

After Catlin, 1832-38:
Smithsonian Institution,
Bureau of American Ethnology.



BLACKFOOT MEDICINE MEN

KULTUR OG UTOPI.

Forhåbningernes, dagdrømmenes og utopiens betydning både for det individuelle livsprojekt og for det kollektive samfundsendringsprojekt er påpeget af Ernst Bloch (Prinzip Hoffnung). Alle de myriader af dagdrømme og utopier, der findes i vore hoveder gør i sig selv en fælles handlen kompliceret nok. Hertil kommer, at yderligere to momenter fletter sig splittende ind i samlingstendensen. For det første de negative formuleringer: det onde man vil undgå: marxisterne vil undgå kapitalens udbytning og anarkisterne statens undertrykkelse. For det andet de strategiske overvejelser, der udspringer af analyser af materielle interessesammenhæng: proletarietets fælles interesse i at omstyrte borgerskabet. For det tredje kunne man tilføje analyser af bevægelsestendenser i samfundet, som kunne formodes at støtte realiseringen af den utopi, man er i besiddelse af.

Mens undgåelsesstrategien (anti-kapital og anti-stat) og den materielle interesseanalyse (klassekamp) indtil for nylig dominerede venstrefløjen, synes utopi og analyse af bevægelsestendenser i nyeste tid at være på vej til at indtage en afgørende plads. Klassekamp synes til dels at blive erstattet af lokalsamfundskamp, og anarkisme + populisme synes på vej til at erstatte marxismen som teoretisk referenceramme.

Denne udvikling har min sympati, og jeg skal her komme med nogle utopi-overvejelser, som jeg finder væsentlige. Utopien ønsker jeg af følgende grunde for det overordnede. a) både den enkeltes livsprojekt og de kollektive samfundsendringsbestrebelse ramler idag ind i så mange og så svære problemer, at det er helt påkrævet med en mobiliserende og gejstskabende utopi. Her forekommer det mig frugtbart, når Arne Næss skelner mellem aktion, kampagne og bevægelse. Aktionen er f. eks. en demonstration for nedbærgelse af Barsebäck. Kampagnen er f. eks. organisationer mod atomkraft. Og bevægelser er f. eks. utopier som Fremtiden i vore hænder. Ved at holde sig denne adskillelse for øje, skulle det blive lettere at undgå frustration og demobilisering: selv om demonstrationen ikke førte til nedbærgelse af Barsebäck, deltager man dog stadig i kampagnen. Og selv om

atomkraft skulle blive indført i Danmark, arbejder man dog fortsat videre på den langsigtede utopis realisering. Utopien er altså den yderste vision, der gør det lettere at bære midlertidige nederlag i de enkelte aktioner.

b) utopien giver retning for de enkelte konkrete ændringsforsøg. Den hidtidige mangel på en egentlig utopi har medført adskillige forkerte bestræbelser. F. eks. har marxister og socialister deltaget kraftigt i de vellykkede bestræbelser på at udvide den statslige sektor. Statssektorens vækst er ingeniørlunde det autonome produkt af kapitalens lovmæssigheder. Og socialisters krav om statssektorens vækst kan for mig at se betragtes som udtryk for en helt utilstrækkelig utopi og en heraf følgende usikkerhed eller strategisk retningsløshed. c) endelig må det være væsentligt, at en bevægelse ikke nøjes med at tage afstand, at kritisere, men at den kan frembyde en positiv utopi. Undgåelsesstrategien kan vel ikke undværes. F. eks. synes det helt uomgængeligt at arbejde på undgåelsen af en tredje verdenskrig. Blot er det svært at se, hvorledes den tredje verdenskrig kan undgås, hvis der ikke kan frembydes en vision af et godt og fredeligt samfund, der kan overbevise om, at ens bekymringer, tvivl og skepsis måske ikke bygger på universelle uomgængeligheder.

Kultur som utopi.

I det følgende skal jeg fremsætte mit bud på en utopi, samt forsøge at begrunde den.

En god utopi må dels rumme et alternativt rigdomsbegreb, dvs et andet rigdomsbegreb end det bestående samfunds. Dels må den indeholde en samkvemslogik, dvs en antydning af, hvorledes det gode samfund kan bringes til at fungere uden stat og marked, dvs hvordan samfundsstyringen foregår.

Nye værdier og et alternativt rigdomsbegreb forudsætter en civilisationskritik. Jean Baudrillard ¹⁾ har lagt op til en spændende civilisationskritik, der dels ikke nøjes med at kritisere kapitalismen, men også kritiserer civilisationen, dels ikke blot kritiserer civilisationen, men kriti-

serer for at sætte et alternativ op i stedet for. Over for civilisationens kapitalismens, marxismens og de såkaldt socialistiske landes enøjede opfattelse af arbejdet, de materielle behov og produktivkraftudviklingen hæver Baudrillard det symbolske bytte. Det symbolske bytte er først og fremmest det primitive (eller klasseløse) samfunds rigdomsform og samkvemslogik. Jeg vil kalde det kulturen.

Med de primitive samfund som udgangspunkt og ideal skal jeg prøve at skitsere en utopi, der både indeholder et kulturelt rigdomsbegreb og ~~en kulturel~~ en kulturel samkvemslogik. Jeg sammenfatter utopien således:

1) kulturen er det bestemmende og bærende, altså ikke blot et betydningsløst flop i overbygningen.

2) kulturen er en helhed, idet den ikke er splittet op i religion, moral, ret, kunst og arbejde.

3) den kulturelle helhed har religionen som overgribende ramme. Men denne religion er næsten det modsatte af det, vi plejer at forbinde med begrebet. Vi kender mest religion i form af klassesamfundenes/civilisationernes teologiske, monoteistiske og livsfjendtlige religioner: islam og kristendom. Her over for står de primitive religioners folkelige, overbevisende og livsbekræftende kultur. Denne religion kan bedst beskrives som enheden af myte og ritual. Forholdet mellem myte og ritual kunne sammenlignes med forholdet mellem teori og praksis hos os. Men myten var et meget mere omfattende og basalt fænomen end vores snævre og endimensionale teori, og ritualet var uendeligt mere rigtfacetteret end vores småpraksiser, idet ritualet var en forening af religionsudøvelse, moral, æstetik, opførelse, fest, socialitet. Myten var visionen af virkeligheden i totalitet, og ritualerne var samtidigt livsudfoldelse og opretholdelse af verdensordenen eller kosmos. ²⁾

4) to afgørende kulturelle samkvemsbestemmende former var festen og gaven. Sammenfaldet mellem samkvemsform og rigdomsyttring er for mig at se det vidunderlige og geniale i de primitives kultur. Idet fest og gave

både både udgjorde rigdommen og berigede samkvemmet, havde man skabt den eneste tænkelige samkvemlogik, der ikke satte splid mellem rigdom og socialitet, men tværtimod brugte rigdommen til at udbygge socialiteten og brugte socialiteten til at udfolde rigdommen.

venstående er en kontrast til det traditionelle borgerlige og marxistiske civilisatoriske syn, ifølge hvilket de primitive var fattige stakler, der på grund af en lav produktivkraftudvikling ikke kunne skabe noget overskud og derfor ikke var i stand til at iværksætte en fornuftig akkumulation og produktivkraftudvikling.

Dette billede har Sahlins vendt på hovedet, idet han påviser, at de primitive levede i et sandt overflodssamfund. Ganske vist havde de begrænsede materielle goder. Men de arbejdede minimalt, og frem for at arbejde foretrak de at feste og give gaver. 3)

Mange civilisationskritikere som Lafargue og SABAÉ går her galt i byen, idet kulturen negligeres, så de kun ser alternativet arbejde/dovenskab. De primitive var klogere, idet de ved siden af arbejde og dovenskab havde den kulturelle/religiøse livsudfoldelse.

Jamen, hvordan kunne de dog med deres begrænsede materielle ressourcer leve i livsudfoldelse og kulturelt overskud? To forhold var her afgørende: For det første var deres rigdomsbegreb kulturelt: ikke tingene, men ritualerne, symboliseringen var det vigtigste. Ikke produktion/konsumtion, men den kulturelle/religiøse distribution stod i centrum. Gaven var mere en kulturel-symbolisk-social akt, end den var det simple ejerskifte af en fattig ting. For det andet (og det hænger nøje sammen med det første) kom det ikke an på at kræve ind og akkumulere til personligt forbrug. Tværtimod kom det an på at give gaver. Jo mere man gav væk, jo bedre.

Den samlede effekt af et kulturelt (frem for et materielt) og et generøst (frem for et gerrigt-egoistisk) rigdomsbegreb er kulturel livsudfoldelse og festlig socialitet. Denne generøse overskudslogik producerer på en og samme tid livslykke og venskab, æstetik og moral.

Motsat dette producerer vores rigdomslogik livsangst og fjendskab. Vores civilisations logik er præcist det modsatte af de primitives. For det første definerer vi rigdom som materielle goder og behovstilfredsstillelse, hvorved dels gerrig opsparring/investering nødvendiggøres, og dels stridigheder om godernes fordeling opstår. For det andet er vores rigdom defineret ud fra den enkeltes behov, hvilket yderligere vil skærpe stridighederne og øge fokuseringen på de materielle goder. Selv om produktionen øges, vil fattigdommen aldrig overvindes, da behovene altid vil vokse endnu hurtigere. Via denne fantastisk ubegavede rigdomslogik har vi sikret os evig fattigdom og fjendskab.

Noogle svagheder ved de primitives kultur.

Et fuldkomment samfund lader sig ikke tænke. Også de primitives kultur i min idealiserede fortolkning har svagheder. Jeg skal nævne et par af de vigtigste.

For det første er gaven jo ikke blot en gave. Den er også et bånd eller en forventning om en gengave. Dvs. at det at modtage mange gaver uden at yde gengæld også indebærer en stigende "gæld." Dette skal selvfølgelig ikke forstås på helt samme måde, som gæld i forbindelse med bytteværdi. Det hænger snarere sammen med prestige: den, der giver mange gaver, erhverver sig en høj prestige og sætter modtagerne i "gæld". Sahlins nævner da også eksempler på, hvordan gavegivningen således kan anvendes til at skaffe sig magt. På den anden side viser han også, hvorledes de primitive var klare over denne mekanisme, lige som de var i stand til at vælte magtmisbrugere.

Som en fodnote til magtdiskussionen kunne jeg anbefale at anskue magten fra flere sider. Ganske vist har allerede Foucault påpeget magtens produktive aspekter: magten har f. eks. skabt videnskaben. Dog turde jo også dette i Foucaults øjne være et tvetydigt gode. Jeg anbefaler at udvide perspektivet kraftigt, således at man anskuer hele kontinuet fra utopi,

kærlighed og gaver over skæv afhængighed og uheldig binding til magt og undertrykkelse. F. eks. starter mandens undertrykkelse af kvinden i det enkelte konkrete tilfælde ofte med en forelskelse. Alligevel kan mandens undertrykkelse af kvinden næppe være argument for at afskaffe forelskelsen, ^{da lidt} lige som magtens udvoksen af gavegivningen kan begrunde et forbud mod generøsitet.

For det andet er generøsiteten i en vis udstrækning noget pålagt, som man i visse tilfælde kaster af sig. Sahlins nævner eksempler på, hvorledes hungersnød kan bringe de enkelte hushold så meget i knibe, at de unddrager sig socialiteten og generøsiteten og snyder sig til at beholde de sparsomme ressourcer for egen mund.

Heller ikke dette kan være et egentlig argument mod min utopi. Det antyder blot, at alt har sin pris, eller rettere: at selv det bedste kræver visse forudsætninger, og at intet er skudsikkert.

For det tredje hersker der almindelig enighed om, at på trods af, at man må beundre de primitives evne til at skabe fred og undgå krig bl. a. via gavegivning, så har de alligevel principielt ikke kunnet løse mellemstammeproblemet. Sagt mere præcist: de har ikke kunnet sikre integration af større grupper eller styring, der ikke kunne klares via religion + slægtskab.

For det fjerde var de primitive ikke i stand til at garantere mange menneskers overlevelse på mindre områder. Overgangen til egentlig og bofast landbrug blev vel på den ene side fremtvunget af tvangen til at skaffe flere fødevarer, end det var muligt via svedjebrug. På den anden side var det selvsamme landbrug basis for arbejdsslaveriet, staten og klasserne og civilisationerne.

Civilisationens ~~eller faktisk~~ mere specielt kapitalismens eneste helt utvetydige gevinst må da være denne, at den potentielt eller teoretisk skaber mulighed for uanet mange menneskers overlevelse på vor klode. Dog turde det anføres, at denne mulighed synes mere hypotetisk end reel. Som

Robert Gessain påpeger om Ammassalik skabte danskernes tvangscivilisation en seksdobling af befolkningen. Men til hvilken pris? En ødelagt kultur og en fattig materialistisk civilisation, som det ikke blir let for de unge hjemmestyre at råde bod på. Med andre ord: civilisationen lover, at vi kan bo uanet mange på jorden, ~~sk~~ og at vi kan blive uanet gamle. Men spørgsmålet er, om det ikke er et tomt løfte. Selv om kapitalismen tænkte afskaffet på globalt plan, ville befolkningensmængden og levealdere under alle omstændigheder umuliggøre realiseringen af egentlig utopiske tilstande. Civilisationen har tilsyneladende øget livskvantiteten i samfundet i en vis udstrækning, som den har reduceret livskvaliteten.

For det femte må vel endelig nævnes de torturaspekter, der ligger i visse indvielsesceremonier. Det er især Clastres, der i nyeste tid har inddraget dette. Herudover vækker også kvindekongressens fremdragelse af specielt den faraoniske lemlestelse bekymring.

Jeg ved ikke nok om disse fænomener til at fremsætte endegyldige konklusioner. Dog kan jeg anføre, at Birket-Smith synes at befri de egentligt primitive for andel i ceremoniel tortur. I alt fald påstår han, at menneskeofring, kannibalisme og barbari opstår med agerbruget, og at omskærelse og legemsmisdannelse ikke forekommer ~~hos~~ på de ældste kulturtrin. ⁴⁾ Endvidere kan det tænkes, at visse barbariske uvaner hos primitive kan være overtaget af fra mere klassebetonede og civiliserede naboer: fra mayaer, azteker og inkaer i Amerika og fra islamiske samfund i Afrika. Men et større udredningsarbejde omkring dette ville givetvis være frugtbart. Megen barbarisering er utvivlsomt også opstået som resultat af kontakt med den højtudviklede kristne civilisation.

Uanset hvordan det nu måtte forholde sig med disse svagheder, må det påpeges, at dels er vores civilisation med alle dens menneskerettigheder og universalitet næppe den rette til at kaste med sten efter de primitive. Dels anfægter svaghederne hos konkrete historiske primitive samfund min utopi, der nok bygger på de primitive, men netop er en fortolkning af dem.

og idealiseret utopi. Kort sagt: min utopi er et alternativt rigdomsbegreb + en alternativ samkvæmslogik, der har benyttet de primitive som anledning og zævmild inspiration. Svaghederne har jeg anført for fuldstændighedens skyld, og jeg mener ikke, de er nødvendige konsekvenser af min utopi.

De primitives flertydighed.

Lige som min utopi er en fortolkning af de primitive, har disse været gjort til genstand for talrige andre fortolkninger og idealiseringer. Groft set falder fortolkningerne i to hovedgrupper. Entydige evolutionsoptimister og civilisatorikere som f. eks. oplysningsfilosofferne har naturligt betragtet de primitive som barbariske og rå. 5) Civilisationskritikere som Rousseau, Lafargue, Fourier, Grønbech, Diamond og Baudrillard har omvendt syntes at ane en utopisk samfundsform hos de ædle vilde. Som det med rette er sagt, ^{er} har civilisationskritikken lige så gammel som civilisationen. 6) Det gamle testamentes beretning om fordrivelsen fra paradiset er ofte fortolket som civilisationens nostalgiske begrædelse over at være tvunget ud af den oprindelige uskyldige primitivitet. Og Diamond gør opmærksom på, at Platons civilisatoriske utopi netop indebærer en bevidst undertrykkelse af primitiviteten.

Her skal ikke foretages nogen fuldstændig ekskursion over de forskellige fortolkninger. Især vil jeg udelukke de egentlig civilisatoriske tolkninger. Jeg skal blot påpege flertydigheden selv inden for den civilisationskritiske tradition, en flertydighed som det er væsentligt at være opmærksom på, hvis man ikke ønsker at falde i farlige reaktionære eller barbariske grøfter.

Mange af disse reaktionære farer ligger allerede indbygget hos den berømteste civilisationskritiker, Rousseau. Dette hænger selvfølgelig sammen med, at hans civilisationskritik på mange måder var reaktionær. F. eks. bebrejdede han civilisationen, at den var blødsøden og pladderhumanistisk og ophævede naturlig forsvarsvilje og militarisme og nationalisme, hvorfor han omvendt tenderede mod en spartansk tolkning af de primitive. Det var

ikke nogen tilfældighed, at det gamle, militaristiske og puritanske Sparta for Rousseau udgjorde et lige så ophejdet ideal som de primitive. 7) I det hele taget vil jeg postulere en vis sammenhæng mellem fronter til bekæmpelse af moralsk opløsning (specielt hvor denne moral er gamle dyder som forsvarsvilje og "naturlig" hårdhed), landbrug og nostalgisk utopi. Landbruget er en farlig ting. Som nævnt opstod meget af barbariet under agerbruget, hvilket antyder, at agrare frugtbarhedsgudinder måske para~~oksalt~~ nok er mere blodtørstige end den "brutale" jagts frugtbarhedsguder. Desuden udgjorde landbruget som nævnt slavearbejdets indførelse. Derfor er den reaktionære grøfts farer ikke uforklarlige. Blandt større ånder, der faldt i denne den hårdtarbejdende bondes heroiske grøft, kunne nævnes Hamsun og Giono. Endvidere indgik denne agrarheroismes farlige idyl også i den tyske fascisme. I en vis udstrækning indgår den i det ændret skikkel-se i Glistrups arsenal, hvor den gammeldags arbejdsmheds dyder blir et naturligt springbrædt for angreb på massere, afvigere og anden ^{form} ~~for~~ for dovenskab.

En fare, der er mere nærliggende for venstrefløj, ligger i en manglende skelnen mellem de primitive og de førkapitalistiske klassesamfund. Sammenblandingen mellem disse to forskellige førkapitalistiske samfundsformer er gængs. Udmærkede venstrefløjssforfattere som Lis Thorbjørnsen og Mads Lidegård falder i denne grøft, når de sætter den førkapitalistiske ~~linje~~ cirkel og tradition over for den kapitalistiske linje og udvikling. Dog ligger der også hos Thorbjørnsen en bredere civilisationskritik, der rammer længere tilbage end kapitalismens opkomst. 8) Grønbech tenderer mod at sammenblande f. eks. vikingetiden med de primitive. For mig at se er det nødvendigt at skelne mellem 1 og ikke 2 samfundsformer: de primitive eller klassesløse samfund, de førkapitalistiske ~~ikke-europæiske~~ klassesamfund eller civilisationer, den vesteuropæiske civilisation og kapitalismen.

I en del af de økologiske bevægelser kan der spores en feudal utopi, som kan være farlig og puritansk, ikke mindst når den tager landbrug og

bønder som utopiske former. Det er da også det feudale håndværk, der er dominerende på landbrugets bekostning i de smukkeste feudale utopier, f. eks. hos William Morris. 9) Arbejdsmoralismen undgår han, når han fremhæver, at der ikke skal produceres for et blødt marked, men kun til ægte brug, og når han plæderer for indførelse af maskiner til at overtage det mest trælsomme arbejde.

Min fortolkning knytter an til en tradition, der kunne karakteriseres med navne som Norman O. Brown og Stanley Diamond. Dvs, en tradition hvor livsudfoldelse står over arbejde, og hvor de primitive og kulturen står i centrum.

Ekskurs over væsentlige enkeltelementer i utopien.

Min utopi er tænkt i sammenhæng med den økologiske bevægelse, hvilket jeg skal uddybe til sidst. Men her skal jeg først uddybe nogle delelementer. Allerede hos Rousseau lå der en tendens til en uheldig modsætning mellem kultur og civilisation på den ene side og natur på den anden. + en vis forstand går denne modsætning igen i forskellige former for modsætninger mellem samfund og individ, civilisation og behov, kultur og ~~biologi~~ biologisk. Flere venstrefreudianere synes nær ved at falde i denne grøft, måske ikke mindst den forrygende inciterende Norman O. Brown.

Jeg forsøger i stedet at sætte kultur op over for civilisation, hvor kultur er min samfundsutopi, altså ikke biologi, samtidig med at kulturen udøver den mindst mulige vold mod det biologisk givne. Civilisation derimod er klassesamfundets og statens samfund, hvor undertrykkelsen i høj grad også har noget at gøre med undertrykkelse af biologiske behov. Den vesteuropæiske civilisation og kapitalismen er her en særligt undertrykkende samfundsform, idet undertrykkelsen internaliseres og gøres til en værdi. Selvundertrykkelsen som værdi kaldes mange ting: kristen-hellenistisk aktiv puritanisme, protestantisk etik, selvdisciplin, indre styring, personlig udvikling, Prometheus, Faust. 10)

Over for denne massive undertrykkelse af livsudfoldelsen står kulturen livsudfoldelse, kulturel styring, enhed af sjæl og legeme, af æstetik og etik.

Dette betyder, at menneskene ⁴ikke biologisk er født socialt, lige så lidt som det er født anti-socialt. Fourier og visse anarkister synes at mene, at blot det dårlige samfunds skadelige virkninger fjernedes, ville mennesker være sociale, og en god social orden ville spontant opstå i sig selv med, at de enkelte ~~fulgte~~ ^{fulgte} deres spontane tilskyndelser. Heroverfor hævder jeg kulturens nødvendighed - ikke som nødvendig tvang, men som nødvendig formning.

Som nævnt skyede de primitive arbejdet, selv om arbejdet hos dem havde en meget lidt undertrykkende form. Dvs, det var for det første ikke et uendeligt og trælsomt slavearbejde, for det andet var det ikke et sjælløst og repetitivt rutinearbejde. Når de alligevel skyede det, mener jeg det er væsentligt som udtryk for, at arbejdet kun under en civilisations bedragerisk synsvinkel er et gode. Dette glemmes ofte af socialister, der stort set synes at mene, at når blot arbejdet afklædes sin kapitalistiske form, er det en god ting. Dette gælder ikke blot de egentlige arbejdsformer som Tvind-folkene og visse økologiske agrarromantikere. Vel gør Lafargue og SABAE marxister, socialister og arbejderbevægelsen lidt uret, når de beskylder dem for arbejdsmoralisme. For retfærdigvis må det nævnes at disse ikke elsker arbejdet, men forbruget og behovsudviklingen. Men akcept af konsumtion og behovsudvikling blir uundgåeligt et indirekte akcept af arbejdet, idet dels behovene altid vil vokse hurtigere end produktivkræfterne, dels vil en fuldautomation på globalt plan med dets økologiske perspektiv være en umulighed.

Marx nævner i Grundrids, at også det skabende arbejde kan være anstrengende og kræve udholdenhed. Han nævner Beethoven og kompositionsarbejdet. Dette eksempel illustrerer for mig Marx' manglende civilisationskritik. Beethoven var netop en prometheisk komponist. Hermed mener jeg ikke blot

at han komponerede musik til balletten Prometheus. Men hans komposition var klart et ulykkeligt menneskes heroiske alternativ til selvmordet. Beethovens dybt menneskelige og beundringsværdige musik er skabt af et menneske, der ikke var i stand til at leve og udfolde sig, men som heroisk modsagde selvmordets fristelse gennem sit titaniske kompositionsarbejde. Det forhold, at Beethoven var i stand til som et stort individualistisk geni og en dybt etisk person at ~~sette sig ud over~~ ^{blænde} vores civilisations selvundertrykkelse ^{til} ~~denne~~ et trodsigt opgør med skæbnen, burde ikke af en Marx anføres som utopisk alternativ til civilisation og kapitalisme. Men her hører vi skrivende samfundskritikere utvivlsomt af vores nødvendige selvbedrag, som påtvinges os af vores ubevidste selvundertrykkelse: vi har altid haft uhyre let ved at erkende det manuelle arbejdes undertrykkelse. Men vi har unægteligt haft sværere ved at indse, at det andelige arbejde kan være mindst lige så undertrykkende og endnu mere selvundertrykkende. Idet arbejderens kan tillade sig et instrumentelt forhold til arbejdet: "det er et slavearbejde, men jeg gør det for at tjene mig lønningssøge fuld," tenderer vi til at indprojicere en egenverdi i vores andelige arbejde, hvorved vi let kommer til at underkende det selvundertrykkende. Når visse socialister synes at mene, at i det gode samfund har alle mennesker en universitetsuddannelse, så ser jeg i dette et enormt civilisatorisk selvbedrag.

Mere spændende er unægteligt de analyser, der sigter på en integration af åndeligt og fysisk arbejde. Dette ligner dog heller ikke de bedste marxister fjernt. Eksempelvis kan nævnes Bahro, der ganske vist også hører til dem, der vil give alle universitetsuddannelse.

Hannah Arendt har en spændende skelnen mellem homo faber og animal laborans. Homo faber er den skabende hands værk, der er varigt og over-skridende. Animal laborans er kroppens arbejde, der er slaveagtigt, cyklisk og sporløs reproduktion. Ganske vist er Arendts skelnen i en vis udstrækning udtryk for en civilisatorisk overvurdering af det evige kunst-

værk, af det faustiske, samt en tilsvarende undervurdering af livets cykliske og sporløse reproduktion. På den anden side taler hun for en forening af de to. Og hendes skelnen er under alle omstændigheder et spændende bidrag til en forståelse af arbejdsbegrebet. 11)

Endelig er der en tredje skelnen, nemlig Huizingas skelnen mellem leg og arbejde. Den kritik, der ligger heri, går på arbejdets karakter af middel, hvor det utopisk set burde være et mål i sig selv.

Marcuse har et lidt anderledes arbejdsbegreb, idet han definerer arbejdet antropologisk: arbejdet er menneskets tilegnelse af verden. Dvs, arbejdet er ikke blot produktion, men hele den livsaktivitet, hvorigennem mennesket tilegner sig verden, gør verden til sin. Dette ligner lige så meget kultur som arbejde, lige så meget religion som produktion.

Men selv om vi enes om, at utopisk må åndeligt og fysisk arbejde forenes, leg og arbejde, homo faber og animal laborans, vil jeg alligevel fastholde de primitives vurdering. Selv om Marcuse har ret i at betragte mennesket som et væsen, der tilegner sig verden, og selv om der ikke utopisk går skarpe skel mellem arbejde og kulturel livsudfoldelse, vil arbejdet alligevel indtage pladsen som det mindre gode.

Naturens reduktion til livsløs materie og til middel og råstof for menneskenes produktion/konsumtion er forudsætning for den økologiske krise. Omvendt er denne reduktion et produkt af vores kristne civilisation, der adskilte den hellige sjæl fra det profane legeme, den ophejdede ånd fra den uheldige materie. Mønstrer herre/slave og homo faber/animal laborans rækker ind her. Derfor er en ændring alene inden for middel eller råstof perspektivet utilstrækkelig. Det er derfor med rette, at Jozy i efterskriften kritiseres af Mathiesen, fordi han reducerer det økologiske problems løsning til et rent teknisk spørgsmål: vi skal blot holde bedre hus med ressourcerne. 12) Over for denne utilstrækkelige løsning fremholder Mathiesen, at vi må ændre synet på naturen, så den ikke blot blir et nødvendigt råstof, men også en oplevelsesdimension, eller ~~en~~ (for at blive i Marcuses billede)

man kunne sige, at naturen ikke blot må indgå i menneskets livsfornødenhedstildesignelse af verden, men i den bredere kulturelle tildesignelse.

Der består tydeligere analogier mellem menneskets syn på naturen og dets opfattelse af sig selv. Måske skulle man hellere sige, at synet på naturen via synet på arbejdet hænger sammen med synet på mennesket. Når Marx taler om stofskiftet med naturen, implicerer han for det første et syn på arbejdet som materiel reproduktion, for det andet et syn på naturen som råstof, for det tredje et syn på mennesket som animal laborans. Når Marx derimod taler om, at mennesket adskiller sig fra edderkoppen derved, at arkitekten opfører bygningen i tankerne, før han opfører den i virkeligheden, så svarer det til homo faber.

Franklins og Marx's indskrænkede syn på mennesket som det redskabsfremstillende dyr fører via redskabets reduktion til produktivitetsfremmende instrument nødvendigvis til et syn på naturen som rent råstof og et syn på mennesket som teknologiens tilbehør. Redskabet underlægger sig både natur og menneske, som Illich og Christie ~~kædet~~ rigtigt formulerer det.¹³⁾ Over for denne tingsliggørelse af natur og menneske må man fremholde Cassirers, Baudrillards og Batailles syn på mennesket som det symboliserende eller kulturelle dyr.¹⁴⁾

Eftersom kulturbegrebet og symbolforståelsen i vores materialistiske ~~kædet~~ civilisation er blevet reduceret til noget meget åndeligt og kognitivt, kan der være grund til at påpege yderligere et aspekt, det sanselige eller med Mogens Pahuus' ord det ekspressivt-mimetiske.¹⁵⁾ Mens Habermas holder sig til et tyrisk snævert civilisatorisk interaktionsbegreb, nemlig interaktion som sprog, inddrager Kozova med sit mimesis-begreb alt det sanselige, affekter og subsproglige interaktionsformer. I forlængelse af Kozova påpeger Pahuus da de opdagelser, der er gjort af berøringens eller den kropslige kontakts betydning: Spitz, Harlow, Desmond Morris, Montagu og Janov. Pahuus forsøger ~~de~~ på dette grundlag at slå til lyd for det ekspressivt-mimetiske som aktiviteter, der indebærer et ikke-målerrettet, et

ikke-brugende forhold til naturen. Genstanden for den ekspressivt-mimetiske aktivitet er både ydre og indre natur. Ekspressivt-mimetiske aktiviteter knytter naturligt an til fantasi, solidaritet og suveræne livsytringer. Ved det sidste begreb - de suveræne livsytringer - er vi inde i den spekulative moralfilosofi, som Pahuus i forlængelse af Løgstrup har etableret, og den vesteuropæiske morals restriktive anti-sanselighed er søgt overvundet i en restriktiv anti-sanselighed som Kant er den kendteste talsmand for. Pahuus er for civilisatorisk til at nævne de primitive. Men for mig er der ingen tvivl om, at de primitive var nået langt, hvad angår at finde moral, symbol og sanselighed. Deres ritualer, som jo stod centralt i deres kulturs reproduktion, udgjorde som nævnt en enhed af sanselighed, moral, symbolisering.

Efter denne sanseligheds- og naturekskurs kan vi da vende tilbage til Hannah Arendts skelnen mellem homo faber og animal laborans. Homo faber betegner civilisationens overvurdering af den enestående og evige prometheiske skabelse. ~~Beethoven~~ Beethoven er et fremragende eksempel både på den enestående og heroiske ~~xx~~ og på det tragiske livsfornægtende, der ligger i den vesteuropæiske civilisations homo faber.¹⁷⁾ Ligeledes usynliggøres væsentlige livsudfoldelse, der utopisk ligger i det ekspressivt-mimetiske i forholdet mor/barn, i forholdet mellem mennesker og i forholdet mellem mennesker og ~~kædet~~ natur, af det livsfornægtende og civilisatoriske ~~neutrale~~ begreb animal laborans. Hermetikeren Asclepius har øje for det arkaiske, når han fastholder den nødvendige forening af cyklisk tid, ~~natur~~ og natur på den ene side og skabelsen, arbejdet og det lineære på den anden. Asclepius taler for en balance mellem fornuftens frihed (arbejdet) og religionen (naturen).¹⁸⁾ Jeg kan afrunde med at pointere, at i vores civilisations nuværende krise må der ikke mindst være behov for at genoprette naturen, religion, det ekspressivt-mimetiske, det cykliske, det ~~gode~~ luse, det ikke-prometheiske.

økologi og nærsamfund og kultur.

Som nævnt er min utopi tænkt i sammenhæng med økologiske og decentra-
liserings bevægelserne som f. eks. Oprør fra midten og Fremtiden i vore
hænder. Harmonisering af forholdet til naturen, udligning af den globale
ulighed og genetablering af lokalt selvstyre er nogle af hovedformlerne.
Peter M. Hall gør sig endvidere til talsmand for en ny kulturel rationali-
tet til forskel fra den civilisatoriske lineære udviklingsrationalitet.
Samtidig begår han desværre den civilisatoriske tanketorsk, at han ~~kæder~~
beklager, at den nye kulturelle utopi blir præget af en vis konformitet
og puritanisme. 19)

Hovedformålet med min utopi har været at tænke utopien kulturelt og ikke
civilisatorisk. Sagt på en anden måde: at tilbyde et alternativt rigdoms-
begreb. For hvis vi, som Peter Hall, nøjes med at tænke alternativet i
civilisationens begreber og kun distancerer os negativt fra det herskende
rigdomsbegreb, må resultatet nødvendigvis blive fattigdom, kedsommelighed,
konformitet og puritanisme.

Mens den traditionelle debat har kørt ud fra den forudsætning, at der
eksisterede to måder at styre samfundsøkonomien på: enten marked eller
stat, har økologidebatten og nærsamfundsdebatten for alvor peget på
lokalsamfundets selvforvaltning som en tredje og bedre mulighed. Men denne
løsning kræver selvfølgelig nogle indgreb over for eksisterende magtinstan-
ser. At stat og kapital må afgive magt, er selvindlysende. Hertil kommer
en indskrænkning i arbejdsdeling eller en vækst i selvforsyning, uden hvil-
ken selvforvaltningen blir tomme ord. Alt dette ligger i André Gorz's
populære slogan: tilbageerobringen af det civile samfund.

Hvad der måske hersker mindre enighed om, er behovet for ~~et~~ etableringen
af en kulturel identitet. Vel er det muligt at få lokalsamfundet til at
fungere på civilisatorisk vis, dvs økonomisk-politisk styring via fælles-
råd, afstemninger, organisationer. Men utopisk lyder det ikke. Peter
Hall's beskrivelse vil kunne anvendes: konformt og puritansk. Efter som

økonomi og politik er magtens medier, passer de fint til at lade individua-
listiske krav mødes og finde afgørelse i en blanding af "rationalitet" og
skjult eller åben magtkamp. Forpligtelsen til at holde hus med ressourcer-
ne kommer til at føles som begrænsninger, man pålægger hinanden.

Utopisk i positiv forstand blir disse lokalsamfund først, dels når der
er etableret en kulturel identitet, og dels når denne identitet bygger
på generøsitet og festlighed, ~~færre~~ kort sagt religion i de primitives
forstand. Der er to alternativer til individualismen: dels kommunistparti-
ets diktatoriske ensretning og omskoling, der bygger på magt og tilsigter
en snæver partidefineret identitet. Dels den kulturelle socialitet, der
er skabt af lokalsamfundet og er mangedimensional religiøs.

Stanley Diamond har vist, hvorledes statens opståen betyder lovens
erstatning af sædvanen, den sociale moralitet eller kulturen. Mens det
hos de primitive var familiegruppens eller lokalgruppens kulturelle
identitet, der udgjorde ordenen, skaber staten lovene ved at nedbryde
lokalgruppernes autonomi. Efterhånden ødelægges lokalgruppernes kulturelle
autonomi, og som enkeltindivider underordnes menneskene loven. Staten
er individernes substitution af familien, og statens totalisering er lig
med alle naturlige bånd opløsning. Lovens herredømme vil altså sige,
at staten ejer enkeltindividerne efter at have opløst familiens eller
lokalgruppens kulturelle autonomi. Individualisme svarer med andre ord
til den "universelle" stats ejendom af menneskene. 20)

Stat, individualisme, lov og civilisation står på den ene side og ~~familie~~
familiens eller lokalsamfundets kulturelle autonomi på den anden. Den
marxistiske analyse har forset sig på kapitalismen og klasserne. Den vil
universalisere politikken og loven i stedet for at afskaffe begge dele.
Hvis staten er primær i forhold til privatejendommen, indebærer det, at
den ~~vertikale~~ horisontale ~~undertrykkelse~~ (lokalsamfundenes opløsning)
er primær i forhold til den vertikale ~~udbytning~~ (klasserne). Hvor
marxisterne kun har set på klasserne, synes ny-populismen at fokusere

på regionernes og lokalsamfundenes tvangsunderordning under centralmagten eller staten. Det er nok ikke tilfældigt, at populismen er blusset op igen (især i Norge: Brox og Sætra) samtidig med, at regioner og lokalsamfund i stigende grad gør krav på autonomi. Marxister har ved analysen af kapitalismens opståen for meget hæftet sig ved klassernes opståen, selv om jo også nationens tvangskonstitution indgik som væsentlige momenter: Englands definitive undertrykkelse af skotterne i slaget ved Culloden, Italiens "samling", Tysklands "samling", etc.

Hvis disse Stanley Diamonds iagttagelser er rigtige, frembyder det et problem ved generobringen af det civile samfund. Hvis lovene har ødt kulturen og dennes lokalgruppeorden, er det indlysende, at man ikke blot kan afskaffe staten. Der er nemlig ingen til at overtage statens og lovens funktion. Derfor er det vigtigt, at kulturen kommer til at indtage en fremtrædende plads i utopien. Det må gøres synligt, at der tilstræbes skabt en lokalkultur, der kan overtage de funktioner, som staten og loven har berøvet den.

Når Diamond kritiserer parolen lov og orden, står han ikke alene. Anarkister har ofte hævdet, at netop de gik ind for den sande orden, som stod i modsætning til statens lov. Alligevel synes jeg, Diamond når længere. Diamond sætter et nyt slogan op: lov kontra orden. Og han har i sin analyse vist, at denne orden, der er i modsætning til loven, ikke er et falsk eller naivt løfte. Men at orden er familiens eller lokalsamfundets kulturelle autonomi, der er den eneste instans, der kan sikre orden uden politi.

Derfor er det ekstra uheldigt, at marxister ofte har støttet staten mod familien, her ganske vist kernefamilien. Det er min formening, at valget mellem falske alternativer i høj grad har bidraget til miserernes forlængelse. Når f. eks. valget står mellem stat og kernefamilie, vil kun de mest rabiater kunne tage parti. Det indlysende er jo hverken stat eller kernefamilie, men storfamilie eller lokalsamfund. Men for at dette

lokalsamfund ikke blot skal blive en ansamling individer eller en fremgjort organisation, må den primært udgøre en levende kultur. Først her kan den ophøre med at fungere politisk og i stedet for fungere kulturelt.

Hvad de primitive ikke nåede.

Som nævnt var de primitive ikke i stand til at etablere sammenhænge over stammeniveau. Vi må nødvendigvis tilegne os den evne. Dvs., at det ikke blot gælder om at nedbryde nationalstaten i lokalsamfund. En del af den magt, staten skal fratages, må føres opad til overnationale eller rettere overregionale organer. Poul Bjerre har udmærket beskrevet denne dobbelthed i statens opløsning. ²⁶⁾ Af helt konkrete opgaver er undgåelse af krig og udligning af global ulighed blandt de mest presserende.

Indvidere nåede de primitive ikke at gøre byerne beboelige. Hvilke jo af gode grunde ikke kunne lade sig gøre, da byer kom sammen med stat og civilisation. Men det turde være indlysende, at de mere rabiater økologister ikke har ret, når de hævder, at vi alle sammen skal flytte ud på landet og bo i landsbyer. Flertallet af jordens befolkning er fordømt til at bo i byer, hvorfor opgaven må være at gøre disse beboelige, dvs. først og fremmest at nedbryde dem i kulturelle lokalsamfund.

Slutrerlik og strategi og andre umuligheder.

Jeg indrømmer gerne, at der består en skærende modsigelse mellem min utopi og dagens udgangspunkt. Måske er min utopi umulig. Jeg ved ikke, hvordan en eventuel generøsitet skulle kunne undgå at blive misbrugt af i værre vores kapitalistiske civilisation. Men omvendt har jeg svært ved at se, at den nuværende strategi skulle være mere fremkommelig. Alle i sig forfordelt. Alle stiller krav til hinanden og staten. Til dem, der ønsker mere klassekamp, vil jeg sige, at klassekamp som al anden kamp vindes af de stærkeste. Og hvem kan garantere for, at de stærkeste er dem der kan sikre det gode samfund.

Af to umuligheder vælger jeg den smukkeste. Dvs., at jeg satser på den kulturelle utopi og på det alternative rigdomsbegreb. Også ud fra den taktiske overvejelse, at de frustrerede og aggressive tavse, som støtter stat og kapital og reaktion, bedre overvindes ved generøsitet end ved egoistisk "klassekamp". Og det blir jo i vid udstrækning disse forbitrede, der afgør kampens udfald, lige som de skaffede Hitler og Reagan til magten.

Foregribelsen af og den delvise genopbygning af lokale kulturelle fællesskaber vil også være et stærkt kort, efterhånden som 1980-erne i stigende grad synes at føre til sammenbrud for to af samfundets hovedstyringsinstrumenter: loven og pengene. Endvidere vil disse kulturelle lokalsamfund bedre kunne opbygges, så længe det kan foregå med en vis støtte fra love og penge, således som f. eks. Poul Bjerre har gjort sig til talsmand for det med hensyn til lovændringer og ændringer af økonomiske tildelinger fra det offentlige til andelssamfundene. ²²⁾ Når først love og penge for alvor begynder at bryde sammen, vil det kulturelt konstruktive blive ulige sværere. Rå magt og "klassekamp" vil da få fortrinlige kår. Man tør så blot håbe, at det ikke vil gå stik modsat marxisternes forhåbninger.

Endelig kunne det være passende at advare venstrefløjen mod at gentage 1930-ernes dumhed og lade de reaktionære løbe af med alt det, der hedder utopi, religion, moral, kultur. For givet er det, at 1980-erne vil se opblomstring af disse kulturelle fænomener. Og sandsynligt er det, at højrefløjen vinder. Hindres kan det kun ved at fremholde en kvalificeret utopi, og det vil først og fremmest sige en kulturel utopi.

Noter:

1) Jean Baudrillard: The Mirror of Production. Telos 1975.

2) religionsfænomenologien er nok noget af det mest spændende, der findes, når det gælder om at identificere kulturfænomenet. Religionsfænomenologiens klassiker Eliade betoner netop forholdet myte/ritual, hvilket for øvrigt også gælder den danske pioner Vilhelm Grønbech. Grønbech fokuserer især på festen. Bent Jensen har skrevet spændende om festlighed som norm, og klassikeren omkring gaven er Marcel Mauss. Endelig er der hos Jung inspirerende tanker om myter, kollektivt ubevidst og arketyper.

Mircea Eliade: Helligt og profant. Billmann & Eriksen 1965.

Mircea Eliade: Myten om den evige tilbagekomst. Munksgård 1966.

Van der Leeuw: Mennesket og mysteriet. Gyldendal 1965.

Mc Carthy Brown: ~~My~~ Myth and Mythmakers. Kbh. Universitet 1969.

Vilhelm Grønbech: Primitiv religion. Gyldendal Falkebog 1963.

Vilhelm Grønbech: Kampen om mennesket. Povl Branners Forlag 1949.

Ejvind Riisgård: Vilh. Grønbechs kulturopgaver I-II. Gyldendal 1974.

Tage Hind: Vilh. Grønbechs Kampen om mennesket. i Bay og Jørgensen (red.): Litteratur og samfund i mellemkrigstiden. Gyldendal 1979.

Bent Jensen: Eskimoisk festlighed. Gad 1969.

Marcel Mauss: The Gift. Cohen & West 1966.

3) Marshall Sahlins: Stone Age Economics. Aldine-Atherton 1972.

Sahlins er måske den, der er nået længst med hensyn til at forstå de primitives økonomi uden kapitalistiske briller. Gaven og den generaliserede reciprocitet står centralt. Men festen og religionen mangler, hvilket antyder, at Sahlins trods alt ikke er nået til vejs ende: "Økonomien" må hos de primitive anskues som moment i religionen.

4) Kaj Birket-Smith: Kulturens veje. Politiken 1967.

5) Ronald Meek: Social Science & the Ignoble Savage. Cambridge University Press 1976.

6) Rousseau: The Social Contract and Discourses. Everyman 1973.

noter 2:

Paul Lafargue: Retten til dovenskab. Rhodes 1970.

Charles Fourier: Stammefællesskabet. Rhodes 1972.

Stanley Diamond: The Rule of Law Versus the Order of Custom. i Social Research vol. 38 no 1 1971.

Stanley Diamond (red.): Primitive Views of the World. Columbia University Press 1964.

Carlsen, Schanz, Schmidt og Thomsen: Kapitalisme, behov og civilisation I-II. Modtryk 1980.

7) Rousseau: nævnte værk.

8) Lis Thorbjørnsen: De kvindelige værdier. Erichsen 1975.

Mads Lidegård: Tradition og udvikling. Schultz 1969.

9) William Morris: News from Nowhere.

Jamison og Persson: Looking Backward versus News from Nowhere. i Torben Hviid Nielsen (red.): Sociale utopier- konkrete utopier idag. NSU 1979.

10) for en kritik af den vesteuropæiske kristne civilisation se Grønbech,

Max Weber, Norbert Elias, Norman O. Brown, Marcuse, William Blake etc.

11) Hannah Arendt: The Human Condition. 1958.

Horace Engdahl og Ola Holmgren: Arbetet och utopin. i Torben Hviid Nielsen: nævnte værk.

12) André Gorz: Økologi og frihet. Pax 1979.

13) Ivan Illich: Det omvendte samfund. Reitzel 1973.

Nils Christie: Hvor tett et samfunn? Ejlers 1975.

14) om Cassirer se Mac Carthy Brown, og om Bataille se Dominique Bouchet: Introduktion til en række franske tænkere hinsides den historiske materialisme. i Til afvikling af den historiske materialisme. AUC 1979.

15) Mogens Pahuus: Civilisatorisk udvikling og antropologiske konstanter. Nordisk Forum 22 1979.

16) Mogens Pahuus: Filosofisk antropologi. Berlingske Leksikonbibliotek 1975. Selv Pahuus' fremragende antropologi og moralteori synes næppe helt at have overvundet den civilisatoriske splittelse. Især hvad angår den

noter 3:

individuelle moral og synet på mennesket som selvbedragets mulighed synes Pahuus ikke at være sluppet om bag kristendommen og dens individualisme og adskillelse af moralsk abstrakt ideal og sørgelig virkelighed. Men en sådan overvindelse af kristendommen synes kun at kunne nås med individets opgave i den autonome lokal kultur.

17) den store forfatter William Golding har ikke kun skrevet Fluernes herre. I romanerne Martin den skibbrudne, Spiret og Free Fall viser han de omkostninger, den store ener må betale. ^{Angledes} ~~Engledes~~ viser han, hvordan den store ensomme prometheiske præstation koster socialitet, dvs at den ekstreme individualisme er klart anti-social.

18) om Asclerius se Engdahl: nævnte værk.

19) Peter Hall (red.): Europe 2000. Duckworth 1978.

20) Diamond: The Rule of Law...

21) Poul Bjerre: Andelssamfundet. Gyldendal 1979.

22) Poul Bjerre: nævnte værk.

Jean Fischer.