

## DEMOKRATI SOM NATURLIG VÆRDI

Erik Schultz

*Denne artikel sætter fokus på et indre forhold mellem demokrati og psykologi. Forholdet kan beskrives sådan, fordi psykologi beskæftiger sig med menneskets naturlige værdier, og demokratiske omgangsformer er naturlige for mennesker. Først bestemmes et begreb om naturlige værdier. Dernæst bliver det illustreret, at psykologi arbejder med disse som genstandsområde, om end det ikke altid er lige tydeligt i psykologisk mainstream. Dernæst placeres begrebet om demokrati i forhold til begrebet om paternalisme. Baseret i Engelsteds begreber om egennytte, fællesnytte og almennytte undersøges demokratiets relation til forskellige former for magt, og artiklens slutter med at forklare, hvorfor menneskeheden har været så længe undervejs med at indrette unioner naturligt ved demokratiske forhold i stedet for ved umenneskelige forhold. Der trækkes til slut nogle perspektiver i forhold til processen med at skabe Det Internationale Samfund.*

**Naturlige værdier**

Når overvejelser over psykens *funktionalitet* er i spil, deler psykologien et begreb om *sundhed* med lægevidenskaben. Undertiden maskeres sundhedsbegrebet i psykologien lidt gennem alternativ terminologi. I stedet for psykisk sundhed kan man for eksempel tale om »modenhed«; men uanset terminologisk valg opereres der med en værdidimension angående gode og dårlige psykiske tilstande.

Det medicinske sundhedsbegreb er stort set altid veldefineret, fordi man kan gøre sig præcise overvejelser over organers funktion. Et sundt øje kan se, en sund mave kan fordøje og så videre.

Så længe man beskæftiger sig med psykiske delfunktioner, er sundhedsbegrebet i psykologien lige så medgørligt. En sund hukommelse, et sundt følelsesliv og en sund viljestyrke sætter os i stand til at fungere veltilpasset blandt mennesker. Hvis man imidlertid gør sig overvejelser over psyken som helhed, bliver det vanskeligere. At beskrive psykens helhedsfunktion er næsten det samme som at beskrive meningen med livet. En ting er, at et sundt øje hjælper os til at se, noget andet er at definere, hvad der er værd at

betragte. Generelt er det vanskeligt at bestemme måden, hvorpå et værdifuldt liv leves.

Ifølge Brinkmann (2003, p. 345) henviser det antikke begreb om *dydighed* hos eksempelvis Aristoteles til en livsførelse, der fremmer meningen med livet. Alt levende stræber livet igennem med at udfolde en *essentiel* natur med større eller mindre held. Agernet bliver med held til et smukt egetræ, hvorved meningen med eller essensen i denne livsproces indløses. Analogt bliver et befrugtet æg i en kvindes underliv med held til et dydigt levet menneskeliv, der indløser meningen med eller essensen i det.

En *naturlig værdi* kan defineres som en værdi, som mennesker skal kultiveres ved, hvis den menneskelige essens skal udfoldes bedst muligt. Ifølge antik filosofi skal begrebet om dydighed så forstås som en opførelse, som er loyal over for sådanne naturlige værdier.

Essenstænkning har ikke altid haft de bedste kår i filosofi og psykologi gennem de senere sekler. Det har været nok så populært – ikke mindst i nyere tid – at opfatte meningen med eller essensen i det enkelte individs liv som noget, der skal konstrueres individuelt, hvorved værdier for dette enkelte menneskes liv defineres af vedkommende selv. Værdier bliver derved subjektive og relative. Ifølge den tankegang behøver det enkelte individ ikke at hylde de samme værdier som næsten.

Denne moderne kritik af essentialisme kaldes ofte *konstruktionisme*.

## Psykologi beskæftiger sig med naturlige værdier

Store dele af psykologien hylder værdirelativitet indlejret i konstruktionistisk tænkning, og man bør heller ikke radikaliseres essenstænkning, for så går det galt. Det er for eksempel forkert at opfatte det danske sprog som andre sprog overlegne i værdimæssig forstand og dermed som det sundeste sprog for mennesker generelt. Ganske vist er forfatteren af denne artikel og hans forestillede læserpublikum en gruppe mennesker, der af alverdens tungemål befinder sig bedst i det danske; men denne særlige subjektive og i den forstand relative tilknytning skyldes ene og alene en vilkårlig dannelse/kultivering. Vi ved godt, at vi givet en anden kulturel skæbne ville befinde os bedre i et andet sprog, som ville have udfoldet vor naturlige sprogegne lige så optimalt, som det danske sprog nu tilfældigvis er kommet til at gøre. Sjusket essenstænkning er nok i virkeligheden skyld i, at psykologien ofte overreagerer i konstruktionistisk retning, for en sådan sjusket essenstænkning kan være ganske ubehagelig og farlig. Det er næppe nødvendigt at give konkrete eksempler på kapitler i menneskehedens historie, hvor egen kulturel forankring har været opfattet som den mest værdifulde og dybest set den sundeste for mennesker, og det er ligeså overflødigt at repetere, hvor farlige sådanne ideer kan være, når der foruden tankerne også er magt til at realisere

dem. Rædselsoplevelser forårsaget af sådanne hændelser er til stadighed tæt inde på livet af os.

Alligevel er det ingen løsning at forsage essenstænkning totalt. Gør man det, rammes man alligevel før eller siden i nakken af den, og det er derfor langt bedre at tildele den sin rette plads.

Det siger mildest talt sig selv, at man har med værdiladede fænomener at gøre, når man beskæftiger sig med værdier. Alligevel kan man godt håndtere dem med en værdineutral metode, som traditionelt er blevet kaldt *metodisk hermeneutisk*. Man kan nemlig interesseret og derved anerkendende indsamle viden om alverdens værdier, hvorefter man eventuelt kategoriserer og katalogiserer dem. Gennem denne metode kommer man til at befinde sig midt i et ocean af forskellige værdier; men man betragter dem alle som lige værdige og dermed lige gyldige udtryk af den menneskelige natur. Ironisk er denne metode blevet betegnet »*museé imaginaire*« (Schultz, 1972, p. 55f), idet værdierne udstilles som på et museum, hvor en museums-kustode neutralt går rundt og pusler om dem uden at være specielt engageret i nogle af dem. Det ironiske udtryk kommer selvfølgelig fra en position, der anser det for menneskeligt umuligt at opretholde denne neutralitet, og denne ironiserende og dermed kritiske position kaldes undertiden *eksistentielt hermeneutisk*.

Det er næppe korrekt, at den metodiske hermeneutiks position skulle være umulig at opretholde i afgrænsede livsforløb. Fodbolddommeren kunne være et eksempel på et menneske, der i en periode forholder sig neutralt anskuende over for to antagonistiske værdier. Derimod er det højst tvivlsomt, om den metodiske hermeneutiks position kan opretholdes i et totalt livsforløb, for den ville i så fald konvertere til en ejendommelig eksistentiel position, hvor værdineutralitet bliver en værdi i sig selv. Vi skal senere berøre denne problematik i diskussionen om demokrati som naturlig værdi.

For psykologen har den metodiske hermeneutiks position været fristende som fagligt ideal af to grunde. For det første beskæftiger psykologer sig med psykiske ytringer, og tolkninger af funktionaliteten i disse er hermeneutikkens gebet. For det andet har den generelle fordring om neutralitet i videnskabeligt arbejde fået psykologer til at se en dyd i at kunne omgås deres forsøgskaniner og klienter sagligt analyserende og dermed upartisk. At rode egne værdier ind i psykologisk arbejde har derfor ofte været opfattet som udtryk for psykologfaglig inkompetence.

Set fra konstruktionistisk synsvinkel er metodisk hermeneutik da også metoden par excellence; men den er imidlertid forkert, hvis man har med en naturlig værdi at gøre, for så er psykologarbejde direkte sammenligneligt med medicinen. Det er en naturlig værdi at være sund og rask, så en vel-fungerende læge vil altid have sin værdi om det sunde legeme med på og i sit arbejde med patienter. Det kan endda siges endnu stærkere, idet begrebet »patient« kan kun defineres meningsfuldt i kraft af en naturlig værdi angående sundhed.

Psykologien har imidlertid lidt under, at man ikke altid har været omhyggelig med at finde de naturlige psykiske værdier og skelne dem fra de ikke naturlige. Det er for eksempel en naturlig værdi at kultivere et menneskes sprogevne; men det er som berørt ikke nogen naturlig værdi, at den danske sprogkultur skal foretage kultivering. Som nævnt er det derfor ganske forkert, hvis nogen her til lands påstår, at det er sundest for mennesker at snakke dansk; ligesom det også er forkert, når man blandt udlændinge iblandt møder den opfattelse, at det danske sprog er en halssygdom. Overfor den globale sproglige rigdom er den metodiske hermeneutiks position ganske passende og bestemt også mulig at administrere ved omhu. Man kan kortlægge alverdens sprog fra værdineutral position og samtidig anerkende, at sprogene hver for sig er det mest værdifulde for nogle mennesker; men bestemt ikke for alle.

Til gengæld er det forkert at indtage den metodiske hermeneutiks position overfor den naturlige værdi at kultivere sprogevn. Man kan ikke meningsfuldt hævde, at det er en subjektiv smags sag, om det er godt eller skidt at kunne tale. Sprogløshed i voksenalderen er ikke en værdifuld tilstand for nogen; det er derimod i absolut, objektiv forstand en usund tilstand, så den skal man altid være eksistentielt engageret i at ændre.

Når det nu er indlysende rigtigt og dermed indiskutabelt, at sprogkapacitet er værdifuldt for menneskelivet, og det samtidig er ligegyldigt, om kapaciteten udvikles på fransk eller dansk, kan man så slet ikke tale om, at den ene kulturs sprog er bedre end den andens? Hvis man gør det, kommer man jo til at postulere, at den ene kultur er mere naturlig end den anden.

Psykologer kender især problemet i arbejdet med forskellige subkulturer. Er eksempelvis borgerkulturen bedre/sundere/naturligere end proletarkulturen?

Psykologer har altid befundet sig eksistentielt hermeneutisk i et bekræftende svar herpå; men samtidig haft en tendens til at skjule det lidt. Man kan næsten sige, at psykologien i det tyvende århundrede havde omskoling fra proletar til borger som et af sine hovedprojekter uden dog at reklamere for åbenlyst med det. Borgerkulturen indeholder blandt så meget andet boglig kultivering, og bekymrede undersøgelser, som afslører, at proletarbørn misser denne kultivering i højere grad end borgerbørn, er legio i det tyvende århundrede; men man har ofte prøvet at sløre den eksistentielle position under dække af en metodisk. I stedet for blot rent ud at definere borgerklassens sprog som mere naturligt end proletariatets, har eksempelvis Bernstein (1964) forsøgt at beskrive de to subkultures sprog som værdimæssigt sideordnede kategorier ved begreberne »elaborated« og »restricted«; næsten som om det kunne være en smagssag at foretrække det ene frem for det andet. Sagen er imidlertid klar nok for Bernstein som så mange andre af hans kolleger. Det handler om at få lower-class-kulturen opgraderet til middle-class, og for at det skal lykkes, må man have individer fra førstnævnte subkultur ind på læreranstalterne, og for at få dem derind, skal de

kunne tale ordentligt. Simpelt hen ordentligt og ikke bare anderledes. Det er bedre at være borger end proletar; det er ikke blot anderledes. Man må ikke indhyllt i konstruktionistisk værdirelativisme sammenligne kulturforskellen mellem borger og proletar med kulturforskellen på fransk og dansk. Det er bedre for et menneske at være borger end at være proletar. Det er derimod lige gyldigt om man er fransk eller dansk, for begge dele er lige naturligt.

Måske er det ambitionen om at være metodisk i sin hermeneutiske position, som undertiden smitter lidt af på psykologiens ellers tydelige eksistentielt hermeneutiske indlejring. Der er ud over Bernsteins eksempel mange andre. I Lippitt & Whites (1947) forskning i 1939 og følgende år kategoriseres tilsyneladende neutralt tre pædagogiske metoder, »autoritær«, »laissez faire« og »demokratisk«; men det fremgår klart, at den med et måske lidt uheldigt udtryk benævnte »demokratiske« metode er den naturlige for mennesker, mens de andre er unaturlige. At udtrykket »demokratisk« er uheldigt i denne sammenhæng, skal senere belyses. Ainsworth (1978) er kendt for en tilsyneladende neutral kategorisering af tre eller fire måder, hvorpå mødre omgås deres børn; men det er dog ganske oplagt, at en af måderne er den naturlige; de andre unaturlige. Adorno et al. (1950) har i en atmosfære af påtaget neutralitet skelnet mellem autoritære og ikke autoritære mennesker; og det er ganske tydeligt, at de autoritære er unaturlige, mens de ikke-autoritære er naturlige.

Fælles for disse psykologiske undersøgelser er en tilstræbt neutral, næsten botaniserende kortlægning af en psykisk variation; men forskellen til botanik er dog klar, fordi naturlige/værdifulde/sunde positioner tydeligt aftegner sig mellem unaturlige/værdiløse/usunde. Undersøgelserne søger oven i købet ofte at påvise, at mennesker har det bedst i de naturlige kategorier; eksempelvis at borgerbørn har bedre udviklingsvilkår end proletarbørn. Strengt taget er sådanne »resultater« dog givet på forhånd.

Er det kun demokratiske styreformer, som magter at danne/kultivere mennesker til naturlighed/sundhed? At kunne svare herpå forudsætter en klar bestemmelse af begrebet »demokrati«. Lippitt & White har, som netop berørt, anvendt det på en diskutabel måde. Hvorfor den er det, bliver klart, når begrebet om demokrati ses som en kontrast til begrebet om paternalisme.

## Paternalisme

I tidligere arbejder har jeg påpeget, at monoteistiske forestillinger om Gud farves af psykogenetiske erfaringer med forældre; ikke mindst fædre. (Schultz 1998a, 1998b). Gudsforestillingerne i tidlige perioder af de monoteistiske religioner beskriver ikke blot Gud som en fader; men dertil som en ret så tyrannisk én af slagsen. Senere forestillinger, ikke mindst den kristne, bibeholder Guds hankønnet; men ændrer hans mentalitet til mest af alt at ligne en egenskab, der er typisk for pattedyrhunner; nemlig den egenskab

at kunne bruge sin magt til at yde yngelen ubetinget beskyttelse. For at præstere det skal man kunne varetage andres interesse, og at gøre det ubetinget indebærer, at man ikke skal have noget til gengæld. Ofte kaldes en sådan offervillig, uegennyttig opførsel over for andre efter kristen inspiration for *agape* (Poulsen, 1993), og den opfattes sædvanligvis som kærlighedens vigtigste ingrediens.

Når man nu i monoteistiske religioner har insisteret på at begå den teologisk set tvivlsomme handling at lave ikoner af Gud, ville valget af hunkøn i en vis forstand have været mere naturligt end hankøn; i hvert fald set i forhold til evangeliernes profilering af Guds egenskaber. Lad det så være usagt, om hankønnet er valgt, fordi det er foretaget i en epoke i menneskehedens historie, hvor der herskede patriarkalske forhold mellem kønnene, eller om det snarere skyldes, at mænd under kulturel omskoling fra et patriarkalsk til et symmetrisk kønsforhold har brug for et mandligt forbillede med *agape*-egenskaber. I hvert fald har selve begrebet *paternalisme* fået indfødsret i filosofien som en betegnelse for udøvelse af *agape* i forhold til andre uanset kønnet på den person, som paternaliserer. Kvinder kan altså paternalisere på lige fod med mænd. (Nordenbo, 1985).

Paternalisme vil per definition kun kunne udøves i reelle eller symbolske forældre-barn-forhold, og det indebærer altid asymmetrisk magtudøvelse i den forstand, at indehaveren af forældrepositionen bestemmer, hvad der er godt for indehaveren af barnepositionen, hvorfor den reelle eller symbolske forælder har det moralske monopol på magtudøvelse. Indehaveren af barnepositionen er per definition relativt magtesløs; men har tillid til, at den andens magtudøvelse er en beskyttende magt. Dette medfører desuden, at der i paternalistiske forhold er moralsk forbud mod overenskomster eller kontrakter. Personen i barneposition kan jo ikke frit bestemme, hvad det måtte forpligte sig på som gengæld i en aftale; men er netop afhængig af at få lov af personen i forældreposition. For eksempel må man naturligvis meget gerne som forælder lege købmand med sit barn; men man må ikke lave forretninger med det for alvor, for de forudsætter kontrakter eller overenskomster.

Hvornår er det moralsk rigtigt at paternalisere andre? Det er det, når andre enten er børn, eller når andre ikke er deres situation voksen; kort sagt: når andre er virkelige eller symbolske børn. Juraen markerer anerkendende dette moralske kriterium ved alders- og tilstandsdefinerede love om *myndighed* i forskellige af livets forhold; men moralsk set bør man naturligvis i enhver konkret kontakt med andre altid selvstændigt tage ansvaret for at skønne, om disse andre er en given situation voksen og magter den. Skønner man, at dette ikke er tilfældet, har man moralsk pligt til at paternalisere dem; og det er umoralsk at benytte sig af sit magtforspring til at udnytte dem i egen interesse eller forhandle kontrakter eller overenskomster med dem.

## Paternalisme og demokrati

Paternalismens magt er kærlighedens magt, fordi den uselvvisk tjener et eller flere magtesløse medmennesker. Når og hvor som helst vi er magtesløse, vil kærlighedens magt udøvet af en virkelig eller symbolsk forælder være velkommen.

Gennem menneskehedens historie har utallige herskere omtalt sig selv som landsfædre. En landsfader er naturligvis en symbolsk magtfuld fader, som bruger sin magt i de magtesløse undersåtters interesse. Gejstlige herskere har altid anvendt denne forældresymbolik ganske massivt og uhæmmet; men verdslige herskere har sandelig også gjort det.

*Demokrati* som styreform er en negation af paternalistiske styreformer af enhver slags. *Diktatur* er blevet et populært, moderne samlebegreb for disse styreformer, og begrebet fungerer på nudansk som et moralsk fy-ord, hvilket samtidig indebærer, at »demokrati« er et moralsk plus-ord. Opfattelsen af demokrati som naturlig værdi er således meget udbredt, for hvis demokrati blev opfattet som en kulturel værdi specielt gældende for »sådan nogle som os på netop dette sted, som lever i netop denne tid«, ville man ikke kunne forarges over, at andre steder og tider hylder diktatorer. Det ville tværtom være det naturlige.

*Demokrati* som styreform kendetegnes blandt andet ved, at magt gives i mandat gennem kontrakter eller overenskomster. Man får eksempelvis mandat til at være præsident for til gengæld at fremme en bestemt politik, og man står regelmæssigt til regnskab for de mennesker, som aftalen er indgået med. Man skal derfor være klar over, at demokrati er moralsk forkert blandt mennesker, som ikke alle er deres situation voksne, fordi kontrakter eller overenskomster her er moralsk bandlyste til fordel for paternalisme. Juraen kvitterer for denne moral gennem love om alders- og tilstandsfordringer til valgret og valgbarhed.

Den moralsk set lødigste indvending imod demokratiet bygger på en overbevisning om, at det altid vil være sådan, at nogle mennesker i enhver situation er mere »voksne« end andre; enten reelt set ældre eller på anden måde mere modne, vidende eller erfarne. Er asymmetrien i »voksenhed« udtalt blandt forskellige individer eller menneskegrupperinger i et samfund, vil den her omtalte indvending imod demokratiet have de bedste kort. Indvendingen har været udtrykt utallige gange, siden Platon gik i spidsen for den som dens fanebærer. Platon mente efter sigende, at filosoferne burde have diktatorisk magt til at styre andre i kraft af overlegen ekspertise i, hvorledes ikke blot filosofers egen; men alles sag forvaltes bedst. Aktuelt er indvendingen blevet berørt af sangeren Niels Hausgaard, som i en sang spørger, om de fleste nu også er de bedste eller bare de fleste.

## Landsfaderen

I fortællingen og dermed forestillingen om den kærlige landsfader har flertallet ikke brug for magten, for den skal selvsagt ligge hos den ene af os, som er den bedste, og som følgelig bør kåres som pater; fuldstændig ligesom politimester Bastian i Egners »Folk og røvere i Kardemomme by«. Politimesteren er på rørende faderlig vis såvel lovgivende, udøvende som dømmende magt, og alle stortrives under faders kærlige hånd. Fortællingen og forestillingen om en landsfader kan derfor ikke undgå at komme til at ligne kristendommens og lignende senmonoteistiske fortællinger om den patriarkalske Gud, som alene har magten til paternalistisk og dermed kærligt at bestemme over alle os andre. Gud elsker os alle ubetinget. At han elsker os, garanterer, at han bruger sin magt i vores interesse i stedet for sin egen, og at han elsker os ubetinget, indebærer, at hans kærlighed ikke er betinget af vores manerer, ligesom den ej heller er betinget af kontrakter eller overenskomster, som vi måtte fristes til at forhandle med Gud.

Er det monstro, fordi det jordiske liv i nogen grad er dannet i Guds billede, at man i dette liv finder tilnærmede udgaver af den guddommelige kærlighed; eller er det kærlighedens natur i det jordiske liv, som i idealiseret form er projiceret over i et begreb om Gud? Dette spørgsmål kan undersøges i en diskussion mellem religiøs og ateistisk position (f.eks. Schultz, 1997); men det skal ikke ske her, for uanset positionering bliver konklusionen, at jordiske individer i bestemte situationer kan præstere tilnærmet guddommelig kærlighed i deres indbyrdes forhold.

Paradeeksemplet er moder-unge-forholdet i pattedyrlivet. Mødre kan ofre dramatisk meget for at beskytte deres magtesløse yngel, og dette offer er bestemt ikke betinget af, at ungen opfører sig ordentligt eller af nogen som helst kontrakt eller overenskomst.

Blandt højere udviklede pattedyr begynder man også at se kærlighedsaspekter i fader-unge-forhold, og da hunner efter alt at dømmes i primaternes orden selekterer agapekapaciteter frem i hannerne gennem parringspræferencer (Schultz, 1998b), er kønsforskellen i barmhjertighedskapaciteter blevet næsten udvisket i menneskelivet, selvom kvinderne dog til stadighed bærer barmhjertighedens organ. Ligheden i agapekapaciteter de to køn imellem blandt mennesker er dog iøjnefaldende; men når man nu falder for fristelsen til at sætte jordisk køn på den kærlighed, som Gud som begreb er defineret ved, ville valget af hunkøn som sagt have været nok så naturligt.

## Egennyttig, fællesnyttig og almennyttig magt

Et isoleret menneske er af natur afmægtigt. Ganske vist forestiller vi os ofte, at myndige mennesker kan klare sig selv; men substantielt er der tale om et bedrag. Alle kan efterprøve denne påstand ved at isolere sig på en øde

ø uden adgang til produkter fremstillet af andre. At være et selvstændigt, myndigt menneske med såkaldt magt over livet er altid en tilstand, der oppebæres i kraft af sammenhold. Katzenelson (1994, p. 45f) udtrykker det ved at sige, at mennesker altid er hinandens midler mod målet.

Man kunne indvende, at vi dog trods alt som myndige mennesker magter lidt på egen hånd. I vor nuværende kultur siger vi ofte, at vi kan klare sig os selv, hvis vi magter personlig hygiejne og et beskedent minimum af social kontakt. I en vis forstand kan man derfor sige, at vi som myndige en stor del af døgnets fireogtyve timer er beskæftiget med at magte vort eget liv, og at vi følgelig i denne sammenhæng bruger magt i egen interesse. Engelsted (1989, III. del) anvender udtrykket *egennytte* om denne form for magtanvendelse.

På begge sider af egennyttens magt findes en grøft. Den ene befinder vi os i, når vi bruger vor magt i andres interesse. Kærlighedens magt (agape) udtrykker denne grøft, som Engelsted kalder *uegennytte* eller *almennytte*. Den anden grøft befinder vi os i, når vi bruger en magt, vi har over andre mennesker, i vor egen interesse uden hensyn til de andre. Denne grøft har Engelsted ikke direkte begreb for og derfor om. Magtanvendelse af denne type er også unaturlig, og det er måske derfor, at han ikke vil behandle den. At den er unaturlig betyder imidlertid ikke, at den er særlig sjælden. Et menneske, som foregiver at lege købmand med et barn for at snyde dets lomme penge fra det, kunne være et eksempel på denne magtanvendelse, som altså altid er magtmisbrug. Bemærk at man for at kunne benytte begrebet magt»misbrug« er eksistentielt hermeneutisk positioneret; ikke metodisk hermeneutisk. Filosofen Kant har med sin såkaldt »deontologiske« grundregel i etisk filosofi påpeget det unaturlige i at bruge andre hensynsløst i egen interesse. (Bersoff, 2003 p. 129).

Engelsted har imidlertid begreb for en samværsform, som han kalder *fællesnyttig*; men han indplacerer den dog teoretisk som egennyttig variant. Fællesnyttig virksomhed er nemlig blot en intelligent, kalkulerende form for egennyttig virksomhed. Det er en offervillighed over for andres interesser, som imidlertid kalkulerende tjener en egeninteresse, og fællesnyttigheden bestemmes ret præcist ved begreberne om *gengæld*, eller – med vor nuværende statsministers yndede udtryk – *noget for noget*: »Jeg vil gerne klø dig på ryggen eller give dig nogle penge, hvis du til gengæld vil male min væg«.

Fællesnyttig virksomhed bygger klart på kontrakter eller overenskomster. Den er overmåde hyppig i al menneskeliv, ligesom den også er moralsk uproblematisk, så længe den optræder inden for den moralske grænse for kontrakter og overenskomster, og denne grænse bestemmes som sagt af begrebet om gensidig myndighed.

Engelsted (ibid. ch. 18) har en meget interessant og desværre noget overset analyse af det menneskelige arbejdsliv, hvor han påviser, at alle teoretikere til dato inklusive hans ellers store forbillede Marx har misforstået arbejdets

natur i menneskelivet generelt. Man har forstået det som fællesnyttig – og dermed dybest set egennyttig – virksomhed. Det er imidlertid per definition uegennyttigt af natur, og det er denne uegennyttige, der i arbejdslivets regi af Engelsted kaldes almennytte.

Dette kan være svært at forstå, når man er kultiveret ved en kultur som vores, der har penge som generelt rationeringsmiddel. Vi er så umådeligt vant til, at man bytter arbejdsprodukter med penge som gengæld; ja, selve begreberne om »gæld«, »geld« »gylden«, »skyld« og så videre har jo på næsten eksistentiel hermeneutisk vis fået lov til at præge vor forståelse af gen-gæld.

Dette kulturelle filter bør dog gennemskues. Mennesker har ikke altid haft penge som rationeringsmiddel, og da vi fik det, blev arbejdets almennyttige karakter måske sløret lidt; men aldrig ændret.

Uegennyttig virksomhed blandt dyr findes stort set kun hos mødre i yngelplejen. Hos mennesker transcenderer den uegennyttige virksomhed imidlertid yngelplejen og bliver definerende for den virksomhed, der blandt mennesker kaldes *arbejde*. Den følgende begrundelse herfor og videre behandling følger ikke Engelsteds overvejelser, fordi den indarbejdes i denne artikels sammenhæng.

Den tidligere omtalte tilsyneladende rest af egennyttig virksomhed i menneskers dagligliv, som stort set indskrænker sig til personlig pleje og passende deltagelse i daglige gøremål, er strengt taget for en nærmere betragtning umulig, hvis et individ totalt skulle magte disse gøremål selv. Vi kan ikke selv lave vor sæbe eller de ure, vi bruger som middel til at overholde aftaler, og skulle vi endelig som et særtilfælde magte netop dette, er der blot noget andet, som vi ikke magter på egen hånd. Selv de mest personlige aktiviteter er derfor enten egennyttige i den form, som vi kalder fællesnyttige, eller også er de uegennyttige/almennyttige, eller – selvfølgelig – udtryk for magtmisbrug. Personlig pleje for at se passende ud på jobbet kunne være et eksempel på en fællesnyttig situation. Personlig pleje, for at ens partner kan få ære af at vise sig i byen sammen med én, kunne være et eksempel på en uegennyttig situation. Styrketræning for at kunne gennemføre en voldtægt kunne være et eksempel på en situation med planlagt magtmisbrug. Man kan faktisk forstærke Engelsteds analyse ved at påpege, at den egennyttige virksomhed i andre varianter end den fællesnyttige er forsvundet totalt hos os, homo sapiens sapiens, som opstod for måske 70 til 80 tusinde år siden. Det er præcis derfor, at vi er så afmægtige på egen hånd.

Dette er ikke stedet til fortabelse i betragtninger over udviklingslinjen fra aberne over såkaldte »missing links« til os nulevende mennesker, og der er mange hypoteser om den afgørende forskel på dyr inklusive missing links og nulevende mennesker. I denne sammenhæng skal det blot markeres, at den nuværende menneskearts endelig natur opstod og adskilte sig fra andre menneskearters derved, at vi som individer skulle til at være *présentable* i samlivet med vore artsfæller og derfor af natur fællesskabsdefinerende.

De ældste smykker, som man har fundet, er cirka 75.000 år gamle. Mennesker er begyndt at se sig selv gennem andres øjne, og er derfor startet på at besmykke deres kroppe og deres territorier for at definere sig selv i en fællesforståelse med deres flokfæller. Dette betyder, at man ved en bestemt udsmykning på krop og lokalitet kan defineres som speciel og dermed *specialist* med henblik på at have en særlig placering og funktion i flokkens fællesskab, og efterhånden som dette er det almindelige, klarer det enkelte individ sig ved at gøre brug af flokkens fællesproduktion i stedet for sin egen. Samtidig mistes evnen til at klare sig på egen hånd. I en stadigt eksisterende jæger-samler-kultur, Ache, markeres dette symbolsk gennem et forbud mod at spise af det jagtbytte, som man selv har fanget; man må kun spise af andres. (Høgh-Olesen, 2004, p. 8). Symbolikken markerer ganske smukt, at mennesker altid dybest set spiser nådsensbrød, hvad enten de ved det eller ej.

For cirka 50.000 år siden var den nuværende menneskeart af natur endeligt formet med den særlige svaghed, at ingen er i stand til at klare sig selv. Derved er et individ af vor art lige så hjælpeløst på egen hånd som en nyfødt baby, og det uanset om vi er børn eller voksne, hvilket mange, blandt andre Løgstrup (1956), har påpeget på forskellige måder. Individet i alle andre arter inklusive neanderthaleren har betydeligt lettere ved at klare sig selv som voksen, fordi der ingen specialisering og fællesdefinering gennem udsmykningsymbolik finder sted i opvæksten.

Kort sagt er specialisering i arbejdslivet blevet vor natur, og konsekvensen heraf er infantil hjælpeløshed på egen hånd. Derfor er vi som individer symbolske børn i vore fællesskaber, hvad alle religioner ser hver på sin måde; derfor er guderne forældre, hvad religioner også gennemgående er gode til at se, og gennem religionernes udvikling kan man se kampen med at forstå essensen i god forældrekærlighed på stadigt højere niveau.

Det menneskelige arbejde er derfor uegennyttig virksomhed i almenyttig form. Når mennesker lokalt anvender fællesnyttig virksomhed, noget-for-noget, til at effektivisere produktionen og rationere fordelingen af fællesproduktionens produkter, er der blot tale om et fællesnyttigt middel begrundet ved det almenyttige, og dette middel kan være moralsk forsvarligt, når det bruges af og blandt myndige mennesker. Hvis et menneske mister denne myndighed, vil det være god moral, at fællesskabet subsidierer vedkommende uden at kræve gengæld.

## Magt og myndighed

I resten af artiklen henviser begreberne *human* og *menneske* til arten *homo sapiens sapiens*, som alle nulevende mennesker tilhører. Alle andre menneskearter har været uddøde i mere end 10.000 år, og de inkluderes i et begreb om *præhumant* liv.

Mennesket lever ligesom præhumane primater i flokke. Hos mennesket var flokke i de første slægter sandsynligvis af en størrelsesorden på mellem 50 og 200 individer; et antal, der svarer til omfanget af venner og bekendte hos moderne mennesker, hvor det er muligt, at alle kender alle.

I præhumant flokliv er egennyttig magtanvendelse naturlig i større eller mindre omfang. Det er ofte helt naturligt for individer at bruge deres magt til at skaffe sig fordele i livet uden hensyn til eller på trods af de andres livssituationer.

Noget sådant er unaturligt i floklivet, det vil sige blandt venner og bekendte, hos mennesket, fordi vi i vores flokke præsenterer os som gensidigt afhængige specialister for hinandens åsyn, og denne naturlige grundbetingelse definerer den basale mening med begrebet *hen-syn* og sætter derved moralen som menneskenatur.

På baggrund af denne overvejelse kan et begreb om *naturligt hensyn* bestemmes, som samtidig bliver til en definition af *naturlig og dermed universel moral*.

Det er naturligt for mennesker i floklivet at kæmpe for at indløse egne interesser gennem anvendelse af overenskomster og kontrakter med de andre, når alle magter situationerne lige godt og dermed med rette kan betragtes som myndige mennesker. Myndige mennesker kommer ustandselig overens om et eller andet på den helt naturlige måde, at alle hver for sig varetager sin egen interesse som part i et fællesskab.

På grund af vores specialisering er det dog ofte sådan, at en person magter løsningen på et problem, som de andre ikke magter. I det tilfælde påtager den magtfulde sig myndigheden over situationen, og de magtesløse har helt naturligt tillid til, at den magtfulde gør det. Mennesker, der samvirker i en flok, skifter med andre ord naturligt mellem myndig fællesnytte og paternalisering. Disse skift fra det første til det sidste svarer nogenlunde til det, som Løgstrup (ibid.) kalder *suveræne livsytringer*, og når de optræder, begrunder de sig selv moralsk, så de kræver ingen forklaring. Derimod kræves en forklaring, hvis en suveræn livsytring udebliver. »Hvis A magter at få en gren placeret ordentligt i B's hytte, og B ikke magter det, kræver det ingen forklaring, hvis A hjælper B. Det kræver imidlertid en forklaring, hvis A ikke gør det.«

Børn er naturligvis lige fra de første slægter i vort flokliv blevet paternaliserede; men man har selvfølgelig altid trænet dem i senere at kunne lave aftaler i myndig gensidighed. I sådanne pædagogiske situationer fastholder den voksne imidlertid ansvaret for barnets interesser, så man bør nok ikke kalde en pædagogisk situation, hvor børn lærer at forhandle deres egen sag, for »demokratisk«, sådan som Lippitt & White foreslår. Det ville være dybt umoralsk, hvis man som voksen fralagde sig magtmonopolet og dermed ansvaret i samværet med børn og optrådte som ligeværdigt myndigt menneske blandt disse. Vi skal ikke i detaljer med Lippitt & Whites forskning her; men man kan faktisk se, at det unaturlige, såkaldte »laissez faire«-forhold

mellem børn og voksne opstår, når sidstnævnte frasiger sig magtmonopolet i en pædagogisk situation. I det forhold, som Lippitt & White kalder »demokratisk«, paternaliserer læreren tydeligvis børnene ved at beholde ansvaret og magten, men selvfølgelig uden magtmisbrug. Misbruger en lærer sit magtmonopol, er der tale om en autoritær pædagogisk situation, og den er per definition moralsk forkastelig.

Den af Lippitt & White benævnte »demokratiske« pædagogik er moralsk naturlig, fordi den i virkeligheden ikke er demokratisk; men paternalistisk, undertiden kaldet »autoritativ«. Et demokratisk forhold med børn indeholder børnemagt, og det er dybt umoralsk, ligesom et autoritært forhold selvfølgelig er det.

### Specialisering og globalisering

Mennesker har fra tid til anden en romantisk drøm om at leve i det oprindelige flokliv. Der findes her en naturlig paternalisme i forholdet mellem børn og voksne, og der er naturlig myndighed mellemigestillede voksne akkompagneret af suveræne livsytringer. En flokleder er måske udpeget og udsmykket med fjer i hatten og særligt udsmykket territorium; men vedkommende oppebærer blot positionen, fordi alle myndige i gensidighed finder, at hun eller han er den bedste til det.

Vi ved faktisk næsten intet om det oprindelige flokliv, for kort tid efter udgivelsen af dette såkaldte paradys begyndte mennesker at organisere adskillige flokke til en *stamme*, der kunne rumme flere tusinde mennesker.

Stammeliv har eksisteret i cirka 40.000 år, og der har været rester af det helt op til vor tid. Et meget kendt eksempel herpå er aboriginerkulturen i Australien, der helt op til 1700-tallet forblev rent stammeliv. (Campbell, 1984, p. 30 ff). Mennesker var imidlertid andre steder begyndt at forene stammer til *folkeslag* for cirka 10.000 år siden, og for cirka 5.000 år siden blev folkeslag forenet i *riger*. For cirka 500 år siden begyndte man at forene riger i et samlet *globaliseret rige*.

Denne udvikling er utvivlsomt en konsekvens af vor specialistnatur, som fornemst indløses i så store menneskeorganiseringer som muligt. Måske kunne et individ i en oprindelig flok gennem markering ved en særlig kropsbemaling og anden symbolik defineres som specialist i at slå på trommerne, når man havde religiøs andagt; men et sådant individ ville aldrig kunne komponere en jupitorsymfoni. Så stor specialisering af et individ kræver mindst en organisering på folkeniveau; måske endda på rigeniveau.

Det er nok sådan, at vi mennesker ved den endelige udformning af vor natur for cirka 50.000 år siden var dømt til globalisering på sigt. Ved vor arts endelige etablering opstod et brud med sædvanlig darwinistisk selektion, hvilket er forklaringen på, at vi nulevende mennesker stort set har nøjagtig samme natur, som vore forfædre havde i de første slægter. Hvis det for

eksempel blev koldere, blev vi ikke federe eller udviklede pels, sådan som tilfældet ville have været og til stadighed er blandt præhumant liv. Vi specialiserede os i stedet i at lave en tekstilkultur og boligkultur som sikrede, at vi til stadighed under istider kunne overleve så slanke og nøgne, som vi var blevet efterladt på den varme savanne. Sådanne konserverende forsvar for vor natur efterlyser i sig selv forøget specialisering, som giver et stadig stigende pres på kulturel udvikling. Mennesker opdagede hurtigt, at vor naturs middel til at danne specialister på højere niveau er samlingen af mennesker i større enheder, så vi bredte os i stadigt større og større organiseringer rummende stadigt mere avancerede specialister over hele kloden, og vi samlede os selvfølgelig til slut i et stort rige. Det sidste er ganske vist ikke tilendebragt endnu; men det vil snart være tilfældet. At denne naturlige udvikling ikke er tilendebragt, skyldes selvfølgelig, at vor art med kun 50.000 år på bagen lever i sin vorden. De fleste mennesker, som nogensinde har levet på Jorden, lever nu. I vore første 50.000 år var det temmelig vanskeligt at overleve som afmægtigt menneske på vor klode, fordi vore kulturer var fulde af begynderfejl. At de fleste mennesker først kommer til verden nu, skyldes derfor, at vi gennem de sidste generationer er begyndt at opbygge grundridset af kulturelle forhold, der egner sig ordentligt til menneskeliv. Hegel er den filosof, der er mest kendt for optimisme med henblik på, at dette mål skal lykkes. Ifølge Hegel har der historisk set altid eksisteret et anstrengt forhold mellem individ og kultur; men han forestiller sig, at vi mennesker nok på sigt skal hitte ud af at lave en god kultur, så vi ikke fortsat kun overlever med nød og næppe i kulturel trodsighed. Går denne spådom i opfyldelse, vil der til den tid være tale om, at mennesker lever i en naturlig kultur. Hegel kalder et menneske i en naturlig kultur for et samfundsmæssigt menneske, og et sådant individ er netop defineret ved at have et harmonisk forhold til sin kultur. (Schultz, 1998a, p. 162ff).

De længst overlevende, stadigt eksisterende arkaiske kulturformer, er stammelig i de såkaldte jæger-samler-kulturer, som har eksisteret helt op til vort århundrede; men som dog nu er under hastig opgradering. Oprindeligt flokkliv findes vistnok ikke mere. Romantikere har ofte draget ud til resterne af stammekulturerne i den tro, at man her finder naturlige mennesker. I en vis forstand er det også rigtigt, fordi man her finder rester af en livsform med naturlige moralske hensyn mennesker imellem. Man finder dog kun resterne af det, for allerede samlingen af flokke til stammer ødelagde meget, og hvis den netop omtalte romantiker, som i et års tid har boltret sig med de indfødte i stammedansen, pludselig får ambitioner om at specialisere sig som dansestjerne, er stammelivet ubrugeligt for hende, for det magter ikke så avanceret specialisering. Hun drager derfor til hovedstaden i et af de store riger; hvor den moralske korrumpation blandt mennesker på mange måder er langt værre end i stammelivet; men hvor muligheden for stjernespecialisering til gengæld rummes.

## Fra flok til rige

Af svært ransagelige grunde har den naturlige moral meget vanskelige vilkår, når mennesker organiserer sig i større enheder end flokke. Der har givetvis i det oprindelige flokliv været enkeltstående tilfælde af magtmisbrug, og man har sikkert forstået at straffe det: men stort set har flokkulturen nok af egen ukompliceret kraft kunnet sikre en rimelig moralsk orden. Vi ved som sagt ikke så meget om det oprindelige flokliv: men man kan dog spore delvist transcenderede rester af flokke i stammer, symbolsk markeret som for eksempel »ørneflokk«», »tigerflokk«» og så videre. I folkeslag kan man finde delvist transcenderede rester af stammer, symbolsk indpakkede i dialekter og egnspecifik påklædning; for eksempel »fynboer«, »jyder«» og så videre. I riger kan man finde delvist transcenderede rester af folkeslag symbolsk indpakkede i egne sprog og flag med mere; for eksempel »skotter«, »walisere«» og så videre.

Begrebet om det såkaldt *internationale samfund* er en arbejdstitel på det globale rige, som sandsynligvis bliver færdigetableret i løbet af små hundrede år. I denne forening af alle mennesker finder man tydelige rester af riger, der mere eller mindre godvilligt overgiver sig til transcendensen. USA og Kina kan nævnes som gode eksempler herpå. EU er et pudsig eksempel på en proces, der skal samle folkeslag til et lokalt europæisk rige, samtidig med at dette rige skal samles med andre riger i det internationale samfund. Europæere har derfor rigeligt at se til.

Tilsyneladende er unioner af alle størrelser lige fra stammer til mægtige riger vanskelige at etablere, og den moralske uorden i de første små 50.000 år af menneskets epoke skyldes nok denne vanskelighed. Man har konstant gjort det forkert; nemlig ved magtmisbrug. Flokke er nok altid blevet forenet til en stamme ved magtmisbrug fra stærkeste flok. Stammer er forenet til folkeslag ved magtmisbrug fra stærkeste stamme. Læs blot Saxo's Danmarkshistorie. Folkeslag er blevet forenet til riger ved magtmisbrug fra stærkeste folkeslag. Læs blot Kinas eller USA's historie. Aktuelt prøver vi at forene folkeslag og riger til Det Internationale Samfund uden magtmisbrug fra de stærkeste; men i starten af denne proces for cirka 500 år siden gjorde vi det imidlertid som sædvanligt ved magtmisbrug fra det på den tid stærkeste rige. Først i løbet af de sidste små 100 år har vi forsøgt at videreudvikle denne igangværende forening af alverdens mennesker uden magtmisbrug; men vi har ved Gud ikke let ved det, og det er nok også første gang i menneskets epoke, at det overhovedet bliver forsøgt at undgå magtmisbrug ved unionsdannelser. Symptomet på, at vi forsøger at undgå det, er den megen snak om moral i storpolitik: »De største nuværende riger må ikke bruge magt uden at tage hensyn til de svagere riger og folkeslag«» siger vi.

Moralsk set må magt kun anvendes i andres interesse. Det gælder universelt, og mennesker har altid vidst det. I fællesnyttige sammenhænge er magt-anvendelse suspenderet til fordel for aftaler byggende på gensidig hensyn.

I uegennyttige/almennyttige/paternalistiske forhold er der magtmonopol hos den stærke; men magten skal tjene den svage. Tilbage er så kun muligheden, at man som stærk part bruger en anden part uden hensyn til denne, og det er som sagt magtmisbrug.

Hvordan kan man mene, at magtmisbrug er unaturligt for mennesker, når det optræder så hyppigt? Det skal de sidste afsnit forsøge at give svar på.

## Livet mislykkes for de fleste

Tænk på orkideen. Den sender adskillige millioner frø ud i livet, og essensen i hvert enkelt frøs livsproces er at blive til en orkidé. Det lykkes imidlertid kun for mindre end ti af disse.

Hypighedsbetragtninger er uinteressante for essensfortolkninger i livsprocesser. Det interessante er den hermeneutiske fortolkning af funktionaliteten i livet; også kaldet *meningen* med det.

Det er meningen, at orkidéfrøet skal blive til en orkidé; men chancen herfor er minimal.

Hvad er meningen med et menneskeliv?

Det er faktisk meget let at se, selvom vi ofte i akademiske sammenhænge besværges hinanden til at tro, at det er svært.

I en roman af Kløvedal, *Festen for Cecilie*, som foregår i middelalderens Danmark, kaldes almindelige mennesker for »kummerformer«, fordi alle ikke adelige mennesker dengang levede et elendigt liv. Hvordan kan man vide, at livet for de fleste mislykkedes dengang?

Det kan man, fordi det perceptuelt er lige så let at se, at et liv er mislykket, som det er at se, at rødt lakmuspapir bliver blåt. Ligesom man aldrig i fysikken ville tvivle på sidstnævnte perception, bør vi heller ikke i psykologien tvivle på vor evne til at se, om mennesker vantrives eller ej.

Det er ved at anvende denne evne, at begrebet om magtmisbrug kan bestemmes. De magtformer, som gør mennesker til kummerformer, udtrykker for en essentiel betragtning *magtmisbrug*.

## Demokrati

*Demokrati* kan defineres som *den naturlige kommunikation blandt myndige mennesker med henblik på at producere det almennyttige eksistensgrundlag og organisere det fællesnyttigt*. Demokrati er en naturlig essens i menneskeliv, selvom det til dato endnu ikke har udfoldet sig ret meget. Demokrati begrænser sig naturligt til at være en kommunikationsform mellem myndige, og ekskluderer derfor pædagogiske forhold, som moralsk set bør være paternalistiske. Til gengæld bør alle pædagogiske situationer have til formål at udvikle den umyndige til myndighed, så umyndige på sigt kan deltage

ligeværdigt i demokratisk kommunikation. Så længe den pædagogiske situation foreligger, har den myndige position magten; men det skal være kærlighedens magt, så naturlig pædagogisk magtanvendelse er en suveræn livsytring.

Denne definerende konklusion på demokratiets væsen og afgrænsning skal til slut bruges til at belyse vores situation i nutiden. Først skal der argumenteres for, at der ikke nødvendigvis behøver være et skisma mellem menneskets moralske natur og dets specialistnatur. Dernæst bestemmes forholdet mellem demokrati og fattigdomsproblemet. Endelig ser vi på nogle problemer i kølvandet på sammenblandingen af *laissez faire* og demokrati, som i høj grad handler om at forstå forholdet mellem metodisk og eksistentiel hermeneutik.

### **Kan menneskets moralske natur harmonere med dets specialistnatur?**

Op til den allerseneste nutid har mennesker kun magtet demokratiske omgangsformer blandt venner, de kender, i en begrænset menneskemængde, som her er blevet kaldt »en flok«. Man har skiftet naturligt mellem at kommunikere gensidige aftaler på plads blandt ligeværdige, hvilket kan ses som demokratiets prototype, ligesom man med suveræne livsytringer hjælper afmægtige, hvilket er pædagogikkens prototype.

Mennesket er imidlertid også specialist af natur, og denne natur udfolder sig fornemst, når livet er så globalt organiseret som muligt. Unionsdannelser har imidlertid som påpeget til dato været vanskelige, næsten umulige for mennesker at skabe uden magtmisbrug. Er der så ikke en indbygget konflikt i menneskenaturen mellem vores moralske natur og vores specialistnatur?

Ikke nødvendigvis. Første gang specialistnaturen fik et løft for måske små 50.000 år siden, da to flokke blev samlet til en stamme, hvor den ene flok specialiserede sig i produktion af for eksempel krukker, mens den anden specialiserede sig i produktion af for eksempel jagtredskaber, kunne den moralske natur såvel som specialistnaturen have været tilgodeset, hvis de to flokke havde kunnet enes om at gengælde specialebyttet: »Hvor mange krukker gengælder hvor mange spyd?«. Havde de magtet at forhandle en aftale på plads i gensidighed, ville alle stammens indbyggere have profiteret af via specialisering at få bedre spyd og krukker, end de var vant til, uden at der var moralske omkostninger forbundet med det.

Den jagtvåbenspecialiserede floks individer opdagede imidlertid sikkert, at de var de stærkeste og stjal derfor hensynsløst de andres krukker med magt. Derved blev menneskelivet korruperet på to sammenhængende måder. For det første blev de krukkeproducerende opfattet som umyndige undermennesker, og dermed blev for det andet det moralske hensyn mellem krukkeproducenter og våbenproducenter kompromitteret.

Dette lille flok-til-stamme-scenarie kan bruges induktivt til at præcisere et synspunkt. Unioner af flokke til stamme, stammer til folk, folk til rige og riger til internationalt samfund har som berørt indtil for små 100 år siden foregået gennem dette prototypiske magtmisbrug, hvilket har fået menneskearten til at virke overordentlig krigerisk af natur. Den stærkeste enhed i unionsdannelsen har via udsmykkende symbolik præsenteret sig for unionens åsyn som overmennesker; mens mennesker i svage enheder har måttet præsentere sig som undermennesker.

Denne unaturlige form for menneskeliv, som altså har været den mest almindelige indtil nutiden, har altid givet overmenneskene, ofte kaldet »dannede« eller »kultiverede« mennesker, et vist løft i specialiseringsmuligheder; men bortset herfra har de allerfleste mennesker generelt befundet sig på et umenneskeligt eksistensminimum.

Den naturlige moral mellem subkulturer i unionsdannelser af enhver størrelse er imidlertid reelt set helt analog til den naturlige moral mellem individer i en flok. De enkelte subkulturer kommunikerer fællesnyttige overenskomster på plads på basis af det almennyttige princip, i det omfang alle subkulturer oppebærer lige myndighed. Er der ikke lighed i myndighed, har stærkeste subkultur magtmonopol til at tjene de svage, så de kan udvikles til myndighed. Den fællesnyttige kommunikation er demokrati, og den stærkes hjælp til de svage er pædagogik.

Der er meget stærke indicier for, at denne konklusion er rigtig. I de traditionelle samfunds unaturlige moral mellem befolkningsgrupper har man altid måttet kæmpe hårdt for at begrunde forholdenes legitimitet, og begrundelsernes filosofiske fejl er gennemskuelige for eftertanken. Dels har man i de kulturelle fortællinger forsøgt sig med en forestilling om, at undermennesker er præhumane, således at det elendige liv blandt »undersætter« i virkeligheden ikke er så elendigt endda, fordi det ikke skal sammenlignes med menneskeliv. Fejlen i dette synspunkt har altid kunnet gennemskues, hvis man kom i kontakt med undersæterne og undersøgte sagen ved at tilbyde enkelte af kummerformerne rimelige livsvilkår. Dels har man i de kulturelle fortællinger som tidligere nævnt brugt betegnelsen »landsfader« for magtdespoter. Man har altså godt vidst, at den eneste legitime magtanvendelse over for andre er paternaliseringens agape, selvom det ikke har passeret med realiteterne.

Demokrati er en naturlig værdi; men det ser ud som om, at den kun optræder spontant blandt ureflekterede mennesker i flokke. Så såre mennesker hitter ud af at give deres specialistnatur forøget næring i kraft af unionsdannelser, skal der for at sikre moralsk forsvarlig orden blandt mennesker tilsyneladende reflekteres på et vist niveau, som mennesker først har nået op på i de seneste årtusinder. Man kan måske sige, at menneskets natur i sig selv danner basis for specialisering og hensyn i flokliv, men det kræver avanceret specialisering i tankevirkosomhed at gennemskue, hvorledes hensynsliv skal se ud i unioner. For at komme op på det niveau i specialisering

har man måtte kæmpe sig frem i elendighed i unioner, hvor god moral har været ødelagt.

Fortidens synder i tidligere unioner har efterladt nutidens mennesker med et voldsomt *fattigdomsproblem*. Vi skal se, hvorledes demokratiet forholder sig hertil.

## Demokratiet og fattigdommen

For godt 150 år siden fik man i det danske folk langt om længe en begyndende indsigt i, at demokrati er en naturlig værdi; men på grund af fortidens hensynsløse kulturelle forhold, stod man med et enormt fattigdomsproblem i landet. (Schultz, 2000, p. 299ff). Det blev som bekendt afhjulpet i løbet af de næste godt hundrede år ved demokratiets hjælp. Det Internationale Samfund har aktuelt et voldsomt fattigdomsproblem, som nok kun kan afhjælpes gennem en analog demokratisk proces.

Forskellen på problemet for vort folk for 150 år siden og situationen for Det Internationale Samfund i vore dage ligger ikke i unionsstørrelserne, for det er i dag lettere at kommunikere globalt, end det var at kommunikere mellem de danske landsdele dengang. Den vigtige forskel er, at det danske folk dengang havde en centralmagt, som kunne gøres demokratisk. Det mangler Det Internationale Samfund. Der er dog tilløb til det i kraft af FN; men det er kun et tilløb.

Kan Det Internationale Samfund løse sit fattigdomsproblem uden demokratisk centralstyring fra et parlament? Det svarer til, at Danmark fra cirka 1850 og op gennem de følgende årtier skulle have løst det nationale fattigdomsproblem uden rigsdag/folketing; kun i kraft af forhandlinger kommuner imellem. Et sådant anarkistisk projekt blev aldrig prøvet, så man ved ikke, om det kunne have ladet sig gøre. Risikoen for, at kommunerne ville komme i krig med hinanden ved manglende centralstyring, må dog have været betragtelig.

Det Internationale Samfund lider lige præcis under, at alverdens regioner har svært ved at acceptere en demokratisk centralmagt; men hvorfor egentlig det? Når Danmark som folk kunne løse et fattigdomsproblem langt hen ad vejen på små hundrede år gennem demokratisk centralstyring, hvorfor skulle Verden så ikke kunne eftergøre det?

Tilsyneladende har man i unioner altid haft svært ved at forstå, at en isole-ret subkultur er præcis lige så hjælpeløs i isolation som et individ er det i en flok, og af ganske samme grund. Ligesom individets specialisering i flokken kun kan eksistere i kraft af almennyttens, således kan subkulturens specialisering i unionen også kun eksistere i kraft heraf. For at citere definitionen på demokrati kan man sige, at det er på unionsniveau, at »den naturlige kommunikation blandt myndige mennesker med henblik på at producere det almennyttige eksistensgrundlag« skal foretages.

Hvordan kan det være, at borgersubkulturens sprog er naturligere end proletarsubkulturens, medens det danske og det franske sprog er lige naturlige? Det skyldes, at borgere og proletarer oprindeligt kun eksisterede i kraft af hinandens specialisering, og at det samtidig var en specialisering, som byggede på et magtmisbrug, som gjorde borgerne rige og proletarerne fattige. Så såre de to subkulturens specialer blev demokratisk styret, opløste kategorierne sig, sådan som det eksempelvis skete i Danmark i det 20. århundrede, og de to subkulturer fik samme sprogkultur. Psykologien hjalp pænt med i denne udvikling; det kan vi være stolte af.

Set i forhold hertil er Danmark og Frankrig ikke oprindeligt defineret ved hinanden som specialistkulturer i en fælles union, og det er i kraft af denne historik, at de to sprog er lige naturlige. I det lokale rigeprojekt om EU og det globale projekt om Det Internationale Samfund opstår sådanne specialiseringer muligvis landene imellem; for det er jo præcis heri gevinsten for vores specialistnatur kan ligge.

Hvis disse unionsprocesser fortsat skulle forløbe ved magtmisbrug, ville lokale svage lande og riger selvfølgelig efterhånden proletariseres og dermed forarmes, mens stærke lande og riger efterhånden ville vinde i dannelse, specialekultivering og rigdom. Det undgår vi kun, hvis unionsprocesserne opbygges demokratisk.

I verden i dag har vi i det store og hele fået stoppet for den form for udemokratisk magtmisbrug, der går ud på erobringer og plyndringer gennem krigskampagner. Der er internationalt udbredt forståelse for, at suveræne lande og riger bør handle fredeligt på markeder i gensidighed. Der mangler imidlertid i udtalt grad forståelse for, at det internationale almennyttige grundlag for denne samhandel mangler. Netop den almennyttige ramme givet ved en international centralmagt, som er nødvendig som grundlag for, at man dels i gensidig myndighed kan forhandle og handle med hinanden og dels i almennyttig solidaritet kan subsidiere svage regioner. Et begyndende tiltag i den retning er dog som nævnt opstået ved institutionen FN.

Forhåbentligt og formentlig udvikler FN sig i løbet af næste århundrede til Det Internationale Samfunds parlament. I processen med at etablere dette globale demokrati skal man imidlertid foretage et endeligt opgør med den opfattelse, at demokratiet som en slags metodisk hermeneutik kan tolerere alle politiske værdier.

## **Laissez faire og demokrati**

Begrebet om demokrati giver kun mening, hvis det opfattes som en værdi i eksistentiel hermeneutisk forstand.

Demokratiet kan ikke tolerere en position, der kæmper for diktaturet. Det hævdes undertiden, at Hitler kom til magten i Tyskland i 1933 på demokratisk måde. Det er imidlertid forkert. Et demokratisk system må ikke

acceptere at fungere som et middel til sin egen ophævelse. Partier, som vil demokratiet til livs, skal forbydes; ellers er der ikke tale om demokrati i en union. Problemet opstår, når man vil se begrebet om demokrati som en metodisk hermeneutik, der i værdineutralitet kan rumme enhver værdi på sine hylder, og det kan demokratiet ikke, for det skal selvfølgelig forankres eksistentielt for at give mening. Ellers bliver det bare en neutral arena for udemokratiske kampe, der hurtigt river selve arenaen i stumper og stykker. Begrebet om demokrati bør ej heller indeholde muligheden for et magtmisbrug fra et flertal over for et mindretal. Et såkaldt »flertalsdemokrati« har intet med demokrati at gøre. Det er ikke »demokratisk«, når 51 procent mennesker slutter sig sammen i et parti i en union og gennem en afstemning beslutter, at de resterende 49 procent mennesker i unionen skal lave alt arbejdet og betale alle skatterne.

Et såkaldt »demokrati«, der blot opfatter sig selv som en container for enhver politisk ide uden at ville udelukke ideer om magtmisbrug, er selvfølgelig at betragte som en form for laissez faire, der intet har med demokrati at gøre.

#### LITTERATUR

- ADORNO, T.W. et al. (1950): *The authoritarian Personality*. NY: Harper & Row.
- AINSWORTH, M.D.S. et al. (1978): *Patterns of Attachment*. Hillsdale, N.J: Erlbaum.
- BERNSTEIN, B. (1964): Elaborated and Restricted Codes. *American Anthropologist*; no. 6, part 2, pp. 55-69.
- BERSOFF, D.N. (2003): *Ethical Conflicts in Psychology*. Washington, DC: APA.
- BRINKMANN, S. (2003): Det ondes ontologi. I: *Psyke & Logos*, 1, pp 334-360.
- CAMPBELL, J. (1984): *The Way of the Animal Powers*. London: Times Books Ltd.
- ENGELSTED, N. (1989): *Personlighedens almene grundlag. Bd. II*. Århus Universitetsforlag.
- HØGH-OLESEN, H. (2004): Offerets grundform. I: *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, 14, pp. 6-36.
- KATZENELSON, B. (1994): *Homo Socius*. Kbh: Gyldendal.
- LIPPITT & WHITE (1947): An Experimental Study of Leadership and Group Life. I: (eds) Maccoby, E.E. et al.: *Readings in Social Psychology*. London: Methuen & Co., pp. 496-511. (Udg. 1966).
- LØGSTRUP, K. (1956): *Den etiske fordring*. Kbh: Gyldendal.
- NORDENBO, S.E. (1985): Den pædagogiske grundfortælling, den pædagogiske relation og pædagogisk paternalisme. I: *Psyke & Logos*, 2, pp. 290-312.
- POULSEN, H. (1993): *Guds kærlighed og menneskenes*. Århus Universitetsforlag.
- SCHULTZ, E. (1972): *Psykoanalytisk fortolkning og hermeneutic*. Kbh: Akademisk Forlag.
- SCHULTZ, E. (1997): Kærlighedens natur. I: (eds.) Bertelsen, P. et al. *Erkendelse, stræben, følelse*. Århus Universitetsforlag. pp. 199-212.
- SCHULTZ, E. (1998a): *Frihed og bånd i menneskelivet*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag.
- SCHULTZ, E. (1998b): Udvalgs-kategorier og tilknytning. I: *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, 4, pp. 6-43.
- SCHULTZ, E. (2000): Modernitetens moral belyst ved sjælens åndelige natur. I: (ed) Høgh-Olesen. (2000): *Ånd og natur*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag, pp. 277-304.