det omgivende miljø', *Information*, 1. december 1981.
13. K. Monrad (red.), *Henri Matisse. Fire store samlere*. Udstillingskatalog. Statens Museum for Kunst, København 1999.

Kapitel 17

Ind med litteraturen – store værdier i små tekster!

Anne-Marie Mai

Dette bidrag til diskussionen om videnskab og værdier handler om dansk samtidslitteratur.¹ Netop forskningens forhold til samtidslitteraturen er et spændende og perspektivrigt emne, når diskussionen drejer sig om videnskab og værdier. Jeg vil her først og fremmest argumentere for, at en række af unge forfatters værker og tekster er øjenåbnere for den righoldige litteratur, der skrives af vidt forskellige forfattere fra de ældste til de yngste generationer, fra Thorkild Bjørnvig og Klaus Rifbjerg til Christina Hesselholdt og Ursula Andkjær Olsen og på en ny måde lader læseren møde sin egen menneskelighed.

Det synspunkt, jeg vil diskutere, har den særlige pointe, at samtidslitteraturen for selv den mest umiddelbare betragtning viser sig at være alsidig både tematisk og formelt, og at forskningen efter min opfattelse har en forpligtelse til at analysere, beskrive og formidle denne mangfoldighed, således at den kan blive til glæde for mange læsere. Det lyder måske helt selvfølgelig, ja nærmest som en dansk kliché at ville forene forskningsmæssig redelighed og indsigt med en demokratisk forpligtelse. Men synspunktet giver ikke sig selv.

Jeg skal indledningsvis understrege, at de synspunkter og betragtningmåder, jeg lægger frem, udspringer af mit arbejde som redaktør af den nye, fjerde udgave af *Danske digtere i det 20. århundrede*, der udkommer i perioden fra 2000-2002. Først vil jeg gerne bemærke, er det ikke noget selvfølgeligt standpunkt, at littera-

turforskningen skal kunne beskæftige sig med sin samtid. Ofte hævdes det, at den litteraturteoretiske og litteraturhistoriske forskning ikke skal interessere sig for samtidslitteraturen, men holde sig til de allerede kanoniserede og historiske værker. Samtidslitteraturen kan vi nemlig ikke kan danne os et fuldstændigt overblik over. Litteraturen forandrer sig hele tiden, og forskningen kan ikke beskæftige sig med noget så uafsluttet og ufærdigt. De blinde vinkler og fejltagelserne bliver alt for mange. Det kan have sin rigtighed, men selv om man ikke kan blive helt og fuldt færdig med et studie af et genstandsfelt og selv om genstandsfeltet hele tiden forandrer sig, skal man ikke nødvendigvis give afkald på analyser og beskrivelser.

I litteratur- og sprogforskningens historie har det ofte været samtidslitteraturen, der skabte nye synsvinkler og inspirerede nye metoder. Jacob Baden forelæste i slutningen af 1700-tallet over samtidsværker og tekster i sin undervisning på Københavns Universitet – sandsynligvis inddrog han tilmed en roman af sin egen kone i undervisningen. Knud Lyne Rahbek forelæste blandt andet over samtidens dramatiske kunst; Georg Brandes' indsats berode på studier af europæisk og nordisk samtidslitteratur, og Torben Brostrøms analytiske arbejder, der så afgørende har præget nutidens opfattelser af litteratur, omhandler ofte aktuel litteratur og nye forfatterskaber.

Studiet af samtidslitteraturen har ført meget relevante og veltænkte analyser og resultater

med sig og givet anledning til genlæsning og nyfortolkninger af klassikerne. I forbindelse med forskningsdiskussionen af 1980'ernes lyrik blev eksempelvis Michael Strunges forfatterskab anledning til, at romantikeren Schack Staffeldts digtning fandt nye fortolkninger, og Strunges forfatterskab gjorde også H. C. Andersens eventyr 'Klokken' og Grundtvigs digt 'De Levendes Land' læseligt på nye måder.

Studiet af samtidslitteratur skal vi – efter min opfattelse – ikke afholde os fra i forskningen, men dyrke inspireret og selvfølgelig med omtanke og indsigt i de begrænsninger, vi ikke kommer uden om. I nutidens hyperkomplekse samfund og kultur spiller litteraturen ganske vist ikke nogen hovedrolle. Litteraturen placerer sig som en art nicheproduktion på linie med bisondrift og hørav, selv om litteraturen til stadighed beskrives og formidles offentligt som spændende forfatterpersoner, store salgssucceser og dybsindige udsagn om livet og døden. Men selv som nicheproduktion foreligger litteraturen og er en mulighed for at beskæftige sig indgående med sproget og mennesket, også for litteraturforskerne. Derfor er litteraturen vigtig at interessere sig for og studere, ikke mindst i sin samtidige skikkelse. Men i det brogede billede af forfattere, kritikere, forlæggere, råd, centre, foreninger, læsere og forskere, som befolker nutidens hyperkomplekse litterære institution, er det vigtigt, at forskningen besinder sig på en bestemt opgave, nemlig den ikke at agere ud fra normative og kunstpolitistiske hensyn til fordel for en bestemt litterær skole eller litterær retning.

Forskningen må – efter min opfattelse – tage den opgave på sig at søge metoder, teorier og tilgangsvinkler, der gør den i stand til at kunne få øje på de forskellige positioner, der selv for den mest umiddelbare betragtning er til stede, og blive i stand til at opfatte og beskrive de forskellige positioner og strømningers forskellige artede kunstneriske værdi. Det er kritisabelt, hvis forskningen begreber om, hvad litteratur

er, bliver så normative, at de reelt kun dækker en bestemt slags litteratur eller prioriterer en bestemt litterær retning eller skole frem for andre. Prøv selv at gå på opdagelse i forskellige værker om litteratur, litteraturhistorie og litteraturanalyse og efterprøv deres definitioner på, hvad litteratur er. Udsæt dem evt. for en simpel Karma Cowboy-prøve. Kan det litteraturbegreb, forskningen arbejder ud fra, også omfatte Dan Turèlls *Karma Cowboy* (1974)? – hvis ikke, så trænger begrebet efter min mening til kritisk revision. Det kunne fx gælde det begreb om, hvad litteratur er, som man underviser efter i gymnasiet. I gymnasiebekendtgørelsen fra maj 1999 hedder det om litteraturen: 'I litteraturen har mennesker til alle tider tolket deres livsvilkår og formuleret deres omverdensforståelse og selvforståelse'. Traditionelle dannelsesbegreber som 'tolkning', 'forståelse' og 'selv' passer dårligt den drillende, dialogiske og zenbuddhistiske skrivepraksis i *Karma Cowboy* – forhåbentlig læser man alligevel *Karma Cowboy* i gymnasiet.

Genudgivelsen af værket i 1999 tyder ikke på, at forfatterskabet bliver glemt. Men gymnasiebekendtgørelsens litteraturdefinition kunne trænge til en kritisk revision, der blandt andet ville medtænke de dialogiske udtryksformer i store dele af fortidens og nutidens litteratur og i øvrigt give det fasttømrede dannelsesbegreb nye dimensioner. Den nye litteraturs humanisme består i at lade læseren opleve sig selv som et iscenesættende, legende, parodierende menneske, der bruger sin forvirring og splittelse på en skabende måde. Mennesket træder her ikke blot frem som den klassiske humanismes hele og voksne menneske.

Problemet er, at de definitioner på litteratur, vi ofte går ud fra i litteraturforskningen og dannelsesstænkningen, ikke passer særlig godt med den nybrydende litteratur fra de seneste 30 år. Man kan eksempelvis spekulere på, om *Karma Cowboy* kommer med i Pil Dahlerups nye litteraturhistorie (udgivelse påbegyndt 1998),

når man læser hendes litteraturdefinition i bd. I af *Dansk litteratur*: 'Litteratur er eksistentielle problemstillinger udtrykt i et fiktivt univers og i et kunstnerisk udarbejdet sprog'. Dan Turèlls brandere og platte klicheer passer måske dårligt ind i forestillingen om 'et kunstnerisk udarbejdet sprog', i alle tilfælde hvis hovedeksemplerne og prototyperne – som hos Pil Dahlerup – er digte af Inger Christensen og Henrik Nordbrandt.

Jeg håber, at Pil Dahlerup holder sig til sin korteste definition af, hvad litteratur er: 'Litteratur er den kunst, der laves ved hjælp af ord'. Denne definition giver også Dan Turèlls forfatterskab en mulighed for at høre hjemme i den litteratur, forskningen skal beskæftige sig med. Og det fortjener forfatterskabet efter i mange år at være blevet negligeret af litteraturforskningen. Først med Anne Borups portræt af forfatterskabet i den nye 4. udgave af *Danske digtere i det 20. århundrede* får vi en større forskningsbaseret fremstilling af Dan Turèlls fornyende digtning.

Det åbne felt

Dansklærerforeningens blad, *Dansk Noter* overlod redaktionen af nr. 1, februar 2000, til en gruppe unge forfattere, studerende og kritikere. Deres udgave af *Dansk Noter* er kulørt og munter. På omslaget parodieres ugeblade som *Se og Hør* med store overskrifter om, at Klaus Rifbjerg har fået skrivekvote af kulturministeren ('Max én bog om ugen!'), detaljer om Pia Tafdrups barndom ('Jeg var en rigtig vandhund') og om Forfatterskolens gøren og laden ('Vi læser palmeblade'). Alt sammen skæg og ballade. Når man læser løs i de forskellige bidrag, er det ganske tydeligt, at man står over for forfattere og forfatterspirer, der lægger vægt på at hente litterær inspiration alle mulige steder fra og have mod til at lade forskelligheder aftegne sig i en skabende forvirring. De unge forfattere tager vidt forskellige æstetiske

former og stemmeføringer i brug, og de unge kritikere og studerende peger på litteraturens flerstemmighed og på traditionen som et åbent felt af muligheder: Stud. mag. Marie Dahl Rasmussen skriver i sin artikel, 'Frygt ikke et fatamorgana':

Traditionen er noget, vi skaber i samspil med et udvalg af den uendelige mængde historiske og litterære kilder; men kun hvis lysten til at skabe og tænke og vælge selvstændigt er til stede. Zapper-kulturen er et vilkår, og egentligt et udmærket vilkår i en undervisningssituation. Vi zappere er nemlig i besiddelse af mange af disse kvaliteter, allerede når vi starter i gymnasiet. Vi er vant til at bevæge os rundt i et uendeligt mulighedsfelt og selv sætte forskelle og skabe sammenhænge i det. (*Dansk Noter* s. 55)

Det kunne lyde som en postmodernistisk undervisning, kritik og kunst. Og synspunktet og betragtningmåden viser sig da også at have en baggrund og forhistorie i det formelle gennembrud, som fandt sted fra midten af 1960'erne til begyndelsen af 1970'erne i forfatterskaber som Dan Turèlls, Hans-Jørgen Niensens, Kirsten Thorups, Per Kirkebys, Jørgen Leths, Klaus Høecks og Peter Laugesens. Hos disse forfattere finder vi den litteratur, som i andre lande ofte har fået betegnelsen postmodernisme.

Men i en dansk litteraturkritik og litteraturforskning slog postmodernisme-begrebet aldrig rigtig an, selv om Erik Thygesen senere brystede sig af at være den første, der brugte det, allerede dengang i 1960'erne. Et gennembrud er der imidlertid tale om i denne periode, et gennembrud, hvor alle former og traditioner kan tages i brug, og hvor litteratur danner en art åbent felt. Her tematiserer litteraturen meget eksplicit sin karakter af at være form, dvs. et sprogligt og æstetisk mellemværende mellem den skrivende, den læsende

og verden. Litteraturen bryder med den opfattelse, at der til hver en tid gives en bestemt form, som udtrykker et bestemt indhold og omvendt. Og at traditionen derfor opfattes som en dødvægt af opbrugte, udtjente former. Efter det formelle gennembrud er alle former, genrer og materialer tilgængelige samtidigt, og både i 1980'erne og 1990'erne forplanter gennembruddet sig i en række nye forfatterskaber som vidt forskelligartet litterær æstetik: fra Søren Ulrik Thomsens formfuldendte arabesker til Helle Helles minimalistiske prosa. Problemet er imidlertid, at hele dette åbne felt af forskelligartede positioner er forblevet relativt usynligt i litteraturforskningen. Litteraturforskningen har ikke holdt sig tilstrækkelig godt orienteret, om hvad der faktisk blev skrevet; man har stillet sig tilfreds med tiårsinddelinger og generationsbegreber og har savnet kritiske refleksioner over sin historieskrivnings konstruktioner. Den nationale litteraturhistorieskrivnings fald i 1970'erne er først langt senere i slutningen af 1980'erne og i 1990'erne begyndt at blive fulgt op af grundige teoretiske og metodiske diskussioner, som det fremgår af kanondiskussionerne i tidsskrifterne *Standarts* og *Passages* temanumre fra 1990'erne.

Litteraturforskningen har – som antydnet – i mange år haft en tendens til at reducere det åbne felts mangfoldighed til skiftende generationer og programmatisk tiår. Vi har også set en praksis, hvor litteraturforskningen har stuvet forfatterskaber sammen i modernisme- og realismebegreber, der afskærer den hele eller halve litteratur. Man kan tænke på den skæbne, der i 1980'ernes litteraturhistorieskrivning overgik Peter Laugesen, Johannes L. Madsen, Per Kirkeby og Klaus Høeck: selvom de alle havde betragtelige forfatterskaber bag sig, var de næsten fraværende i periodens litteraturhistorier – en nærmere analyse af disse forfatteres litteraturhistoriske placering kan studeres i *Historier om nyere nordisk litteratur og kunst* (red. Anne Borup og Anne-Marie Mai, 1999).

Men tilbage til nutiden og *Dansk Noter*: Den debuterende digter Ursula Andkjær Olsen forklarer i artiklen 'Se at få sat ord på!', hvordan hun i sine tekster netop tilstræber 'polyfoni, helheder (eller mere moderne ansamlinger) af stemmer der synger og råber og trutter i munden på hinanden. De kan tale fra alle mulige forskellige positioner: nøgternt, følsomt, fortællende, abrupt, koket, absurd, malerisk, inderligt, vrængende, ironisk, postulerende, teoretisk, fladpandet, docerende ... (...) ingen af dem er sandere eller bedre end de andre, hvorimod de alle tilsammen er det tætteste jeg kan komme på noget sandfærdigt – også om verden, om mennesker og deres talen til og fra og forbi hinanden'. Ursula Andkjær Olsens poetik falder oplagt i forlængelse af midttresserlitteraturen og kan eksempelvis med fordel sammenlignes med Dan Turèlls udtryksformer.

Men det såkaldte formelle gennembrud angår også den litteratur, der ikke er skrevet over en formel og polyfon poetik. Den eksperimenterende kunst i tiden fra 1970-2000 åbner for nye læsemåder, også når det gælder de ældre forfatterskaber og virker i øvrigt inspirerende på mange forfattere. Klaus Rifbjerg beskriver eksempelvis i et interview fra 1999 sit forhold til den minimalisme, som flere af 1990'ernes debutanter har taget op. Den minimalistiske prosa har været et vigtigt udgangspunkt for hans meget vellykkede roman *Billedet*, 1998:

Jeg kan mærke på mig selv, at jeg ikke kunne have skrevet en roman som *Billedet* uden den tendens, som ligger i prosaen, til fortætning, minimalisme, større koncentration, mindre flæsk, mindre omfattende psykologisering og mere klart sprog. Noget jeg også har brugt i de erindringer, som er kommet i år i forlængelse af *Billedet*. Jeg fandt en metode, hvor jeg kunne fortælle noget stort blomstrende og vidunderligt, som kunne have fyldt 17 bind. Men det blev bedre på 150 sider ...

Minimalismen har sit udspring i 1960'ernes og de tidlige 1970'eres amerikanske kunst og musik. I den minimalistiske litteratur er det banale hverdags erfaringer, der formuleres i en kort, stiliserende og reduktionisk skrivemåde. Teksterne balancerer ofte på den knivsæg, hvor reduktionen og forenklingen på den ene side er på nippet til at skabe symbolik og på den anden side peger på læseren som deltagende del af formens kompleks. Som menneske er læseren stedt i en skabende forvirring. Den unge tysker forsker Ingolf Kaspar karakteriserer den litterære minimalisme på følgende måde i artiklen 'Minimalismens koncept':

Med minimalistiske skrivemåder menes derfor fremstillingsmåder, som på den ene side kan være korte og prægnante, men som på den anden side dog er så 'enkle' og synligt uforholdsmæssigt reducerende, at de overrasker og forvirrer læseren med deres 'uhørte reduktion'. (*Dansk litteratur i halv-femserne* s. 69)

En sådan minimalistisk poetik spiller en vigtig rolle for forfattere som eksempelvis Helle Helle og Christina Hesselholdt.

Det ganske tankevækkende er, at deres tekster og værker, der er i så høj grad satser stilistisk og retorisk, netop også meget effektivt fremdrager og skildrer menneskelige erfaringer og oplevelser. Deres værker er ofte på en gang åbne og lukkede; åbne i den forstand, at formen så tydeligt er et mellemværende med omverdenen og udpeger læseren som del af dette mellemværende; lukkede er de derimod i deres fikcionalitet og udpræget æstetiske fokus.

Eksempler fra det åbne felt

Barndommen som topos spiller en stor rolle i en række nyere værker af ældre og yngre forfattere, og denne topos' forskelligartede udformning kan være en af flere veje ind i det

åbne felt i dansk samtidslitteratur. Jeg må her nøjes med eksempler fra Klaus Rifbjergs og Christina Hesselholdts forfatterskaber.

Barndommen har altid været en central topos i Klaus Rifbjergs store modernistiske forfatterskab. I 1990'erne fik barndommen som nævnt en ny udformning i romanen *Billedet*, hvor en lille dreng optræder som det fortællende jeg. Det var inspirationen fra 1990'ernes nye minimalister, der var med til at give Rifbjergs værk en særlig prægnans og inspirere ham til at variere den moderne romantype, han har arbejdet med gang på gang. *Billedet* opruller en verden med store og dominerende voksenfigurer og med barnets sanselige og af og til næsten symbiotiske oplevelse af omverdenen. Alt det, der siden går tabt, når jeg'et for alvor bliver bevidst om sig selv. Romanens korte, intense fortælleform åbner for en stærk indlevelse i barnets univers og i de voksnes verden, fordi barnets symbiose med de voksne motiverer kunstens frie tilgang til deres mentale og kropslige univers. Vi ser ikke bare de voksne med barnets øjne, vi ser andet og mere, fordi selve fortællingen – via barnet – får del i symbiosen og kan give den et dybere og større perspektiv i en meget fint behersket, artificiel prosa.

Karakteristisk nok slutter romanen med, at jeg'et træder ud af symbiosen, idet barnet får øje på sig selv 'som i et spejl', altså bliver bevidst om sit eget liv, sin afstand til de voksne. Hos Klaus Rifbjerg fremstilles barndommens topos som et krops- og driftsunivers før skylden og identiteten, ikke jeg-ets univers, men en kroppens min og mit-verden, hvor også alle de fortrængte sider i de voksne personers psyke kan eksponeres. I en af mange sansenære scener ligger den lille dreng med sin dyne, og skildringen slår over i nutid:

Farfar og farmor hedder Georg og Martha, og så er der frk. Bringstrup, der hjælper hjemme hos moster Inger og onkel Arthur,

fordi hun ikke rigtig er rask. Moster Inger er ikke rigtig rask. Bedst er Augusta, som sover inde ved siden af og er vores husassistent og min bedste ven. Nu kan jeg ikke holde mig vågen længere. Men jeg vil ikke sove, solen er så smuk i vinduet og min pude så blød. Med langemand og guldbland på hver hånd får jeg fat i dynens snipper og stryger dem ganske blødt, frem og tilbage, frem og tilbage. (*Billedet* s. 35)

Det lille tekststykke viser den intense og sanselige poetik, som Rifbjergs roman udfolder. Drengens omfavelse og kærtegn af sin dyne bliver en metafor for kunstens fremskrivning og brug af barndommen og dens symbiotiske oplevelsesformer i skildringen af de voksne.

Christina Hesselholdts *Hovedstolen* er et eksempel på en lidt anden, men også yderst formbevidst prosa, inspireret af minimalismen. Bogen består af en række tekststykker, såkaldte fiktioner, om en barndom. *Hovedstolen* skildrer i scener og meditationer over hverdagsfænomener en lille piges barneverden, der forandres af forældrenes skilsmisse. Men skilsmisshistorien spiller tilsyneladende ikke nogen central rolle i det litterære univers. Der fokuseres i stedet på hverdagens genstande, dens dyr og mennesker. Tekststykkerne har titler som 'Rullegardinerne', 'Det afrikanske stel', 'Badekarret', 'Garagetaget' og 'Den røde taske' og lader korte forløb udspille sig omkring genstandene. De små tekststykker skildrer også barnets oplevelser af en forsvunden landboverden, et gammeldags bedsteforældreland. I tekststykket 'Faren fra oven' fortæller jeg'et om at sove hos bedsteforældrene og opleve angsten for billeder af englens og forestillingen om Gud:

Sengen betød fare, der hang billeder af knælende børn over den, deres bøn var den sidste udvej: hvert øjeblik kunne Gud komme blafrende.

Børnene lignede porcelænsdukker, hvide og buttede med plamager af rødt. I børnenes værelse var der kun senge, og børnene knælede i deres lange natkjoler ved de senge. Deres senge var mørke ligesom vores.(...)

'Du skal ikke være bange', sagde min mormor, 'der sidder en engel på hovedgærdet og vogter over dig'.

'Det vil jeg helst ikke havde, der gør; lov, jeg ikke falder sidst i søvn!'

Jeg lå og hørte deres åndedræt blive tungt, min morfar ragede hvalagtigt op i rummet, hvis han begyndte at snorke – med en lyd af lagner, der blev flænset – inden min mormor faldt i søvn, ville hun liste ind på sofaen og sove, eller op på loftet til gæsteværelset; deroppe hang et billede af Jesus ridende sidelæns på et æsel, hans fødder slæbte efter. Min mormor sov på siden med hænderne foldet under hovedet. (*Hovedstolen* s. 101-102)

Naturligvis oplades prosastykket med betydning omkring forholdet mellem de to livsverdener, barnets og de gamle bedsteforældres. Men den nervøse og opmærksomme sanseoplevelse og den bemærkelsesværdige blanding af sentimentalitet og humor, som kendetegner teksten, gør konstant opmærksom på tilstedeværelsen af en voksen erindrende bevidsthed, der genkalder sig 'faren fra oven'.

Selv har Christina Hesselholdt været meget tilbageholdende med at tage prædikatet minimalisme til sig og har fremhævet, at hendes værker skildrer sociale temaer omkring det moderne ensomme og isolerede menneske. Hun betegner sine romaner som sceniske romaner og forklarer, at hun lægger vægt på, at teksten er ekspressiv, men hun når frem til det ekspressive ved at arbejde med minimalistiske skrivemåder.

I lighed med Klaus Rifbjergs tekst drejer Christinas Hesselholdts 'fiktion' sig om forholdet

det til barndom og fortid. Men de to teksters fremstilling af fortidens univers er forskellig: I Rifbjergs *Billedet* er barndommen et reservoir: en tid før jeg'et, skylden og tabet, der bryder igennem i fortællingen. Heroverfor fremtræder barndommen hos Hesselholdt som en disparat, scenisk verden, der først og fremmest åbner for en undersøgelse af erindringens mekanismer, som forfatteren Paal-Helge Haugen betoner i sin læsning af forfatterskabet i *Danske digtere i det 20. århundrede* (bd. III, 2000). Det er min opfattelse, at litteraturforskningen må have som en af sine vigtige målsætninger at være lydhør over for forskellige kunstneriske og æstetiske udtryk. Hvis ikke litteraturforskningen rummer metoder, teoridannelser og diskussioner, der kan fremme denne lydhørhed, er forskningen i alvorlige problemer. Digtere som Klaus Rifbjerg og Christina Hesselholdt er nogle af vores bedste og tekstanalytisk mest interessante digtere. Og læsere kan finde kunstneriske værdier i såvel Rifbjergs som i Hesselholdts forskelligartede indlevelse i erindringen om barndommen. Men det betyder ikke, at deres digtning skal være norm for al anden litteratur. Ligeså lidt som hverken de spraglede poeter omkring tidsskriftet *Øverste*

Kirurgiske eller Søren Ulrik Thomsen har patent på, hvad et digt er.

Litteraturforskere må forsøge at stille sig åbent over for mangfoldigheden, og samtidslitteraturen lægger op til det. De mange fine små tekstformer, prosadigte og kortprosastykker, som nutidens unge forfattere dyrker så ivrigt, indbyder til godt og grundigt tekstanalytisk arbejde, til at styrke den litteraturhistoriske viden og i øvrigt være klar til at føre en grundig diskussion af menneskeliv, dannelse og humanisme. Forestillingen om det hele menneske finder i den nye litteratur modspil i tematikken om den skabende forvirring og ideen om, at både humor og patos og en legende og dybt engageret tilgang til fortid og nutid hører sammen. Forskningen skal ikke som i 1970'erne give sig af med at korrekse og rette på digterne, belære dem om, hvordan de skal skrive, og hvad de skal skrive om. Forskningen skal bane vej for en dialog med både kritikere og forfattere, men først af alt for at besidde et grundigt kendskab til hele samtidslitteraturen. Det gælder om at holde af forskelligheder, ikke bare i livet, men også i kunsten, litteraturen og forskningen. Dansk samtidslitteratur er i den henseende et lærestykke.

Noter

1. Jeg henleder læserens opmærksomhed på, at mit indlæg på konferencen var et mundtligt oplæg, og at den skriftlige version stadig bærer præg heraf.

Litteratur:

Borup, Anne og Mai, Anne-Marie (red.): *Historier om nyere nordisk kunst og litteratur*, Gads Forlag 1999.
 Christensen, Brian Dan (red.): *Standard*, nr. 3, temanummer om litteraturhistorieskrivning Århus 1999.
 Dahlerup, Pil: *Dansk litteratur*, bd. I, Gyldendal, 1998.

Dansk Noter, nr. 1, februar 2000, Dansk lærerforeningen.
 Heri Marie Dahl Rasmussens artikel »Frygt ikke et fata morgana«.
 Fosvold, Astrid og Lehrmann, Ulrik (red.): *Dansk litteratur i halvfemserne. Darsk. Norsk nittitalls litteratur*, Synsvinkler,

- Særnummer 1999, Syddansk Universitet. Heri Ingolf Kaspers artikel »Minimalismens koncept«!
- Hesselholdt, Christina: *Hovedstolen*, Rosinante Forlag, 1998.
- Mai, Anne-Marie (red.): *Danske digtere i det 20. århundrede*, bd. III, Gads Forlag, 2000. Heri Poul-Helge Haugans portræt af Christina Hesselholdt.
- Rifbjerg, Klaus: *Billedet*, Gyldendal 1998.
- Thomsen, Mads Rosendahl (red.): *Passage*, nr. 30, temnummer om nye danske kanoner, Århus 1998.
- Turèll, Dan: *Karma Cowboy*, Borgens Forlag, 1974/1999.
- ‘Og så kan I jo næsten selv resten af historien’ – et møde med Tage Skou-Hansen og Klaus Rifbjerg, fuldtekst på internetadressen www.danskedigtere.sdu.dk
- Gymnasiebekendtgørelsen er tilgængelig som fuldtekst på Undervisningsministeriets internetadresse.

DEL V

Videnskabelighed: Indsigt og ansvar

Kapitel 18

Hvem tilhører fortiden? Refleksioner over kulturarv og ansvar

Kristian Kristiansen

Året er 513-512 f.Kr. Perserkongen Darius er med sin hær på en straffeekspedition mod skyterne, som stod på toppen af deres magt og havde besejret og dræbt Cyrus den Store i 529 f. Kr. Skyterne, som var berømte for deres taktiske dygtighed, trak sig gradvist tilbage og lokkede Darius ind i vanskeligere og vanskeligere terræn, så han til sidste måtte opgive og flygte med hæren. Inden da forsøgte han at få et slag på sine præmisser, og Herodot gengiver levende ordvekslingen mellem den frustrerede Darius og skyterkongen Idanthyrsus:

Darius sent a horseman to the Scythian king Idanthyrsus, and said: 'You are a strange fellow. Why do you keep flying from me when you might make a choice of courses? If you think yourself strong enough to oppose my power, stop wandering to and fro and stand and fight. If your mind tells you that you are the weaker, then, likewise, stop running away, give gifts – namely earth and water – to one who is your master, and come to words with me'.

To this the Scythian king, Idanthyrsus, answered: 'Persian, matters are thus with me. I have never fled from a man in fear in days past nor now. I am not fleeing from you. What I am doing now is no different from what I am wont to do in peacetime. I will also tell you why I do not instantly fight you. We have neither cities nor sown land among

us for which we might fear – that they can be captured or destroyed – and so might be quicker to join in battle against you to save them. But if you must come to a fight with us quickly, there *are* our fathers' graves. Find them and try to ruin them, and you will discover whether we will fight or not – for the graves. Before that, we will not fight, unless some argument or our own takes possession of us. That is all I have to say to you about a fight'. (Herodotus, 4.125-28)

Skyterne havde en ting, de ville forsvare, forfædrenes grave, selve grundlaget for deres kongers og stammes identitet og legitimitet. Arkæologien bekræfter, at forfædrenes uddødelighed, dødens uddødeliggørelse, er den ældste og mest universelle form for kulturel identitet. Når forfædrene gennem f.eks. gravmonumenter bliver en synlig og nærværende del af nutiden, skabes en oprindelsesmyte og dermed en fælles identitet, som kan udvikles til en etnicitet. Et historisk skæbnefællesskab materialiseret i monumenter, fortællinger, og symboler. Arkæologien lærer os, at denne form for kulturarv er knyttet til etableringen af hierarkisk ledede samfund, hvor udvalgte slægter repræsenterer stammen, og hvor større regioner knyttes sammen af fælles myter og ritualer, muligvis også sprog.

Siden de ældste tider har kulturarven således haft sine universelle, materielle udtryk.

Gennem århundreder og årtusinder har mennesker fortolket og omfortolket disse levn og dermed gjort dem til en del af deres egne forestillinger. Overtro, sagn og folkløse er relikter af kulturarvens bestandige mytologisering, og måske en del af forklaringen på, at så mange forhistoriske monumenter har kunnet stå urørte gennem årtusinder (Burström, Winberg og Zachrisson 1996). I dag tages de vare på af staten og dens specialister: arkæologerne. Kulturarven er indgået nu i nationens mytologiske oprindelse, garneret af videnskabens forklaringer og bortforklaringer.

Hvad kan dette nu lære os om os nutidens bevarings- og identitetsproblematik? Indtil for 10-15 år siden anså arkæologerne bevaring som et relativt uproblematisk forehavende. Det var resultatet af en naturlig udvikling hen imod en større indsigt i fortidsmindernes betydning som historisk kildemateriale, og i anden række som symbolske udtryk for folkets og nationens lange historie, som legitimerede deres ret til landet. Men dette sidste var ideologiserende retorik, som man helst ville frigøre sig fra. Det tilhørte en nationalistisk fortid, som man havde lagt bag sig. Man betragtede i stedet bevaringens historie som en kamp mellem gode og onde kræfter, mellem landbrugets og industriens ufølsomme destruktion, som efterhånden var kommet under kontrol, i takt med at indsigt om forhistorien og arkæologiens betydning voksede, og vi blev mere civiliserede og interesserede. Denne myte viste sig – netop – at være en myte.

De seneste 10-15 års udvikling har undermineret denne uskyld. Realiteterne på Balkan, i Rusland og andre steder har brutalt vist os, at forskellen mellem skyterkongen og vor egen tids konger og præsidenter er mindre, end vi troede. Forskerne sætter ikke dagsordenen, når der behøves mobilisering, det, vi troede at have lagt bag os under modernismens og kundskabssamfundets fremmarch, kom bragende tilbage i den østeuropæiske periferi, for

snart efter at indtage vor egen verden. Arkæologien og kundskaben om fortiden anvendes og manipuleres fuldstændig hensynsløst og uvidenskabeligt, når det behøves. Arkæologernes kritiske røster gider ingen høre på, når den ny-nationalistiske oprustning ruller i gang (Slapsak 1993; Shnirelman 1996). Og på Balkan så vi netop praktiseret det, som skyterkongen talte om – det første, man destruerede i den etniske kamp, var symbolerne på identitet og kulturarv: kirker, museer, biblioteker og historiske bygninger (Museums and Galleries of Croatia 1993; *Archaeology and War. Handbooks of Cultural Affairs*, 1993); som også assyrerne gjorde det for tre tusind år siden, når de skulle ydmyge og udslutte et folk (Larsen 1997).

Men en beslægtet udvikling er foregået under mere fredelige former i USA og Australien, hvor de oprindelige befolkninger omsider har fået stadfæstet rettigheden til deres egen kulturarv (Layton 1989). Det betyder f.eks., at arkæologisk materiale tilbageleveres fra museerne, bl.a. indholdet fra undersøgte grave, som nu bliver genbegravet. Forskerne har ikke længere særlige videnskabelige krav på fortidens levn – de tilhører folket, stammen, som håndhæver denne ret helt tilbage til de ældste tider, uanset at de nuværende stammer måske kun har boet i de pågældende områder i få hundrede år. Denne problematik blev tilspidset, da man for nylig i et reservat gjorde et sensationelt fund af et menneskeskelet, som viste sig at være et af de ældste i Nordamerika, og således uden historisk forbindelse til de nuværende indianere i området. Stammen krævede det imidlertid udleveret og genbegravet uden videnskabelig undersøgelse, hvorefter forskerne protesterede, og sagen behandles nu i retten. Denne konflikt sætter rettighedsproblematikken på spidsen: hvor langt tilbage i tiden kan et folk kræve sin kulturarv – er det en territoriel/politisk rettighed, en historisk/kulturel rettighed, eller findes der særlige videnskabelige rettigheder, der står over disse?

Bag hvert af disse rettighedskrav gemmer sig en påberåbelse af noget universelt. Vi kan muligvis vise, at kulturarv er et universelt historisk fænomen, men betyder det, at retten til en kulturarv er universel? Og hvem har retten til at bestemme over andres historie og de spor, den har efterladt? Har nogen denne ret overhovedet? Her findes der modstridende holdninger. Det er ikke blevet lettere af, at spørgsmålet om kulturarven igen er blevet et politisk og etisk spørgsmål.

Er kulturarven en menneskeret?

I 1988 proklamerede FN og UNESCO kulturrens årti, og i 1995 publicerede man sin rapport, der var en kulturel opfølgning af Brundtlandrapporten, men uden dennes gennemslagskraft. Heri deklarerer man: 'En udvikling som er adskilt fra sin menneskelige og kulturelle sammenhæng er en udvikling uden sjæl'. Man vil en ny global etik, der respekterer og bygger på den globale, kulturelle mangfoldighed, eller diversitet. Bag mangfoldigheden findes grundlæggende kulturelle vurderinger, som deles af alle, og som skal blive grundlaget for en ny global etik. I bunden findes menneskerettighederne, men dertil vil man lægge den kulturelle dimension – kulturarven og den multikulturelle verden, vi lever i. Et af kapitlerne hedder – 'kulturarven i udviklingen tjene'. Her udvides begrebet kulturarv med den ikke-materielle dimension, et antropologisk perspektiv, og man foreslår, at kulturpolitikken integreres i miljøpolitikken og i den økonomiske udvikling, således at resultatet bliver 'kulturelt bæredygtigt' – det, som Sven Auken (1994) året før i en kronik kaldte 'Miljøpolitikens tredje dimension'. Til slut foreslår man et internationalt handlingsprogram, som bl.a. skal indeholde en årlig rapport om kultur og udvikling i verden. Blandt forslagene er især nr. 7 interessant. Det hedder: 'Regler for beskyttelse af kulturelle rettigheder som menneskelige ret-

tigheder'. Her betragtes altså kultur som et eksistentielt udgangspunkt på linie med lighed, frihed, demokrati etc. med tilsvarende krav på beskyttelse mod overgreb. Men hvad betyder det i praksis – herom står striden allerede.

FNs rapport repræsenterer et ideologisk-politisk svar på de globale, postmoderne strømninger, som præger verden idag og har gjort det siden 1980'erne. Antropologen Jonathan Friedman har i en interessant bog *Cultural Identity and Global Process* (1996) forsøgt at vise, at der i et langt tidsperspektiv kan observeres en global pendling mellem 'modernisme' og 'postmodernisme' – eller 'rationalisme' og 'romantik' (Kristiansen 1998; Hastrup 1999: 20 ff. kap. 2-3). Det viser sig, at disse periodiske 'ismer' skaber forskellige opfattelser af identitet og kulturarv, ligesom forskningens interesse skifter retning. Under perioder præget af rationalisme (oplysningstiden, realismen under anden halvdel af det 19. århundrede, tiden fra 1945 til 1980) dominerer et naturvidenskabeligt videnskabssyn, makrohistorie og evolution er populære historiske fortolkningsrammer. National identitet er mindre fremtrædende, i stedet dominerer internationalisering. De mellemtiliggende romantiske perioder præges af en tilbagevenden til et humanistisk videnskabssyn, mikrohistorie og det kulturhistoriske særpræg foretrakkes frem for den store historie. Kulturarv og national/regional identitet spiller en væsentlig rolle.

Inden for både antropologi og arkæologi har forskningen taget de nye globale strømninger op siden 1980'erne. Det viser sig f.eks. i opfattelsen af landskab og monumenter, hvor man ikke længere taler om destruktion, arealudnyttelse, økologisk tilpasning, men om monumenternes og landskabets biografi. Landskabet forstås nu primært som en kulturel konstruktion med skiftende meningsindhold over tid, og det er disse skiftende kulturelle og kosmologiske betydninger, der anvendes som udgangspunkt for vurderinger. Tidligere kvantifi-

cerede og målte man på en skala, nu tolker og diskuterer man kulturelle værdier. Landskab, monumenter og kulturarv bliver en mødeplads for forskellige interesser (Bredalmo et al 1997; Kristiansen 1998). Vi har således bevæget os fra en stræben efter funktionalitet og objektivitet i vurderingerne hen imod en mere åbenlys tolkning af det subjektive menings- og betydningsindhold. Fra rationalisme til romantik. Det afsløres bl.a. af titlerne på de mange nye bøger og artikler om kulturarv og identitet, som udkommer i disse år, men som var ganske fraværende før 1990, f.eks. 'Stonehenge – contested landscapes' (Bender 1995), 'Dissonant Heritage' (Tunbridge and Ashworth 1996), 'Obsessed by the past' (Lowenthal 1998), 'Social construction of the past' (Bond and Gilliam 1996). Listen kan gøres lang. Den samme forandring afsløres også i en ny professionel terminologi. I 1960'erne og 1970'erne talte man om 'cultural resources'; i 1990'erne taler vi 'cultural heritage' – en tilbagevenden til en ældre tids terminologi fra før anden verdenskrig.

De historiske indsigter, jeg har diskuteret, leder frem til en ganske defaultistisk konklusion: vi er som kulturhistorikere og kritiske humanister underlagt makrohistoriske processer og kosmologier, som vi ikke kan styre, men højst bidrage til at sætte under debat. Historien gentages ikke, men visse af dens komponenter genanvendes. Hvad vi muligvis kan nå til en indsigt om, er de historiske betingelser, som vi p.t. lever under, og hvad de eventuelt betyder for vore handlinger. Afhængigt af et udgangspunkt som modernist eller postmodernist får dette konsekvenser for synet på anvendelsen og forvaltningen af kulturarven. Og de fleste, som arbejder professionelt med kulturhistorien, tolker, tænker og handler inden for rammerne af disse 'ismer'. Derfor har vi også et ansvar for at forholde os til, og tydeliggøre vore udgangspunkter. Dette har ført til en ganske omfattende litteratur, hvor holdnin-

gerne til kulturarven debatteres (Anshelm 1993; Beckman 1993; Fowler 1992; Grundberg 2000; Walsh 1992).

Hvem har ansvaret?

Hvor fører dette os hen? Potentielt underlægges både bevaringen og udforskningen af fortiden på denne måde i stigende grad politiske, etniske, lokale og andre interessegrupperinger. Det bliver mere og mere kompliceret at anvende og udforske kilder, som befinder sig i områder med etniske og politiske konflikter, medmindre man underkaster sig visse videnskabelige begrænsninger og krav (eller viger helt uden om dem) – f.eks. at et vist folk (serbere, danskere, fynboer etc.) altid har levet i dette eller hint område siden de ældste tider (Shnirelman 1996; Kohl 1993). I modsat fald får man ikke adgang eller penge. Den universelle respekt for kulturarven slår uendeligt let over i sin modsætning, disrespekten for andre, også i fortiden. At tyrkiske mindesmærker respekteres mindre end græske i Grækenland, eller tyske mindre end danske i Danmark hører til i småtingsafdelingen. Historien og myten bliver igen ét – historien og videnskaben skal bekræfte, ikke udforske og udfordre (Atkinson, Banks and O'Sullivan 1996; Kohl and Fawcett 1995; Diaz-Andreu and Champion 1996). Det er i god overensstemmelse med denne trend, at Bibelen igen gøres til historisk autoritet i visse stater og skoler i USA.

Over for denne romantiske eller postmoderne ideologisering af fortiden fremtræder videnskabssamfundet i stigende grad som en egen interessegruppe, organiserer sig i internationale organisationer, som bl.a. udfærdiger 'codes of conduct' etc. (EAA 1997; SAA/Lynnott & Wylie 1995). Med disse forsøger man at regulere såvel egen praksis som samarbejdet med andre interessegrupper ud fra generelle, universelle koder. Sådanne regler har imidlertid ringe chance for at blive respekteret blandt

dem, der har en grundlæggende anden ideologi. Dertil kommer internationale konventioner – videnskabelige og politiske strategier med det formål at fastholde en universel vestlig videnskabelighed. Og hvad ellers skulle vi gøre? Videnskaben er både historisk og i praksis nært beslægtet med demokratiet, den bygger på visse grundlæggende aksiomer, som anses for umistelige, og derfor universelle, inden for vor egen historiske kontekst.

Hvad bliver konsekvenserne af en sådan holdning? For min egen del en stigende erkendelse af, at arkæologer, antropologer og historikere bør afholde sig fra at deltage professionelt i politisk/ideologiske diskussioner og tvister om rettighedskrav. For der findes ikke nogen objektiv eller afideologiseret metode til at skelne mellem en 'god' eller 'dårlig' anvendelse af historien. På den ene side er det nødvendigt bestandigt og kritisk at analysere samspillet mellem forskning og samfund for at afdække og forstå relationerne. Det betyder på den anden side også, at vi dårligt kan advokere for en bestemt brug eller legitimering af fortiden og historien i nutiden (og fremtiden) – dette bør i stedet overlades til de demokratiske og legale institutioner, som vi har udviklet netop til disse formål. Denne problematik blev for nylig aktuel under en retsvist i det nordlige Sverige mellem samer og sydiskandinaviske skovejere, om samernes rettighed til frit at kunne anvende skoven til græsning for deres rensdyr (Zachrisson 1994). Samerne forfægtede en urgammel historisk ret til skoven, og de to parter mødte op med hver sin arkæolog for at henholdsvis bevise/modbevise deres historiske rettigheder. Den arkæolog, som repræsenterede samerne, hævdede, at de havde været i området siden jernalderen. Modparten, at de først var ankommet sent i historisk tid. Det var kort sagt et spørgsmål om en forskellig tolkning af materiel kultur og etnicitet.

Eksemplet viser, at det som regel er umuligt at sige noget sikkert om historisk kontinuitet af

en vis tidsdybde. Og det viser tillige, at hele ideen om historisk kontinuitet som en neutral faktor er en ideologisk konstruktion, som hverken kan eller bør anvendes uden for sin sociale og økonomiske sammenhæng. Samerne og skovejernes indbyrdes forhold i nutiden kan ikke sammenlignes med forholdene for hverken 100, 500 eller 1000 år siden. Alle sociale og økonomiske relationer er i tidens løb fuldstændigt forandrede – og det er disse forandringer, som leder til tvisten, og som man skal tage stilling til, ikke et konstrueret begreb om 'kontinuitet'. Og det, som egentlig skal afgøres, er, hvilken fremtid samerne i området skal have. Til slut bliver det en politisk afgørelse, ikke en juridisk, hvor historien bare tjener som en almen baggrund.

Nutidens bodshandlinger over for fortidens uret mod f.eks. minoritetsfolk bør ikke forlede os til glemme vores kritiske videnskabelighed. Og politisk korrekthed bør ikke få os til at afstå fra at påtale lighederne mellem visse gruppers og nationers anvendelse af etnicitets- og kontinuitetsbegreberne med Det Tredje Riges anvendelse af de samme begreber. I en verden præget af ekspanderende nynationalisme, nynazisme og racisme bliver det en væsentlig opgave for en kritisk humanisme at påpege kompleksiteten og diskontinuiteten i historien. Der er mindre lighed mellem en jysk jernalderbonde og en nutidsbonde, end der er mellem nutidsbonden fra Jylland og en pakistansk indvandrer. De er begge fremmede, og de er begge en del af historien. Men mens vi gerne integrerer jernalderbonden som en del af vores egen kulturarv, på trods af fremmedheden, kniber det med indvandrerens. Europas forhistorie er også historien om vor egen fremmedhed, den er historien om tilbagevendende etniske og sproglige skift, om sociale og økonomiske transformationer, som integrerer og skaber nye sociale og kulturelle helheder ud af denne historiske mangfoldighed.

Det er forskerens ansvar at give stemme til

denne historiske mangfoldighed uden politisk indblanding. Det er udtryk for en demokratisk-politisk rollefordeling, men også et udtryk for respekt for fortidens mennesker og materielle levn, som ikke længere har nogen stemme, nogen fortaler. Måske bortset fra forskeren – arkæologen, filologen, historikeren.

At forstå det fremmede implicerer således efter min opfattelse ikke, at man opgiver sin egen specifikke historicitet. Tværtimod. Det betyder, at man giver stemme til historien i sin mangfoldighed, til de mange forskellige former for egenart og kulturarv, som den har skabt og efterladt, og at dette sker i en stadig dialog, som dog respekterer visse grundlæggende aksiomer, således som de kommer til udtryk i internatio-

nale konventioner, og i videnskabssamfundets etiske regler og codes of conduct. For min del indgår tillige en stræben efter at forstå det generelle, de historiske lovmæssigheder, bag de historiske særpræg. Jeg insisterer således på, at der i forskningen altid bør findes en stræben efter indsigt i det generelle eller universelle, for at vi overhovedet skal kunne forstå det specielle. For at vi skal kunne legitimere en forståelse, en indsigt og et ansvar, som rækker ud over kulturarven, folket og nationen, her og nu, og bliver et ansvar for historien og for fremtiden. Dette er for mig en form for historisk eksistentialisme, en evig stræben efter det uopnåelige, at kunne påvirke historien gennem indsigten i den og formidlingen af denne indsigt.

Litteratur

- Anshelm, Jonas. (red.), 1993, *Modernisering och Kulturarv*. Brutus Östlings Bokförlag Symposium. Stockholm/Ste-hag.
- Ashworth, G. J. & Larkham, P. J. (eds.), 1994, *Building a New Heritage. Tourism, Culture and Identity in a New Europa*, Routledge. London and New York.
- Atkinson, John A., Banks, Iain and O'Sullivan, Jerry (eds.), 1996, *Nationalism and archaeology*. Scottish Archaeological Forum. Cruithne Press, Glasgow.
- Auken, Sven, 1994, *Miljøpolitikens tredje dimension*. Kronik Politiken 13. juli 1994.
- Bender, Barbara, 1995, Stonehenge – Contested Landscapes (Medieval to Present-Day). I Barbara Bender (ed.): *Landscape. Politics and Perspectives*. Berg. Providence/Oxford.
- Beckman, Svante, 1993, Om kulturarvets väsen och värde. I J. Anshelm (red.), 1993.
- Bond, G. C. & Gilliam, A. (eds.), 1996, *Social Construction of the Past*. Routledge. London and New York.
- Bredalmo, Ian; Jones, Michael; Olwig, Kenneth and Widgren, Mats, 1997, *Landskapet som historie*. NIKU Temahefte 4. Norsk Institutt for kulturminnesforskning, Oslo.
- Burström, M.; Winberg, B. & Zachrisson, T., 1996 *Fornlämningar och folkminnen*. Riksantikvarämbetet. Stockholm.
- Diaz-Andreu, Marguerita and Champion, Timothy (eds.), 1996, *Nationalism and Archaeology in Europe*. UCL Press. London.
- EAA, 1997, *The EAA Code of Practice*. European Association of Archaeologists.
- Fowler, Peter, J., 1992, *The Past in Contemporary Society. Then, Now*. Routledge, London and New York.
- Friedman, Jonathan, 1994, *Culture, Identity and Global Process*. Sage, London.
- Geijerstam, Jan af, 1998, *Miljön som minne. At göra historien levande i kulturlandskapet*. Riksantikvarämbetet. Stockholm.
- Grundberg, Jonas, 2000, *Kulturarvsförvaltningens samhällsuppdrag*. En introduktion til kulturarvsförvaltningens teori och praktik. Göteborgs Universitet, Institutionen för Arkeologi, Gotarc Serie C, No. 23.
- Handbook of Cultural Affairs, Vol. 5., 1992, *Archaeology and War. The War in Croatia. Archaeological Sites*. Edited by the Ministry of Education and Culture, Zagreb.
- Hastrup, Kirsten, 1999, *Viljen til Viden. En humanistisk grundbog*. Gyldendal. København.
- Herodotus, *The History*. Translated by David Grene. The University of Chicago Press.
- Horne, Donald, 1984, *The Great Museum*. Pluto Press. London and Sydney.
- Kohl, Phillip L., 1993, Nationalism, politics, and the practice of archaeology in Soviet Transcaucasia. *Journal of European Archaeology*, vol. 1.2.
- Kohl, Phillip L. And Fawcett, Clare (eds.), 1995, *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. Cambridge University Press.

- Kristiansen, Kristian, 1998, 'Between Rationalism and Romanticism. Archaeological Heritage Management in the 1990s', *Current Swedish Archaeology*, Vol. 6.
- Larsen, Mogens Trolle, 1997, *Gudens skygge. Det assyriske imperiums historie*. Gyldendal. København.
- Layton, Robert (ed.), 1989, *Conflicts in the Archaeology of Living Traditions*. One World Archaeology. London, Unwin and Hyman.
- Lowenthal, David, 1998, *Obsessed by the Past. The Heritage Crusade and its Spoils*, Free Press, New York.
- Museums and Galleries of Croatia, 1993, *The Destruction of Croatian Cultural Heritage in the 1991/92 War*. Museum Documentation Centre, Zagreb.
- SAA, 1995, *Ethics in American Archaeology. Challenges for the 1990s*. Society for American Archaeologists, Special Report. Edited by Mark J. Lynott and Alison Wylie.
- Shnirelman, Victor A., 1996, *Who Gets the Past? Competition for Ancestors among Non-Russian Intellectuals in Russia*. The Woodrow Wilson Center Press, Washington, D.C. The John Hopkins University Press. Baltimore and London.
- Slapsak, Bozidar, 1993, Archaeology and the contemporary myths of the past. *Journal of European Archaeology*, Vol. 1.2.
- Tunbridge, J.E. & Ashworth, G.J., 1996, *Dissonant Heritage: The Management of the Past As a Resource in Conflict*. Wiley & Son Ltd, Sydney.
- UNESCO, 1995, *Vår skapande mångfald*. Rapport från Världskommissionen för kultur och utveckling.
- Walsh, Kevin, 1992, *The Representation of the Past. Museums and heritage in the post-modern world*. Routledge, London and New York.
- Zachrisson, T (1994), Archaeology and Politics: Saami prehistory and history in central Scandinavia. *Journal of European Archaeology*, Vol. 2.2, s. 361-368.

Kapitel 19

Voyeur og humanist. Ansvarsfølelsens genvordigheder

Mikael Rothstein

Det er med nogen bæven jeg har skrevet denne artikel. Mit emne falder inden for såvel videnskabsteoretiske, filosofiske, faglige som politiske diskussioner – og jeg trives ærlig talt dårligt med denne blanding.¹ Jeg anerkender mine argumenters begrænsning, og jeg ved næsten på forhånd hvor kritikken vil blive sat ind. I den forbindelse, skønt overordentlig uakademisk, tillader jeg mig at indlede med en lille proklamation, nemlig hævdelser af retten til at synes noget, retten til at mene noget, som ikke i enhver henseende kan begrundes filosofisk eller videnskabsteoretisk. I det følgende vil jeg således fremføre en apologi for den forsker, som uafhængigt af akademiske konventioner bevist lader sine egne personlige holdninger samvirke med det strikt akademiske. Jeg plæderer ikke for en egentlig politisering af forskningen, men for en erkendelse af, at enhver forsker – som menneske – også er en politisk eller skal vi sige ‘moralsk’ person, som tænker og handler ud fra en lang række forudsætninger hvoraf de faglige blot er én dimension.

Jeg er naturligvis helt klar over, at dette perspektiv vil vække ubehag hos mange, og det er givet, at en mere stringent videnskabsteoretisk diskussion vil afsløre huller og problemer i min argumentation. Det er først og fremmest sociologen Max Weber, der melder sig som fyrig oponent, men trods al reverens for én af kultur- og samfundsforskningens vise fædre vil jeg problematisere hans ideal. Weber insisterede på at

‘den empiriske videnskabs område’ kunne holdes frit for ‘en personlig bekendelse’ – i det mindste anså han det for bydende nødvendigt at bestræbe sig på denne sondring – men jeg tror han tog fejl i præmisserne for sit ideal, hvor attraktivt det end er. Uanset idealerne for videnskabelighed må man også tage hensyn til den helt konkrete virkelighed, man som forsker opererer i. Det altovervejende tema i denne sammenhæng er ofte balancen mellem den snævre faglighed og forskerens – i denne sammenhæng humanistens – engagement og følelse af forpligtelse eller ansvar. Mit indlæg berører forhåbentlig emnet på en principiel måde, men hvad jeg har på hjerte baseres først og fremmest på mine egne erfaringer og overvejelser i forbindelse med mit arbejde som religionshistoriker med speciale i de nye religioner i den vestlige verden.

Diskussionen kan føres under henvisning til snart sagt hvad som helst og med afsæt i mange forskellige teoretiske og forskningshistoriske opfattelser. I denne sammenhæng vil jeg blot referere til Kirsten Hastrups bog *Viljen til Viden* (Hastrup 1999), hvori der peges på afgørende aspekter af mit emne.

Kirsten Hastrups bog dokumenterer hvordan mennesket med humanismens gennembrud blev ‘andet og mere end offer for historisk tilfældighed eller guddommelig bestemmelse’. Mennesket blev ‘ansvarligt, også overfor fællesskabet’, og det menneskelige fik sin

egen værdi. På det grundlag udvikledes videnskaberne om mennesket, og på det grundlag kan man den dag i dag formulere idealer for hvad humanisme som ideologi eller tænkemåde bør rumme. Alle som er beskæftiget med studiet af mennesket vil givetvis nikke genkende til de ting, Kirsten Hastrup beskriver og analyserer, selv om forståelsen af det såkaldt 'humanistiske projekt' naturligvis vil variere.

Som jeg ser det, er humanistisk videnskab, og hvad man kunne kalde humanistiske værdier, så snævert samvirkende, at det ene uomgængeligt kobler sig på det andet. Den indsigt i kulturens mekanismer, som etableres gennem humanistisk forskning, rummer for mig at se et politisk eller moralsk potentiale – det som Kirsten Hastrup med en blødere formulering kalder 'de humanistiske videnskabers bidrag til historiens muligheder og fællesskabets værdier' (iv) – men det er op til den enkelte at afgøre, om han eller hun ønsker at betone eller udvikle koblingen mellem *homo academicus* og *homo politicus*. Jeg anser med andre ord ikke humanistisk videnskab for at være en intellektuel leg eller en vilkårlig dans i det menneskelige sinds mangfoldighed. Tværtimod. Menneske og samfund foreligger som empiriske data og kan derfor studeres systematisk og rationelt. Gør man det, mener jeg, når man erkendelser som i sig selv dokumenterer den ideologiske humanismes grundtanke, nemlig at mennesket er herre over sin egen skæbne. Netop i kraft af menneskets evne til at reflektere over og påvirke sin egen situation er analysen af menneske og samfund andet og mere end data-registrering og faglige konstateringer. Humanistisk forskning rummer i sig selv bidrag og argumenter som giver mening i menneskets eller samfundets fortløbende selvrefleksion. Hvis vi med den filosofiske humanisme har konstateret, at mennesket er sin egen herre, er den videnskabelige undersøgelse af mennesket altså nærmest pr. definition et element i menneskets selvforvaltning. Accepterer man dette

ræsonnement kan man videre hævde, at en bred, samfundsrelateret brug af de videnskabelige data ikke kun er ønskelig, men også – når det ellers er relevant – en moralsk nødvendighed. En sådan fordring forekommer mere enkel i naturvidenskabelige sammenhænge. Ingen vil f.eks. bebrejde Niels Bohr, at han baserede sit politiske virke mod atombomben på sin faglige viden, eller at miljøaktivister i dag tager afsæt i deres uddannelse som biologer, når de advarer mod kemikalieudslip eller iltsvind. Det er straks vanskeligere, når forskere fra humaniora argumenterer politisk eller holdningsmæssigt på grundlag af deres faglige erkendelser. De humanistiske discipliner er ikke altid lige veldefinerede, og de faglige resultater ikke entydige. Følelsen af ansvar – eller mangel på samme – ud over det strengt akademiske kan derfor heller ikke være entydig. Jeg anerkender derfor, at man hverken kan eller bør opstille et entydigt normsæt for humanistisk forskning og brug eller misbrug heraf, uanset det fællespræg og det ideologiske eller politiske potentiale, som jeg mener er indlejret i selve den humanistiske tænkning om verden. Mit fokus er den enkelte forsker og de vilkår, som han eller hun arbejder under, i spørgsmålet om ansvar overfor såvel det studerede objekt som det samfund, der understøtter forskningen og som modtager dens resultater.²

Personligt er jeg ikke begejstret for postmodernismens radikale videnskabskritik. Jeg mener faktisk, at videnskaberne, herunder de humanistiske og samfundsvidenskabelige, kan nå konkrete resultater, og at begrebet 'virkelighed' løsrevet fra dekonstruktivismens bebrejdende øje har krav på fornyet, om end kritisk, omsorg og interesse. I denne sammenhæng er det afgørende blot at påpege, at de humanistiske videnskaber rent faktisk producerer resultater, som på et konkret grundlag og ud fra bevidste analyser siger noget reelt om verden. Humaniora er ikke blot fabuleringer, skønne tanker og forblommede betragtninger. En for-

sker kan helt legitimt føle, at han eller hun forstår sit emne bedre end så mange andre. Ikke kun fordi forskeren i elementær forstand ved mere, men fordi man gennem sin systematiske analyse har forstået og erkendt mere end den, som ikke har gjort sig de samme eller lignende overvejelser. En elektriker ved også mere om stikkontakter og sikringskabe end gennemsnittet af befolkningen.

At der er en snert af neo-positivistisk opposition i disse betragtninger er klart: Som humanistiske forskere bør vi hævde vores resultater som noget, der kan bruges, og for så vidt som noget der er i en eller anden forstand er 'rigtigt'. I den sammenhæng spiller det ingen rolle, at vi ofte er uenige. Forskere i alle discipliner er uenige. Det afgørende er, mener jeg, at vores forskningsresultater – i det mindste ideelt set – altid repræsenterer en systematisk tilvejebragt, gennemtænkt og argumenteret opfattelse af dette eller hint, hvilket gør det legitimt for os alle at hævde vores resultater som meningsfulde og relevante. Jeg deler den opfattelse, at vi gennem vores fag har mulighed for at tænke frit og kreativt om verden, at finde nye perspektiver og pege på nye muligheder, men samtidig må vi huske, at det, vi reelt ved noget om, er verden som den er, eller som den har været. Netop derfor er det ikke kun visioner og frie tanker, vi som humanister kan byde på, men nok så meget analyser af den kulturelle virkelighed, vi som forskere har til fælles med alle andre. Det er denne kompetence, som efter min mening forpligter. Så meget mere kom det bag på mig, da jeg engang blev anklaget for at 'sælge holdninger som om de var videnskab'. Mine holdninger er jo netop bl.a. rundet af mine videnskabelige erkendelser.³ Jeg medgiver gerne, at jeg engang troede på objektivitetens mulighed, og jeg har håndfast hævdet, at man med videnskabelige strategier kunne finde ind til tingenes sande væsen. Det mener jeg ikke længere på samme ukrænelige og naive måde, men jeg mener, at nogle

former for viden er bedre funderet, bedre kvalificeret og bedre argumenteret end andre. At udtrykke holdninger baseret på en sådan viden er efter min opfattelse et integreret aspekt ved et fagligt resultat og som sådan en måde at omsætte forskningen på. Og helt uden fortilfælde er denne opfattelse da heller ikke. Ja, faktisk er der førende kulturforskere, som overordentlig bevidst argumenterer politisk på grundlag af deres akademiske indsigt. Den franske sociolog Pierre Bourdieu er vel nok det mest oplagte eksempel på en politisk engageret forsker i dag. Bourdieus kritik af den moderne socialdemokratisches slet skjulte liberalistiske ideologi er således vokset ud af hans sociologi og udtrykkes som et reelt politisk socialt engagement. I det hele taget tegner der sig en fransk tradition for politisk engagerede forskere, eller i det mindste forskere, hvis arbejde er nøje sammenhængende med deres personlige bevidsthed om, hvordan samfundet bør se ud. Marcel Mauss deltog i samfundsdebatten på venstrefløjen, Lucien Lévi-Bruhl lagde ikke skjul på sit sociale engagement, Michel Foucault gik i brechen for udsatte minoritetsgrupper, og andre intellektuelle som Jean Paul Sartre og – ikke mindst – Émile Zola hævdede filosofiske og samfundsvidenskabelige erkendelser i politiske eller værdiladede sammenhænge. Det trøster en ydmyg lillebror udi det akademiske at komme sådanne store ånder i hu.⁴

Diskussionen er dog mere påtrængende i nogle sammenhænge end i andre. Arbejder man med temaer, som har en helt aktuel betydning i den offentlige debat, er afstanden fra videnskab til socialt ansvar eller ligefrem politik lille, men studerer man emner, som offentligheden knapt nok har hørt om, er sagen naturligvis mindre presserende. Jeg har gennem de sidste 10-12 år studeret de nye religioner i Vesten, et emne som altid påkalder sig en vis gysende interesse i offentligheden, og har med tiden måttet erkende, at min faglige indsigt pr. automatik repræsenterer et argument i en poli-

tisk, etisk og for så vidt religiøs debat. Det er denne balance mellem hhv. faglighed og politisk eller ideologisk debat, og i videre forstand humaniora og offentlighed, der kan være så vanskelig.

Det er næppe muligt at arbejde videnskabeligt uden en eller anden form for engagement. Mange forskere elsker det, de studerer, mens det for andre er selve studiet, der er det afgørende, ikke det som er genstand for deres opmærksomhed. Jeg bekender mig til den sidste form for engagement. Jeg fryder mig hver dag over mit arbejde som religionshistoriker, men objektet for min forskning, nemlig religionerne, har jeg ingen dybe følelser for. Jeg er ikke i tvivl om, at biologer kan elske naturen, at litteraturforskeren kan elske litteraturen, og at kunsthistorikere kan elske kunst, men jeg elsker ikke religionerne. Jeg elsker at studere dem. Jeg bekender derfor gerne, at jeg er en voyeur, en distanceret observatør, som nyder iagttagelsen og dissektionen uden for alvor at komme i følelsesmæssig – endsige eksistentiel – kontakt med det, jeg studerer.⁵ Jeg må derfor også afvise det gamle dictum om, at man aldrig vil forstå det, man ikke først havde kært. Forståelse kan nemlig være så meget! Problemet melder sig måske særlig akut, når emnet er verdens religioner, men jeg tror det er et generelt problem. Spørgsmålet om hvorvidt vi kan lide det, vi studerer, eller ej rider mange som en mare. Det skyldes måske, at en afklaring afslører en stribe faglige og erkendelsesmæssige problemer og faldgruber. Det er således helt indlysende, at mit eget perspektiv på det stof jeg studerer, har direkte konsekvenser, gode som mindre gode, for min måde at arbejde på og for de resultater, jeg opnår. Men sådan er det jo altid. Forskningsresultaterne er i vid udstrækning indlejret i de betragtningmåder, teorier og metoder, der bringes i anvendelse. Det bedste, man kan gøre, er vel at være sig disse præmisser bevidst – og at bekende dem snarere end at lade som ingenting eller forstille

sig. I det mindste bliver det enklere for modtagerne af forskningsproduktet at vurdere resultatet, hvis forskerens præmisser – de stringent faglige såvel som de mere personlige – er åbenbaret.

At betragte religionerne betyder imidlertid altid, at man betragter mennesker, og mennesker ser jeg på med noget større empati. Intet opsigtsvækkende i det, og formentlig slet ikke i humanistiske, faglige sammenhænge. Men det spiller en rolle i spørgsmålet om engagement. Jeg kan være relativt indifferent over for religionerne som systemer, men jeg kan ikke lade som om, de mennesker, jeg studerer, hører til i en verden uden for min egen. På ét niveau er religionerne distancerede objekter for min forskning, men på et andet plan er de mennesker, jeg studerer, medmennesker og medborgere i det samfund, jeg selv lever i og lever af. Det første perspektiv forpligter kun fagligt, men det sidste involverer tillige mig selv som politisk eller moralsk person – for så vidt tingene overhovedet kan betragtes isoleret fra hinanden. Jeg forarges over alt det vrøvl, der siges om disse mennesker og deres religioner i offentligheden, og jeg er derfor bekymret for deres elementære rettigheder, selv i Danmark hvor problemerne er langt færre end i så mange andre lande.⁶

Et lille rids af situationen: Humanistiske og samfundsvidenskabelige analyser af de nye religioner har vist, at offentlighedens og den dominerende religions opfattelse som regel er styret af negative forventninger med hvad dertil hører af misforståelser og mytedannelser. På den anden side set kan nye religioner – ligesom de gamle eller så mange andre sociale systemer – være repressive eller endog farlige, enten for medlemmerne selv eller for omgivelserne, men det er sjældent, at det er tilfældet. De nye religioner er marginale sociale fænomener, men snarere end at se dem som fremmedlegemer eller svulster på et harmonisk samfund må de tolkes som elementer i en plu-

ralistisk samfundsstruktur, som sociale grupper der er født og næret af vilkår i vores eget samfund.

Dæmoniseringen af de nye religioners medlemmer har ofte ført til krænkelse af konkret karakter, for tiden i lande som Frankrig, Tyskland, Belgien, Grækenland og Rusland ikke mindst – ikke at forglemme juridiske tiltag i EU-regie. Der er vedtaget særlove, oprettet statslige organisationer til bekæmpelse af disse grupper, berufsverbot kendes fra flere lande, tvangsansbringelser af børn har været udbredt, kidnapninger af de afvigende religioners medlemmer med henblik på tvangskonversion har været kendt siden 1970'erne og mere til. Man kan således se en direkte kobling fra det retoriske niveau i pressen til den sociale og politiske virkelighed. Og i grunden er det ikke så sært, for agitationen mod de nye religioner hviler på en flere tusinde år gammel europæisk tradition. Der er således entydige forbindelseslinier fra oldtidens Rom til nutidens Europa i dette spørgsmål. Bacchanalieaffæren i Rom i 186 f.v.t. baseres på anklager af præcis den samme karakter som de postulater, der i dag møder de nye religioners medlemmer, og Tacitus' fordømmende udsagn om de tidlige kristne svarer i ét og alt til de anklager, der i dag rettes mod medlemmer af f.eks. Scientology Kirken. På samme måde er det tydeligt, at nutidens kristne agitation mod de nye religioner har rod i kirkefædrenes apologetiske angreb på andre religiøse retninger i senantikken. Studiet af de nye religioner er altså også studiet af politiske strategier, missionsretorik, af magt og af offentlig diskurs.

Forskerens situation er i denne sammenhæng, at han eller hun typisk vil besidde en viden og en evne til at tolke de foreliggende data, som er fundamentalt anderledes, end hvad der bringes til torvs af hhv. kristne missionsorganisationer (i Danmark i skikkelse af Dialogcentret som har base i Århus), de nye religioner selv, deres sekulære modstandere (i Sverige f.eks. organisationen FRI, dvs. Föreningen

gen Rädde Indviden), journalister, politikere eller embedsmænd. Erfaringen viser i den forbindelse, at forskere på baggrund af deres arbejde vil være tilbøjelige til at støtte de nye religioners medlemmer, fordi man kan se, at det de anklages for som regel ikke er i overensstemmelse med virkeligheden. Der er ikke tale om en støtte til deres religiøse virke, men derimod om en støtte til deres borgerlige eller juridiske rettigheder, dels som organisationer, dels som individer. Der findes da også en række akademiske organisationer i Europa og USA, som på grundlag af videnskabelig indsigt arbejder for at mildne de sociale konflikter, som viser sig i forbindelse med debatten om de nye religioner bl.a. Center for the Study of New Religions (CESNUR) i Italien og Frankrig, Information Network Focus on New Religions (INFORM) i England, Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst (RE-MID) i Tyskland og Institute for the Study of American Religion (ISAR), Föreningen Forskning och Information om Nya Religiösa Rörelser (FINYAR) i Sverige og Association of World Academics for Religious Education (AWARE) i USA.⁷

Disse organisationer kan m.a.o. tolkes som institutionaliserede eksempler på politisk eller samfundsoplysende virksomhed baseret direkte på humanistisk og samfundsvidenskabelig forskning. Man kunne, hvis man ville, lade det blive ved en elementær akademisk dokumentation og analyse, men det er tydeligt, at den moralske eller politiske indignation, som forskere med tilknytning til disse organisationer har oplevet, har ført til et videre engagement. Der er tale om folk med meget forskellig baggrund, men med det til fælles at de føler, at deres faglige viden forpligter. Naturligvis står sådanne initiativer ikke uimodsagt i forskningsmiljøerne, men det er et fåtal i branchen der for alvor beklager sig. For mit eget vedkommende konstaterer jeg, at mine ansættelsespapirer ikke stiller krav om, at jeg skal blande mig. Det er

mine personlige holdninger, der bestemmer her, eller måske en halv-mytologisk størrelse som min samvittighed.

Min bekymring handler først om fremmest om vilkårene for frihed og lighed i det samfund, som også er mit eget. Hvis de afvigende minoriteters vilkår forringes på grund af omgivelsernes fordomme eller uvidenhed, er det et problem for hele samfundet. Det gælder for de nye religioner som for muslimer i Danmark, homoseksuelle, handicappede eller hvad ved jeg. Jeg udelukker ikke, at min egen historie – eller rettere min families historie – spiller en rolle for disse synspunkter. Da min forældre var børn, måtte de flygte for livet på grund af deres formelle religiøse tilhørsforhold, hvilket muligvis gør mig ekstra sensibel i spørgsmål om mindretalsbeskyttelse. På den anden side set er det ikke mindst gennem humanismen eller humanistisk prægede ideologier, at nazismen er blevet bekæmpet, hvilket siger mig, at det også er humanistiske idealer, og med dem humanistisk videnskab, som i dag skal danne bolværk mod nutidens diskrimination. Det er derfor heller ikke så mærkeligt, at en agitator som Søren Krarup, der er en central figur i kampen for den rene danskhed og mod indvandring til landet, undsiger humanismen som menneskehedens største fjende. Netop fordi humanismen har sat mennesket i centrum på bekostning af en magtfuld guddom, er hævdelser af det humanistiske i realiteten en syg form for afgudsdyrkelse, siger han. Jeg tager det som en kompliment.

Vævet ind i denne moralske eller ideologiske suppe ligger endelig ansvarsfølelsen på mit fags vegne. Det virker måske lidt vel pompøst at sige det, men hvis ikke de videnskabelige fag (sådan som de inkarneres i deres udøvere) er villige til at meddele deres resultater og overvejelser i forbindelse med samfundsdebatten, så svigter de efter min mening en vigtig forpligtelse. Med disse betragtninger stiller jeg mig til rådighed for såvel anerkendende nik som frå-

dende trods (her vil jeg blot opholde mig ved kritikken). Jeg ved således positivt, at visse kolleger foragter mine opfattelser, fordi de slet ikke kan acceptere denne kobling mellem fag og person eller faglige resultater og politiske eller moralske opfattelser. I den høviske ende er jeg blevet anklaget for at spænde videnskaben for min egen ideologiske vogn, og i den mindre høviske for at være en charlatan eller en abe. Det er i og med denne kritik, at ansvarsfølelsen har skabt flest genvordigheder. Dels fordi dagligdagen i perioder har været forgiftet af kollegiale attentater, men først og fremmest fordi det har været foruroligende at erfare, at det jeg selv har anset for så selvfølgelig, af visse andre blev anset for at være til skade for videnskaben! Jeg er dog langtfra overbevist om, at det virkelig har været videnskabens ve og vel, der har ligget mine kritikere på sinde. Forskere er jo også mennesker, og man må derfor regne med, at et helt repertoire af ideologiske – og i denne konkrete sammenhæng religiøse – ressourcer kan fungere som ballast til en tilsyneladende faglig kritik af en kollega.

Sagen kan dog også anskues ganske enkelt: Hvis en slagtermester, en fysioterapeut, en skolelærer eller en bankfuldmægtig skriver et læserbrev i en avis og udtrykker sin holdning til f.eks. Hare Krishna-bevægelsen, så er der ikke en kat som kan bebrejde ham det. Hvorfor så bebrejde den religionshistoriker der gør præcis det samme? Den eneste forskel på de forskellige aktører i den tænkte situation er, at religionshistorikeren i kraft af sin uddannelse og sit arbejde ved bedre besked. Min påstand er, at fagmandens holdning er kvalificeret på en måde, der er af større interesse for offentligheden, uden at det betyder, at de andre synspunkter er ligegyldige eller uden værdi. Formulering omvendt kan man sige, at forskeren har en formidlingsforpligtelse, et ansvar for at distribuere sin viden. At forpligtelsen også gælder, når organisationer eller grupper må kritiseres eller problematiseres giver forhåbentlig

sig selv. At dække over fortrædeligheder eller problemer vil naturligvis være lige så forkert som at være tavs når individer eller grupper kan have legitimt brug for en forskers støtte. Videnskab skal være nøgtern og ærlig (læg mærke til at jeg forsøger at undgå ordet 'objektiv'), men den skal sandelig også være kritisk og udfordrende.

Man kan dog også føle ansvar på helt andre måder. Som religionshistoriker føler jeg f.eks., at offentlighedens og lovgivningens religionsbegreb er langt fra det fænomen, jeg kan iagttage fra mit skrivebord. Religion forstås i almindelighed grundlæggende på religiøse præmisser, men et fagligt perspektiv på tingene fordrer et helt andet syn på sagerne. Bortset fra den forskydning der sker, når religionerne og fænomenet religion betragtes gennem de historisk-kritiske briller eller skildres sociologisk, er det principielt muligt at tolke religion som en biologisk mekanisme eller et kognitivt styret eller funderet fænomen, som ikke har krav på anden omsorg end den, der altid gælder i akademiske studier af kultur og samfund. I begge tilfælde en chokerende anderledes indfaldsvinkel for de fleste, men netop forskningsresultater som offentligheden vel ikke bør forholdes. Som forsker er det vel min pligt at meddele, at opstandelsesmyten netop er en myte, ikke en historisk begivenhed, ligesom det vel er min pligt at vise, at religionerne skabes socialt, og at guderne – en enkelt eller de mange – er menneskelige konstruktioner. Sådan føler jeg det i hvert fald. Studiet af religionerne er jo ikke forblømt filosofi! Vi kan ofte sætte tid og sted på konstruktionen af guddommelige væsener og vise, hvornår religiøse ideer opræder første gang som konsekvens af denne eller hin kulturelle proces. Det gælder for de fremmede kulturer som for vor egen. Det er dog også klart, at den form for videnskabelig efterstræbelse og formidling bærer en særlig værdinorm (i dette tilfælde en prægnant sekularisme) som i sig selv kan virke ind på det, som er forskningens

objekt (nemlig religiøse mennesker). Det er dog ikke målet i sig selv, men hvis forskning kompromisløst skal søge efter nye og bedre kvalificerede erkendelser, og hvis disse erkendelser nedbryder herskende konventioner – og med dem bestemte kulturelle former – her religiøse forestillinger – så er det vel forskningens pris? Eller er det? I forsommeren 2000 udgav jeg f.eks. en bog om UFO-forestillinger og UFO-religioner, hvor jeg fremlægger en kulturhistorisk og sociologisk forklaring på hvorfor nogle mennesker (ganske mange, faktisk) forestiller sig, at Jorden besøges af rumskibe fra andre verdener (Rothstein 2000). Bogen giver ikke disse forestillinger en chance som rimelige ud fra en rationalistisk-empirisk synsvinkel, men tolker dem udelukkende som mytologiske konstruktioner. Dermed punkterede eller anfægtede jeg et ontologisk domæne, som mange mennesker ellers trives fint med, nemlig at rumvæsenerne vitterlig findes, og at de øver resulterende indflydelse på menneskeheden. Skal jeg mene noget om det? Hvis interesser er det i grunden, jeg varetager? I det konkrete tilfælde er det naturligvis ligemeget, for religionerne eller de folkelige mytologier er langt stærkere end nogen forskning nogen sinde kan blive, det er jeg sikker på. Hverken Gud eller de flyvende tallerkener er modtagelige for rationalistisk kritik, for de skabes og forvaltes af mennesker i sociale processer, som næppe lader sig påvirke af en som mig. Princippet er dog af interesse, når emnet er den humanistiske forskers selvforståelse og ansvarsfølelse.

Den samme sag, den samme problemstilling, har en interessant pendant, som peger i modsat retning: Hvad med den forskning, som stik modsat hylder eller kultiverer religionerne? Det gælder for mange teologer, men sandelig også mange humanister, at bestemte religioner – typisk én ganske bestemt religion – betragtes som god, nødvendig, etisk bærende etc. hvilket bl.a. udtrykkes i de faglige produkter. Kan dét være meningen? Religionshistorikeren Luther

H. Martin (ikke at forveksle med en berømt teolog med et lignende navn) fremhæver f.eks., at det kritiske studium af religionerne og de religiøse udsagn er lige så nødvendigt, som den mere empatiske bestræbelse på at forstå dem, som er anderledes (Martin 2000). Personlig er jeg helt enig. Religionsforskningen skal sige noget andet om religionerne, end religionerne siger om sig selv.

I mit personlige tilfælde står jeg med andre ord i en situation, hvor jeg på den ene side hævder en lang række religioners demokratiske ret til at virke, og jeg forsvarer religiøse mennesker mod overgreb – samtidig med at jeg på den anden side fagligt, på systematisk vis, kompromisløst demonterer de selvsamme religioners selvforståelse og virkelighedskonstruktion. Hvad er det så i sidste ende, der er styrende for mine dispositioner? Det er naturligvis mine egne normer og værdier. Hverken mere eller mindre. Det er mine egne idealer om demokrati, minoritetsbeskyttelse, tolerance, religionsfrihed, forholdet mellem stat og borger og så videre, som tilskynder mig til at tage de afvigende trossamfund i forsvar, og det er mine egne idealer om tankens frihed, videnskabens nødvendighed, demokrati, ytringsfrihed, sekularisme og så videre, som byder mig at trodse de almindelige meninger om, hvad religion er for en størrelse, ja, at trodse religionernes virkelighedskonstruktion. Min pointe er naturligvis, at disse idealer er næret af de selvsamme værdier, som blev konsolideret eller ligefrem født med humanismens gennembrud, og at 'det humanistiske projekt' i min udgave derfor må balancere mellem to interesser: Hævdelsen af alles ret til at være som de er under skyldig hensyntagen til andre, og min egen forpligtelse som forsker til at fremlægge de undersøgelser som evt. måtte konkludere, at hævdevundne synspunkter er forkerte eller u hensigtsmæssige. At det i mit tilfælde drejer sig om religion må ikke forvirre. Enhver bør have mulighed for at tro og leve, som han eller

hun vil, men det skal aldrig afholde forskeren fra at anføre faglige argumenter som peger i en anden retning.

Helt overordnet er det min opfattelse, at humanistisk forskning giver os alle bedre mulighed for at tolke og forstå en verden i hastig forandring. Den 'erkendelsesmæssige produktion' vi som humanister står for skal ud, og det er vigtigt, at vi mobiliserer mod og evner i så henseende. Personligt har jeg gennem årene erfaret, hvor slidsomt det kan være at 'go public', hvor dræbende deltagelse i offentligheden kan være, hvor destruktivt og hvor problematisk det kan være, også i forhold til kolleger. I dag er tingene dog vendt inden for mit snævre fagområde, og det er stadigt oftere de faglige perspektiver, der får lov til at sætte dagsordenen. Jeg tillader mig derfor at mene, at det jeg kender til, altså diskussionen om de nye religioner i Danmark er relativ uproblematisk, fordi humanister har haft lejlighed til at præge den offentlige meningsdannelse såvel som statens formelle administration af disse sager. Vi må erkende, at vi som forskere med vores abstraktioner skærer ting fra, som andre kan anse for vigtige, men det sker netop fordi vi gennem vores fag får sat lys på noget andet. For så vidt angår mit snævre felt, tror jeg, at netop dét har været til gavn for mange mennesker. Har jeg ret i den opfattelse må det betyde, at jeg har forvaltet den magt, jeg har erhvervet i kraft af min position som forsker på en sådan måde, at den tjener frihed og demokrati. Det vil jeg i så fald være glad for og stolt over.

Med disse bemærkninger når jeg blot et nyt punkt i en evig diskussion. Spørgsmålet om forskerens rolle og forpligtelser kan i bedste fald beskrives som en proces, ikke som et emne der kan diskuteres eller forhandles, indtil en vinder er kåret. Diskussionen tydeliggør de forvirrende vilkår for arbejdet med forskning og engagement, men yder ingen universelle svar. At jeg selv tør anbefale mine betragtninger er dog klart. For nu at sige det så kort som muligt:

Som jeg ser det, står man sig bedst ved ikke at modstille hhv. forskningsinterne og forsknings-eksterne aspekter af arbejdet som humanist alt for markant og ved at huske, at det videnskabelige samfund altid er en del af en større sam-

fundsmæssig sammenhæng. Som humanistisk forsker bør man bidrage med forslag til, hvad samfundet har brug for og dermed også være indstillet på at anfægte dét, der peger i den forkerte retning.

Noter

1. Mit bidrag er således blevet til efter opfordring, som jeg uden held forsøgte at afslå! I al væsentlighed svarer teksten her til mit foredrag ved symposiet 'Humanismen i samfundet: Videnskab og Værdier', hvis indlæg netop publiceres i denne bog. Jeg har dog foretaget en række sproglige tilpasninger, og der er tilføjet enkelte bemærkninger.
2. I forbindelse med tilrettelæggelsen af en bog om religionshistories moderne fagidentitet, har Tim Jensen og jeg bedt en lang række forfattere gøre rede for deres syn på, hvordan de som forskere mener, at de bør repræsentere deres fag i offentligheden, hvordan 'the scholar of religion' kan eller bør fungere som 'a public intellectual'. Fremstillingerne, som ikke vil blive inddraget her, er af stor relevans for den samlede diskussion om humaniora, offentlighed og ansvar. Se Jensen & Rothstein 2000.
3. Jeg har diskuteret beslægtede emner i flere andre sammenhænge – og har modtaget kritik. Jeg henviser i den sammenhæng til Rothstein 1997a og 1997b og Tybjerg 1997 (hvor ovenstående Weber-citater er hentet) og Breengaard 1997. For mine mere principielle opfattelser af hvad religionshistorie og religionssociologi som fag kan og bør, se Rothstein 1997c og Rothstein & Warmind 2000.
4. Jeg er ph.d. Christian Kordt Højbjerg mange tak skyldig for at fastholde min opmærksomhed på denne arv.
5. Jeg medgiver naturligvis, at man altid interagerer i en eller anden grad med det objekt man studerer. 'Voyeur' er af samme grund et lidt for potent udtryk. På den anden side set udtrykker det min grundlæggende holdning til og oplevelse af et grundvilkår i mit arbejde.
6. Jeg har diskuteret situationen i Danmark i flere sammenhænge, bl.a. i Rothstein 2000a. Senest er spørgsmålet om forholdet mellem religion og menneskerettigheder, som har principiel betydning for dette emne, diskuteret af historikeren Eva Maria Lassen (2000).
7. I Danmark findes der ingen tilsvarende organisation eller forening, men de nye religioners organiserede modstandere (legemliggjort i den kristne missionsforening Dialogcentret fra Århus) er gennem årene blevet mødt med kritik af en række religionshistorikere og religionssociologer. Forskningsnetværket RENNER (Research Network on New Religions) danner i nogen grad ramme om den forskning, som (bl.a. gennem bøger etc.) relaterer debatten om de nye religioner til faglige perspektiver.

Litteraturliste

- Breengaard, Carsten (1997), 'Objektivitet og Engagement', Bettina Amden et al. (red.), *Objektivitet og engagement i religionsforskningen* (sænummer af TABU), Institut for Religionshistorie, København, pp. 27-34.
- Jensen, Tim & Mikael Rothstein (eds.) (2000), *Secular Theories in The Study of Religion. Current Perspectives*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Lassen, Eva Maria (2000), *Religion og menneskeret*, København: Lindhardt & Ringhof.
- Martin, Luther H. (2000), 'Secular Theory and the Academic Study of Religion', Tim Jensen & Mikael Rothstein (eds.), *Secular Theories in The Study of Religion. Current Perspectives*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, pp. 137-148.
- Rothstein, Mikael (2000a), 'New Religions, State Policy and Anti-Cult Activities: Aspects of the Danish Discussion', Carl-Gustav Carlsson & Liselotte Frisk (red.), *Gudars och gudinnors Återkomst. Studier i nyreligiösitet*, Institutionen för religionsvetenskap, Umeå Universitet, Umeå, pp. 219-229.
- Rothstein, Mikael (1997a), 'Deltagelsens dilemma. Voyeurisme eller forskningsstrategi?', Lene Buck m.fl. (red.),

- Idealer i religion og religionsforskning*, København: Museum Tusulanums Forlag, pp. 129-146.
- Rothstein, Mikael (1997b), 'Om at studere virkeligheder der ikke eksisterer', Bettina Amden et al. (red.), *Objektivitet og engagement i religionsforskningen* (særnummer af TABU), Institut for Religionshistorie, København, pp. 47-56.
- Rothstein, Mikael (1997c), 'Religion i humanistisk forskningsperspektiv', Mikael Rothstein (red.), *Humanistisk religionsforskning. En indføring i religionshistorie & religionssociologi*, [Med bidrag af Jørgen Podemann Sørensen og Margit Warburg], København: Samlerens Forlag, pp. 11-27.
- Rothstein, Mikael (2000b), *UFOer og rumvæsener. Myten om de flyvende tallerkener*, København: Gyldendal.
- Rothstein, Mikael & Morten Warmind (2000), 'Indledning', Mikael Rothstein (red.), *Politikens håndbog i verdens religioner*, København: Politikens forlag, pp. 7-28.
- Tybjerg, Tove (1997), 'Spark og Gåseøjne – eller saks, papir og sten', Bettina Amden et al. (red.), *Objektivitet og engagement i religionsforskningen* (særnummer af TABU), Institut for Religionshistorie, København, pp. 55-64.

Kapitel 20

Genoplivning af den borgerlige offentlighed som humanioras redning og udfordring

Frans Gregersen

Som den der lukker og slukker (i) dette symposium tilkommer det mig at afsløre hvad der vel knap nok længere kan bevares som en hemmelighed. Vi er alle her i denne bog fordi vi indgår i Kirsten Hastrups projekt som går ud på at genoplive humaniora som en aktiv skabende kraft i samfundet. Lad mig da begynde med en slags tale for værtinden.

1. sats: Til Kirsten, *allegro con brio*

Tak for invitationen som vel kom allerede i og med din nye bog *Viljen til viden*. De temaer du slår an dér, er de temaer som har struktureret symposiet og dermed denne bog og det vil da være rimeligt at begynde med et ultrakort resumé af hvad vi efter min mening alle kan lære af *Viljen til viden* for så småt at nå frem til hvor jeg gerne vil tage forbehold og forsøge mig med alternative analyser.

Viljen til viden tager udgangspunkt i en særlig slags krise for humaniora, humanisternes egen tvivl:

Det mest tragiske er imidlertid ikke, at skiftende ministre, folkeforførere og andre har betragtet den humanistiske forskning som en overflødig luksus, man kun opretholder af hensyn til en døende elite, ligesom Det Kongelige Teater og Statens Museum for

Kunst. Det værste er, at humanisterne selv har mistet fornemmelsen af at bidrage til en helt afgørende fornyelse af det tankeberedskab, som også politikere må trække på, hvis de vil skrive ny historie. (Hastrup 1999: 205)

Det var diagnosen. Men fortvivler ej, kuren er nær:

Som jeg håber at have sandsynliggjort, er det humanistiske projekt så levende og nødvendigt som nogen sinde. Vel er renessancen forbi, oplysningen delvis afsluttet, romantikken lettere støvet og selv moderniteten afkræftet. Men arven fra disse epoker ulmer som skjult energi i en stadig livsvigtig udforskning af *humanitas*, som både et felt og en historie, et vilkår og et potentiale. Tiden er faktisk kommet til at se i øjnene, at naturvidenskab, teknokrati og instrumentalitet ikke kan skabe ny historie af sig selv; den humanistiske videnskabelighed må påkaldes, hvis historien skal have menneskelige dimensioner. Det fordrer først og fremmest, at humanisterne selv tror på, at det nytter, og dernæst, at de kan overbevise resten af samfundet om, at nytte ikke kun er instrumentel men også ekspressiv. Ved at sætte nye forestillinger i omløb ændres mulighedernes rum, også for naturvidenskab og teknologi. (Hastrup 1999: 301)

Formuleringen står som en del af slutordene, konklusionen på den lange lystrejse som læseren har gennemført med forfatteren som veloplagt guide (eller druide). Jeg fortolker bogens budskab sådan at de humanistiske videnskaber (og det gælder vel særlig antropologien), i og med at de fremstiller mindre kendte helheder, afnaturaliserer nutiden så fremtiden kan tænkes anderledes – og dermed kan blive anderledes.

2. sats: Grønbech-linjen i dansk humanistisk videnskabsteori, andante

Dette er et synspunkt som har mange fortalere. De udgør tilsammen hvad jeg kalder den Grønbechianske forskningstradition i humanistisk videnskabsteori (efter Vilh. Grønbech). I dansk tænkning om humaniora er traditionen fornemt repræsenteret af Ebbe Spang-Hanssen (Spang-Hanssen 1990). Ifølge Spang-Hanssen er der en linje fra den filologiske renaissance med Erasmus som hovedperson til moderne humaniora:

Siden har denne gode humanisttradition bredt sig til mange andre fag end netop de klassiske studier – til historiske, arkæologiske og sproglige studier af alle mulige kulturer. Den er i høj grad blevet raffineret i tidens løb, men nogle af de helt væsentlige karakteristika er forblevet de samme: videnskabeligheden består for en stor del i den meget nøje vurdering af alle detaljer i deres rette sammenhæng. Det er blevet sagt, at metoden især består i den uhyre respekt for empiri: man prøver på alle måder at sikre sig, at hver detalje er ægte, dvs. virkelig stammer fra den omhandlede kultur, og man gør alt for at placere hver detalje rigtigt i kulturmønstret. Til gengæld er man meget tilbageholdende med en større teoridannelse.

Og lidt længere nede hedder det:

Og her er vi ved noget af det, der på afgørende vis skiller den humanistiske forskningstradition fra den naturvidenskabelige: endemålet for den humanistiske beskrivelse er oplevelsen af en virkelighed i et givet tidsrum. Vi siger, vi forstår, når vi kan se hele situationen for os. (Spang-Hanssen 1990:119)

Kirsten Hastrup adskiller sig fra dette velskrevne portræt af humaniora på to måder. Dels placerer *Viljen til viden* den rationalistiske oplysningstids store klassifikationsprojekter centralt i billedet af humaniora, dels lægger Kirsten Hastrup større vægt på teoridannelser. Teorier er til at tænke med og skal gøre det humanistiske projekt både mere slidstærkt og mere dybtgående end almindelig undren eller forbløffelse: 'Teorier er' siges det 'simpelthen sætninger, som foreslår særlige fortolkninger af verden, og som i deres natur både transformerer og reducerer den virkelighed, de drejer sig om' (s. 192). Teorier synes således internt i humaniora at have samme funktion som humaniora selv tænkes at have i samfundet som helhed.

Lidt længere henne i fremstillingen står der: 'Der er stadig et spørgsmål om sandhed, hvis vi skal leve op til en eller anden form for realistisk ambition, uden hvilken vi næppe kan have nogen videnskab. (...) Men hvis vi har givet afkald på endelige (...) teorier om verdens indretning (...) så er det klart, at [det at] forstå noget 'rigtigt' ikke er det samme som at nå en fuldkommen sandhed men [at det gælder] om at fremsætte et levedygtigt forslag til, hvordan verden kan forstås her og nu og under denne synsvinkel'. (s. 204)

Teorier er altid teoriudkast som er underlagt en selektionsproces (de skal vise sig levedygtige). Denne proces har formentlig både et historisk og et sociologisk aspekt. Hastrup foreslår således et reflekteret humaniora, men la-

der kontakten til de mange ikke-forskere, som er det potentielle publikum, stå relativt ukommenteret. Dette indlæg skal imidlertid handle om humanistiske forskningsresultaters virkning i det store kredsløb og jeg er derfor henvist til at fortolke. Og det gør jeg så nu: Formuleringerne peger, trods vigtige akcentforskelle, samme sted hen. Både Kirsten Hastrup og Ebbe Spang-Hanssen opfatter forståelsen af, og indlevelsen i (afstanden mellem det velkendte og) det fremmede som humanioras særlige opgave og virkemåde. Fremstillingsmæssigt peger det på *den store samlede syntese* ('hvordan verden skal forstås') som den humanistiske forsknings mål, hvad enten syntesen gives form af en skildring af en forgangen epoke eller en yderst nutidig kultur.

3. sats: Et eksempel, menuetto

Hvordan kan sådan en skildring der viser os en anden verden så vi kan se den for os, tage sig ud?

Ensformig og regelret gaar Dagene, gaar Aarene indenfor Klosters Mure. Endnu er det mørk Nat, da Sakristanens Klokke ringer og den af Brødrene, der har Tur som 'Vækker', gaar rundt til Sovestuerne – eller til Cellerne, hvor saadanne har afløst de oprindelige fælles 'Dormitorier' – og vækker til Morgenbøn; hans 'Benedicamus Domino' og de søvndrukne Svar 'Deo Gratias' lyder ensformig ned ad Gangenes dunkle Stilhed. Faa Minuter efter – man sov, ialfald oprindelig, med Klæderne paa til Værn mod Kødets Fristelser – er Paaklædningen og det kortfattede Toilette fuldendt, – 'Er din Sjæl smudsig', lyder Indskriften paa det fælles Vaskested, 'hvad hjælper det dig saa at to dit Ansigt?' – , og nedad de fliselagte Gange klapper saa i Mørket Skridt, fantastisk tegner sig i det blafrende Fakkellys de tunge, formløse Kutteskikkelser med den spidse Hætte slaet op over Hovedet, og nu gaar

det – endnu søvntungt, med tom Mave og kuldeklaprende Tænder – i Procession ned ad Korsgangen, der aabner sig i Buer ud til den firkantede Klostergaard, over i den mørke, kolde Kirke. (Vedel 1911:30)

Selve fremstillingen er, som i det lille afsnit her, klinisk rensat for kildehenvisninger men bagest i bogen findes 'Henvisninger og Noter'. Her står om denne passage flg.:

For Klosterbygningens Vedkommende er særlig benyttet Schloesser: Die Klosteranlage des frühen Mittelalters, Lenoir: Architecture monastique, Paulus: Die Cistercienserabtei zu Maulbronn og samme: Die Cistercienserabtei Bebenhausen. Den daglige Gænge er skildret efter de gamle 'Regulae' og 'Consuetudines' (Benedicti Regula ed. Wölfflin, Consuetudines Cluniacenses (Dacherii Spicilegium 1661 IV), Consuetudines monasticae I-II 1905 ... etc.

(Vedel 1911: I)

Ved at skille skildring fra kilde(angivelse) får Vedel en særlig frihed. Det påfaldende ved denne skildring er nemlig ikke bare, men også, at: 'sådan skriver man ikke mere'. Det påfaldende kan måske uddybes ved en tekstanalyse. Hvilken teknik er der brugt her, hvilke greb benytter professoren i litteraturvidenskab?

Selve bærebølggen er, som så ofte i episke former, kronologisk. Vi følger dagen fra den begynder. Men just i selve dagenes monotoni ligger fremstillingens dilemma. For den datidige bevidsthed var det hele rutine, velkendt, ikke 'værd at skrive hjem om'. Men det er præcis hvad Vedel er nødt til hvis han skal *bring it home to his readers* hvordan det var at være bag klostermure. Heraf følger imidlertid tekstens perspektivspring, den er nødt til både at være dør og hér. Dør, i datiden: latin og indforstået rutine; hér, og i nutiden: danske oversættelser og alvidende forklaringer.

Først har forfatteren anbragt en indgangs-bøn, formuleret med en virtuos brug af gentagelse som ikonisk fremvisning af det der beskrives. Parallelstillingen af årene og dagene viser hvordan dage bliver til år. På overfladen får vi en kronologisk gennemgang af en dag men da alle dage ligner hinanden er der ikke noget spørgsmål om repræsentativitet: sådan er dagene, sådan er årene. Den alvidende fortæller sætter så scenen ('Endnu er det mørk Nat') og det spidsstillede adverbial svares af den adverbelle ledsætning ('da ...'). Imidlertid brydes vores da-og-der-fornemmelse af nødvendigheden af at springe til dansk for at forklare om en særlig funktion, som behørigt sættes i anførselstegn: 'vækkeren'. Dernæst kan Vedel parentetisk indskyde en historisk udvikling fra sovesale til celler og kan så nøjes med at citere sine kilders latin for igen at få frembragt læserens fornemmelse af at være der selv. Atter får vi en historisk udvikling i indskud og atter bliver fortælleren nødt til at oversætte; naturligvis var indskriften ved vasken ikke på dansk. Nu kommer så den levendegjorte reportage fra processionen som karakteristisk springer fra iagttagernes blik udefra ('fantastisk tegner sig i det blafrende Fakkelys...') til den med-vidende klosterbroders indefra ('med tom Mave og kuldeklaprende Tænder') og vi når via en nødtørfertig arkitektonisk redegørelse over i kirken.

4. sats: Strukturalistisk humanisme, presto

Det kan næppe gøres bedre, denne blanding af indefra, udefra og ovenfra, skræddersyet til et dannet publikum i århundredets begyndelse. Og alligevel virker det antikveret – som videnskab. Parallellen mellem datidens litteratur (opdagelsen af det multiperspektiviske sprog) og dette stykke videnskabelig prosa virker mere slående end ligheden mellem Vedels historiskrivning og moderne historievidenskab. Det kan skyldes at selve Vedels program, antydet i

undertitlen 'Et Forsøg i Kulturpsykologi', ikke herhjemme førte til en litterær historieforskning med bevidsthedsformer som objekt (bortset altså fra hans samtidige Grønbechs forsøg på religionshistoriske synteser). Men det skyldes nok snarere at begrebet om videnskab er blevet indskrænket. Det er strukturalismen der har sat sig på tværs i humanismens univers, univers, univers; den har sat sig på tværs.

I Ebbe Spang-Hanssens fremstilling står strukturalismen som en indrømmelse til naturvidenskabens idealer og han viser dermed hvordan skellet mellem idiografisk humaniora og nomotetisk naturvidenskab spiller en normativ rolle i baggrunden af fremstillingen (Spang-Hanssen 1990:124f). Og strukturalismen er da også eksplícit en udfordring af den historistiske skildrende humanistiske ... ja skal vi kalde den 'videnskab' har vi allerede taget stilling på forhånd.

Den klareste modstilling af de to retninger findes vel hos Hjelmlev i *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*.

Paa forhaand skulde den sætning synes at maatte have generel gyldighed, at der til ethvert *forløb* svarer et *system*, gennem hvilket forløbet lader sig analysere og beskrive ved hjælp af et begrænset antal forudsætninger. Ethvert forløb maa antages at kunne anskues som sammensat af elementer af et begrænset antal, der stadig kommer igen i forskellige kombinationer. Disse elementer maatte da paa grundlag af forløbsanalysen kunne ordnes i klasser med ensartede kombinationsmuligheder, og der maatte videre paa grundlag heraf kunne opstilles en almindelig og udtømmende kalkyle over de mulige kombinationer. En saaledes anlagt historie maatte fra det blot primitivt skildrende stadium stige til en systematisk, eksakt og generaliserende videnskab, i hvis teori alle begivenheder (mulige forbindelser af elementer) er forudset og betingelserne for deres realisation fastlagt.

Det synes ubestrideligt, at saa længe den humanistiske videnskab ikke har efterprøvet denne sætning som arbejdshypotese, har den forsømt den fornemste af sine opgaver, den nemlig, at søge humanismen konstitueret som videnskab. Man bør gøre sig klart, at for skildringen af humanistiske fænomener staar valget imellem digtning og videnskab; mellem paa den ene side digterisk behandling alene som den eneste mulige, og paa den anden side digterisk og videnskabelig behandling som to koordinerede beskrivelsesformer. Og at valget staar paa det her angivne punkt, i gennemprøvnin-gen af tesen om et system bag forløbet. (Hjelmslev 1943 (1993): 10)

Min tese er nu at Kirsten Hastrup såvel som store dele af humaniora legitimerer humanistisk forskning ved at henvise til dens helhedsskildrende 'digteriske' Grønbechianske tradition og dens funktion som bevidsthedsdannende og virkelighedsforandrende mens den faktiske humanistiske forskning er blevet fundamentalt ændret af og gennem strukturalismens opkomst og udfordring. Skellet går nu ikke længere (blot) mellem humaniora og naturvidenskaben men ned gennem humaniora. Det har både at gøre med forandringer i selve (især visse af) de humanistiske videnskaberens måde at fungere på og med deres forhold til grundlæggende produktivkræfter i moderne eller rettere senkapitalistiske samfund at gøre.

5. sats: To slags humaniora, rondo capriccioso

Strukturalismen var det instrument der skulle til for at etablere de moderne professionelle humanistiske videnskaber som internationale forskningsfora som på tværs af sprogskel satte sig for at udforske sproget gennem en reflekteret analyse af sprogene. Det forudsatte efter grundlæggerens mening en sprogteori der ryd-

der op i den overleverede tradition. Det kan ses som strukturalismens stadig levende udfordring til sprogvidenskaberne at det endnu ikke er lykkedes at skabe en teori der opfylder Ferdinand de Saussures oprindelige krav om at redegøre præcist for *det lingvisten gør*. Vi sprogforskere ved tilsyneladende stadig ikke hvad vi gør (og må derfor være tilgivet).

I og med at strukturalismen alt efter ens perspektiv tilføjer et systematisk synspunkt eller erstatter et altovervejende historisk med et systematisk, skifter den humanioras erkendelsesinteresse på en måde så de humanistiske strukturalister bliver nøjagtig lige så uforståelige på deres eget felt som naturvidenskabens professionelle. Den overvældende folkelige interesse ligger på det sprogvidenskabelige felt i korrekthed og etymologi i denne rangorden; det er de to dårligst teoretiserede områder inden for sprogvidenskaben – og det er ikke tilfældigt. Til gengæld kan jeg ikke forestille mig nogen større folkelig interesse for det vi faktisk ved noget om, nemlig syntaks og semantik, typologi og sprogforandringer. Men det har overhovedet ikke generet hverken forskere eller forskning for dens anvendelse er meget mere indirekte – når vi ser bort fra sprogteknologien – som dog netop i denne sammenhæng er meget vanskelig at overse.

Ebbe Spang-Hanssen og Kirsten Hastrup synes ud fra mit ståsted at være enige om væsentlige opgaver for humaniora. Det forekommer mig at de begge placerer sig nærmere den historisk-romantiske tradition end den strukturalistiske i deres definition af humanioras nytteværdi. Ebbe Spang-Hanssen skriver i *Kulturblindhed*, der som bekendt har undertitlen – 'Et forsvar for de humanistiske studier':

Man kan godt sige at det mest af alt er det humanistiske studier går ud på: at arbejde med vores forhåndsindstillinger, således at vi kan få en bedre og rigere oplevet verden – eventuelt også ved at opfordre os til at lave

noget om på det vi ser. Det drejer sig selvfølgelig ikke kun om forhåndsindstillinger til kunsten, men om vores forhåndsindstillinger til tilværelsen. (Spang-Hanssen 1976: 48)

Denne selvfølgeligelige sammenstilling af kunst og tilværelse er født af romantiske ideer om dannelse. Pointen er at legitimiteten består i at fremkomme med forskningsresultater der muliggør at der kan tænkes nyt, at der kan tænkes ud over det givne. Det er en rolle vi kender vældig godt fra humanioras eget objekt, nemlig fra poetikken bag den psykologisk-realistiske roman. Størrelsesordenen kan naturligvis variere. Balzac skrev da han fik ideen om at koble sine indtil da enkeltstående værker til en omfattende fremstilling af menneskene og deres livsverden under restaurationen, følgende til sin veninde Madame Hanska:

I Sædestudierne skal alle virkninger af de sociale tilstande vises. Jeg vil skildre alle situationer i livet, alle fysiognomier, mandlige og kvindelige karakterer, alle måder at leve på, alle erhverv, alle sociale lag, alle franske provinser, barndommen, oldingevalderen, den modne alder, politik, retsvæsen og krig – intet af alt dette skal blive glemt.

Når det er sket, når det menneskelige hjertes væv er klarlagt tråd for tråd og samfundshistorien skildret i alle dens forgreninger, så er grundlaget skabt. Så kommer næste lag, de Filosofiske Studier. Efter fremstillingen af virkningerne, skal beskrivelsen af årsagerne følge. (Balzac: *Lettres à Madame Hanska*, ed. Pierrot, Paris 1967, bind 1, s. 269ff, her citeret efter Eric Danielsen: *Guldets satan*, s.99f)

Hvis det er rigtigt at Balzacs program for en romancyklus svarer fuldstændigt til et program for den ideelle humanistisk forskning kan man spørge generelt om forholdet mellem kunst og

videnskab. Kirsten Hastrup svarer da også på s. 286 som indledning til et længere Kierkegaard-citat at: 'vores videnskabelige virksomhed [er] at betragte som en indgriben i samme verden og en omsætning af den i livfulde beskrivelser af det mulige, det forhåbentlige. Vi skal ikke blot gengive verden, som vi ser den, men som digteren investere vores menneskelige erfaring i udtrykket' (Hastrup 2000:285).

Vender vi tilbage til Valdemar Vedel ville den givne skildring formentlig opfylde en del af kravet nemlig om at anskueliggøre en anden livsform – men netop derfor ville den virke forældet. Den ville have overbetonet fremstillingsdelen på bekostning af refleksionen. Det er jo nemlig det grundvilkår som adskiller Vedel og Hastrup, at den hermeneutiske proces i mellemtiden er blevet om ikke direkte mistænkeliggjort, så anfægtet. Ser man på nutidige skildringer er der kun ganske få der skriver så literært forfined som Vedel. I bedste fald levedegør fremstillingen hos dem i stedet en helt anden, og for Vedel forudgående, del af forskningsprocessen nemlig selve sandhedsbearbejdningen, sandhedskonstruktionen.

Vægten ligger ikke på resultaterne, for de er anerkendt foreløbige, men på metoden, den der for Vedel var så sekundær at den lå gemt i forholdet mellem skildring og de med petit satte og bagest i bogen gemte noter. Moderne historiefremstillinger forholder sig – med forbehold for alle *sweeping generalizations* – meget mere diskuterende og reflekterende til kilderens udsagnskraft og synes dermed at insistere på at mistænkeliggøre deres egen fremstilling – hvorved man paradoksalt nok kan fremstille det der så i sidste instans alligevel hævdes, som så meget desto mere indiskutabelt. Vi er blevet meget mere optaget af hvad vi *ikke* ved, end at give et bud på hvordan det hele kunne have set ud.

Eller vi skriver måske op imod de helhedsbilleder som Vedels generation konstruerede, for at rive dem ned?

6. sats: Videnssociologiske fedtefinger, grave

De krav Hastrup og Spang-Hanssen stiller til humaniora, hænger så vidt jeg kan se snævert sammen med deres implicitte videnssociologiske udgangspunkt, det der har givet dette indlæg titel. For dem begge synes det givet at der findes en borgerlig offentlighed som sætter samfundets videre udvikling til debat og at det er den diskussion humanisterne kan og bør blande sig i. I forhold til Gregersen og Køppe (1985) er det påfaldende at Kirsten Hastrups grundbog i humaniora savner et kapitel om videnssociologi. Humaniora bestemmes – som det også sker både i vores bog og i *Til glæden* og begge steder i eksplicit tilslutning til Sven Eric Liedman – med uddannelsessystemet som praksisfelt og dette praksisfelt indplaceres mere eller mindre stiltiende som en (væsentlig) del af den borgerlige offentlighed. Deraf følger at de virkemidler som er anerkendt effektive i den borgerlige offentlighed, kan benyttes til at opnå det som humaniora skal opnå, nemlig at påvirke meningsdannelsen – forestillingerne i samfundet.

Denne tankegang er et ægte barn af 68 i og med at den borgerlige offentlighed i almindelighed og den universitære i særdeleshed såsom fristeder for den kapitalsubsumption som ellers med energi og overbevisning blev afsløret som universel.

Der var – og er – en særlig uskyld over alle vores marxistiske analyser fra dengang idet vi stort set alle som én forudsatte at lønformsmystifikationen, nemlig det forhold at den inddragne merværdi som anvendes til at fremme totalkapitalens formål gennem statsmagten, ser ud som om den hæver modtageren op over alle klasseinteresser, at altså denne mystifikation havde samme karakter som en fortrængning: den ville gå i sin mor igen når den blev trukket frem i analysens dagklare lys. *Not so.*

Vi må nødvendigvis gennemføre to parallel-

le og lige vigtige analyser nemlig af den humanistiske videns anvendelighed og af uddannelsessystemets funktion for at kunne svare på spørgsmålet om hvilke vilkår den humanistiske forskning har at operere under. Det sidste kan selvfølgelig ikke ske her. Jeg henviser til uddannelsessociologien som er endnu et af de humanistiske områder som er stort set fraværende i dansk politisk debat.

Da Simo Køppe og jeg sammen skrev *Videnskab og Lidenskab* i 1984 og 1985 var universiteterne i de nordiske lande ved at blive omstillet fra produktion til den offentlige sektor, nemlig gymnasiet (i form af skoleembedseksamen), til produktion til et langt bredere arbejdsmarked. Som bekendt er der i dag mange humanister der er ansat i det private erhvervsliv. Hvad laver de?

De bidrager til den differentierede arbejdsproces som findes i moderne virksomheder, med især deres kommunikationsfærdigheder og i mange tilfælde også deres analytiske evner. Og rigtig mange af dem der uddannes i de følgende år, vil få den rolle at drive og/eller etablere virksomheder som direkte skaber profit, endda i nogle tilfælde enorme profitter som enhver der har fulgt med i IT-udviklingen vil kunne berette. Ingen skal f.eks. fortælle mig at internettet kan udvikles til elektronisk handel uden den ekspertise inden for æstetik og kommunikation som humanister råder over. Det er ikke tilfældigt at semiotikken, foruden blandt (visse, jeg ved det) humanister, er centralt stof på reklameuddannelserne. Jeg mener kort sagt at enhver seriøs og fremadrettet analyse af erhvervsudviklingen i de vesteuropæiske lande peger på at kapitalsubsumeringen har sat sig igennem i de humanistiske fags objekter for slet ikke at tale om deres mulige anvendelsesområder som bliver mere og mere centrale for profitten. Og så er det jo svært at opretholde sin uskyld; så må man snarere prøve at se helt nøgternt på om ikke den kroniske uskyld hos de offentligt ansatte gymnasielærere og univer-

sitetsforskere altid har været en gigantisk illusion.

En nylig opgørelse fra den ene af det almene gymnasiums to fagkonsulenter i dansk, Benedicte Kieler, viser at 23% af gymnasieeleverne vælger at skrive den større skriftlige opgave i dansk. Dem der har gjort det, har i alt væsentligt skrevet om værker af skønlitterære forfattere. Fagkonsulentens sammenfatning viser hvilket litterært billede af Danmark der opstår i mødet mellem skole og elever: Nr. 1 på listen med 144 elever er H.C.Andersen. Nr. 2 på listen er hak i HCAs hæl med 141 elever – det er Peter Høeg. Nr. 3 er Herman Bang og så falder det hurtigt idet Tove Ditlevsen og Amalie Skram følger med 104 og 101 elever og først derefter kommer Karen Blixen, Panduro og Ribbjerg. Eleverne er blevet præsenteret for de samtidsforfattere Anne Marie Mai nævner andetsteds i denne bog, men de optræder først langt, langt nede på listen.

Hvad fortæller den liste om danskundervisningen og om fagets placering i dannelsesanstalten som helhed: at dannelse stadig er litterær, at eleverne ikke får påduttet nogen kvalitetscensur (så var Peter Høeg vel ikke kommet så højt op?) og at undervisningen, bortset fra Høeg og et par andre nulevere, hovedsagelig fører til historisk beskæftigelse med litteratur om end overvejende rettet mod den overskueligt nære fortid. Det svarer til et skel mellem fagets forskellige dele på universitetet sådan at det almene gymnasium har valgt side og valgt alt det fra som gør faget operationelt uden for gymnasiet, ude i det såkaldt virkelige liv. Faget dansk er således ved at gå midt over i et kommunikationsfag som uddanner kandidater til det private erhvervsliv og et mere tilbageskuende, litterært dannelsesfag som forholder sig helt agnostisk til det begreb som måske mere end noget andet kan forklare kunstens rolle i det moderne samfund. Jeg tænker på begrebet kulturindustri.

Lad mig nævne et par andre tal fra humanio-

ra som er meget mere centrale end det normalt kommer til udtryk. Erland Porsmose har opgjort udviklingen i museumsindustrien (mit udtryk) i Fyns amt siden 1970. Han finder frem til en forbløffende vækstrate, nemlig en udvikling fra 2 ansatte i 1970 til 40 i 1999. Samlet har museerne i Danmark i dag omkring 1000 akademiske medarbejdere, hvoraf en del dog ikke har forskningspligt (Porsmose 2000: 57f). Det fremgår tydeligt af Erland Porsmoses beretning om denne type virksomhed at den lever under samme konkurrencevilkår som alle andre dele af oplevelsesindustrien. I Danmark hører filmindustrien under Kulturministeriet og skal statsstøttes efter kvalitetskriterier. I USA er det en milliardindustri, i indtjening kun overgået af pornoindustrien. Det er dog kun førstnævnte der hører under Handelsministeriet.

Hvad enten det gælder kunstmarkedet, bogmarkedet, museumsindustrien eller filmindustrien, så skal der tjenes penge og der omsættes varer. Humanistiske forskere og entreprenører indgår i alle dele af dette system og naturligvis kan produkterne under gunstige omstændigheder sætte noget i gang hos modtagerne der måske minder om den fantasirige forestillen sig en anden verden som vi var inde på ovenfor, men vilkårene for det er – for at sige det diplomatisk – ikke optimale.

(Jeg har hørt det brugt som argument for at undervise i litteratur at hvis ikke dansklærerne gør det, forsvinder den. Det er en fascinerende tanke fordi den forudsætter at det at blive undervist i litteratur har samme virkning som at læse den.)

Både blandt humanister og blandt politikere findes en forestilling om at de centrale dele af humaniora er dem der er mindst berørt af strukturalismen og omvendt mest påvirket af hermeneutikken, nemlig de æstetiske videnskaber som angiveligt skulle beskæftige sig med det der er mest unyttigt og derfor forpagter en særlig uskyld. Som forskningsministeren siger:

Der skal også være plads til forskning i Shakespeares verber. Men sandheden er at selv disse uskyldige videnskaber beskæftiger sig med produkter der i stadig højere grad gennemgår en industriel forarbejdning i form af præformering (redigering) før offentliggørelse, intensiv og strategisk planlagt markedsføring og medie-manipulering som til gengæld totalt sættes uden for diskussionen i dannelsessammenhænge. De sociologiske fedtefinger på kunsten har været igennem et så effektivt afrensingsanlæg at ikke engang fingeraftrykene er tilbage.

Vi har brug for en ny, men netop superperentlig, filologi som f.eks. afdækker de forskellige interesser der kun til dels og kun i den mest institutionaliserede produktionsproces, nemlig filmens og fjernsynets, er navngivet og udspaltet i roller og funktioner (producer, manuskriptforfatter, instruktør, fotograf, klipper, etc.), ser på hvordan de former og påvirker ethvert kulturprodukt, uanset om det er en film eller en digtsamling, og medinddrager resultaterne i formidlingen.

I 70'erne udgav Danske Studerendes Fællesråd bogen *Humaniora pensioneret af kapitalen?* som et udtryk for det største mareridt man kunne tænke sig. Det mareridt vi nu oplever, er dog endnu meget værre, nemlig at humaniora kan bruges og bliver brugt af kapitalen, ja, måske lige nu mens du, kære, utrættelige læser har stridt dig helt frem til HER, rykker tættere på centrum i de senkapitalistiske drømmeøkonomier. Vi vil billedlig talt se humanisterne skifte de filologiske studier af Esters bog ud med oprettelsen af Investors bog.

7. sats: Formidlingsformer i en genoplivet borgerlig offentlighed, allegro moderato

Det ændrer i virkeligheden ikke meget på det argument som er baggrunden for hele denne lange udredning: En solid legitimation af humaniora kan nemlig ikke bare ligge i at den er

kapitaladækvat, det er lige så lidt et argument for en kritisk funktion som en eventuel efterløn til humaniora var det. Til gengæld stiller det krav om at humaniora besinder sig på de erhvervsfunktioner som humanister kommer til at udføre i dette århundrede og tager de moralske konflikter i dem op til åben diskussion i forskning og i løbet af uddannelsen. At de er der, er ingen vel i tvivl om. At de også er der i pædagogisk praksis har vi bare forsøgt at fortrænge. Det egentlige objekt for humanioras videnskabsteori bør være hvilken praksisrelation forskeren sætter sig selv i når han eller hun forsker og hvordan den omformes når han eller hun formidler, hvilke tråde der forbinder det stof der formidles med de tråde det er vævet af i studerekammeret.

Den borgerlige offentlighed er nu som før den arena hvor humanioras kritiske potentiale skal indløses. Jeg skal her til sidst kort overveje de forandringer der er sket i den borgerlige offentligheds funktionsmåde som kan have konsekvenser for formidlingen af humanistiske forskningsresultater.

Først et ultrakort uddrag af en aldrig skrevet roman om Ferdinand de Saussure:

Auditoriet har været alt for stort og tomt til de få frysende studerende, der denne sene eftermiddag i 1911 skulle påhøre en forelæsning om noget så eksotisk i dagens Genève som almen sprogvidenskab. Dengang som nu var lingvistik et fag for de få. Kun seks-otte entusiaster sad der i det store træbeklædte og ellers nøgne rum. Bordene var forsynet med huller til de medbragte blækhuse, men en slet belysning af svage pærer tillod kun med nød og næppe de studerende at læse det, de skrev. De seks udvalgte fordelte sig tyst på de umage, blankslidte planker, som allerede mærkbart fortalte, at her skulle lyttes opmærksomt, så opmærksomt at man glemte, hvor dårligt man sad. Lyttes – og skrives. De to aktiviteter var

uadskillelige; hvordan skulle de studerende ellers vide, hvad der var blevet sagt? På domkirkens første slag gik døren fra sideværelset op og en skrøbelig skikkelse indtog katederet – og begyndte straks at tale i præcise og smukt ciserede stavelser. Man kunne stadig høre på professorens udtale, at han havde undervist i mange år i Paris. Indimellem tegnede han figurer på tavlen med et stykke medbragt kridt. Tempoet var normalt langsomt, han tænkte, mens han talte og vidste, at de skulle skrive alt, hvad han sagde, ned. Men når han blev optaget af et problem, et problem, han havde arbejdet med før, men hvor han måske nu kunne skimte en ny løsning, kunne det ske, at taktslaget skiftede. Så blev han hastig, men standsede kort efter op igen. Måske det alligevel ikke var løsningen? Han så ned i sine noter.

Jeg skal ikke trætte læseren med mere men straks påpege at for overhovedet at kunne skrive i sådan en genre – og bemærk at der indtil videre ikke er sagt noget som helst om *hvad* Saussure sagde og hvad det betyder for os i dag – skal forskningen indrettes på en noget anden måde end vi har været vant til. Jeg påpeger det selvfølgelig at det givetvis kan lade sig gøre at finde ud af i hvilket lokale og hvornår på dagen Saussure forelæste, og at lokalet naturligvis så kan besøges på denne tid af dagen. En portner vil givetvis kunne fortælle at det dengang så helt anderledes ud, men vi kan nok få ham til at fortælle hvordan det har forandret sig, etc. Det er lige så selvfølgelig at det ikke er blevet gjort. Det er ikke forskning men journalistik, ville man givetvis hævde.

Vi ved helt præcist hvem der gik hos Saussure da han underviste i Paris, og vi ved at der var i hvert fald de seks studerende til stede ved en eller flere af forelæsningsrækkerne i Gèneve som vi har noter fra. Men vi ved f.eks. ikke hvad det var for en sygdom der gjorde at Saussure måtte holde fri med jævne mellemrum. Vi ved

heller ikke hvem han studerede med i Tyskland. Det er sikkert ikke fordi det ikke kan lade sig gøre at finde tilhørerprotokollerne, der er bare ingen der har gjort det. Og hvorfor skulle vi også vide alt det, *I hear you cry*. Er der bare tale om den uhyre respekt for detaljen, den søgen efter kunstnerisk indlevelse som Ebbe Spang-Hanssen fortæller er karakteristisk for alle os humanister, eller er der mere i det: Er skildringens episke form kommet i modstrid med forskningens problemløsende?

I formidlingen af humanistiske forskningsresultater skal man i tilfældet Saussure ikke alene forsøge at forklare hvad strukturalismen går ud på, for at give dem blandt almenheden der vil læse om det, en fornemmelse af hvori hans enorme betydning for først sprogvidenskab og dernæst humaniora består. Man *kan* også eksperimentere med andre – mere litterære – fremstillingsformer og vil dermed kunne skrive sig ind i en genre der har bredere appel, når længere ud. På den måde kan man – hvis det bliver vellykket og det er langtfra sikkert – nå langt flere, men det er spørgsmålet om de ikke vil være mere optaget af Saussures mystiske sygdom, for at forstå hans såkaldte skæbne, end at forstå strukturalismen.

Mit forsøg på at skrive første kapitel i en Saussure-biografi var nærmest en slags tilbagevenden til Vedels teknik, men man kan også forsøge sig mere i det filologiske råmateriale og udgive en CD-rom med alle de tekster der er blevet skrevet rundt om Saussure, sammen med de – temmelig få – tekster der bevisligt er egenhændige. De kan gengives både i manuskript og i udgivet form så man kan klikke – og klikke – til det hele til sidst alligevel slår klik.

Det karakteristiske ved denne formidlingsform er at den er multiperspektivisk og således lægger råmateriale blot for utallige fortolkninger, samtidig med at den selv leverer flere forslag til fortolkninger. På den ene side taler meget for denne ærlighed: enhver kan selv gå fortolkningen efter og dermed indbyder formen

til kritiske udvekslinger mellem sagkyndige. På den anden side drukner den anlagte fortolkning i forhold til den mindre sagkyndige læser i data – og får således tilsvarende mindre opbakning af afsenders overbevisning. I en vis forstand betegner denne formidlingsform den endegyldige afvikling af det *jugement* som Paul V. Rubow for en menneskealder siden fremhævede som adelsmærket for den kompetente humanist. Humaniora reduceret til filologisk multimediehåndværk.

Men hvilke formidlingsformer står åbne for os når skildringen er for lukkende og ikke lever op til målet om samtidig at give et indblik i refleksionen bag, og filologien fritager humanisten for at give et ægte bud på hvordan og hvorfor noget var på en bestemt måde. Vi undgår ikke at diskutere om der er ved at udvikle sig den samme kløft mellem humanistisk forskningspraksis og anvendelsen som inden for naturvidenskaberne hvor teknologien har fået den i bogstaveligste forstand brobyggende rolle. Hvis der er, har vi brug for forskningsformidlere der hjælper humaniora til at nå ud. Det gælder imidlertid kun hvis vi vil nå helt ud.

Humanister udnytter som det er nu, selv alle muligheder for at formidle inden for radio og dagblade; man kan daglig mødes med fagkolleger fra alle mulige grene af videnskaben ved bare at åbne for P 1 – hvad der under alle omstændigheder kan anbefales. Problemet er bare at P1 netop af samme grund er et aristokratisk foretagende som ikke på langt nær får tag i den del af befolkningen som har allermest brug for at høre om de andre måder at tænke på. Det demokratiske medie par excellence er fjernsynet. Til gengæld synes det at være fjernsynets natur at det – på grund af meget store produktionsomkostninger – kræver meget store seertal. Fint, det er de store seertal vi ønsker at vise de andre måder at tænke på som kan inspirere dem til at skabe en ny virkelighed!

Altså: Hvordan kan humanistiske forskningsresultater formidles i fjernsynet. Også for de of-

fentlige fjernsynskanaler har divisionering og segmentering sat sine spor, begge stationer sender nu en smal kanal og en bred. Det er den brede jeg taler om, dens særlige udfordringer jeg tager op her.

Der findes ganske vist formidling af humanistiske forskningsresultater. Men hvorfor skal den humanistiske viden have form af en quiz (jf. Per Arnoldis i øvrigt fremragende kunstquizzet), en historisk retssag (Piet van Deurs) eller af en omkringstæsende journalist med et kondital på højde med det imponerende tale-tempo, en speedsnakker som tilskærer stoffet så det fremstår som ny alvidende fortællekunst (Claus Hagen Petersen)? Hvorfor kan man ikke forny formidlingen af humaniora så man udnytter den viden vi har samlet i de medievidenskabelige og kommunikationsvidenskabelige forskningsmiljøer om hvad der virker, hvad der *skaber* spørgsmål hos seeren i stedet for at komme dem i forkøbet med vores svar.

De krav vi på baggrund af ovenstående kan stille kan deles i to:

Vi skal for det første tilfredsstille det narrative begær. Det gør skildringer i kraft af den realismekontrakt som samtidig sikrer genkendelighed og forståelighed og dermed befordrer indlevelse.

Men vi skal også sørge for at dyrke den reflektive skepsis der kontinuerligt og insisterende spørger: Hvor ved vi det fra? Svaret på dette spørgsmål er samtidig en løsning af det aktuelle *evidensproblem* mens svaret på spørgsmålet: Kunne der ikke tænkes andre forklaringer end den givne? kunne kaldes en løsning af det aktuelle *abduktionsproblem*. Er der faktisk sluttet til den bedste forklaring?

En bearbejdning af begge sider af den moderne forskning vil stille krav til forskningsformidlingen om at produktet skal fascinere fra starten og samtidig, eller med jævne mellemrum, også vække til eftertanke ved at blotlægge så meget som muligt af den kildesituation (evidens) og de slutningsprocesser (abduktion)

der ligger bag det ellers realistisk formidlede resultat. En sådan bekræftelse og jævnlig undergravning af realisme-kontrakten mellem seer og producent kan knytte an til postmodernistiske forbilleder som Italo Calvino (*Når en vinternat en rejsende*) eller dokumentarister som den tidlige Per Olov Enquist (*Sekonden og Baltutlämningen*).

For anskuelighedens skyld følger her seks forslag til forskellige typer af udsendelser. Bredes programsat på DRI.

1. Reportagen: Kulturindustri eller The Making of a Blockbuster

Komparative studier i hvordan kulturprodukter bliver udviklet og gennemprøvet før de bliver sluppet løs på det købende publikum. Med udgangspunkt i den scene fra Robert Altmans *The Player* hvor forfatteren præsenterer sin ide for producenten sammenholdt med klippet senere fra den film det så bliver til, skulle udsendelsen følge hvordan f.eks. Melissa Banks's bestseller *The Girl's Guide to Hunting and Fishing*, som selv tematiserer redaktørens arbejde i et stort forlagshus, blev til, og sammenholde det med hvordan film bliver afprøvet på et indbudt publikum og evt. ændret bagefter. De amerikanske forhold skulle så kontrasteres med de nordiske for at man kunne se i hvilken grad der er tale om rutiner som også bruges herhjemme. Fascinationen ligger i at tematisere velkendte produkter på en ny måde.

2. Portrættet

Den engelske forsker Colin Renfrew er almindelig anerkendt som en banebrydende arkæolog. Gennem interviews med elever, kritikere og kolleger kunne man tegne et portræt af hvordan en forsker arbejder, hvilke betingelser han har haft og hvilke resultater der har vakt kollegernes interesse. Hendes Majestæt Dronningen kunne indlede programmet af hensyn til fascinationseffekten. Hun er studiekamme-

rat med Renfrew. Hvis programmet blev en succes, kunne det være indledningen til en serie med titlen: De ændrede vores verdensbilleder. Genren sørger for fascination ved at man følger det usædvanlige. Eftertanken skal sikres i form af kritikere og ved at kolleger evaluerer og lægger vægt på forskellige sider af hovedpersonens paradigmatisk indsats.

3. Dokumentaren

Man følger en forskergruppe i deres empiriske arbejde, følger misforståelserne undervejs men også de krav til argumentation som stilles for at nå en effektiv beslutning. Udsendelsestypen lægger sig tæt op ad andre dokumentariske programmer hvor man f.eks. har fulgt dyrlægestuderende. De genkommende personer tjener som identifikationsobjekter og sørger dermed for en vis forståelighed og muligheder for indlevelse. Dokumentargenren bør dog overskrides ved at lade deltagerne kommentere eller diskutere fremstillingen i lyset af senere resultater: Her tog vi fejl og det er interessant at se hvorfor.

4. Et humanistisk problem

Erik Fischer har skrevet en fascinerende artikel om Leonardo da Vinci hvori han hævder at Leonardos venstrehåndethed (som er velkendt) giver sig udslag i at hans billeder for at kunne læses 'rigtigt' skal spejlvendes. Med udgangspunkt i en kritisk diskussion af denne tese kunne der laves en spændende udsendelse som tager alle fjersynets stærke sider i brug:

- * det visuelle som proces: spejlvendingen i slow motion: se selv hvordan dagbogen, notaterne, skitserne 'blev til'
- * muligheden for at springe i tid og rum: dokumentationen af Leonardos billeder (Louvre, Milano) og Fischers analyse af dem (på stedet eller hos ham selv)
- * muligheden for at vise rekonstruktioner af

hvordan venstrehåndethed påvirker maleres og tegneres praksis på og opfattelse af lærredet (i Fischers artikel er ét eksempel at skraveringer forløber forskelligt)

- * muligheden for at afprøve tesen om aflæsning af billederne på et panel af venstre-håndede (og et tilsvarende af højrehåndede) kunsthistorikere og et af almindelige mennesker uden særlige kundskaber i aflæsning

Samtidig er tanken i sig selv så kontroversiel at den vækker til kritisk eftertanke: Skulle samtiden ikke have set at billedet var 'forkert' og have kommenteret det? Jamen, malede Leonardo ikke hvad han så? Og så han så også spejlvendt?

5. Historieformidling på mange måder

Hvis man nu diskuterede en bestemt rekonstruktions detaljer (en arkæologisk rekonstruktion som Arthur Evans' Knossos byder sig til) og belæggene for den, i stedet for blot at vise den (eller diskussionen om den). Eller lige så godt: Hvis man viste hvordan forskellige rekonstruktionsstrategier førte til forskellige opfattelser, altså gav en i egentligste forstand kulturkritisk redegørelse for tidsånd og sandhedskonstruktion til bedste. Var billedet af den dansende og fredselkende paladskultur en regulær utopi? Eller tænk på fremstillingen af kardinal Richelieu i Dumas' geniale roman-serie om de tre musketerer: Richelieu optræder i malerier, i litteraturen (som til en vis grad er filmatiseret), hos historikerne og i den franske befolknings historiebevidsthed. Alt bør med. Skiftene mellem (overvejende tørre) saglige og (overvejende) underholdende indslag kunne befordre både fascination og eftertanke.

6. Ethiske dilemmaer i anvendelsen af humanistisk viden og humanistiske færdigheder

Mange humanister er ansat som formidlere i private virksomheder, som personalechefer, som kommunikationsekspertes og som medierådgivere. I den slags virksomhed er der en række etiske dilemmaer som handler om hvordan ens virke virker: Skal humanisten blot stille sin viden om *hvordan* til rådighed eller indebærer det også et ansvar for *hvad* der formidles. Med udgangspunkt i en række selvfortalte historier med det fælles tema: Her kom jeg i tvivl (om hvor vidt mine grænser var blevet overtrådt), dramatiseres og diskuteres den slags dilemmaer generelt og specifikt i forhold til historierne. Der klippes kvikt mellem den fortællende person, dramatiseringen og diskussionsdeltagere i studiet som f.eks. har ret til at 'fryse' historien og bede om at få den til at forløbe anderledes (hvorefter dramatiseringen fortsætter som om virkeligheden kunne ændres).

Jeg sender hermed på humanioras vegne en ansøgning til begge de to mastodontmediebureaukrater og beder om at få overladt lørdag aften. Det er det jeg mener med genoplivningen af den borgerlige offentlighed; den må efter min mening have kunstigt åndedræt eller en humanistisk jernlunge indopereret for overhovedet at overleve længe nok til at Kirsten Hustrups smukke utopi om afsætningen af det humanistiske overskud skal blive til – nå ja virkelighed.

Desværre ved jeg allerede hvad svaret bliver: Fra TV2 får vi besked på at møde med en sponsor – de foreslår sikkert Carlsbergfondet. Fra Chr. S. Nissen får vi garanteret overladt hele DR2s torsdagformiddagsflade. Men det var da en begyndelse.

Litteratur

- Danielsen (1994): Eric Danielsen: *Guldets satan*. Introduktion til Balzac og *Den menneskelige komedie*, Vindrose, København.
- Fischer (1997): Erik Fischer: Om at se rigtigt på Leonardo – et par forsøg, Lindegård Hjorth, Dal og Favrhøldt (red.): *Fra Egtvedpigens til Folketinget*. Et festskrift til Hendes Majestæt Dronning Margrethe II ved regeringsjubilæet 1997, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Munksgaard, København, s. 51-79.
- Gregersen og Køppe (1985): Frans Gregersen og Simo Køppe: *Videnskab og lidenskab*, Tiderne Skifter, København.
- Hastrup (1999): Kirsten Hastrup: *Viljen til viden*. En humanistisk grundbog, Gyldendal, København.
- Hjelmslev 1943 (1993): Louis Hjelmslev: *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, genoptryk: *Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague*, vol. XXV, C.A Reitzel, København.
- Kieler (2000): Benedicte Kieler: Dansk i gymnasiet – en situationsrapport, Kristensen (red.): *Studier i Nordisk 1998-1999*, Selskab for Nordisk Filologi, Foredrag og årsberetning, København, s. 129-133.
- Porsmose (2000): Erland Porsmose: Museerne, kulturarven og forskningen, *Forskningsbegrebet til debat*, Statens Humanistiske Forskningsråd, Forskningsstyrelsen, København, s. 56-63.
- Spang-Hanssen (1976) Ebbe Spang-Hanssen: *Kulturblindhed : – et forsvar for de humanistiske studier*, Gad, København.
- Spang-Hanssen (1990): Ebbe Spang-Hansen: Hvad er humanistisk videnskab, og hvorved adskiller den sig fra naturvidenskab? Bak og Dal (red.): *Videnskabens Enhed – ?* Videnskabernes Selskabs symposium i anledning af dets protektor Hendes Majestæt Dronning Margrethe II's halvtredsårsdag 16. april 1990, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Munksgaard, Copenhagen, s. 115-129.
- Vedel (1911): Valdemar Vedel: *Bag Klostermure. Et Forsøg i Kulturpsykologi*, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Kjøbenhavn og Kristiania.

Liste over bidragyderne (i kapitelorden):

Kirsten Hastrup, professor, D.Phil. og dr. scient.soc.
Institut for antropologi
Københavns Universitet
Frederiksholms Kanal 4
1220 København K

David Favrholdt, professor emeritus, dr. phil.
Institut for filosofi
Syddansk Universitet, Odense
Campusvej 55
5230 Odense M

Hans Fink, docent, D.Phil.
Institut for filosofi
Aarhus Universitet
Ndr. Ringgade 1, bygn. 328
8000 Århus C

Dorte Marie Søndergaard, lektor, dr. philos.
Afdeling for psykologi
Roskilde Universitetscenter
Postboks 260
4000 Roskilde

Uffe Hansen, docent, dr.phil.
Institut for litteraturvidenskab
Københavns Universitet
Njalsgade 80
2300 København S

Birgitte Possing, direktør, dr. phil.
Danmarks humanistiske forskningscenter
Vimmelskaftet 41 A, 2
1161 København K

Per Øhrgaard, professor, dr. phil.
Institut for tysk og nederlandsk
Københavns Universitet
Njalsgade 80
2300 København S

Peter Harder, professor, dr. phil.
Engelsk Institut
Københavns Universitet
Njalsgade 80
2300 København S

Tine Tjørnhøj-Thomsen, adjunkt, ph.d.
Institut for antropologi
Københavns Universitet
Frederiksholms Kanal 4
1220 København K

†**Preben Meulengracht Sørensen**, professor, dr. phil.
Institut for nordisk sprog og litteratur,
Aarhus Universitet
Niels Juelsgade 84
8200 Århus C.

Jakob Skovgaard-Petersen, lektor, dr. phil.
Carsten Niebuhr Institut
Københavns Universitet
Snorregade 17-19
2300 København S

Gunnar Falkemark, docent, fil. dr.
Statsvetenskapliga institutionen
Göteborgs Universitet
Box 711
405 30 Göteborg

Helle Porsdam, lektor, dr. phil.
Institut for historie, kultur og samfundsbeskrivelse
Syddansk Universitet, Odense
Campusvej 55
5230 Odense M

Svend Andersen, professor, dr. teol.
Institut for systematisk teologi
Aarhus Universitet
Tåsingegade 3, bygn. 443
8000 Århus C

Øivind Andersen, professor, dr.philos.
Klassisk og romansk institutt
Universitetet i Oslo
Postboks 1007 Blindern
0315 Oslo

Kasper Monrad, afdelingsleder, dr. phil.
Statens Museum for Kunst
Sølvgade 48-50
1307 København K

Anne Marie Mai, professor, lic.phil.
Center for Dansk,
Syddansk Universitet, Kolding
Engstien 1
6000 Kolding

Kristian Kristiansen, professor, dr. phil
Arkeologiska institutionen
Göteborgs Universitet
Box 200
405 30 Göteborg

Mikael Rothstein, lektor, ph.d.
Institut for religionshistorie
Københavns Universitet
Artillerivej 86
2300 København S

Frans Gregersen, professor, dr. phil.
Institut for nordisk filologi
Københavns Universitet
Njalsgade 80
2300 København S

The Academy invites original papers that contribute significantly to research carried on in Denmark. Foreign contributions are accepted from temporary residents in Denmark, participants in a joint project involving Danish researchers, or those in discussion with Danish contributors.

Instructions to authors

Manuscripts from contributors who are not members of the Academy will be refereed by two members of the Academy. Authors of papers accepted for publication will receive galley proofs and page proofs; these should be returned promptly to the editor. Corrections other than of printer's errors will be charged to the author(s) insofar as their costs exceeds 15% of the cost of typesetting.

Authors receive a total of 50 free copies. An order form, quoting a special price for additional copies, will accompany the page proofs. Authors are invited to provide addresses of up to 20 journals to which review copies could profitably be sent.

Manuscripts can be returned, but only upon request made before publication of the paper. Original photos and art work are returned upon request.

Manuscript

General. – Manuscripts and illustrations must comply with the details given below. The original manuscript and illustrations plus one clear copy of both should be sent to the editor of the series. Manuscripts on digital media may be accepted; contact the editor in advance, giving technical specifications.

A manuscript should contain not fewer than 32 printed pages. This also applies to the *Mat.fys.Medd.*, where the contributions to the history of science are welcome.

Language. – English is the preferred language. Manuscripts in Danish, German and French are accepted; in special cases other languages may be used. Linguistic revision may be made a condition of final acceptance.

Title. – Titles should be kept as short as possible, preferring words useful for indexing and information retrieval.

Abstract, Summary. – An abstract in English is required. It should be 10-15 lines, outline main features, stress novel information and conclusions, and end with the author's name, title, and institutional and/or private postal address. – Papers in Danish may be provided with a summary in another language as agreed between author and editor.

Typescript. – Page 1 should contain title, author's name and the name of the Academy. Page 2: Abstract, author's name and address. Page 3: Table of contents if necessary. Consult a *recent* issue of the series for general layout.

The manuscript should have a 4 cm *right* margin. Indicate the position of illustrations and tables in the margin. If a manuscript is submitted on diskettes or CD, a printout must accompany the submission.

Figures. – All illustrations submitted must be marked with the author's name. It is important that the illustrations are of the highest possible quality. Fold-out figures and tables should be avoided.

References. – In general, the editor expects all references to be formally consistent and in accordance with accepted practice within the particular field of research. Bibliographical references should be given in a way that avoids ambiguity.

Correspondence

Manuscripts are to be sent to
The Editor
Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
H.C. Andersens Boulevard 35
DK-1553 Copenhagen V, Denmark
Tel: +45 33 43 53 00 Fax: +45 33 43 53 01
E-mail: kdvs@royalacademy.dk
www.royalacademy.dk

Questions concerning subscription to the series should be directed to our

Commission agent:

C.A. Reitzels Boghandel og Forlag
Nørregade 20, 1165 København K
Tel. +45 33 12 24 00 Fax: +45 33 14 02 70
E-mail: info@careitzel.com P
www.careitzel.dk

Editor

Flemming Lundgreen-Nielsen

© 2002. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form without the written permission of the copyright owner.

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

Priser ekskl. moms/Prices excl. VAT

12	LUND, JOHN: <i>Sukās VIII. The Habitation Quarters.</i> (Publications of the Carlsberg Expedition to Phoenicia 10). 1986. 207 pp. incl. ill., fig. og plancher	400 DKK	2000. Edited by <i>Kirsten Hastrup.</i> 2002. 288 pp. Fig	200 DKK
13	BECKER, C.J.: <i>Nørre Sandegård.</i> Arkæologiske undersøgelser på Bornholm 1948-1952. 1990. 200 pp	400 DKK	71 HANSEN, MOGENS HERMAN: <i>The Trial of Sokrates – from the Athenian Point of View.</i> 1995. 36 pp	60 DKK
14	OLDENBURG, EVELYN: <i>Sukās IX. The Chalcolithic and Early Bronze Age Periods</i> (Publications of the Carlsberg Expedition to Phoenicia 11). 1991. 125 pp	250 DKK	72 <i>Sources for the Ancient Greek City State.</i> Symposium August, 24-27 1994. Acts of the Copenhagen Polis Centre Vol. 2. Ed. by <i>Mogens Herman Hansen</i> 1995. 376 pp	450 DKK
15	EIDEM, JESPER: <i>The Shemshāra Archives 2. The Administrative Texts.</i> 1992. 164 pp	350 DKK	73 KØLLN, HERMAN: <i>Die Wenzelslegende des Mönchs Christian.</i> 1996. 51 pp	80 DKK
16	RASMUSSEN, HOLGER: <i>To færøske gårdanlæg Dúvugar ar i Saksun og bylingen Heimí i húsi þa Koltur.</i> 1992. 85 pp	150 DKK	74 <i>Introduction to an Inventory of Poleis.</i> Symposium August, 23-26 1995. Acts of the Copenhagen Polis Centre Vol. 3. Ed. by <i>Mogens Herman Hansen.</i> 1996. 411 pp	500 DKK
17	RIIS, P.J., JØRGEN JENSEN, MARIE-LOUISE BÜHL & BENEDIKT OTZEN: <i>Sukās X. The Bronze and Early Iron Age Remains at the Southern Harbour.</i> (Publications of the Carlsberg Expedition to Phoenicia 12). 1996. 65 pp	130 DKK	75 <i>The Polis – as an Urban Centre and as a Political Community.</i> Symposium August 1997. Acts of the Copenhagen Polis Centre Vol. 4. Ed. by <i>Mogens Herman Hansen.</i> 1997. 547 pp	600 DKK
18	SØRENSEN, KNUD: <i>A Dictionary of Anglicisms in Danish.</i> 1997. 405 pp	600 DKK	76 <i>Polis and City State. An ancient concept and its Modern Equivalent.</i> Acts of the Copenhagen Polis Centre vol 5. Ed. by <i>Mogens Herman Hansen.</i> 1998. 217 pp	200 DKK
19	RIIS, P.J.: <i>Vulcentia Vetustiora. A Study of Archaic Vulcian Bronzes.</i> 1998. 137 pp. 123 figures	360 DKK	77 <i>Medieval Analyses in Language and Cognition.</i> Acts of the symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, Jan. 10-13, 1996. Ed. by <i>Sten Ebbesen.</i> 1998. 563 pp	380 DKK
20	EGEROD, SØREN: <i>Atalay-English Dictionary,</i> edited by Jens Østergaard Petersen. 1999. 358 pp	480 DKK	78 <i>Defining Ancient Arcadia.</i> Acts of the Copenhagen Polis Centre, vol. 6. Ed. by <i>Thomas Heine Nielsen & James Roy.</i> 1999. 696 pp	620 DKK
21	<i>A Comparative Study of Thirty City-State Cultures,</i> edited by <i>Mogens Herman Hansen.</i> 2000. 636 pp	600 DKK	79 DALGÅRD, SUNE: <i>Poul Laxmands Sag. Et dyk i dansk historie omkring år 1500.</i> 2000. 233 pp	248 DKK
22	<i>War as a Cultural and Social Force.</i> Edited by <i>Tønnes Becker-Nielsen and Lise Hannestad.</i> 2001. 288 pp	300 DKK	80 MEJER, JØRGEN: <i>Die Vermittlung der Philosophie im Altertum.</i> 2000. 240 pp	180 DKK
23	EIDEM, JESPER OG LÆSSØE, JØRGEN: <i>The Shemshara Archives 1. The Letters.</i> 2001. 272 pp	400 DKK	81 PETERSEN, ERLING LADEWIG: <i>Magtstat og Godsdrift.</i> 480 p	Under preparation
24:1-4	PEDERSEN, FRITZ SAABY: <i>The Toledan Tables, vol. 1.</i> 2002. 323 pp <i>The Toledan Tables, vol. 2.</i> 2002. 413 pp <i>The Toledan Tables, vol. 3.</i> 2002. 501 pp <i>The Toledan Tables, vol. 4.</i> 2002. 425 pp <i>The Toledan Tables, vol. 1-4.</i> 2002. 1.662 pp	400 DKK 400 DKK 400 DKK 400 DKK 1.200 DKK	82 <i>Denmark and Scotland: The cultural and environmental resources of small countries,</i> edited by Gillian Fellows-Jensen. 2001. 256 pp. Fig	200 DKK
25	<i>Videnskab og Værdier. Den humanistiske udfordring</i> Beretning fra symposiet: 31.3.-2.4.		83 TUHANUKU, DANIEL: <i>Na tau'a Mungiki (Raids on Bellona Island).</i> Edited by Rolf Kuschel & Angikinui F.T. Takiika. 2002. 209 pp	140 DKK
			84 FISCHER-JØRGENSEN, ELI: <i>Tryk i ældre dansk. Sammensætninger og af ledninger.</i> 2001. 516 pp	375 DKK

