

FORANDRING OG BEVIDSTHED

Benny Karpatschhof

Artiklens tema, opbygning og formål

I denne afhandling vil jeg beskæftige mig med et centralt antropologisk spørgsmål. Nemlig hvordan mennesker forandrer sig selv og deres omgivelser gennem den besynderlige proces, vi kalder historie. Det er således til syvende og sidst selve spørgsmålet om "menneskets natur", der er temaet for denne som for de øvrige bidrag til det foreliggende skrift.

Da mit udgangspunkt er den dialektiske materialisme vil jeg starte med at diskutere nogle hovedsynspunkter hos nogle af de tænkere fra denne retning, der har beskæftiget sig med det antropologiske spørgsmål. Her vil jeg først med udgangspunkt hos Séve søge at afklare forholdet mellem det *biologiske* og det *samfundsmæssige* hos mennesket. Derefter vil jeg behandle *individuel bevidsthed* og *samfundsmæssig betydning* med udgangspunkt i den såkaldte genspejlingsteori, idet jeg her tager udgangspunkt i denne teoris grundlægger Lenin og hans efterfølgere Rubinstein og Leontjev.

Efter dette forsøg på at udskille begreberne *bevidsthed* og *betydning* tager jeg sidstnævnte under behandling i en kort gennemgang af mit forsøg på at udvikle en *materialistisk tegnteori*. Herefter kan jeg omsider vende mig til afhandlingens egentlige tema - *bevidstheden* og dennes rolle i *den historiske forandring*. Jeg analyserer her nogle logiske og erkendelsesmæssige forhold ved bevidstheden, som efter min mening peger i retning af en mulig ophævelse af modsigelsen mellem determinisme og voluntarisme i historieopfattelsen.

Biologi og samfundsmæssighed i Seves antropologi

I marxisme og personlighedsteori forsøger Séve at opstille en marxistisk antropologi p.g.a. den 6. Feuerbach-tese:

. . . det menneskelige væsen er ikke noget abstraktum, der er det enklte individ iboende. I sin virkelighed er det indbegrebet af sociale relationer.

De relationer Séve herefter forsøger at anvende som skelettet til en personlighedsteori er selvfølgelig først og fremmest de samfundsmæssige produktionsforhold.

Jeg er i det store og hele enig i, at denne såkaldt *juxtastrukturelle forbindelse*, som Séve postulerer mellem samfunds- og personlighedsstruktur, er nøglen til forståelse af forholdet mellem psykologi og samfundsvidenskab. Imidlertid er der to forbehold, jeg vil fremføre mod Séves antropologi og dermed mod Séves opfattelse af psykologi som videnskab.

For det første fastholder Séve et forældet *pavlovsk syn på biologi*, som et materiale, der intet har med det samfundsmæssige at gøre, men som i menneskets tilfælde bliver formet til personlighed af det samfundsmæssige væsen, som altså stort set er identisk med de herskende produktionsforhold (herunder de dertil knyttede indre modsigelser). Således skriver Séve på p.307:

”Den konkrete personlighed udviklet fra en biologisk bærer, som betinger visse af de betingelser, hvorunder den produceres i egenskab af historisk-samfundsmæssig dannelse, men den bliver samtidig mere og mere underordnet under denne.”

Det er tydeligt, at Séve ved biologi nærmest forstår fysiologi. Men med denne anakronistiske opfattelse af biologi kommer hans antropologi betænkeligt til at nærme sig det, jeg har kaldt en *støbeformsmodel*.¹ Naturen leverer materialet, mens samfundet leverer støbeformen. Mennesket bliver således et ret så passivt objekt for naturens *causa materialis* og kulturens *causa formalis*. Jeg skal i næste afsnit fremsætte et alternativ til denne forældede opfattelse af det biologiske hos mennesket. Séve referer selv til Comtes videnskabsteori, i følge hvilken fysikken var den basale empiriske videnskab. Fysikken appliceret på levende væsener gav fysiologien. Og endelig fulgte sociologien som var videnskaben om menneskets sociale adfærd. Selv om Séve søger at smugle en personlighedsteori ind i mellem fysiologien og sociologien følger han stadig Comtes mønster.

For det andet synes jeg, at Séve i den grad koncentrerer sig om *arbejdet* som det logiske bindeled mellem samfunds- og personlighedsstruktur, at hans antropologi får nogle næsten *funktionalistiske* træk. Således bliver menneskets *bevidsthed* anbragt i personlighedens *overbygning*, i klar korrespondance til de samfundsmæssige ideer, som jo bliver placeret i den samfundsmæssige overbygning.

Der er utvivlsomt en vis indre sammenhæng mellem Séves opfattelse af det biologiske hos mennesket som passivt gods i den samfundsmæssige støbeform på den ene side, og så hans funktionalistiske psykologi på den anden. Jeg skal i dette papirs hovedafsnit forsøge at overvinde denne funktionalistiske tendens i marxismen (selv hos dens bedste repræsentanter), og skal derfor i dette afsnit koncentrere mig om støbegods-biologien.

Sagen er den, at Séve faktisk kun tager konsekvensen af den 6. Feuerbach-tese hvad angår den samfundsmæssige og den psykologiske side af antropologien. Men han overser de logiske krav tesen om menneskets væsen som *excentreret* - liggende uden for det enkelte individ - stiller til menneskets biologi. Det hænger atter sammen med, at Séve er tilfreds med den primitive form for biologi, som er den udbredte i dag. Ud fra denne er biologi selvfølgelig biologi, og det uanset om det drejer sig om mennesker eller andre dyr. Her er en af grundene til støbeforms-modellen, der som vi har set kan spores tilbage til Comtès tro på sociologien som superimposeret på en universel fysiologi, der jo i det store og hele blot var fysikkens love appliceret på organismens apparat.

Men Séve er tydeligvis tilbøjelig til at identificere det biologiske med det fysiologiske, og han synes også at gøre det specifikt antropologiske - menneskets *specifica differentia* - til noget abiologisk, noget der alene er anbragt i samfunds-systemet, hvordan det så ellers er kommet der i første instans.

Om menneskets biologi

Jeg vil her (kraftigt inspireret af Niels) operere med to forskellige biologiske dimensioner.

1 Den strukturelle dimension:

- de biologiske niveauer, som de foreligger med opbygningen af individer og økologier:
 - molekylærbiologisk niveau - de biokemiske molekyler
 - cytologisk niveau - den enkelte celle
 - fysiologisk niveau - det enkelte organsystem
 - etologisk niveau - det enkelte individ
 - sociobiologisk niveau - den enkelte dyregruppe
 - økologisk niveau - hele det system, hvori individerne lever

2 Den fylogenetiske dimension:

- probionter (de første aktive biokemiske molekyler)
- prokarioter (encellede organismer uden cellekerne)
- eukarioter (encellede dyr med cellekerne)
- flercellede bløddyr
- chordater (dyr med indre skelet)
- fisk
- padder
- krybdyr
- insektædende pattedyr
- primater.

aber
 menneskeaber
 mennesker

Det pudsige er nu, at Séve faktisk er enig med de mest reaktionære socio-biologer i troen på biologiens uforanderlighed. At det med andre ord er de selvsamme biologiske love, der gælder for mennesket som for andre dyr, blot er altså hos Séve disse love blevet grundigt underordnet samfundsformationens støbeform.

Men her er angsten hos Séve for enhver antropologisk essentialisme - enhver hævde af væsenstræk knyttet til individet og ikke samfundet - så stærk, at han overser den dialektiske materialismes udviklingssyn. Ud fra denne ændrer materien nemlig sit væsen, når den bliver organiseret i stadig højere former i udviklingen løb. Således bliver den uorganiske fysiks love ikke ophævet i de levende organismer, men disse love bliver hævet op på et højere niveau og kommer derved til at virke på helt anden måde end hidtil, f.eks. kan stoffet i almindelighed slet ikke reproducere sig selv, sådan som organismerne kan det. Dette er vel at mærke et dialektisk spring i den fylogenetiske dimension - ikke kun i den strukturelle.

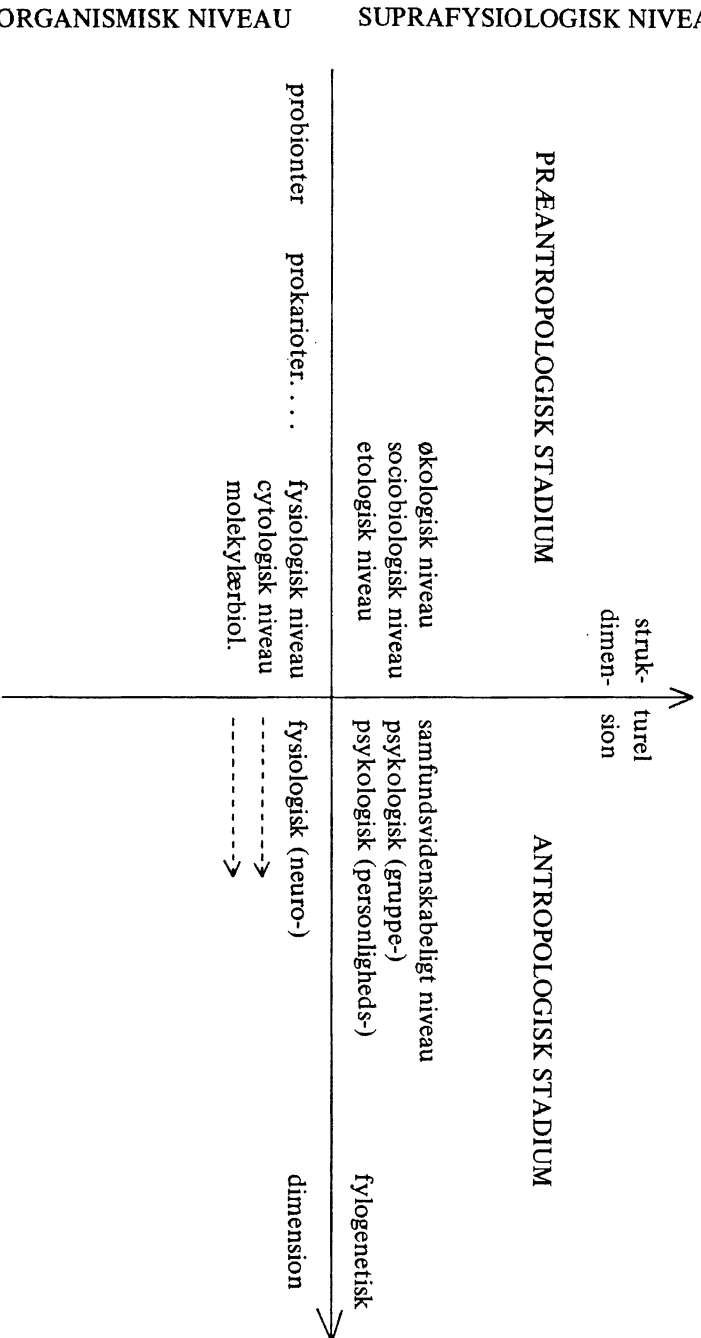
Det naturdialektiske paradoks i antropologien er netop, at menneskets tilsynkomst i fylogenese indebærer en *ophævelse af den hidtidige biologi* - en ophævelse i den forstand som Séve udlægger den 6. Feuerbach-tese, at biologien med andre ord bliver sat ud af kraft af det samfundsmæssige, og at *naturhistorien* herved bliver afløst af menneskets historie - *kulturhistorien*. Men denne ophævelse er samtidig en dialektisk op-hævelse. En forandring af nogle grundlæggende forhold ved den præ-antropologiske biologi sådan at den bliver afløst af den antropologiske biologi.

Hvad er da det princip, der skaber den *antropogenetiske* revolution? Ja, - det er netop, hvad man kunne kalde biologiens selvophævelse. Sagen er nemlig den, at den *kulturlighed* der kendetegner mennesket som artsvæsen, har nogle *specifikt biologiske* ejendommeligheder som substrat. Det som biologisk kendetegner det nyfødte barn er dets ufærdighed på den ene side og dets titaniske *evne og vilje til at tilegne sig den samfundsmæssige kultur* - hvad den så ellers er for noget.

I den fylogenetiske række, som jeg har opstillet (og som ikke kun ved en genocentrisme ender med mennesket, for det er jo ingen tilfældighed, at det er mennesket som opstiller dette skema) er det et konsekvent naturdialektisk princip, at der sker en vægtforskydning fra præformation til epigenese - fra den uforanderlige medfødte form til en foranderlig tilpasning til individets foranderlige omgivelser. Det kvalitative spring, der sker i og med mennesket, er at det *epigenetiske* princip for individets udvikling nu fortsætter noget u-naturligt, nemlig kulturen, uden hvilken individets udvikling slet ikke kan ske.

Støbeforms analogien er derfor sjældent uheldig. Ganske vist har det ny-

Skema for de biologiske og antropologiske områder



(Koordinatsystemets skæringspunkt betegner psykologiens nulpunkt under dette - og til venstre for dette begynder biologien - psykologien er en suprafysiologisk, antropologisk videnskab.)

fødte barn ikke nogen aktualiseret form, men det har en hunger efter form som gør det til et højst ekstraordinært biologisk materiale.

Spørgsmålet, om menneskets væsen kun foreligger i de samfundsmæssige relationer, må derfor efter min mening modificeres en kende.

For ganske vist har Séve (og den unge Marx) *ret hvad angår individets aktualitet*, som rigtignok er aldeles kulturelig eller *samfundsmæssig*. Men Séve har aldeles uret *hvad angår individets potentialitet*. For denne er et *biologisk specifikt væsen*.

Menneskets biologi er således potentiel samfundsmæssighed.

Om bevidstheden, som er individuel, og om betydningen, som er samfundsmæssig

Ud fra den foregående antropologiske grundopfattelse er det antropogenetiske spring, et spring der nødvendigvis må have sket på 3 niveauer samtidig: På det *biologiske* (neurofysiologiske og embryologiske) på det *psykologiske* (springet fra etologiens instinkter og prægning) og på det *samfundsmæssige* niveau (springet fra det økologiske systems til samfundssystemets dominans).

Alle disse 3 simultane spring kan ses som et spring fra naturhistorien (fylogenesen) til kulturhistorien (menneskets samfundsmæssige udvikling).

På det psykologiske og det samfundsmæssige niveau implicerer kulturens og historiens tilsynekomst introduktionen af 2 nye fænomener: *bevidsthed* og *betydning*.

Ligesom jeg har forsøgt at videreudvikle nogle frugtbare ideer hos Séve skal jeg nu forsøge at behandle disse to begreber p.g.a. den sovjet-psykologiske tradition fra Lenin over Rubinstein til Leontjev.

I Lenins erkendelsesteoretiske bog *Materialisme og empiriokriticisme* er hans hovedærinde at fastslå eksistensen af den objektive verden over for den idealistiske strømning, der omkring århundredskiftet breder sig i form af Mach's sensualistiske nypositivisme. Kun sekundært er Lenin interesseret i bevidsthedsproblemet, men det har selvfølgelig en strategisk betydning for hans polemiske projekt at sætte denne af storhedsvanvid besatte kategori eftertrykkeligt på plads. Det første formål forsøger han at klare ved en anti-idealisk definition af *materien*, det andet gennem den siden i sovjetpsykologien kanoniserede genspejlingsteori.

Vi skal først se på Lenins kamp for at befri *materien* fra idealismens nedrige anslag:

”Materien er den filosofiske kategori til betegnelse af den objektive realitet, som gives mennesket i dets sanseindtryk, og som kopieres, fotograferes, genspejles af vore sanseindtryk og som eksisterer uafhængigt af dem.” (p.105)

Lenin understreger senere hen, at vi selvfølgelig først og fremmest kon-

fronteres med denne objektive realitet i vores praksis, og at vi kun kommer til at begribe den i dens væsen gennem videnskabelig rekonstruktion. Problemet for Lenin er, at det videnskabelige grundlag for hans materialisme stort set kun består af naturvidenskaben (inklusive fysiologien samt af Marx-Engels' samfundsteori ("udbygningen af materialismen opefter", p.282).

I denne situation (der jo minder meget om den vi mødte hos Comte et halvt århundrede før) er psykologiens område og hele betydningssiden af samfundsvidenskaben endnu ikke videnskabeliggjort. Disse genstandsområder er derfor i det væsentlige i idealismens hænder, og derfor kommer Lenins velbegrundede krigsførelse mod idealisterne også i nogen grad til at gå ud over deres territorium - "ideerne". Faktisk kan man kalde Lenins løsning for en slags lobotomisering. Ligesom neurokirurgen fjerner forargelige ideer fra den sindslidende med sit snit, sådan fjerner Lenin disse skygeagtige dannelser fra materiens solide verden.

Sådan som han har defineret materien er det også svært at undgå. Da materien skal eksistere uafhængigt af menneskets sanseindtryk, så kan disse sanseindtryk jo ikke selv leve op til dette krav. Vi ser, hvordan Lenin p.g.a. begrænsninger i hans epokes videnshorisont kommer til at operere med en ontologi, der må ekskludere en række fænomener fra materien. Det indebærer selvfølgelig nogle svære logiske problemer med at redegøre for hvor de så kommer hen. Han kan jo ikke blot som neurokirurgen smide dem i skraldespanden.

Faktisk er Lenin på dette punkt snarere anti-idealist end han er materialist. Ved at optræde som en Hegelsk negation af idealismen kommer han til at opretholde en Cartesisk dualisme, der giver ideerne en status uden for det materielle - uden for *res extensa*. Han søger at definere denne paradoksale im-materielle kategori gennem genspejlingsteorien.

I optikken opererer man med begrebet optiske billeder. Billedet af genstand ligner denne, men billedet er kun et bedrag. I Gøg og Gokke-filmen (2 fjolser) hiver Gøg ned i et skygebillede af et rullegardin. At dette kun er muligt på film er selvfølgelig væsentligt for definitionen af billedet som epi-fænomen. Et fænomen, der optræder efter og p.g.a. et substantielt kausalt fænomen.

Lenin skriver således på p.276:

"Bevidsthed *genspejler* i det hele taget væren - det er en almen grund-sætning for *hele* materialismen. . . .den samfundsmæssige bevidsthed *genspejler* den samfundsmæssige væren."

Hvis vi rent praktisk tager udgangspunkt i umuligheden af at hive ned i et skygebillede af et rullegardin har vi en lidt firkantet epifænomenal teori for forholdet mellem de basale og de afledede forhold i verden, f.eks. at det kan være spild af tid at bekæmpe visse samfundsmæssige ideer uafhængigt af deres økonomiske rødder.

Problemet er blot, at Lenin ved at berøve disse rigtignok som oftest epi-

fænomenale kategorier en egentlig eksistens, gør det vanskeligt overhovedet at forholde sig til dem. Et andet problem, som hænger nøje sammen med den på Lenins tid endnu ikke videnskabshistorisk gennemførte adskillelse af psykologien og betydningsdisciplinerne (som tilhører samfundsvidenskaben), er at han kommer til at anbringe den individuelle bevidsthed og den samfundsmæssige betydning i samme (immaterielle) kategori. De bliver ikke blot et udtryk for materiens universelle tendens til genspejling, men de bliver også til en og samme genspejling.

Et halvt århundrede senere er psykologien blevet en så etableret videnskab, at Rubinstein i Grundlagen der allgemeine Psychologie kan skrive (p.17-18):

”Jedes psychische Faktum ist ein *Stuck reale Wirklichkeit* und eine *Widerspiegelung der Wirklichkeit*, nicht entweder das eine oder das andere, sondern beides zugleich. Gerade darin besteht die Eigenart des Psychisches, dass es gleichzeitig als reale Seite des Seins und als eine Widerspiegelung auftritt, also als die *Einheit des Reales und des Ideellen*.”

Først her begynder den forbandelse som Galilei nedkaldte over de sekundære kvaliteter - det subjektive - at hæves i en sådan grad at psykologiens genstand bliver indlemmet i materialiteten. Denne faglige selvbevidsthed kommer smukkeste frem i Rubinsteins helt afgørende omdefinering af begreberne *objektivitet* og *subjektivitet*. Hvor de tidligere var modbegreber - med en værdiorientering, der afhang af om man var materialist eller idealist - bliver de nu aspekter, der kan optræde side om side:

”Den sande erkendelse er en erkendelse, der er objektiv og adækvat med væren. Men en rigtig forståelse af objektiviteten betyder ikke, at den fremmedgøres for subjektet, for dets liv. Den objektive sandhed, der brydes, ikke blot gennem tænkningen, men også gennem livet, gennem menneskets sindsoplevelser og handlinger, indgår i subjektets overbevisninger, der er bestemmende for dets adfærd. Først efter at den objektive sandhed er blevet en del af menneskets overbevisning, bliver den virkningsfuld. Kun gennem subjektet og menneskenes subjektstyrede handlinger indgår den objektive sandhed i praksis, i menneskenes liv. Sandheden, der inkarneres i livet, efter at den er blevet menneskenes overbevisning og verdensanskuelser, er *både* objektiv og subjektiv.

Isolerer man det psykiske eller bevidstheden som det subjektive, skaber man en falsk, subjektivistisk forståelse af det psykiske. En sådan udgør netop kernen i den introspektive psykologi, der baseres på en dualistisk erkendelsesteori.” (Væren og bevidsthed, p.62.)

Og udsplætningen af den samfundsmæssige betydning fra den individuelle bevidsthed bliver nu tydelig:

”I den socialt organiserede arbejdsproces opstår også *sproget*. I sproget aflejres og objektiviteres den af menneskene indsamlede viden. Kun ved hjælp af sproget kan denne viden generaliseres og abstraheres fra de enkelte specialsituationer. Hermed bliver den en samfundsejendom, som er til-

gængelig for ethvert individ som medlem af kollektivet. Dannelsen af bevidstheden som en specifik menneskelig genspejlingsform er uløseligt knyttet til sproget. Sproget er en nødvendig betingelse for dannelsen af bevidstheden. At gøre sig en ting bevidst betyder at genspejle den objektive realitet ved hjælp af de socialt udarbejdede, generaliserede betydninger, som er objektiveret i sproget.

Forbindelsen mellem *bevidstheden* og *sproget* er således en overordentlig tæt og nødvendig forbindelse. Uden sproget findes bevidstheden ikke. Sproget er den samfundsmæssige bevidsthedsform for mennesket som socialt individ." (ibid, 253.)

Imidlertid fastholder Rubinstein trofast selve genspejlingsideen fra Lenin: "Ideen (begreberne) opstår ikke ved siden af subjektets erkendelsesvirksomhed, billederne eksisterer ikke uden for subjektets genspejling af verden, af den objektive virkelighed." (ibid, p.44.)

Rubinstein går måske en anelse længere end sin læremester i at lade bevidsthed være en udfarende kraft, men kun så længe der er tale om anticipation af den latent værende objektivitet:

"I realiteten indgår subjektet og dets bevidste handlinger i forløbet og determinationen af begivenhederne. Da mennesket har en bevidsthed, kan det forudse og på forhånd forestille sig følgerne af sine handlinger og dermed bestemme sig selv i vekselvirkningen med virkeligheden, som er givet for det i genspejlet, ideal form (i tankerne, i forestillingen), før den foreligger for det i iagttagelsen i materiel form. *Den endnu ikke realiserede virkelighed determinerer handlingerne, ved hjælp af hvilke den realiseres.*" (ibid, p.262.)

Hos Rubinsteins arvtager Leontjev bliver betydningsbegrebet videreudviklet:

(Problemer i det psykiskes udvikling, p.338.)

"Denne betydning bliver objektivt gjort tilgængelig i genstanden eller i en fremtrædelse, det vil sige i et system af givne forhold og sammenhænge. Den genspejles og fikseres i sproget og opnår derigennem sin bestandighed. I denne sproglige form udgør betydningen den samfundsmæssige bevidstheds indhold. Idet betydningen udgør indholdet i den samfundsmæssige bevidsthed, bliver den tillige til individets reelle bevidsthed; den bevidsthed, der giver den subjektive mening - genspejling - objektiv karakter.

Da begrebet "betydning" er nærmere behandlet i den nutidige psykologi, vil vi her beskæftige os særligt med dette begreb. Betydningen er en almengørelse af virkeligheden, som er krystalliseret og fikseret i dens bærer - ordet eller ordkombinationen. Den er den ideelle, åndelige form, hvori menneskehedens samfundsmæssige erfaring og samfundsmæssige praksis er indeholdt. Et givent samfunds forestillingsverden, videnskab og sprog eksisterer som et system af bestemte betydninger. Dermed tilhører betydninger de objektive historiske fremtrædelsers område. Dette er vores udgangspunkt."

Det er her værd at bemærke udtrykket *samfundsmæssig bevidsthed*. Leontjev synes tilbøjelig til at sløre forskellen mellem det individuelle og det samfundsmæssige niveau. Faktisk er han her ved at udstyre samfundet med en veritabel bevidsthed - altså en antropomorfisme i stil med Durkheim's *Conscience collective*.

I det næste afsnit kommer han ind på den individuelle tilegnelse af den samfundsmæssige betydning.

”Betydningen eksisterer dog også som en kendsgerning i den individuelle bevidsthed. Mennesket perciperer verdenen som et samfundsmæssigt væsen, der er udstyret med den samfundsmæssige epokes forestillinger og viden, og som tillige er begrænset af disse forestillinger og denne viden. Bevidsthedsrigdommen kan på ingen måde begrundes i menneskets rigdom af personlige erfaringer. Mennesket erkender ikke verdenen som en Robinson, der gør selvstændige opdagelser på en ubeboet ø. Individet tilegner sig i løbet af sit liv tidligere generationers erfaring i den målestok han lærer at beherske betydningerne. Betydningen bliver dermed til den form, hvormed det enkelte menneske tilegner sig den almengjorte og genspejlede menneskelige erfaring.”

I logisk forlængelse af betydningen som samfundsmæssig bevidsthed følger nu på standen om, at den også kan foreligge som individuel betydning. For mig at se tager Leontjev skridtet fra den indre forbindelse mellem de to forskellige niveauer (juxtastruktur-positionen med Séves begreb) til sammenblanding af dem.

Et meget interessant træk ved Leontjev er imidlertid hans grundlæggende idé om diskrepansen mellem den samfundsmæssige betydning og den *individuelle mening*. En diskrepans som Leontjev historisk knytter til den menneskelige arbejdsdeling. Den mening det enkelte individ kommer til at opleve bliver fjernet og gjort middelbart i forhold til den faktiske samfundsmæssige betydning af individets arbejde:

”Begivenheden er blevet anderledes, ikke i sin betydning, ikke med hensyn til *kendsgerningerne*, derimod med hensyn til begivenhedens *mening for personligheden*. Den har vundet en ny, dyb mening for det pågældende menneske. Allerede Uschinski har henvist til sådanne forandringer.

Ved karakteristikken af bevidstheden skelner vi derfor mellem personlig mening og egentlig betydning. Det skal betones i denne sammenhæng, at denne differentiering ikke gælder for ethvert genspejlet indhold, men kun for det, hvorpå subjektets virksomhed netop er rettet. Den personlige mening udtrykker subjektets *forhold* til de bevidstgjorte objektive fremtrædelser.” (ibid, p.343-44.)

Homo significans

Linné definerede som bekendt mennesket som *homo sapiens*. Altså et væ-

sen med forstanden som adelsmærke. Benjamin Franklin gav den fyndige korrektion, at mennesket først og fremmest er *homo faber*, det redskabsfremstillende og -brugende væsen. Imidlertid har Aristoteles fundet, at menneskets særkende er talen. Det er denne antropologi, jeg har moderniseret som *homo significans*, mennesket som et tegnfremstillende og -brugende væsen.

Hos de præantropologiske dyr er tilpasningen til økologien morfologisk såvel som etologisk. Morfologien er en præformation, der er så godt som uforanderlig for det enkelte individ. Etologien er af samme ontogenetisk set uforanderlige karakter hvad angår instinkterne - med indlæring som en individuel finjustering til miljøet. Først med pattedyrene begynder det epigenetiske indlæringsprincip at nærme sig de præformede instinkter i betydning.

For mennesket bliver den indre morfologi afløst af den ydre redskabskultur, samtidig med at etologien afløses af sociologien. Det enkelte dyrs *arveligt bestemte logos* afløses af samfundssystemets *kulturelt bestemte logos*. Springet fra økologi til sociologi er fundamentalt. Alle præantropologiske dyr er specialiseret til bestemte økologiske nicher. Såvel morfo- som etologisk. Hvis denne niche forsvinder, så forsvinder arten også, hvis den da ikke når at tilpasse sig fylogenetisk til en anden niche.²

Men mennesket har i mindst 50.000 år kunnet erobre nye nicher uden at tilpasse sig fylogenetisk. Hvordan er dette muligt? Dels ved at vende tilpasningen på hovedet, så det bliver miljøet der bliver tilpasset til menneskets begrænsninger og ikke omvendt. Og dels ved at den etologiske kode, der er nøjagtigt programmeret til at finde en bestemt føde og undgå bestemte fjender, bliver afløst af en kulturel kode bestående af *tegn*.

Den kulturelle kode kan i modsætning til den etologiske ændres umådeligt hurtigt. Dette kodeskift indebærer overgangen fra *naturhistorie* til *kulturhistorie*.

Men dette kodeskift har en afgørende *psykologisk forudsætning*. Lige som overgangen fra den præmammale til den mammale psyke indebærer en række nye kognitive funktioner, så indebærer overgangen fra den præantropologiske til den antropologiske psyke udvikling et helt nyt træk - *bevidsthed*.

Jeg skal udskyde den formale definition af begrebet *tegn* en smule, og i stedet se på tegnenes post-etologiske funktion.

For primaterne er udvalget af fødeemner bestemt af to komplementære begrænsninger. Begrænsetheden i primatens økologiske niche, f.eks. en regnskov, og begrænsetheden i primatens etologiske preference over for et bestemt sortiment af frugter og smådyr. Epigenetisk bliver primatens adfærdspertoire suppleret gennem egen indlæring - og gennem den prækultur, der er stammens særlige fond af kollektiv viden.

Lad os nu i stedet se på den palæolitiske kvinde. Hun er i forbindelse med sin arts globale udbredelse placeret et sted, hvorom ingen genetisk

etologi kan informere hende. At tilberede og anvende en gravestok kan nok formidles prækulturelt. Hvad der derimod ikke kan formidles gennem nonverbale tegn, er hvordan hun skal finde og tilberede alle de plantedele (rødder, stængler, knolde, frugter), der er hendes ernæring.

I Den vilde tanke omtaler Levi-Strauss de botaniske taxonomier, som kulturanthropologerne har registreret i palæolitiske kulturer. Der er typisk tale om over tusind arter anbragt i klassifikationssystemer af samme logiske struktur som Linnés. Altså ikke bare en inventarliste, men en beskrivelse af planternes gensidige ligheder og forskelle.

Med en sådan enorm udvidelse af kostplanen er det nemlig ikke blot identifikationen af en bestemt plante og diskriminationen over for giftige slægtninge, der er et problem. De fleste af disse vegetabiliske retter kræver en speciel tilberedning. Yams-rødder er således giftige før de bliver revet og kogt.

Fødevareteknologien kræver altså hurtigt en *fødevarer-semiotik*. Altså et talesprog. Uden sproget som kulturelt element - og den neocortikale evne til at tilegne sig sprog som psykisk element ville menneskeabernes prækultur aldrig været blevet til menneskelig kultur.

Ligesom gravestokken og spydspidsen er den tekniske side af den første kulturelle revolution - den antropogenetiske - så er talesproget denne kulturrevolutions semiotiske side.

I nedenstående skema har jeg antydnet dialektikken mellem *teknik* og *semiotik* - og mellem *kultur* og *psyke*:

	kultur	psyke
teknik	redskaber	færdighed
semiotik	tegn	bevidsthed

Ligesom ved denne første kulturrevolution er der ved alle de efterfølgende tale om synkrone spring i teknik og i semiotik - og det vil efterhånden også sige teknologi og semiologi.

Ved den kulturelle kultur-revolution bliver menneskets livsgrundlag agerbruget, idet vi her af venerationsgrunde bruger ordet kultur i den oprindelige snævre betydning, som var dyrkning af jorden, før den blev dyrkning af guderne. Til den neolitiske redskabskultur svarer en ny semiotik af *permanente tegn*, nemlig regnskabsenheder til at holde styr på kornforrådet. Med den nye kultur sker der nemlig den fundamentale opdeling af kornet i føde (spisekorn) og produktionsmiddel (såsæd). Hele matematikken og astronomien er således semiotiske nødvendighedsartikler, der er knyttet til den post-palæolitiske historie.³

Den næste kultur-revolution er den *civilisatoriske*. Bronzealderens spring til den bymæssige højkultur. Den samfundsmæssige organisation,

der kan administrere kunstvanding i de store flodkulturer, forudsætter et nyt spring i semiotikken - nemlig skriftsproget. Denne opfindelse er atter forudsætningen for den efterfølgende kulturelle udvikling. Godt nok kun en af forudsætningerne, men immervæk en logisk nødvendig forudsætning.

Den efterfølgende kultur-revolution har jeg kaldt den *pekuniære*. Det er springet til Jernalderen. Ganske vist var det i første omgang den martialske jern-teknologi med jernspyd og stridsvogn, der væltede de gamle bronzealderkulturer. Men det var den ny handelskultur med vareproduktion og pengeøkonomi, der var det særegne ved den ny kultur. Og denne *middelhavsmertantilisme* med fönikere og grækere som de ledende nationer kunne ikke fungere uden en radikal forandring af skriftsproget, der frigjorde tegnene af talesprogets lænker ved paradoksalt nok at bringe dem i fuldkommen overensstemmelse med talesproget. Det fonetiske skriftsystem eller alfabetet muliggjorde en transkription af egenavne, der kunne lade pengeøkonomien drive sit overnationale spil.

Indtil nu har de kulturelle epoker korresponderet til skift i de samfundsformationer, som der opereres med i den historiske materialisme. Overgangen fra *klasikkens slavesamfund* til *Middelalderens feudalsamfund* synes imidlertid hverken at modsvares af en markant teknisk eller semiotisk revolution. Derimod sker der en *organisatorisk decentralisering*, der indebærer en langt mere effektiv agerbrugsøkonomi og dermed forbundne fremskridt i bøndernes levestandard og borgerrettigheder. Ligesom ved overgangen fra bronzealder til jernalder sker der samtidig med denne forbedring i basis en katastrofe i overbygningen. Da basis som bekendt er den vigtigste er denne katastrofe imidlertid godt betalt rent kulturhistorisk.

Den næste kultur-revolution er den industrielle. Maskinkulturen indebærer samtidig en semiotisk revolution - typografien - uden hvilken den eksplosive spredning af nye tekniske og politiske ideer ville have været utænkelig. Den nødvendige samfundsmæssige organisation er kapitalismens samfundsformation.

Denne kortfattede kulturhistorie kan resumeres i nedenstående diagram:

KULTURREVOLUTION	KULTUR	TEGNSYSTEM
antropogenetiske	palæolitisk	talesprog
kultur-elle	neolitisk	permanente tegn
civilisatoriske	bronzealder	skriftsprog
pekuniære	jernalder	alfabet
industrielle	industri-	typografi ⁴⁾

Med kulturhistoriens fremkomst bliver *logos i den naturvidenskabelige verden* (der hvor de naturvidenskabelige love hersker) ophævet. I stedet opstår et område, hvor generelt *antropologiens logos* - specifikt den særegne kultur - hersker. Dette område vil give den ontologiske etiket: *virkeligheden* (menneskets virkefelt). Virkeligheden er sammenfaldende med tegnenes område. Og vi kan gå over til en formal definition af begrebet tegn:

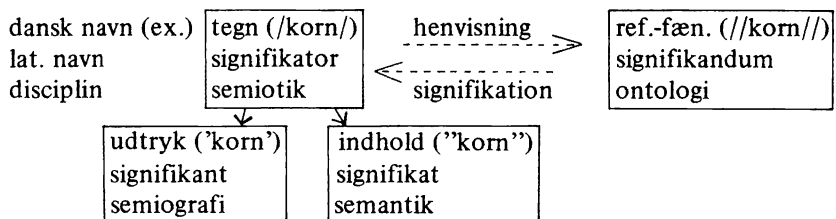
Noget i virkeligheden, der henviser til noget i verden

Denne uskyldige definition (der er uddybet i mit manuskript om tegnteori⁵ bør nok ledsages af i alt fald to kommentarer.

- 1 Asymmetrien i de to ontologiske domæner hænger sammen med, at navnet "Andromeda-tågen" kan henviser til den u håndgribelige astronomiske entitet, om hvis nutidige eksistens vi intet kan vide. Derimod er det omvendte en logisk umulighed.
- 2 I det uskyldige verbum *henviser* er der forudsat en bevidsthed for hvem der henvises. Derfor kommunikerer præantropologiske dyr ifølge sagens natur ikke ved hjælp af tegn men derimod gennem *signaler*.

En tegn-teoretisk demontering af genspejlingsbegrebet

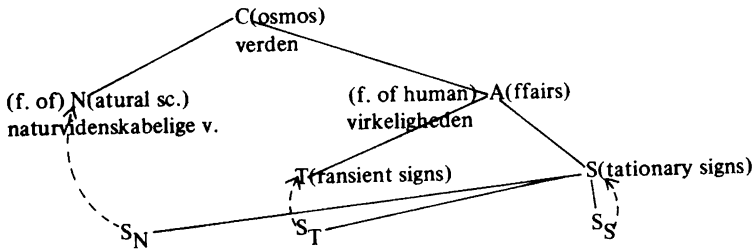
Vi har allerede set at genspejlingsbegrebet ikke skelner ordentligt mellem *betydning* og *bevidsthed*. Bevidsthed er for så vidt en rent psykologisk kategori, der er en logisk forudsætning for den samfundsvidenskabelige kategori tegn, men som ellers ikke indgår i selve tegn-teorien. Derimod er betydning identisk med tegnets indholds side. Tegnets aspekter og relation til fremgår af følgende diagram:



Den næste distinktion der mangler i genspejlingsbegrebet er distinktionen mellem *henvisning* og *signifikation*. Altså asymmetrien i de to slags relationer mellem tegn og reference-fænomen. Henvisningsrelationen går fra tegnet til dets reference-fænomen. Signifikationsrelationen er derimod den tegnhistorisk primære (i alt fald ud fra genspejlingsteorien selv - herom senere). I modsætning til *henvisningsrelationen* kan *signifikationen* i øvrigt

være resultatet af en rent mekanisk proces, som når et dyr sætter fodspor i jorden. Vi ser her at tegnet er en konkret materiel entitet (eller fænomen), hvis semiotiske karakter består i dens potentialitet - at den *kan komme til* at henviser for en bevidsthed.

I diagrammet ser vi, at disciplinen knyttet til signifikandum er *ontologi*. Det indebærer at semiotikkens reference-disciplinen indeholder semiotikken selv. Dette er baggrunden for nogle logiske grundlagsproblemer i de semiotiske discipliner, hvad der klarest kom til udtryk i Russels imponerende, men futile type-teori, hvor han forsøgte at forbyde tegn enhver henvisning til sig selv.⁶ På den anden side er semiotikken mængdeteoretiske inklusion i ontologien den logiske baggrund for den epifænomenale status, tegnene har fået i genspejlingsteorien. Imidlertid forårsager selve dette komplekse forhold mellem *semiotik* og *ontologi* en opdeling af semiotikken, som peger på en tredje sammenblanding i genspejlingsteorien:



Vi kan nu klart formulere den tredje indvending mod genspejlingsteorien. Der er en afgørende forskel mellem de 3 kategorier af stationære tegn, hvori ontologien ender sine forgreninger. Kun for den første - S_N - de *stationære tegn*, der henviser til entiteter og fænomener i den *naturvidenskabelige verden*, er genspejlingsteorien tilnærmelsesvis korrekt (der er stadig en indvending som bliver behandlet senere, at også her sammenblandes lighedsrelation og tilblivelsesproces). At genspejlingsteorien i store træk er korrekt i dette felt, hænger sammen med det ontologiske forhold, at relationen mellem tegn og signifikandum faktisk er *epifænomenal* for S_N's vedkommende. Området N kan jo pr. definition ikke påvirkes af menneskets påfund - herunder signifikation. Derimod er naturvidenskaben selv en del af A. Denne (herunder S_N) er selvfølgelig mere eller mindre menneskeværk. Men hvad S_N angår altså med udefra kommende specifikationer.

Om antropologiens forvirrende epistemologi

Jeg tror vi i denne ontologiske dikotomi mellem naturvidenskabens gen-

standsområde N og Antropologiens A har nøglen til masse erkendelsesteoretisk og metodologisk forvirring. Hvad enten man som positivisterne bruger genspejlingsrelationen i S_N som positiv model - eller som Dilthey og hans "kritiske" elever ⁷ bruger den som negativ model (og derved gør "kritisk videnskab" til en Hegelsk negation af det forhadte forbillede), så kommer man til at mangle den genstandsforståelse, som er en forudsætning for en teoretisk og metodologisk adækvat videnskabelighed inden for de antropologiske discipliner.

Men iøvrigt kan det let føre til idealistisk elendighed at give en bestemt metafysisk afvigelse skylden for en forfejlet teori. Faktisk er det snarere *den kritiske teoris forfejlede praksis, der implicerer en forfejlet videnskabelighed*. Ganske ligesom det er snæverheden i positivismens underliggende praksis, der styrer dens teoretiske bornerthed.

Ud fra den her opstillede ontologi har det altså ingen mening at stille de samme epifænomenale krav til psykologien og samfundsvidenskaben som til naturvidenskaben. Men har det så overhovedet nogen mening at tale om videnskab i forbindelse med disse antropologiske videnskaber? Ja - det mener jeg. Og det vil efter min opfattelse endog være muligt at opretholde ontologisk forpligtende termer som: objektiv eksistens, objektiv lovmæssighed, og erkendelsesteoretisk forpligtende termer som: sandhed og falskhed af teoretiske udsagn.

Problemet er blot, at hvor de *natur-videnskabelige* lovmæssigheder pr. definition er umulige at forandre gennem menneskelig indgriben, så er de *psykologiske og samfundsvidenskabelige* lovmæssigheder netop historiske og dermed dømt til at forandres gennem menneskelig indgriben. Er samfundsmæssig og psykologisk regularitet da kun udtryk for quasilovmæssigheder? Er profitratens tendentielle fald på den ene side og en tvangsneurose på den anden side kun udtryk for en fremmedgørelse, der forhindrer menneskets frie valg?

Både positivismens hævde af at lovmæssighed i de antropologiske discipliner skal være identisk med lovmæssighed i naturvidenskaben⁸, og den idealistiske antipositivismes påstand om, at begrebet lovmæssighed er fremmed for det sandt menneskelige, må efter min mening afvises.

Løsningen er en helt tredje. Marx har fyndigt formuleret denne tredje opfattelse i "Louis Bonapartes attende brumaire":

Menneskene skaber deres egen historie, men de skaber den ikke efter forgodtbefindende, ikke under selvvalgte forhold, men under forhold de umiddelbart forefinder, som er umiddelbart givet og overleveret. Traditioner fra alle døde slægtled hviler som en mare på de levendes hjerne. (Marx & Engels, 1971, p.240.)

Det er ud fra denne materialistiske historieopfattelse vi skal forstå arten af samfundsmæssige lovmæssigheder. Problemet er blot at kulturen nok er

materiel, dvs. bestemt i og med dens produktivkræfter og produktionsforhold, men den er også historisk, dvs. en overlevering givet i og med det samfundsmæssige betydningssystem og de individuelle bevidstheder.

Vi kan nu formulere den første logiske betingelse for en samfundsmæssig lovmæssighed:

Metabetingelse 1:

Samfundsformationens funktion kan kun antage karakter af absolut lovmæssighed så længe den er uanfægtet af bevidstheden hos samfundsformationens individer.

(For at understrege, at dette er en logisk og ikke en kausal relation, skal jeg tilføje - og omvendt.)

At mennesket er i besiddelse af bevidsthed umuliggør således ikke eksistensen af historiske lovmæssigheder. Men det kvalificerer deres karakter.

Det bliver efter denne første betingelse klart, at *individernes bevidsthed om samfundsmæssige forhold* - og den dermed forbundne samfundsmæssige betydningsdannelse vedrørende samfundsmæssige forhold, netop ikke er et passivt epifænomen, men derimod en *logisk nødvendig betingelse for selve den historiske proces*.

Dette forhold kan vi formulere i den komplementære betingelse for ophævelsen af en samfundsmæssig lovmæssighed:

Metabetingelse 2:

Når samfundsformationens funktion kommer til individernes bevidsthed, bliver denne funktion i realiteten reduceret til en kvasilovmæssighed - til noget u-nødvendigt.

(Og ganske som før skal jeg for at forhindre mekaniske misforståelser tilføje - og omvendt.)

For nu at forsvare denne metabetingelse mod idealistiske fejlfortolkninger, skal jeg som en redundant opsummering formulere en tredje betingelse:

Metabetingelse 3:

Imidlertid er det ikke bevidstheden som suveræn proces, der usurperer den samfundsmæssige funktion, men snarere de indre modsigelser i den samfundsmæssige funktion, der på et givet tidspunkt bliver så voldsomme, at ikke længe kan fungere i det skjulte.

I kritikken af Séve udstrakte jeg menneskets væsen fra den samfundsmæssige aktualitet til den antropologiske potentialitet. Det må betragtes som et fundamentalt antropologisk faktum, at menneskelige individer aldrig bliver *færdig-aktualiseret*, eller med et moderne udtryk "*socia-*

aliseret". Og hermed kommer vi til den fjerde indvending mod genspejlingsteorien.

Om den foregribende bevidsthed

Vi har i det foregående afsnit set, at der er en sådan vekselvirkning mellem tegn og signifikandum inden for det samfundsmæssige område, at såvel det præpositionelle præfix som det substantielle suffix i ordet "genspejling" er aldeles misvisende. Nu kommer vi til det måske allermest pinlige:

Undertiden er det *tegnet som kommer før sit reference-fænomen* - altså spejlbilledet, som kommer før sin samfundsmæssige materialisation. Og dette er oven i købet mindst lige så vigtigt, som når vor synssans trofast genspejler, at solen er rund.

Hvilke eksempler er der da på denne foregribende bevidsthed? Svaret er simpelthen: Alle de store revolutioner. Ole har i sit papir taget dette emne op. (Rasmussen, 1980.)

Genspejlingsteorien er selvfølgelig godt klar over dette forhold, men forsvare sin doktrin ved at lade denne bevidsthedens forudgående genstand være *latente forhold i samfundssystemet*.

Men dette er efter min mening en metafysisk cirkularitet - og i øvrigt en uholdbar ontologisk begrebsglidning. Faktum er at bevidstheden her er foregribende i forhold til den samfundsmæssige materialitet. Og vejen til ny revolutionær samfundsmæssig realitet er netop psykologiske, semiotiske og politiske processer, dvs. bevidstheds- og betydningsdannelse.

Det at forestille sig noget endnu ikke værende vil jeg kalde *conceptualisering*.

Det at skabe en ny betydning for noget endnu kun muligt vil jeg kalde *potentialisering*.

Endelig vil jeg kalde den historiske proces, hvorunder denne potentialitet bliver til en samfundsmæssig materialitet, for *aktualisering*.

Virkelighedens modal-logik

Hermed er de oprindelige to kategorier: Aktualitet og Potentialitet, utilstrækkelige i det ontologiske felt, som hedder *Virkeligheden*.

I stedet vil jeg operere med *6 modalitetsformer*, dvs. former for eksistens, tilblivelse eller op-hævelse i den menneskelige virkelighed. Og i forbindelse med dette kategoriale spektrum vil jeg operere med *5 positive og 5 negative modalitetsbrud*.

Inden dette modallogiske diagram bliver præsenteret i al sin ubehagelige kompakthed, skal jeg understrege at modalitet ikke er noget, der kun er knyttet til den samfundsmæssige basis, eller til en ideologisk overbygning,

eller til en psykologisk bevidsthed - men og det er netop finessen derved - at *modalitet er et udtryk for den egenartede logos, som er virkelighedens.*

Etymologisk skal jeg forudskikke, at modalitet er en substantivering af modalverbernes særegenheder. Altså de fundamentale verber der angiver de grundlæggende *måder*, vi mennesker kan *gøre* ting og sager. Det er essentielt at disse modalverber ikke blot omhandler tingenes natur, men også samfundets og det enkelte menneskes:

Gøre, kunne, skulle, ville, burde, måtte - med betydninger i retning af: Mulighed, Nødvendighed, Forpligtelse, Tilladelse, Vilje - hvortil naturligvis kommer disses negationer.

Den positive eller bekræftende bevægelse, der i skemaet løber fra oven og nedad, betegner *tilblivelsesprocessen* - og efterhånden *forsteningen af et samfundsmæssigt forhold*. Lad os f.eks. tage de borgerlige frihedsrettigheder.

Under den feudale samfundsformation, var kirken og adelens overherredømme en *monopoliseret nødvendighed* (nederste modalitetsform). Og korresponderende hertil var de borgerlige rettigheder en *monopoliseret umulighed* - en utænkelighed eller *inconcepuationalitet* (øverste modalitetsform). Denne lovmæssige nødvendighed af den feudale orden havde naturligvis som logisk konsekvens - utænkeligheden af en alternativ orden.

Det vil sige, måske var der en enkelt forvorpen klerk, der tænkte heretiske tanker, men det kom han nu hurtigt til at holde op med.

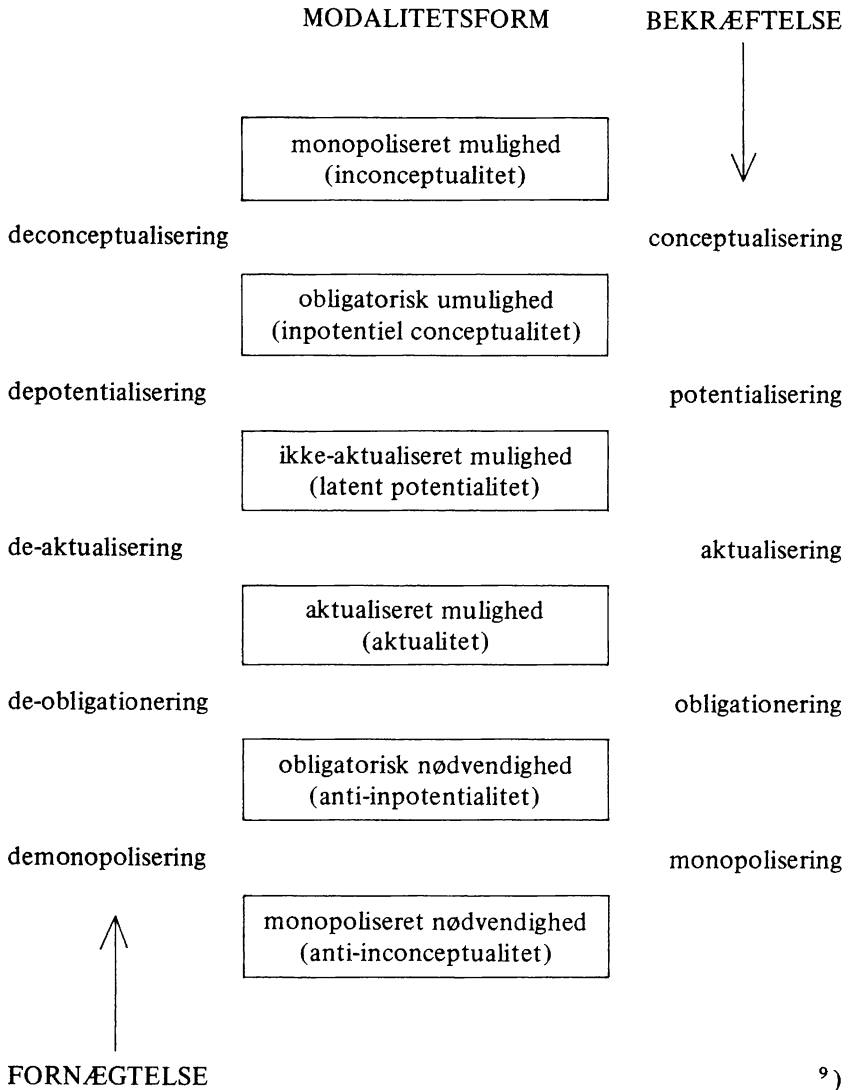
Som vi skal se om lidt kan den enkelte bevidsthed muligvis foregribe langt ud over, hvad der kan have historisk relevans. Imidlertid er konsekvensen af at foregribe ud i den blå luft naturligt nok, at det bliver ved den isolerede tanke.

På et tidspunkt omkring renaissanceen er den feudale samfundsformation blevet forsynet med en række handelskapitalistiske udvækster, og den feudale orden bliver mere og mere uordentlig. Den er nu ved at blive reduceret til en obligatorisk nødvendighed, mens en alternativ borgerlig orden nu har karakter af *obligatorisk umulighed*. Den forekommer ganske vist stadig umulig. Men den er nu umulig på den positive måde, at den er *tænkelig* - omend den kun kan *tænkes som umulig*. Dette stadium svarer til Luthers tid med hans lære om de to regimenter. Det kræver Luthers fulde autoritet (for ikke tale om militærets) at fastholde nødvendigheden af den eksisterende orden. Allerede på dette tidspunkt er nemlig millennialisterne i fuld gang med at *conceptualisere* et samfund med frihed, lighed og broderskab.

Luther havde imidlertid ret - rent historisk. Bondehærene var urealistiske sværmere. Det var slet ikke dem, der skulle indfri denne utopi, men derimod borgerskabet, og det kunne først ske for alvor flere hundrede år efter.

Allerede på dette tidspunkt sker der lokale eksperimenter med at afprøve den ny orden, f.eks. i Geneve med Calvin som arkitekt, men det bliver kun et modeleksperiment - omend et betydningsfuldt sådant. Allerede i

Skema over modalitetsformer og modalitetsbrud



16-hundredetallet har puritanerne så meget forbedrede betingelser, at de kan gennemføre den første store borgerlige revolution. Den engelske. Faktisk er betingelserne for en borgerlig republik i det store hele til stede på dette tidspunkt. At det alligevel mislykkes, så restorationen indfører det særlige engelske mismask af borgerlig økonomi og aristokratisk ceremoni, skyldes måske i meget høj grad svagheden i puritanernes model, der ikke er synderlig forbedret siden Calvin.

Noget bedre går det i Holland. Men også her fører den teokratiske calviniske ideologi til en ufuldkommen republik. En fuldgod filosof udvikler den borgerlige republik dog allerede på dette tidspunkt med *Spinoza*. Faktisk har borgerskabet aldrig siden lavet dem bedre. Var det nu de økonomiske betingelser, der var utilstrækkelige i 16-hundredetallet, og var det blot dette der kom til udtryk i en splittet overbygning med en bagudrettet ideologi? Et faktum er det i alt fald, at først da den borgerlige stat i slutningen af 17-hundredetallet kunne *afkaste sig disse rent religiøse former og erstatte dem med naturrettens*, først da kan kapitalismen komme til fuld udfoldelse. I denne proces er oplysningstidens antireligiøse og skeptici-stiske filosoffer af stor betydning.

Vi ser her hvordan *conceptualisering, potentialisering og aktualisering* er knyttet til hele den århundredlange overgang fra feudalisme til kapitalisme. I 18-hundredetallet begynder den nye samfundsformation allerede at stivne. Med de *engelske økonomer og utilitariske filosoffer* er den nye orden allerede *den eneste tænkelige af alle verdener*. Med Ricardo er en forbedring af proletariatets levestandard *en logisk umulighed*.

Herefter kan så den næste op-hævelse tage sin begyndelse. Nemlig den socialistiske. Herom handler Oles indlæg.

En afgørende konsekvens af denne modallogiske historieopfattelse er at ideologien kan være historisk mere eller mindre *betydningsfuld*. Og at dens historiske betydning i sig selv afhænger af den herskende samfundsformations historiske status.

Når en samfundsformation står foran sit fald, kan det ske at dens afløsning må afvente en effektiv model for den nye orden.

Ifølge Althussers historieopfattelse er alt dette ret irrelevant. Historien klarer selv i ophøjet majestæt de strukturelle forandringer, som er nødvendige, og det ganske uanset hvad de mennesker, der som myrer er spændt for historiens hjul, mener derom.

I bogen For Marx skriver han således:

Thi hvad hver enkelt vil, forhindres af enhver anden, og hvad der kommer ud af det, er noget, ingen har villet. Sådan forløber den hidtidige historie ligesom en naturproces og er også væsentlig underkastet de samme bevægelseslove. (For Marx, p. 114.)

Sådan har det utvivlsomt også i store træk gået for sig i den kronologisk

set altovervejende del af historien. Men det er min tese, at der er en klar tendens til at begrebsdannelsen spiller en voksende rolle gennem historien. Således at såvel kulturudviklingen inden for en given kulturrepøke som springet fra en epøke til den næste - i tiltagende grad ændrer sig fra at være en uerkendt og ikke-styret dynamik til snarere at blive et erkendt og styret forløb.

Dette hænger sammen med at der til en højere samfundsformation altid svarer et mere udviklet tegn-system, som således dels er resultatet af menneskets voksende selv-erkendelse og selv-bevidsthed og dels er en generator for ny erkendelse.

Ligesom Hegels Verdensånd kommer menneskeheden således i stigende grad til bevidsthed og til selv-bevidsthed.

Ved den revolution vi i dag står midt i - den socialistiske, er Althussers automatik faktisk aldeles utilstrækkelig. Uden bevidst styring er endnu intet land havnet i et post-kapitalistisk samfundssystem.

Den revolutionære styring kræver en klar arbejdstegning (model) for det nye samfundssystem - dels inden og dels under dens tilblivelse (jfr. igen Oles indlæg).

Dette gælder i endnu højere grad for udviklingen hen imod det post-socialistiske samfund. Hvor socialismen stadigvæk er et udpræget klassesamfund - med en derfor meget begrænset grad af styring - vil det efterfølgende samfund (hvis det da når at komme) forudsætte samme grad af indre styring (og dermed af antropologisk viden), som de eksisterende samfund kræver ydre styring - viden om den naturvidenskabelige verden. Jvf. følgende Marx-citat fra Grundrids:

Men in fact, når den indskrænkede borgerlige form afskrefjes, hvad er da rigdommen andet end individernes behovs, evners, nydelsers, produktivkræfters universalitet, som er skabt i den universelle udvikling? Den fulde udvikling af det menneskelige herredømme over naturkræfterne, både den såkaldte naturs og dets egen natur. (Grundrids 2, p.473, Marx, 1974)

Naturens dialektik - og historiens

Darwin fandt frem til naturens dialektik og Marx til historiens. Naturens dialektik består i spændingsforholdet mellem livsbetingelserne og arternes egenskaber. Livsbetingelserne ændrer sig dels geologisk og klimatisk, mens arternes egenskaber ændrer sig springvis gennem mutationer, således at det enkelte atomistiske spring er tilfældigt, mens den kvalitative akkumulation af isolerede spring indgår i den fylogenetiske logos.

Men hvad er da historiens dialektik?

Vi kan her starte med at afmystificere begrebet dialektik ved at definere

det som *udviklingslogik*. I analogi til naturens udviklingslogik vil jeg forsøge at beskrive historiens udviklingslogik som spændingsforholdet mellem menneskets ydre betingelser, altså kulturen - og det vil sige teknikken (redskabskulturen) og semiotikken (den kognitive kultur) - og menneskets indre betingelser, altså personligheden. Forskellen fra naturens dialektik er det indre forhold mellem disse to sæt af betingelser. Kulturen er ikke ydre, sådan som de geologiske og klimatiske betingelser. Kulturen kan være det i forhold til artens egenskaber. (Dog må vi her erindre, at også fundamentale geologisk-klimatiske forhold er direkte forårsaget af fylogenesen, f.eks. iltindholdet i atmosfæren.)

Hvad er det da som svarer til mutationerne i fylogenesen?

Det er efter min mening netop de *modallogiske spring*. Spring i det enkelte menneskes erkendelse som opstår i den daglige praksis, og som formidles i form af en teknisk eller begrebsmæssig nydannelse.

Vi kommer nu omsider til den femte og sidste indvending mod genspejlingsteoriens opfattelse af menneskets erkendelsesudvikling. Det hænger sammen med, at genspejlingsteorien ikke skelner mellem den *proces hvorunder erkendelsen dannes* og den *relation der er mellem erkendelsen som produkt og den øvrige materialitet*. Faktisk er genspejlingsteorien en slags epistemologisk lamarckisme (for ikke at sige lysenkisme).

Men ligesom der ikke er kongruens mellem fylogenesens udviklingslogik og mutationens mekanik, således er der efter min mening heller ingen direkte overensstemmelse mellem historiens udviklingslogik og det enkelte modalitetsbrud.

Dette skal ikke forstås sådan, at menneskets opfindelser, opdagelser og utopiske spekulationer er lige så blinde og tilfældige som kvantespringene i DNA-codonerne. Men blot at disse enkelte erkendelsesspring følger en anden logik (iøvrigt en psykologisk) end den historiske.

Til gengæld er det den objektive praksis der afgør om disse subjektive spring får nogen som helst konsekvens.

Hvis en erkendelse kommer for tidligt, må den pænt vente til tiden er moden. Sådan gik det f.eks. med Demokrits atomteori og Herons lille dampmaskine i Alexandria. Hvis på den anden side sådanne ideer ikke er opstået i enkeltmenneskers bevidsthed, så kommer historien til at vente til et eller andet geni får snøvlet sig færdig. Men det plejer nu også at gå meget godt. Ofte så godt at to eller flere simultane genier må udkæmpe bitre paternitetskampe.¹⁰

Og som det er tilfældet med denne del af erkendelsesudviklingen som vi med Oles terminologi (Rasmussen, 1978 og 1980) kan kalde *episteme*, sådan er det også med udviklingen af det værdimæssige felt. Det blev tidlige opstillet som en antropologisk grundtese, at mennesker ikke kan effektivt socialiseres. Det hænger efter min mening sammen med dialektikken i de værdimæssige betydninger, som Ole kalder *etos*.

En primitiv, men nødvendig forudsætning for den klassekamp, som har

været hoveddynamikken i historien siden bronzealderens klassesamfund, er nemlig de undertrykte menneskers erkendelse af deres undertrykkelse, deres explicitte utilfredshed med denne undertrykkelse, og sidst men ikke mindst deres tilbagevendende conceptualiseringer af et mere menneskeligt alternativ.¹¹

Uden denne paradoxale foregribelse af en etos uden objektiv korrelat er historiens slave-, bonde- og arbejderopstande umulige at forstå. Ganske vist har disse opstande praktisk alle været aldeles futile i al deres heroiske storslåethed. Men alligevel har det været den der blev afgørende. I modsætning til mytens England gælder det nemlig for enhver samfundsformation, at den vinder alle slag - undtagen det sidste.

NOTER:

¹ Jvf. Karpatschof et al. 1977, p.25f.

² Begrebet *logos* som udviklingsloven i genstanden selv, bliver adskilt fra begrebet *logik* (eller som suffix -logi) i overensstemmelse med Rasmussen, 1978 & 1979. Til kosmogenesens *kosmo-logos* svarer som teori *kosmo-logi* til biogenesens *bio-logos* svarer som teori *bio-logi* til antropogenesens *antropo-logos* svarer antropo-logi.

Da antropogenesen skaber to slags genstande samfund og menneskeligt enkeltindivid, får vi herpå såvel:

til sociogenesen *socio-logos* der som teori har *socio-logi*

til psykogenesen *psyko-logos* der som teori har *psyko-logi*

³ Denne visonære hypotese om protoskrift i form af regnskabssymboler lavet af ler er fremsat af arkæologen Denise Schmandt-Besserat (1978), "The earliest precursor of writing." Dermed har hun måske fundet the missing link i den grammatologiske udvikling som skriftens store teoretiker Gelb har opstillet (1952).

⁴ Bernal har opstillet en praktisk taget identisk tabel over teknikkens og videnskabens udvikling (1978). Identiteten ligger ikke alene i periodisering og systematik, men går helt til det terminologiske. Da hans og mit system faktisk er udviklet alderes uafhængigt, ser jeg det som en understregning af, at det er muligt at udvikle en videnskabelig antropologi på et dialektisk materialistisk grundlag.

⁵ *Grundrids til en almen materialistisk tegn-teori*, duplikat, Psykologisk Laboratorium, efteråret 1978.

⁶ Russel & Whitehead, 1910-13.

⁷ Den mest indflydelsesrige repræsentant for denne idealistiske positivisme-kritik er i nyere tid Jurgen Habermas (1969). Faktisk kan denne neo-kantianisme defineres gennem en henh. accept og forkastelse af to videnskabsteoretiske postuler.

1. enhver videnskabelig teori er en objekt-teori

2. en videnskabelig antropologisk teori er ikke mulig.

At Frankfurter-skolen så kalder deres anti-teori for "kritisk teori" viser for mig at se kun, at de er meget dårlige kantianere.

⁸ Et konsekvens kantiansk videnskabs-begreb finder man i nutiden hos Popper, der vitterlig er en såvel original og konsekvent videnskabsteoretiker. Han afviser med stærk indre stringens såvel samfundsvidenskabelig som psykologisk teori (dvs. Marx' og Freuds, andre findes jo ikke):

"What is wrong with Marxism, Psycho-analysis, and individual psychology? Why are

they so different from physical theories from Newton's theory, and especially from the theory of relativity?"

Popper, 1963, p.34.

- ⁹ Ud over de klassiske modallogiske begreber *nødvendighed* og *mulighed* har jeg i udviklingen af modalitetsteorien været stærkt påvirket af Østerberg (1972), men også af semantikens mere brede modalitetsbegreb, hvori alle modalverberne indgår: kunne, ville, må, skulle, burde osv.
- ¹⁰ I forandringen over kulturheroernes evne til foregribelse skal man nok være på vagt over for den særlige *selektive fejlslutning*. Kulturhistorien er fyldt med eksempler på aldeles forfejlede foregribelser. Og så kan man tænke sig til alle dem vi er forskånet fra at tænke på, fordi de er gemt i en nådefuld glemsel. Stillet skarpt op kan man sige, at kun den foregribelse bliver kaldt genial, som viser sig senere at komme til at passe. Hermed være dog ikke sagt, at erkendelsesprocessen hos det enkelte menneske er en rent stokastisk proces. Snarere forestiller jeg mig den kollektive erkendelsehistorie som en udforskning af en labyrint, hvor der er så mange forgreninger og vildveje, at også de uheldiges udforskning af de blinde veje er et nødvendigt led i den totale erkendelse.
- ¹¹ I nogle artikler i Information (11. juni og 13. juni 1979, "Socialismens ansigt") har jeg postuleret fortsættelsen af denne dialektik også under socialismen, der således stadig er et classesamfund - omend på et potentielt højere niveau end kapitalismen.

LITTERATUR

- ALTHUSSER, L. 1969 *For Marx*, København.
- BERNAL, J. D. 1978 *Vitenskapens historie*, Oslo.
- GELB, I.J. 1952 *A study of writing: the foundation of grammarology*, Chicago.
- HABERMAS, J. 1969 *Vitenskap som ideologi*, Oslo.
- KARPATSCHOF, B. et al. 1977 *Psykologiens metodelære*, København.
- LENIN, V.I. 1970 *Materialisme og empiriokriticisme*, København.
- LEONTJEW, A.N. 1977 *Problemer i det psykiskes udvikling*, København.
- LEVI-STRAUSS, C. 1969 *Den vilde tanke*, København.
- MARX, K. 1974 *Grundrids 2*, Rhodos, København.
- MARX, K. & F. ENGELS 1971 *Udvalgte skrifter*, Tiden, København.
- POPPER, K. 1963 *Conjectures and Refutations*, London.
- RASMUSSEN, O.E. 1978 *Gruppe og Personlighed*, København
- RASMUSSEN, O.E. 1979 Den menneskelige psykes idiogenese, *Psyke og Logos nr. 1*.
- RUBINSTEIN, S.L. 1973 *Grundlagen der allgemeinen Psychologie*, Berlin.
- RUBINSTEIN, S.L. 1976 *Væren og bevidsthed*, København.
- RUSSEL, B. & WHITEHEAD, A.N. 1910-13 *Principia Mathematica*, Cambridge.
- SCHMAND-BESSERAT, D. 1978 The earliest precursors of writing, *Scientific American*, juni 1978, p.38-47, N.Y.
- ØSTERBERG, D. 1972 *Forståelsesformer*, Oslo.

