

STATSTRADITIONEN, CLASTRES OG UTOPIEN OM GENEROBRINGEN AF DET CIVILE SAMFUND

- Et par hastige notater

MICHAEL HELM

De doktrinære filosoffer antager altid, ligesom juristerne og økonomerne, at ejendommen gik forud for staten, skønt det dog er klart, at ideen om ejendomsret, ligesom familieretten, historisk kun kunne opstå i staten, hvis første handling nødvendigvis bestod i at oprette den.

BAKUNIN, russisk anarkist
(Werke Bd. I, ca. 1870)

Den franske uortodokse marxist Andre Gorz har for nylig sat generobringen af "det civile samfund" på dagsordenen, som venstrefløjens vigtigste opgave. Gorz definerer det civile samfund som det væv af sociale relationer, som mennesker opretter mellem sig i grupper eller i fællesskaber, som hverken skylder staten deres eksistens eller er opstået ved en institutionaliseret statslig handling. Det civile samfund er alle de samfundsmæssige relationer, som bygger på gensidighed og frivilligt samarbejde, og ikke på juridiske forpligtelser.

Det kan f.eks. være boligfællesskaber eller kooperativer, som er skabt af folk selv i deres egen interesse (hvilket naturligvis på forhånd udelukker en kapitalistisk forståelse af begrebet "det civile samfund"). I denne socialistiske forstand er det civile samfund alle de selvregulerende og ikke-institutionaliserede sociale relationer.

I den betydning Gorz anvender begrebet falder det sammen med det, de klassiske anarkistiske teoretikere (eller for den sags skyld Marx) mente, når de beskrev samfundet som en levende organisme, der er noget ganske andet end det statslige magtapparat eller bureaukratiske maskineri. Marx ville dog næppe have kunne tilslutte sig Gorz anarkistiske krav om en umiddelbar generobring af det civile samfund: Marx og Engels betragtede

den generelle politiske og økonomiske centralisering af datidens borgerlige stater som fremskridt, tilsyneladende

uden at tage i betragtning, hvordan denne proces henimod stadig større centralisering ville forstærke borgerskabets evne til at modstå revolutionen. Når Lenin engang udtalte, at det eneste, der for Ruslands vedkommende var værre end den kapitalistiske udbytning, var det forhold, at den kapitalistiske udbytning haltede bagefter, var han i overensstemmelse med Marx.

Den nyere socialisationsteori lægger stadig større vægt på magtkritikken, idet socialismens indførelse af "libertære" marxister gøres afhængig af, om det vil lykkes at trække statsfunktionerne tilbage i samfundet for at underlægge dem en folkelig kontrol. Andre Gorz' synspunkter er i øvrigt ikke særlig originale, før ham er de blevet formuleret af Ivan Illitj, og Gorz er heller ikke den eneste marxistiske teoretiker, som - tvunget af den økologiske krise - har brudt med traditionel marxisme, idet han anarkistisk gør kampen for at udvide det civile samfund til hovedopgaven. Gorz begrundet det med nødvendigheden af at bekæmpe tendensen til en såkaldt økofascisme: kapitalismen, hævder han i "Økologi og frihed", kan kun overleve den økologiske krise ved hjælp af et statsligt gennemreguleret overvågningssamfund.

Man kunne nævne andre påtrængende begrundelser for nødvendigheden af at arbejde for udvidelsen af det civile samfund; verdenskrige er f.eks. statslige fænomener. For den klassiske marxisme er statsapparatet imidlertid blot en "overbygning" til den "basis", som de økonomiske produktivkræfter udgør. Den anarkistiske forestilling om, at staten på mange måder er hovedfjenden, stemmer ikke med marxistisk teori, ifølge hvilken staten blot er afledt af klassemagtsamfundet som den økonomisk stærkeste klases redskab, hvormed denne behersker producenterne: afskaffes den økonomiske ulighed, vil staten derfor af sig selv blive overflødig og efterhånden forvandles til en nyttig og harmløs administrativ organisation, der tjener samfundet.

Den forskning, som den desværre nu afdøde franske etnolog Pierre Clastres har fremlagt, tyder imidlertid på at herredømmet, og dermed staten (= et særskilt magt- og administrationsapparat, som udskiller sig fra det øvrige samfund for at beherske dette samfund) opstod i de primitive samfund forud for de økonomiske klasseforskelle. Hvis der viser sig at være tilstrækkeligt belæg for at formulere tingene på denne måde, vøltes en af den marxistiske statsteoris grundlæggende forudsætninger:

Clastres synes at give de gamle anarkistiske samfundsteoretikere ret i, at problemet om staten - og mere generelt: om magten - kommer i første række.

Hvis man skulle give en generel definition af staten, som i alt fald omfatter alle statsformer fra 1500-tallets europæiske fyrstestat til vore dages demokratiske og totalitære stater, kunne man definere staten som: en centraliserende territorial organisation, der har suveræn magtfuldkommenhed, dvs. en principiel overhøjhed både indadtil og udadtil, i den forstand, at alle samfundsinstitutioner er underordnede statens myndighed. Staten er kendetegnet ved:

1. Magt- og voldsmonopolet;
2. Suveræniteten (som følger af magtmonopolet): staten har ret til at regere over individet på tværs af alle andre autoriteter i samfundet (familien, kirken, osv.);
3. Den territoriale afgrænsning. De rettigheder, staten uddeler, fås kun indenfor det territorium, hvor staten har suverænitet.

Heraf følger (bl.a.):

1. Love byggede på tvangsforanstaltninger;
2. Bureaukrati - som historisk opstår første gang i staten;
3. Statsborgerskab - som borgere i staten betragtes de enkelte mennesker som menige soldater i en hær, dvs. løsrevet fra alle andre roller i samfundet.

Hobbes er nok den filosof i Vesten, der mest ihærdigt har forsvaret tanken om statens absolutte nødvendighed - men før ham kommer Platon. Fra Platons bog om "Staten" (fra ca. 350 f.v.t.) går der en lige linie både til nutidens demokratiske og totalitære stater. Platons statsutopi har mere end nogen anden bog været med til at gøre idealet om det politiske fællesskab, idealet om politisk magt, til det mest dominerende samfundsideal i vestlig filosofi.

Den politiske stat opfattes hos Platon (og senere filosoffer som Hobbes) som det vigtigste og bedste tilbud, mennesket har på beskyttelse fra den usikkerhed og de farer, der truer det i samfundet. Det er Platon mere end nogen anden filosof eller intellektuel, vi kan takke for, at politikken har fået denne særlige ophøjede plads over alle andre funktioner i samfundet. Platon var den første af en lang række af politiske intellektuelle i Vesten. Med "politisk intellektuel" mener jeg her ikke en poli-

tiker, hersker eller bureaukrat, som udøver magt, men et menneske, som har viden og indsigt, men som vælger at sætte sig ved magtens højre side, så at sige. Den politiske intellektuelle er optaget af at studere magten, dens egenskaber, dens brug og dens funktioner, og han føler ikke nogen lede ved at rådgive de herskende om, hvordan de skal bestyre deres magt. Det sker selvfølgelig, at han forholder sig kritisk overfor de herskende men i så fald kun fordi han ønsker at knytte sig til andre, og efter hans mening bedre magthavere.

I middelalderen opstod der på universiteterne en klasse af sådanne politiske intellektuelle i forbindelse med genoptagelse af studiet af oldtiden og den romerske statsret. De spillede en vigtig rolle i de europæiske feudalstater, hvor de tjente som rådgivere for fyrsterne, ligesom de rådgav paverne og biskopperne. Alle disse politiske intellektuelle var inspireret af de statsretlige principper, som var blevet skabt i romerriget, men de byggede også på Platons ideer om det ideelle politiske fællesskab. De har en del af ansvaret for de forandringer, der skete i styreformen, i økonomien, i kirken og i militærets organisationsformer, og som førte til at det pluralistiske middelalderlige samfundssystem gik til grunde. Resultatet blev bl.a. nationalisme, kapitalisme og den moderne centraliserede stat.

Baggrunden for Platons berømte statsutopi var de alvorlige sociale konflikter, der prægede Athen i slutningen af det 5. århundrede f.v.t.. Der var borgerkrige og stridigheder mellem klasser og individer. Platon var ikke den første, men nok den betydeligste af de vestlige intellektuelle, som af angst for konflikter og splittelser i samfundet har anbefalet den politiske stats overhøjhed som løsningen på problemerne. Hans billede af det ideelle politiske fællesskab er blevet stående som en grundlæggende inspiration for alle senere idealer om den statslige organisering af samfundet.

Platon var sig bevidst, at klasseopdelingen udgør den interne forudsætning for, at statsmagten kan bestå. For Platon tilhører befolkningen tre klasser, og klassetilhørsforholdet er et spørgsmål om skæbne. Hvert menneske har sin naturlige bestemmelse indenfor statens rammer. For at indpode disse vrangforestillinger i befolkningen mente Platon, at det var nødvendigt, at staten benyttede sig af en mytologi, som han selv kalder for en "nødvendig usandhed". Der skal udbredes en mytologi om, at alle borgere

har en fælles oprindelse i jorden. En gud har dannet alle mennesker i jordens skød, men sådan at nogle mennesker har guld i sjælen (vogterne eller regenterne), andre har kun sølv (krigerne) og andre igen har kun kobber og jern (bønderne, arbejderne og de handlende).

Vogterne skal have en omhyggelig videnskabelig og filosofisk opdragelse. For Platon afhænger alt af den herskende stand. Når den herskende klasse er, som den skal være, er der orden og harmoni i samfundet. Det eneste, der kræves af de andre lag i samfundet, er selvbeherskelse og en bevidsthed om, at de hører hjemme på det niveau, de befinder sig på. De skal adlyde vogterstanden og i øvrigt passe deres arbejde.

Platon nærer uvilje mod de mindre samfund indenfor staten såsom familieenheder, kommuner og frie sammenslutninger. Han er centralist og lægger som alle totalitære statsteoretikere stor vægt på statens enhed. Platon mente - ligesom senere Hobbes - at staten har til opgave at fastsætte hvad der er god moral. Han er den første, der forsvarede begrebet statsræson - statshensynet, som fejer alle andre samfundsmæssige hensyn til side.

Når Hobbes i 1600-tallet så ivrigt forsvarede den enevældige fyrstemat, er det ligeledes på baggrund af borgerkrig og almindelig "opløsning" i samfundet. (Et par år før han skrev "Leviathan" var den engelske konge blevet henrettet af Cromwell). Men i øvrigt er det, Hobbes forsvarede, ikke så meget monarkiet som selve statsmagten. Det altafgørende for Hobbes er selve statsmagtens uantastelighed.

Hobbes bekæmpede med stor energi den opfattelse, at mennesket af naturen er et samfundsvæsen. Ifølge Hobbes har det primitive menneske overhovedet ikke nogen sociale drifter. Tværtimod mener han, at det primitive menneske udelukkende lader sig lede af rovdyrinstinkter, og at det derfor overhovedet ikke tager hensyn til andre mennesker. Selv forskellen på godt og ondt er ifølge Hobbes fuldstændig ukendt for mennesket i naturtilstanden. Disse begreber skulle det først have lært at kende, da statsmagten blev dannet. Hos Hobbes bliver statsmagten dermed oprindelsen til al kultur.

Ifølge Hobbes var den eneste magt, som menneskets fornuft oprindelig kunne påvirkes af, frygten, der gjorde slut på "alles krig mod alle" og fik mennesket til at underlægge sig lovene, ved at indgå en frivillig overenskomst. Men selv om Hobbes hævder denne naturretsforestilling om at staten opstod ved en frivillig

pagt, påstår han, at den første hersker fik en uindskrænket magt til at befale over alle andre. Og når pagten (eller kontrakten) først er indgået, er den retsgyldig til alle tider. At bryde overenskomsten er den værste af alle forbrydelser, eftersom ethvert forsøg i den retning kan true selve kulturens, selve samfundets bestående. Tankegangen er såmænd almindelig udbredt den dag i dag: ideen om et statsløst samfund fremkalder hovedrystende forestillinger om opløsning og kaos hos de fleste civiliserede mennesker.

Hobbes betragtes som materialist og ateist, men man kan alligevel sige, at han netop var et meget religiøst menneske. Hans religion havde blot en ren politisk karakter, og den gud, han tjente, var den uindskrænkede statsmagt. Ligesom mennesket i visse former for religion bliver mindre, jo højere guddommen hæver sig op over mennesket, indtil guden til slut bliver alt og mennesket intet - så antager statsmagten hos Hobbes helt urimelige proportioner, mens menneskets oprindelige væsen bliver reduceret til et dyrisk niveau. Staten bliver alt, og det enkelte menneske intet. Staten er den offentlige samvittighed, siger Hobbes, og i forhold til den er der ingen privat samvittighed eller overbevisning, som ejer nogen selvstændig gyldighed.

De fleste vestlige filosoffer og samfundsteoretikere - indbefatte de socialistiske - har betragtet statens opkomst, og dermed civilisationens, som et ubetinget fremskridt. Den amerikanske antropolog Stanley Diamond har i bogen "In Search of the Primitive" (New York 1974) nogle slående formuleringer omkring disse fremskridtsforestillinger.

Selve ideen om fremskridt, siger Diamond, bygger ikke så meget på en rationel analyse af vores civilisation, som den udspringer af den mangel på ligevægt og balance, som vi oplever i denne civilisation. Teknologien, samfundet og ideologien i det moderne samfund er altid ude af lave i forhold til hinanden, og det er denne mangel på sammenhæng, som frembringer ideen om fremskridt. Samfundet er altid ude af balance og venter hele tiden på at komme i ligevægt.

Det vestlige menneske er splittet og fremmedgjort af den ekstreme arbejdsdeling og konkurrence, og ser derfor som en besat frem til, at tingene igen skal blive hele og fuldstændige. Ideen om fremskridt er med andre ord frem for alt noget, som skyldes de uløste sociale og personlige konflikter i den moderne civilisation.

sation. Ifølge Diamond er det bevidstheden om denne konflikt, sammen med bestræbelserne på at løse den, som skaber følelsen af en uafsluttet bevægelse henimod specifikke mål, som man definerer som progressive.

Diamond illustrerer sit synspunkt med stadig henvisning til de primitive samfund. Deres struktur opfattes af de vilde som permanent, mener han. Fremskridt er dér noget, som angår den personlige udvikling; der er ikke tale om samfundets fremskridt, men om et fremskridt gennem samfundet, efterhånden som individet bevæger sig fra erfaring til erfaring på det, som indianerne kalder for "livets og dødens vej". Hvis det vestlige begreb om fremskridt overhovedet kan bruges på de primitive samfund, så er det dér en metafor for åndelig eller personlig udvikling.

I den moderne civilisation, siger Diamond, er det systemkonflikterne, der frembringer vores forestilling om sociale fremskridt. I de primitive samfund er det de konflikter, der følger med den personlige vækst og udvikling, der frembringer forestillingen om personlige fremskridt - men sådanne personlige konflikter kan godt løses i det primitive samfund. Man deler her konflikterne med andre, de bliver forstået af de andre, mener Diamond, som citerer den engelske antropolog Meyer Fortes (s. 159):

"Jeg mener ikke, at alle altid er glade, tilfredse og sorgløse i et primitivt samfund. Tværtimod er der masser af vidnesbyrd, der viser, at også hos dem kan venlighed skjule had og misundelse. Og det venskab, som moralen kræver, kan være en maske for fjendskab; en eksemplarisk optræden kan også dér være en måde, hvorpå individet kompenserer for frustration og frygt.

Men det afgørende er, at i de primitive samfund findes der metoder, baseret på sædvaner, hvormed man kan klare disse almindelige menneskelige problemer med at tilpasse sig emotionelt, sådan at problemerne bliver externaliseret, offentligt accepteret og behandlet i overensstemmelse med rituelle trosforestillinger. Samfundet overtager den byrde, som hos os helt er overladt til individet".

I øvrigt argumenterer Diamond - som er tilbøjelig til at skønne primitiviteten - for, at så at sige alle forestillinger om at civilisationen repræsenterer et fremskridt i forhold til det primitive samfund, er uholdbare.

Ifølge Franz Boas, der grundlagde den akademiske antropologi i USA, skulle civilisationen have betydet fremskridt på i alt fald tre punkter:

1. Når det gælder videnskab og teknologi;
2. De etiske bud mod mord, voldtægt, tyveri, osv., som gælder indenfor små grupper som familien, er blevet udvidet til at omfatte stadig større grupper udenfor.
3. Sundheden, sikkerheden og velværen er steget for individet.

Diamond citerer desuden Boas' elev, A.L. Kroeber, der har tilføjet endnu to punkter:

4. Der er sket en kvantitativ akkumulering af kulturelle træk;
5. Civilisationen betyder generelt større menneskelighed, hvilket kommer til udtryk i den stigende modvilje mod slaveri, tortur, myrderi på krigsfanger osv.

Diamond afviser alle disse påstande:

- (1). For det første peger han på, at videnskab og teknologi ikke nødvendigvis står i forbindelse med hinanden. Mennesket var tekniker længe før det var videnskabsmand. Og hvad der er mere relevant - videnskaben og teknologien er ikke andet end mekaniske fetischer, når de er tingsliggjorte og betragtes isoleret fra den menneskelige kontekst og fra samfundsmæssig anvendelse. Diamond mener, at troen på en abstrakt videnskabs og teknologisk fremskridt er en særlig vestlig vildfarelse. Det vestlige menneske fantaserer om, at det en dag vil blive erstattet af en robot eller en computer. For at opretholde fiktionen om fremskridt dyrker mennesker i Vesten forestillingen om at negere hele menneskeheden. Maskinen repræsenterer kategorien "videnskab og teknologi", der er løsrevet fra samfundet, og det er kun fra maskinens standpunkt, at fremskridtet fortsat bliver muligt.
- (2). Hvis vi ser på påstanden om, at de etiske bud, som gælder i små grupper eller familier, skulle være blevet udvidet i civilisationen til grupper i hele samfundet - så afviser Diamond også det. For eksempel anfører han den kendsgerning, at de fleste mord i USA sker indenfor familiens rammer eller mellem nære slægtninge eller bekendte. Desuden er den moderne krigs intensitet og varighed ikke blot ukendt blandt primitive folk, men det er også sjældent, at der sker mord, voldtægt og tyveri indenfor små integrerede grupper i de primitive samfund.
- (3). Med hensyn til påstanden om at sundheden skulle være blevet forbedret, er ikke engang det sikkert. Den forurening, som er

fulgt med den industrielle revolution (og som i virkeligheden har været i gang de sidste par hundrede år - allerede Rousseau og Fourier taler om den) har i alt fald ikke ligefrem foretaget sundheden. (Marvin Harris påstår i øvrigt, i "Kannibaler og konger", at stenaldermennesket formetlig var nogenlunde lige så sundt som nutidsmennesket).

(4). Diamond mener heller ikke, at det faktum at der er sket en kvantitativ akkumulation af kulturelle træk, siger noget som helst. Det virkelige spørgsmål er kvalitativt: det er spørgsmålet om graden af aktiv deltagelse i en kultur - i hvor høj grad kan individet råde over kulturelle muligheder? F.eks. har eksistensen af en civiliseret ordbog med 100.000 ord intet forhold til det faktiske ordforråd, som en bankfunktionær bruger, når han arbejder. Hans ordforråd er sandsynligvis fattigere end en eskimos.

Ligesom kategorien "videnskab og teknologi" er sammentællingen af kulturelle træk i samfundet som helhed abstrakt-aritmetisk - dvs. irrelevant for spørgsmålet om, hvilke kvalifikationer og evner personerne egentlig har, indvender Diamond. Det er en tingsliggerelse at betragte kulturens vækst og udvikling som noget isoleret, der har sit eget liv.

(5). Den sidste tese -at modstanden mod slaveri, tortur og myrderi på krigsfanger skulle være blevet større i civilisationen - er så åbenlys absurd efter to verdenskrige, at Diamond ikke gør noget specielt ud af den.

Diamonds syn på det statslige fænomen, som lovene udgør, er identisk med det, som man f.eks. finder hos en klassisk anarkistisk teoretiker som Peter Kropotkin.¹ Ved hjælp af eksempelmateriale fra afrikanske protostater viser han, at den sociale retfærdighed ikke hidrører fra lovene, som i deres udspring helt tydeligt er udtryk for statsinteresser. De første love (i betydningen: statsligt sanktionerede love) opstår for at organisere tre ting: folketællinger, skatteopkrævninger og udskrivning af soldater eller arbejdskraft. Og dem, som laver lovene, er den overklasse, som kan have fordel af dem.

Diamond viser ligeledes, hvordan retsvæsenet oprindeligt etableres af de herskende, fordi det er profitabelt for dem. Et interessant "Foucault'sk" aspekt findes i hans påvisning af, hvordan forbrydelser ligefrem blev opfundet og frembragt bevidst af magthaverne i de begyndende afrikanske statsdannelser for at

legitimere lovmaskineriet, og dermed kontrollen med undersåtterne. De sanktioner, der er forbundet med lovene, viser sig ofte at være vigtigere end selve lovene. Jo flere love, des bedre for magthaverne. Lovenes uigennemtrængelighed er en del af undertrykkelsen. Ingen kender alle detaljerne i lovene, og disse kan i øvrigt under alle omstændigheder fortolkes i det uendelige af magtapparatet selv.

For Stanley Diamond er de primitive samfund tydeligvis en slags konkrete utopier, som det civiliserede menneske kan lære en masse af. Noget lignende gælder for Pierre Clastres, som dog i modsætning til Diamond har en klar bevidsthed om at de vilde betaler en pris for at opretholde ligheden og undgå statens opkomst. Som Clastres har vist, udstedes der ganske vist ikke love byggende på tvangsforanstaltninger i de primitive samfund, men der er til gengæld den grusomme indskriven af lovens (normernes) mærker på kroppen, i form af indvielsesritualer. Arbejdet er ikke fremmedgjort, men det er heller ikke muligt at sætte spørgsmålstejn ved samfundets organisation. Der er ingen fornedrende underkastelse, men der er krigens velkendte vold. Hvis krigene er mindre blodige, så er de til gengæld i følge Clastres uløseligt knyttet til de primitive samfund, idet de udgør ét af de midler, hvormed disse samfund hindrer statens opkomst.²

Det politiske magtforhold går forud for og lægger grunden til det økonomiske udbytningsforhold. Før fremmedgørelsen er økonomisk, er den politisk... statens opståen bestemmer klassernes opståen".

CLASTRES, Society Against the State
s. 167-168.

Fra 1963 og de følgende 6 år tilbragte Clastres en stor del af sin tid i Sydamerika, i Paraguay, Brasilien og Venezuela. Hans analyser bygger på et direkte kendskab til en række meget forskellige indianersamfund: guajakierne, som er et samler- og jægerfolk og nomader, Chulupi-Ashluslay, som er et krigersamfund og guarani-indianerne, som ernærer sig ved landbrug. Desuden har Clastres kastet et nyt blik på det materiale, som er blevet indsamlet af de opdagelsesrejsende siden 1600-tallet.

Det faktum, at de primitive indianske samfund ikke kender til staten, eller rettere sagt ikke har udskilt nogen tvangsmagt, som har hævet sig op over resten af samfundet, blev af de første opdagelsesrejsende opfattet som en mangel, som et bevis på sam-

fundenes umodenhed. Denne tankegang går igen i marxismen, hvor "umodenheden" forklares ved den manglende tekniske udvikling og arbejdsdeling. Clastres søger imidlertid at vise, at langt fra at de teknisk-økonomiske betingelser er determinerende for udviklingen af de primitive samfund, så er de selv betingede af et politisk valg, som på én gang forbyder dannelsen af en udskilt tvangsmagt og produktionen af et overskud af goder, som ikke er nødvendig for fællesskabets livsophold, og som ville kunne true princippet om dets sociale ligevægt.

Idet Clastres bygger på Marshal Sahlins' forskning i "Stone Age Economics" (1972) vender han den anerkendte mening på hovedet og hævder, at produktivkræfternes udfoldelse, som marxisterne gør til historiens drivkraft og betingelsen for statens opståen, snarere skal ses som en virkning af denne opståen. Det er tvangsmagtens konstituering, som muliggør de økonomiske klasseforskelle. Hvordan denne tvangsmagt egentlig opstår, kan han dog ikke forklare, for ifølge Clastres er det primitive samfundet organiseret ud fra en vægring ved at lade den virtuelle splittelse af samfundet mellem magthavere og undersåtter, som får så katastrofale følger for samfundets harmoni, realisere sig selv. (Nogle af hans generelle synsvinkler har han opridset i artiklen "Friheden, ulykken, det unævnelige", som er medtaget i dette nummer. Det er på sin vis en af hans mest "anarkistiske" artikler, men - til orientering for dem som ikke har læst ham - en af hans svageste: mere et digt end en analyse).

Ifølge Friedrich Engels er staten "et produkt af samfundet på et bestemt økonomisk udviklingstrin. Den er en indrømmelse af, at dette samfund har udviklet sig i en uløselig selvmodsigelse og er blevet spaltet i uforsonlige klasse modsætninger, som det er ude af stand til at mane bort. For at disse modsætninger ikke skal fortære samfundet i en frugtesløs kamp, er det blevet nødvendigt med en magt, som tilsyneladende står over samfundet - en magt, der skal dæmpe konflikten og holde den indenfor "ordenens" skranker. Og denne magt, der er udgået fra samfundet, men stiller sig over det og mere og mere fjerner sig fra det, er staten". (Familiens, privatejendommens og statens oprindelse, Kbh. 1971, tysk førsteoplæg 1884, s. 171).

Clastres sætter altså spørgsmålstegn ved kronologien i Engels' model. Som Clastres påpeger, ville ingen have kunnet monopolisere retten til andres merarbejde, hvis der ikke i forvejen var etableret et effektivt monopol på magtanvendelse. Man

kan derfor lige så godt sige, at herredømme og stat går forud for udbytningen og klasserne.

Før Clastres når frem til denne konklusion gør han i første række op med teorien om, at de vilde lever i en subsistens-økonomi. Som Sahlins har påvist, arbejder de vilde meget lidt og lever faktisk i historiens første "overflodssamfund". I de primitive samfund er den økonomiske maskine i øvrigt ikke selvstændiggjort: det er umuligt at analysere dens bevægelser love som over- eller underordnede i forhold til resten af samfundslivet.

Marxismen er imidlertid, som Clastres siger, tvunget til at postulere, at den primitive økonomi er en elendighedsøkonomi, fordi den marxistiske historieteori finder loven for samfundsudviklingen i produktivkræfternes ubønhørlige tendens til at udvikle sig. Men for at historien kan komme i gang, må produktivkræfterne i begyndelsen af denne proces nødvendigvis først eksistere som ekstremt svage, i en tilstand af total underudvikling: ellers ville der ikke være den mindste fornuft i deres tendens til at udskille sig, og så ville man ikke kunne udlede nogen social forandring eller udvikling af produktivkræfterne. Den primitive økonomi tænkes i marxismen som en elendighedsøkonomi, som en økonomi, der vil slå sig ud af elendigheden, og som derfor tenderer mod at udvikle sine produktivkræfter. Hvert stadium skal være bedre end det foregående.³

Clastres betragter Marx's tænkning som et storslået forsøg - som nogen gange lykkes og nogen gange mislykkes - på at forstå sin tids samfund (den vestlige kapitalisme) og den historie, som har frembragt den. Den nutidige marxisme opfatter han derimod som en ideologi, som ikke har meget med Marx at gøre. Denne marxisme udnævner sig selv til DEN videnskabelig diskurs om historien og samfundet, den diskurs, der formulerer den historiske bevægelses love - dvs. lovene for alle de samfundsannelser, der følger efter hinanden. Marxismen mener altså at kunne tale om enhver samfundstype, fordi den mener at kende princippet for dens funktionsmåde på forhånd. Men marxismen må også tale om enhver mulig eller eksisterende samfundstype, fordi almenlydigheden af de love, den formulerer, ikke kan tåle nogen undtagelse. Ellers styrter hele doktrinen om "den historiske materialisme" sammen. Og så ville der ikke længere findes nogen marxistisk teori om Historien, men kun en marxistisk analyse af

et specifikt samfund (nemlig det 19. århundredes kapitalistiske samfund) som blev udarbejdet af Marx. Hvis der findes "love" for historien, må de være gyldige lige fra historiens begyndelse: så må de også gælde de primitive samfund. Men det er netop det, Clastres mener at kunne påvise, at de ikke gør.

En af de mest interessante afsnit i Clastres forfatterskab er hans analyse af høvdingens rolle i indianersamfundene.⁴ Høvdingeinstitutionen er et mærkeligt tvetydigt fænomen, for så vidt som den på én gang indstifter en almindelig opdeling af samfundet og afmonterer virkninger af opdelingen. Paradokset består i, at der på den ene side findes en høvding, som er i besiddelse af den prestige, som ordet (dvs. hans talegaver) forlener ham med, som endvidere har det privilegium at have mange koner, men som alligevel ikke har nogen autoritet eller er i stand til at give ordrer. Hans taler (som skal minde om fordelene ved at adlyde forfædrene og skikkene) viser sig at være uden myndighed, og hans "rigdom" fremskaffes med besvær kun for atter at blive delt ud til medlemmerne af fællesskabet, som gaver.

I statssamfundene er vi så vant til at betragte tvangsmagten som noget uundgåeligt, at vi etnocentrisk er tilbøjelige til at betragte høvdingestillingen i de primitive samfund som et forstadie til kongedømmet og andre inkarnationer af staten. Men som Clastres meget klart viser, er der på ingen måde tale om en tvangsmagt en miniature. Den primitive "leder" udøver ingen magt, hvis man derved forstår muligheden af at uddele befalinger, som skal adlydes. Tager høvdingen initiativer, er det snarere for at foreslå noget, som han har registreret er et fremherskende ønske i stammen, og hans beslutninger føler ingen sig forpligtede til at følge. Han råder ikke over nogen tvangsmidler, men har kun sine overtalelsesevner. Søger han alligevel at "spille høvding" og befale, risikerer han at blive slået ihjel.

Da høvdingeinstitutionen imidlertid eksisterer og har visse formidlenede sociale funktioner, bør man efter Clastres mening ikke uden videre tale om et fravær af magt i de primitive samfund, men snarere om et institueret og determineret nej til magten. De primitive samfund er samfund som bevidst og organisatorisk har besluttet sig for at undgå tvangsmagten.

Den gåde, som Clastres ikke nåede at give løsningen på, og som står tilbage, hvis man opgiver den marxistiske forklaring

på statens opståen, er hvordan de institutionelle mekanismer, religionsformer og holdninger, som i mange tusind år formåede at hindre samfundets deling, i de allerfleste tilfælde blev afløst af det, de måske havde til formål at forhindre. Det bemærkelsesværdige er, at de statsløse samfund evnede at modstå enorme omvæltninger såsom den neolitiske revolution. Opfindelsen af landbruget omformede radikalt menneskenes materielle betingelser, uden at det i praksis medførte nogen væsentlig modifikation af den sociale og politiske organisation i de primitive samfund. Det stemmer unægteligt dårligt med marxistiske forklaringsmodeller, at selv en fantastisk forøgelse af produktivkræfterne ikke kunne bringe de primitive samfund til at forandre deres produktionsforhold. "Lad os vædde med", skriver Marcel Gauchet i en nekrolog om Clastres, "at man ikke i morgen vil finde frem til den økonomiske, demografiske eller teknologiske årsag, som gjorde det muligt at staten kunne opstå".⁵

Utopisk socialisme, videnskabelig socialisme: man har ikke været tilstrækkelig opmærksom på, at der her var tale om et par i ordets bogstavelige forstand, dvs. om et forhold mellem en mand og en kvinde, og om den førstes ældgamle undertrykkelse af den anden. At utopisterne har været betragtet som den "kvindelige" side af den socialistiske bevægelse, med alt det nedsættende det indebærer (uansvarlighed, intuition, umodenhed, drømmeri, svaghed, naivitet, infantilisme, overilethed, partiel revolution, anatomisk mangelfuldhed) det overrasker os næppe i dag, eftersom den Anden pr. definition er den, som mangler noget: en fallos, en videnskab, en revolution, ligegyldigt hvad, når blot der er et fravær i form af et hul, et tomrum, en mangel der skal fuldkommen gøres(...) Akkurat som den feministiske bevægelse ikke er interesseret i at overtage de mandlige værdier, men kun vil skyde en breche i dem, så begærer Utopien heller ikke den plads, som den politiske marxisme indtager (det ville være en stiltiende anerkendelse af dens overlegenhed) men bestrider blot dens prætention om at tjene som den ufejlbarlige model og standard for arbejderbevægelsen, kort sagt, fornægter den udfra en vurdering, der kommer et andet sted fra.

Den mere firkantede version af den historiske materialisme er adskillige gange i historien blevet brugt af marxister til at kritisere, forråde eller bekæmpe (som i Spanien under borgerkrigen 1936-39) enhver libertær-socialistiske bevægelse, som har forsøgt at etablere herredømmefrie sociale relationer "her og nu" - dvs. som har tilstræbt en umiddelbar generobring af det civile samfund. Men ligesom man ved at gøre op med evolutionismen, bliver i stand til at forsvare de primitive, statsløse samfunds ret til at eksistere side om side med andre samfundstyper, som lige gode, kan man, ved at problematisere den marxistiske bestemmelse af en vis utopisk-anarkistisk tænke måde som umoden og uvidenskabelig, give plads for et nyt syn på denne tænke måde.

Er kritikken af marxismens bestemmelse af de primitive samfund som "fostertilstande", umodne trin i produktivkræfternes udvikling, ikke ækvivalent med kritikken af marxismens bestemmelse af de utopisk-anarkistiske bestræbelser i Vesten som umodne, håbløse forsøg på at springe over produktivkræfternes nødvendige udvikling?

Det er i øvrigt meningsløst, eller i alt fald uinteressant, at diskutere utopier i al almindelighed, som det er kommet på mode, som om utopisk tænkning indebar noget entydigt. Mellem en Platons statsutopi og en Fouriers "kommunalistiske" utopi er der f.eks. en afgrund til forskel. Det, som kan være interessant, er et bestemt indhold i bestemte utopier. Eller mere præcist, det interessante er forbindelsen mellem dette bestemte indhold og en bestemt utopisk tænke måde. For der er ikke kun én utopisk tænke måde. Før 1800-tallet tænker utopikere sjældent i praktiske baner, de nøjes med at opstille selve utopien, drømmebilledet af, hvordan de mener det burde være - som regel i litterær form, som en rejsebeskrivelse. Men i 1800-tallets begyndelse konkretiserer Fourier m.fl. konkrete planer for utopiens umiddelbare realisering. Det er aspekter af denne sidste tænke måde, som kan være værd at diskutere i dag. Det er en tænke måde, som for det første har viljen til at forestille sig det nye (civile) samfund i detaljer, og som for det andet forbinder visionen med et handlingsprojekt, som drejer sig om at begynde at lave verden om så snart som muligt, for at udbrede en ny måde at leve på ved konkrete forsøg. Hvis den utopiske eksperimentering, som ikke

er et klassisk politisk projekt, viser sig at slå mere eller mindre fejl, vil man til gengæld hele tiden lære noget af den.

Af Marx betragtes utopierne som forudannelser eller foregribelser af ideer, som med marxismen selv hævdes at have opnået status af videnskab. Den videnskabelige socialisme, siger Engels, står på skuldrene af Saint-Simon, Fourier og Owen, som på en genial måde har foregrebet utallige ideer, som marxismen videnskabeligt har bevist var rigtige. Marx's teori antages altså at stå i samme forhold til den "utopiske socialisme" som kemie til alkymien eller astronomien til astrologien. Utopierne skulle svare til en bestemt historisk fase, nemlig den fremvoksende kapitalisme, og skulle være udtryk for proletarietets "umodenhed" (manglende udvikling) i denne epoke. Den utopiske socialisme er kort sagt en slags fosterfase før den videnskabelige socialismes fødsel.

Marx og Engels roser de utopiske socialister (som hos dem optræder som en udiffereret kategori, skønt de tænkere, der henvist til, var uhyre forskellige) for at de har formuleret eller andendelen eller den tese, som senere er blevet inført som "videnskabelig" i marxismen. Denne synsvinkel forudsætter en bestemt teleologi i udviklingen af de utopiske ideer, som gennem historien antages at "modne" i retning af marxismen.

I forhold til de socialistiske utopier definerer den "videnskabelige" socialisme sig på én gang som kontinuitet og brud. Kontinuitet, fordi den overtager de ideer, billeder og værdier, som den - efter at have betragtet dem i teoriens lys - kan anerkende som videnskabelig holdbare; men også brud, fordi den stiller sig i et modsætningsforhold til utopierne, som én overfor mange. Der var flere (umodne) utopiske socialismer, men der kan kun eksistere én (moden) videnskabelig socialisme.

Det er relativt let at vise, at skellet mellem utopisk og videnskabelig socialisme ikke er særlig holdbart. Marx's og Engels' læsning af Fouriers utopiske ideer lægger især vægt på at skelne mellem hans "fantasier" (som betragtes som et ubrugeligt drømmeri) og hans foregribelser. En sådan læsning, som på én gang er selektiv og valoriserende, har nødvendigvis som mulighedsbetingelse en utopisk forestilling om indholdet i det kommende kommunistiske fællesskab, hvad enten dette ekspliciteres eller lades usagt. Hvordan overhovedet bedømme, hvad der er "foregribelser"

og hvad der bare er "fantasier", hvis målestokken ikke netop er den forestilling, man selv gør sig om den sociale tilstand, som påstås at være blevet "foregrebet"?

Mere interessant bliver det, når man giver sig til at undersøge, hvad det præcis var for ubrugelige "fantasier", Marx og Engels fejede af bordet i Fouriers værk. Bag Marx's skelnen mellem utopisk og videnskabelig socialisme lå egentlig en skelnen mellem hvad han opfattede som forskellen på en partiel revolutionær og en radikal revolutionær tænkning. Men det er ikke så let endda at bevise, at en "utopisk socialist" som Fourier generelt stod for en partiel revolutionær tænkning, mens Marx generelt stod for den virkeligt radikale. Det er mere kompliceret end som så. I nogle tilfælde betød overgangen fra utopisk til videnskabelig socialisme et fremskridt henimod større radikalitet og mere videnskab, i andre tilfælde betød den et tilbageskridt. Marx og Engels er på nogle vigtige punkter klart mindre radikale, klart mindre revolutionære - nemlig når det gælder hele spørgsmålet om seksualitet og socialpsykologi - end den "utopiske" socialist Fourier (som forresten ikke betragtede sig selv som utopist, men netop som videnskabsmand).⁶

Siden tresserne er der gået inflation i ordet "utopi", som efter at have haft en frigørende klang, nu får diverse franske filosoffer til at associere til øhavet Gulag (!). Undersøger man de litterære og politiske utopier, som vi har kendt i den vestlige verden siden Platon, viser det sig godt nok, at hovedparten af utopierne har været autoritære, for ikke at sige totalitære. De anarkistiske utopier, som stræber mod at opløse de bånd, som har bundet menneskenes lyster og behov, for at lægge magten ud i samfundet, er få. Der findes næsten kun Fouriers utopi (som de a-politiske, moralistiske "nye filosoffer" naturligvis går let hen over).

I forhold til hovedparten af alle de utopikere, som kommer forud for ham, forekommer Fouriers planer for et andet samfund usædvanlig komplekse. Det geometriske træk og de stereotype mennesketyper i de traditionelle utopier giver plads for livets forskelligartethed og bevægelse, for mennesker af kød og blod, som har lidenskaber og som strides, uden at behøve at skjule deres psykiske og fysiske forskelle. Fourier er samtidig en af de få socialistiske tænkere i forrige århundrede, som ikke på den ene eller anden måde er forfærdet i staten. Men hans samfundsutopi er tillige en af de få, som ikke har totali-

tære træk. Han er mistroisk overfor ethvert dogme, som prætenderer at underlægge sig det virkeliges totalitet. Langt fra at Fourier vil fastlægge detaljerne i vores fremtidige liv, holder han fast ved, at livet nødvendigvis vil sprænge de rationelle forestillinger, vi på forhånd kan gøre os om fremtiden. Afvisningen af ideen om én eksklusiv model for seksualitetens former (som i Fouriers univers strukturerer socialiteten) er et bærende princip i hans utopi. For ham er den bedste af alle mulige verdener den, hvor man ikke giver afkald på alle mulige verdener undtagen én, under det vildledende påskud, at denne ene verden vil være den bedste.

Noter

1. Jfr. Peter Kropotkin: Loven og myndighederne (1885). In: Michael Helm: Anarkismens grundideer. Reitzel 1980.
2. Teorien om krigen rolle i de primitive samfund har Clastres gjort rede for i artiklerne "Archéologie de la violence" og "Malheur du guerrier sauvage".
3. Jfr. Clastres: Archéologie de la violence, "Libre" 1/77, s. 147.
4. Society Against the State, kap. 2 og 7.
5. "Libre" 4/1978, s. 66
6. Jfr. Charles Fourier: Stammefællesskabet. Udvalgte skrifter Rhodos 1972.

Pierre Clastres: bibliografi

I. Bøger

- Chronique des Indiens Guayaki. Ed. Plon, Paris, 1972.
- Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. Ed. du Seuil, Paris, 1974.
- La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique. Ed. de Minuit, Paris 1974.
- ENG. oversættelse: Society against the state. Mole Editions, Oxford, 1977.
- Recherches d'anthropologie politique. Paris 1980.

II. Artikler

Über die Entstehung von Herrschaft: Ein Interview. In: Unter dem Pflaster liegt der Strand (Herausg. von Hans Peter Dürr). Band 4. Kramer Verlag, Berlin, 1977, s. 105-140.

Liberté, Malencontre, Innommable. Efterskrift i: Etienne de La Boétie: Le Discours de la Servitude volontaire. Payot, Paris, 1978, s. 230-246.

Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives. In: Libre, nr. 1, 1977 (Payot, Paris), s. 137-173.

Malheur du guerrier sauvage. In: Libre, nr. 2, 1977, s. 69-109.

III. Om Clastres

Dominique Bouchet: Introduktion til en række franske tænkere hinsides den historiske materialisme. In: Videnskabsforskning 9: Til afviklingen af den historiske materialisme. Ålborg 1979.

Michel Cartry, Claude Lefort, Marcel Gauchet: Pierre Clastres. (Tre nekrologer). In: Libre, nr. 4, 1978, s. 39-68.

Fatima Ali Gargo, Dorte Nyland Sørensen, m.fl.: De vilde - den største frihed, den mindste fremmedgørelse: En introduktion omkring Pierre Clastres forfatterskab. Duplikeret (Institut f. Etnologi). Trykkes i "Marxistisk Antropologi" efterår 1980.

Bosse Holmqvist: Pierre Clastres 1934-1977. In: Antropologiska Studier 29, s. 2-9.

From an 18th-century drawing by an unknown French artist. Public Archives of Canada.



AN IROQUOIS WARRIOR

The Five Nations of the Iroquois League were the Mohawk, Cayuga, Oneida, Seneca, and Onandoga. The Tuscarora joined the League in 1722.