

STOFSKIFTE



*Bulletin fra Antropologforeningen i Danmark
København 1980*

Nr. 6

STOFSKIFTE NR. 6 - TEMA:

"ANTROPOLOGI OG UTOPI"

FORORD

"Værdikrisen" i de vestlige samfund synes i disse år at medføre en stigende offentlig interesse for antropologien - ikke kun som videnskaben om andre samfund og kulturer (og vores omskiftelige forhold til disse) men også som en videnskab, måske den eneste, der handler om fremtiden, om "alternative" livsmønstre og organisationsformer, om hvordan vores egen civilisation kunne være anderledes og bedre.

"Primitive samfund" har alle dage været et taknemmeligt investeringsobjekt for alskens ideologiske og politiske projekter til forandring og omstyrtelse af vores egen civilisation. Antropologer og antropologien er nærmest pr. definition særdeles skeptiske over for denne (mis-)brug af studieobjekterne. Men måske rummer antropologiens nærmest medfødte tilbageholdenhed i så henseende også en portion falsk beskedenhed. I hvert fald synes vi, at det kunne være både spændende og påkrævet at prøve at finde frem til nogle teoretiske regler for, hvordan vi kan forholde os til disse "utopiske" og "civilisationskristiske" dimensioner i vort fag.

Om antropologien måske besidder en fortrængt dimension i form af "utopien" lægger vi ud til debat med dette temanummer af "Stofskifte". Men den læser, som nu forestiller sig at sidde med en direkte sammenstilling af antropologi og utopi i hånden, tager imidlertid fejl. De forskellige bidrag vil vise, at vi endnu ikke er i stand til at skræve over kløften mellem utopien som tema og utopien som fortrængthed. Stofskiftet her må snarere opfattes som en indledende kreds rundt om utopien som antropologisk problemfelt - et ufuldstændigt katalog over den stigende utopiinteresse og det væld af tilgange, som problematikken bærer med sig.

I forlængelse af dette temanummer sigter Antropologforeningen på at kunne afholde et seminar omkring "antropologi og utopi" engang i vinterens løb. Vi håber et sådant seminar kan blive næste trin på vejen mod en større grad af afklaring.

INDHOLDSFORTEGNELSE

GEERT EGGER:

"Den gådefulde fabel om Simplissimus og hans utopiske rejse"

s.

MICHAEL HELM:

"Statstraditionen, Clastres og utopien om generobringen af det civile samfund - et par hastige notater"

s.

PIERRE CLASTRES:

"Friheden, ulykken, det unævnelige"

s.

SØREN HVALKOF & JAN KOFOD LARSEN:

" Utopi - en analyse"

s.

IB MICHAEL:

" Paradisdrømmerne - efterskrift til De Las Casas: Indianermassakren"

s.

HANNE VEBER:

" Utopi og vilde drømme - nogle uddrag fra den europæiske tænknings raritetskabinet"

s.

JEAN FISCHER:

" Kultur og utopi"

s.

JØRGEN BRØCKNER:

" Kroebers datter og den utopiske anarkisme - en science fiction anmeldelse"

s.

From a painting of Kutca Natacka Kachina
by Kutcahonaau, a Hopi artist,
for J. W. Fewkes, c. 1900.



KUTCA NATACKA KACHINA WEARS A FOXSKIN AROUND HIS NECK.

Genfortalt af Geert Egger

En skønne morgen, da trætoppen netop havde sluppet solen af sit greb, slentrede Simplissimus mæt ud til byens udkant. Det gjorde han tit når vejret var til det, og da han endnu var ung og ubunden kunne han også tillade sig det uden at møde alt for mange hævede pegefingre derhjemme. Her i byens udkant havde han en dejlig skråning med et smukt og skyggefuldt æbletræ. Simplissimus anså det for det bedste sted man overhovedet kunne tilbringe en lun sensommerdag. Her var al den fred og ro man kunne ønske sig, og så var der en fantastisk udsigt udover junglen, der på alle sider omgav byen. På sådanne dage som i dag kunne han ligge under æbletræet i timevis og forestille sig alt det, der foregik under træernes dunkle skygger i det fjerne.

Op af formiddagen den dag blev hans slummer imidlertid pludselig afbrudt af en irriterende larm i nærheden. Han satte sig op og fik øje på nogle mænd, der gik lidt længere nede og rodede med jord og planker. Lidt gnaven kom han på højkant og gik ned og spurgte hva' fa'en meningen egentlig var. Mændene svarede fortørnede, at de arbejdede efter ordre og bare havde fået besked på at bygge en slags havegårde hele vejen rundt om byen - og guderne skulle vide, det var en træls omgang arbejde de her var sat til.

Nu blev Simplissimus ligeodt nysgerrig og stik mod alle beregninger gik han tilbage til byen for at få noget mere at vide. Det skulle lige ligne, at man nu pønsede på at spolere hans udsigt. Han vidste ikke rigtig hvor han skulle henvende sig, for han var aldrig blevet helt klar over hvem det egentlig var der bestemte her i Civilis. På vej op ad hovedgaden kom han i tanke om at i hvert fald "De Oplyste" nok kunne fortælle ham hvad meningen var. "De Oplyste" var en slags lukket broderskab, der her på det sidste havde fået et ry i folkemunde for at være kløgtige og fremsynede i mange sager. Simplissimus tænkte, at han lige så godt kunne gå til dem som til enhver anden - og her ville han da være sikker på at blive hørt, for "De Oplyste" havde nogle honette ambitioner om at varetage de almindelige menneskers interesser.

Da han endelig nåede derhen var hans tålmodighed ved at briste,

og hans klagemål og spørgsmål fik måske derfor en lidt vel bitter klang. Men "De Oplyste" smilede venligt frem for sig, nikkede og lod ham tale ud. Derpå fortalte de ham roligt, at heller ikke de vidste nøjagtigt hvem der havde givet ordren, men det var også ligemeget, for det var en viis og nødvendig ordre. Tiden var nu kommet hvor Civilis ville undergå store forandringer, og det var derfor nødvendigt, at man koncentrerede sin energi om det der nu skulle udvikles, fremfor at rende rundt og interessere sig for alt muligt andet. Hegnet ville vist blot blive lavet for symbolsk at markere det rimelige i dette. Man stod på tærsklen til en æra, hvor fornuften og friheden skulle blomstre. Det var tiden, hvor den utopiske drøm om frihed, lighed og broderskab, man så længe havde kunnet spore i menesket skulle virkeliggøres. Civilis skulle nu indrettes som det bedste af alt det gode.. Det syntes Simplissimus jo lød meget udmærket, men også lidt trist, hvis det altså skulle gå ud over hans udsigt fra æbletræet.

"De Oplyste" fattede hurtigt, hvor det bar hen med den naive knægt og stillede ham et eventyrligt forslag. De sagde, at den frihed og fornuft, der nu skulle komme til verden, selvfølgelig ikke bare var noget, der var hentet ud af den blå luft. Friheden f.eks havde sine dybe rødder langt tilbage og over det hele, og hvis man vidste lidt mere om hvordan de så ud, kunne man også bedre passe plante og høste dens bedste frugter. De opfordrede derfor Simplissimus til at drage ud i junglen, som han åbenbart holdt så meget af, for at finde frihedens rødder til dem. Hvis han drog ud, og med jævne mellemrum rapporterede tilbage om sine fund, ville "De Oplyste" have meget bedre mulighed for at sprede frihedens budskab og gøre det så rigtigt som muligt. Han skulle derfor ikke være bange for at tale rent ud, både underbygning og kritik var velkommen, for friheden var stærk nok til at tåle begge dele.

Simplissimus så her sin store chance for at virkeliggøre nogle af sine inderste drømme - at finde nye verdener - og sagde straks ja til det generøse forslag. "De Oplyste" sendte ham så på vej og ønskede ham held og lykke. Ved afskeden sagde de også, at der selvfølgelig ville blive sendt andre afsted, men det var dels ikke noget de kunne bestemme alene, og dels skulle han ikke lade sig forstyrre af det. Deres opgave var ikke den samme som hans.

Straks begav Simplissimus sig afsted, forsynet med de nødvendige ting: papir, skriveredskaber, en sand ildhu og meget meget mere. Havegården forcerede han i et elegant spring og forsvandt snart efter ind i junglens dyb.

I den følgende tid oplevede vor enfoldige helt så mange spændende ting og sager, at det ville fylde en hel bog bare at berette halvdel. Han mødte vilde mennesker han endog aldrig havde forestillet sig muligheden af hjemme under æbletræet, og han så egne og væsener, der ikke kunne beskrives med almindelige ord.

Til at begynde med glemte han på intet tidspunkt den storslåede opgave han havde fået. Både når han mødte vilde, der forekom ham ædle, og når han mødte vilde, der forekom ham uædle, gjorde han omhyggelig notater, som han prøvede at få til at tage sig rimelige ud. Simplissimus mente selvfølgelig ikke at frihedens rødder pludselig ville dukke op af sig selv hos disse eller hine vilde. Tværtimod måtte rødderne snarere sankes i blandede bundter i hele junglens tætte underskov af samkvemsformer. Af og til skete det som forudsagt, at han stødte på andre nysgerrige byboere, der øjensynlig også bevægede sig i junglen med bestemte formål for øje. Det var sjældent Simplissimus havde noget videre at gøre med dem, og nøjedes som oftest med at bede dem bringe hans notater med tilbage til "De Oplyste" i Civilis når det var belejligt.

Efterhånden som tiden gik, og hans materiale voksede og voksede, blev det imidlertid sværere og sværere for ham at holde rede på de vildes mangfoldighed. Han var ikke i stand til sådan bare uden videre at sætte frihed og vildskab i system længere.

Det var også på den tid at han så langsomt følte sig drevet til at se mere på de vildes dårlige sider end han havde gjort i begyndelsen. Det der med friheden var vist noget mere relativt end han havde troet. Simplissimus lærte sig derfor at skelne mellem forskellige grupper af vilde - nogle var sorte, nogle var røde o.s.v. i modsætning til ham selv og dem i byen, der jo alle var hvide. Det var som om alle disse grupper hver for sig stod for noget specielt og begrænset, der ikke havde særlig meget med hans egen hvide frihed at gøre. M.h.t. det der med friheden blev Simplissimus således efterhånden overbevist om, at han her i junglen ikke kunne gøre sig håb om at finde andet end lidt forvredne rodstumper. De notater han sendte hjem

på den tid gik glat igennem. Mange af hans hvide hjemstavnsfæller var begyndt at dukke op i junglen og var åbenbart begyndt at indrette forskellige aktiviteter. Det der glædede Simplissimus var at de nærmest med kyshånd tog imod hans notater og lovede at ekspedere dem videre i en fart.

På sin videre rejse så Simplissimus nu de vilde i et nyt lys, som langsomt gjorde det klart for ham, at det han havde brugt sin første tid på øjensynlig var en dødssejler. Og han kunne heller ikke stille sig tilfreds med at have opdelt de vilde i farvekategorier. Næ, det det drejede sig om, og det som sikkert også havde været meningen fra starten, var ikke at søge lidt frihed hist og lidt frihed her, men at se friheden som en udvikling. Hvis han nu inddelte de vilde i forskellige kulturkategorier og satte dem rigtigt oven på hinanden, ja så måtte han de kunne aftegne røddernes mønster og stænglens løb indtil selve frihedens blomst skød frem hjemme hos ham selv. Pludselig indså han at junglen var den jordbund som Civilis i kraft af sin styrke havde retten til at vokse ud af.

Livet i junglen begyndte imidlertid langsomt at blive besværligt. På den tid da Simplissimus ønskede at sende de nye opdagelser hjem var det lige før det var nemmere at finde en velegnet budbringer end det var at finde en vild. Stadig oftere på sin færd rundt i junglen stødte Simplissimus på brede, ryddede tracéer, hvor masser af hans hvide fæller nu bevægede sig hjemmefra rundt i et farligt tempo. Selvom han ikke fattede baggrunden kunne han dog iagttage, at deres adfærd var systematisk og målrettet. Hans vilde venner fortalte ham også stadig oftere beretninger om, hvad der foregik når junglens frugter blev indsamlet og sendt afsted. Deres klageri over dette kunne Simplissimus dog roligt affærdige som tvangstanker. Det at junglen var ved at ændre form var jo blot tegn på, at friheden og fornuften nu for alvor havde sat skub i udviklingen af den civiliserte utopi. Det eneste ærgerlige var, at det gjorde hans opgave så meget besværligere. Hans tidligere ubegrænsede rejsen rundt måtte langsomt indskrænkes.

Han besluttede sig derfor til at blive lidt mere bofast, og kunne på denne måde også lære de vilde bedre at kende hver for sig og på en mere intim fod. Simplissimus var nemlig ikke fri for at føle lidt medlidenhed med dem i deres indskrænkede muligheder for udfoldelse.

Det var som om hans lange tid herude i vildniset havde givet ham en slags automatisk, rygmarvssolidaritet med dem han boede hos. Til gengæld blev Simplissimus' jagt efter frihedens rødder langsomt udvisket af hans erindring - ja, det var endda svært at genkalde sig den overhovedet. Fejlen han havde gjort indtil nu var, at han ikke i tilstrækkelig grad havde levet sig ind på de vilde på deres helt egne præmisser. På den måde fik Simplissimus øjnene op for kulturernes mangfoldighed og for hvor relative de kulturelle værdier egentlig var. For Simplissimus blegnede frihedens program i lyset af kulturernes sindrige væld af forskelligheder.

Hans konklusion måtte efterhånden blive, at alting i sig selv havde værdi, hvis integritet ikke kunne anfægtes af overgribende opfattelser a la det frihedsideal, han vist nok engang selv havde båret rundt med.

Da kom tiden, hvor Simplissimus følte, at han var nået til vejs ende. Med sit rene budskab ville han vende tilbage til Civilis og dermed gøre en ende på sin mission. I den senere tid havde han også i det skjulte iagttaget hvordan hans hvide frænder var begyndt at sende forsyninger til nogle af de nødstedte vilde i junglen - og han tog det som et tegn på, at man nu derhjemme puslede med samme slags tanker. Simplissimus' opgave ville da være for alvor at grundfæste denne noble holdning i kraft af de udtømmelige førstehåndserfaringer han nu kunne øse af. Således opmuntret begav han sig ud på tilbagerejsen.

En eftermiddag nåede Simplissimus så endelig ud af junglens tussmørke og skuede igen op af den kære gamle skråning. Det undrede ham en smule, at hans blik mødte en stor og massiv mur af grå beton dér hvor hegnet havde været, men han trøstede sig med at det måtte der være rimelige grunde til - og i hvert fald havde muren både masser af vinduer og åbne porte.

Hans hjemkomst blev imidlertid slet ikke den triumf han havde forestillet sig. Nok var alle folk villige til at høre på ham en tid hvis han formulerede sig godt, og nok nikkede de stille frem for sig ved hans manende ord, men det var alligevel som om de ikke rigtigt hørte efter hvad han sagde. Man bestemte dog til hans store glæde, at hans budskab fortjente en større udbredelse, og han blev med det

samme placeret på en ærefuld post højt oppe i det civiliske system. Øverst oppe, hvor den var bred og solid, blev det Simplissimus' opgave både i ord og fysik at skræve over den mur, der nu knejsede mellem byen og junglen. Her begyndte han af karsken bælge at berette om sine oplevelser og resultater i det fremmede - ja, han følte sig ligefrem som en længe ventet tolk, der nu som den første, eller i al fald den mest rigtige, kunne oversætte junglens lyde til et sprog, der vandt genklang. Og han frydede sig over den - godtnok moderate - mængde, som nedenfor muren trofast påhørte hans tale.

Men efterhånden som eftermiddagen skred frem begyndte det at blive ubehageligt - muren smertede mellem hans ben, vægten i fødderne blev tungere og tungere, folks lydhørhed blev mere og mere reflektagtig, og det landskab han nu kunne skue over var ikke det han havde troet. Så langt øjet rakte havde skovbrynet åbne sår, hvor vejene førtes ud og forbandt sig med byens portsystem. På vejene kunne han se alskens overflod blive fragtet ind fra junglen, mens man nærmest rituelst besværgende lod nogle smuler glide den modsatte vej. Og han kiggede til den anden side og så i et glimt misforholdet mellem det, der var blevet sagt, og det, der blev gjort. Simplissimus øjnede i et glimt hvilket bedrag han stod over for - hvad der i virkeligheden var sket mens han fjollede rundt i junglen. Den mur han nu sad på var den forkerte!

De, der havde sendt ham afsted havde snydt ham, havde fremmanet det forkerte hegn for ham - og dermed sløret det virkelige mellem godt og ondt. Eller var det ham selv, der havde glemt hvad opgaven oprindelig gik ud på? Eller havde end ikke "De Oplyste" selv klart skuet konsekvenserne af det de ville?

... I samme øjeblik genlød Simplissimus' hoved af et kraftigt dunk. Med et spjæt satte han sig op og fik øje på et af træets æbler, som nu langsomt rullede ned ad skråningen - til det lagde sig ved foden af en stor mur.

Han havde drømt, det hele var en illusion - men hvad lavede muren så her? Den lød godtnok hul da han gik ned og bankede på den, men portene og vejene var der alligevel. Det var sket mens han drømte, altså uden ham, og alligevel var alt som i drømmen. Hvad var da hvad? Var alt det med frihedens rødder drøm eller fortrængt utopi? Var hele hans færd en grotesk komedie - et blændværk af naivitet? Var

egentlig ikke alle hans budskaber så en art forvrænget bugtaleri?

Tænksomt, meget tænksomt, samlede han æblet op, kiggede på det og tog ureflekteret en bid. Det galdt om at huske hvordan det hele var begyndt inden det gled ud af erindringen igen. Hvad var der blevet sagt og håbet? Og hvordan fa'en var muren kommet alligevel? Hvem havde snydt hvem - eller havde han snydt sig selv? Der var foregået en masse, rundt om ham og åbenbart også med ham på samme tid. Og der var en masse spørgsmål tilbage som nogle ville komme til at skulle svare på. Simplissimus havde en vag fornemmelse af, at det var sådan drømmen kunne antage konkret form - ved først at genkalde sig dens oprindelse, så den kunne bruges som troldspejl for det bedrag, der bredte sig under hans slummer. Men hvad havde egentlig de vilde at gøre i den sammenhæng?

Da træernes grene igen greb fat i solen gik Simplissimus tøvende tilbage mod byen, og forberedte sig på en urolig nat. Gad vide hvor han dukker op i morgen?



After Catlin, 1832, Smithsonian Institution,
Bureau of American Ethnology.

MAH-TO-TOH-PA (THE FOUR BEARS). A CHIEF OF THE MANDANS ON THE UPPER MISSOURI.

His robe had the history of his life written on it. It was a record of his many adventures and of the many hardships he had endured.

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 klasse 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 forsvarer begrebet statsræson - statshensynet, som fejer alle andre samfundsmæssige hensyn til side.

Når Hobbes i 1600-tallet så ivrigt forsvarer 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 forsvarer, 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 krigsintensitet 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 formentlig 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 "føstertilstande", 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 tænke måde 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.

PIERRE CLASTRES: Friheden, ulykken, det unævnelige

Det er bestemt ikke ofte man møder en mere fri tænkning end Etienne de La Boéties. Usædvanligt at finde en sådan beslutsomhed i en tekst skrevet af en ung mand, der endnu er i voksenalderen. Men hvorfor ikke en tænkningens Rimbaud? Hans dristige og seriøse udspørgen har en uforudset klarhed: hvor latterligt at forklare det ved at snakke om hans århundrede, at ville reducere dette stolte - uudholdelige - blik til den lukkede og altid afstukne cirkel af begivenheder. Hvor mange misforståelser har der ikke været siden protestanternes udgave af La Boétie (under titlen: Contr'Un!). Det er bestemt ikke henvisningen til en eller anden historisk determinisme (øjeblikkets politiske omstændigheder, tilhørsforholdet til en samfundsklasse) som vil få held med at afvæbne "Afhandlingens" altid virksomme kraft, at dementere den bekræftelse af friheden, som i første række grunder og besjæler den. Den lokale og øjeblikkelige historie er dårligt nok lejligheden, påskuddet, Boétie er ikke nogen pamphlet-skriver, publicist eller aktivist. Så meget længere rækkevidde har hans angreb: han stiller et spørgsmål, der er fuldstændigt frit, fordi det er fuldstændigt befriet fra enhver social eller historisk "territorialitet", og det er netop fordi hans spørgsmål er transhistorisk, at vi er i stand til at forstå det. Hvordan kan det være, spørger La Boétie, at hovedparten adlyder én, ja, ikke blot adlyder ham, men tjener ham, ja, ikke blot tjener ham, men ønsker at tjene ham?

Et sådant spørgsmåls natur og betydning udelukker straks muligheden af at reducere det til den eller den historiske konkrete situation. Selve muligheden af at formulere en så nedbrydende udspørgen peger - på en enkel, men heltemodig måde - tilbage til en modsætningernes logik: hvis jeg er i stand til at forundres over, at det frivillige slaveri er en invariant fælles for alle samfund, for mit samfund, men også for de samfund, bøgerne informerer mig om (med den romerske oldtid som en måske retorisk undertagelse) så er det givetvis fordi jeg forestiller mig den logiske mulighed af et samfund, som ikke ville kende til frivilligt slaveri. La Boéties heltemod og frihed består netop i denne lette gliden fra historien til logikken, netop i denne åbning i det, som på den mest naturlige måde er evident, netop i denne

breche i den almindelige overbevisning om, at et samfund ikke kan tænkes uden opdelingen mellem herskere og beherskede. Ved at forundres herover, ved at tilbagevise den naturlige evidens, transcenderer den unge La Boétie hele den kendte historie, for at sige: noget andet er muligt. Overhovedet ikke som et program, der skal realiseres: La Boétie er ikke nogen partigænger. Folkets skæbne interesserer ham i en vis forstand ikke stort, så længe det ikke gør oprør. Det er grunden til at han - som forfatter til Afhandling om det frivillige slaveri - samtidig kan være embedsmand i den monarkistiske stat (heraf det tåbelige i at gøre ham til en "folkeklassiker"). Det som han afdækker, ved denne gliden ud over historien, er netop, at det samfund, hvor folket vil tjene tyrannen, er historisk, at det ikke er evigt og ikke altid har eksisteret, at der nødvendigvis må være hændt noget, siden menneskene falder fra friheden ned i slaveriet: "hvad er det for en ulykke, der i den grad har forkvaklet mennesket, som alene for alvor er født til at leve i frihed, at det har mistet erindringen om sit oprindelige væsen, ja, har mistet ønsket om at vinde det tilbage?"

En ulykkelig hændelse, en tragisk ulykke, et ikke før set uheld, hvis virkninger ikke ophører med at forstærkes i og med at erindringen om det, som var før, udviskes, i og med at

hangen til slaveriet erstatter lysten til frihed. Hvad siger La Boétie? Mere klarsynet end nogen anden påstår han for det første, at denne overgang fra friheden til slaveriet ikke var nødvendig, han påstår, at opdelingen af samfundet mellem dem, som befaler, og dem, som adlyder, er en uforudset, ulykkelig hændelse - og hvilket arbejde siden for at tænke den utænkelige ulykke! Hvad der her angives er netop det historiske moment ved Historiens fødsel, dette skæbnesvangre brud, som aldrig skulle være sket, denne irrationelle hændelse, som vi i dag kalder statens opståen. I samfundets fald ned i den frivillige underkastelse, som består i, at næsten alle underkaster sig denne ene, dechiffrerer La Boétie det frastødende tegn på et forfald, som muligvis er irreversibelt: det nye menneske, som er et produkt af den uforståelige ulykke, dette menneske er ikke længere et menneske, ikke engang et dyr, eftersom "dyrene... kun under protest kan vænne sig til at trælle", dette væsen, som det er vanskeligt at finde en betegnelse for, er forvansket. Idet mennesket mister sin frihed, mister det sin menneskelighed. At være menneskelig,

det er at være fri, mennesket er et væsen bestemt til friheden. Ja, det må have været en ulykkelig hændelse, som kunne få mennesket til at give afkald på sit væsen og få dette væsen til at ønske en fortsættelse af dette afkald!

Den gådefulde ulykke, som historiens oprindelse går tilbage til, har forvansket mennesket, idet den har indført en opdeling af samfundet, således at friheden er bandlyst derfra, friheden, som dog er kosubstantiel med menneskets første væren. Tegnet og beviset på tabet af denne frihed kan ikke blot konstateres i resignationen og underkastelsen, men også - meget klarere - i hangen til slaveriet. La Boétie opstiller med andre ord et radikalt

skel mellem frihedens samfund, der er i overensstemmelse med menneskets natur - mennesket, som "alene for alvor er født til at leve i frihed" - og samfundene uden frihed, hvor én befaler over de andre, som adlyder. Vi kan notere os, at dette skel indtil videre forbliver rent logisk. Vi er faktisk uvidende om alt, når det drejer sig om den historiske virkelighed for det frie

samfund. Vi ved blot, at samfundenes første skikkelse, af naturlig nødvendighed, måtte bygge på friheden, på fraværet af delingen mellem en undertrykkende tyrann og et folk, som elsker slaveriet. Så indtræffer ulykken, og der vendes op og ned på alting. Af denne opdeling mellem frihedens samfund og slaveriets samfund følger, at ethvert delt samfund er et samfund med slaveri. Det vil sige, at La Boétie ikke opererer med noget skel indenfor den totalitet, som de delte samfund konstituerer: der findes ingen god fyrste, som man ville kunne stille i modsætning til en ond

tyrann. La Boétie bekymrer sig ikke meget om karakteregenskaber. Hvad betyder det, om fyrsten har en elskelig karakter eller en grusom: er han ikke under alle omstændigheder den fyrste, som folket tjener? La Boétie udforsker ikke psykologien, men mekanikken, han interesserer sig for de sociale maskiners måde at fungere på. Der er imidlertid ikke noget progressivt skred fra friheden til slaveriet: intet mellemlid, ingen form for social ækvivalent mellem friheden og slaveriet, men kun den brutale ulykke, som får frihedens før til at styrte sammen i underkastelsens efter. Fordi ethvert magtforhold er undertrykkende, fordi ethvert delt samfund er beboet af et ubetinget Onde, i og med, at det - som anti-natur - er negationen af friheden. I kraft af ulykken

fuldføres således historiens fødsel, opdelingen mellem et godt og et ondt samfund: det samfund er godt, hvor det naturlige fravær af deling sikrer, at friheden hersker, og det samfund er ondt, hvis delte væren tillader tyranniets sejr.

Idet La Boétie diagnosticerer naturen af det onde, som gør he det delte samfund betændt, peger han, langt fra at fremsætte resultaterne af en sammenlignende analyse af de delte samfund på virkningerne af en rent logisk opposition. Hans Afhandling henviser til den implicite, men forudgående påstand, at delingen ikke er en ontologisk struktur i samfundet, og at der følgelig, før den sociale delings ulykkelige tilsynekomst, nødvendigvis udfoldede sig et samfund, som var i overensstemmelse med menneskets natur, et samfund uden undertrykkelse og underkastelse. Til forskel fra Rousseau, siger La Boétie ikke, at et sådant samfund måske aldrig har eksisteret. Selv hvis mennesket har tabt erindringen herom, selv hvis La Boétie næppe gør sig nogen illusioner om dets tilbagevenden, så ved han, at dette var samfundets livsform før ulykken.

Denne viden, som for La Boétie kun kunne være a priori, indskrives sig imidlertid, for os som på ny stiller La Boétie spørgsmål, i kundskabernes orden. Det, som La Boétie ikke kan, kan vi andre skaffe os en empirisk viden om, som ikke længere er udtaget af en logisk deduktion, men af en direkte iagttagelse. Det skyldes, at etnologien indskrives sit projekt på den delings horisont, som La Boétie dengang undersøgte, etnologien vil realisere et kald, som drejer sig om at skaffe sig viden og som i første række angår samfundene før ulykken. De vilde før civilisationen, folkene før skriftsamfundene før staten: det er givetvis disse, det drejer sig om disse primitive samfund, de første, som udfolder sig i uvidenhed om delingen, de første, som eksisterer før den skæbnesvangre ulykke. Etnologiens privilegerede, om ikke eneste, genstand: de statsløse samfund.

Fraværet af staten, det interne kriterium i etnologien, hvormed de primitive samfunds væren bestemmes, implicerer den værens u-delthed. Overhovedet ikke i den forstand, at samfunddeling skulle findes forud for den statslige institution,

men netop i den forstand, at det er staten selv, som indfører delingen, som er dens drivkraft og dens fundament. De primitive samfund er egalitære, siger man med et lidt unøjagtigt udtryk. Dermed angiver man, at relationerne mellem menneskene dér er relationer mellem ligemænd. Disse samfund er "egalitære", fordi de ikke kender til uligheden: en mand er hverken mere eller mindre "værd" end en anden, der er ingen over- eller underordnet. Med andre ord, ingen er indehaver af magten. Den ulighed, som de primitive samfund ikke kender, er den, som deler menneskene i magthavere og i dem, som er underkastet magten, den ulighed, som deler samfundets krop i herskende og beherskede. Det er derfor høvdingesystemet ikke kan være kendetegnet på, at stammen er delt: høvdingen leder ikke, for han formår ikke mere end ethvert andet medlem af fællesskabet.

Som den instituerede deling af samfundet i et oppe og et nede er staten den faktiske realisering af magtrelationen. At sidde inde med magten er at udøve den: en magt, som ikke udøves, er ikke nogen magt, den er kun et falsk skin. Og måske skulle man, fra denne synsvinkel, klassificere visse kongedømmer, afrikanske eller andre, under skinnets orden, for man lader sig lettere føre bag lyset af dette falske skin, end man skulle tro. Hvordan det end forholder sig hermed, realiserer magtrelationen en ubetinget rummelighed, når det gælder om at opdele samfundet. I denne egenskab er magtrelationen den statslige institutions væsen, statens minimale udtryk. Omvendt er staten intet andet end udvidelsen af magtrelationen, den uophørlige uddybning af uligheden mellem dem, som befaler, og dem, som adlyder. Enhver social maskine, som er en funktion af fraværet af magtrelationen, kan bestemmes som et primitivt samfund. Følgelig kan ethvert samfund kaldes statsligt, når dets funktion implicerer udøvelsen af magt, hvor minimal denne end måtte forekomme os. Med La Boéties ord: samfund før og samfund efter ulykken. Det siger naturligvis sig selv, at statens universelle væsen ikke realiseres på samme måde i alle de statslige formationer, hvis forskellige former den kendte historie oplyser os om. Det er kun som modsætning til de primitive samfund, til samfundene uden stat, at alle de andre samfund afslører sig som ækvivalente. Men når ulykken én gang er sket, når den frihed, som på en naturlig måde regulerede

relationerne mellem ligemænd, én gang er mistet, er det absolutte Onde modtageligt for alle grader: der findes et hierarki af det værre, og den totalitære stat minder os, i sine forskellige nutidige skikkelser, om at, hvor alvorligt tabet af friheden end er, så er friheden aldrig tilstrækkeligt mistet, man holder aldrig op med at miste den.

La Boétie kan ikke betegne ødelæggelsen af det første samfund, hvor besiddelsen af friheden ikke udtrykker andet end menneskets naturlige væren, med andre ord en ulykke. En ulykke, dvs. en tilfældig hændelse, som ikke havde nogen grund til at ske, men som ikke desto mindre skete. Hans bog formulerer da også eksplicit to spørgsmål: for det første, hvorfor er delingen opstået i samfundet, hvorfor er ulykken hændt? Og for det andet, hvordan kan det være, at menneskene fremturer i deres fordrejede væren, hvorfor reproduceres uligheden hele tiden, hvorfor vedligeholdes ulykken i den grad, at den synes evig? På det første spørgsmål svarer La Boétie ikke. Med vor tids termer angår det statens oprindelse. Hvoraf opstår staten? Spørgsmålet er ensbetydende med at forlange en fornuftig forklaring på det ufornuftige, at forsøge at føre tilfældet tilbage til nødvendigheden, kort sagt, at ville ophæve ulykken. Et legitimt spørgsmål, men umuligt at svare på? Faktisk har La Boétie ingen mulighed for at begrunde det uforståelige: hvorfor giver menneskene afkald på deres frihed? Til gengæld forsøger han at give et svar på det andet spørgsmål: Hvordan kan afkaldet på frihed være ved? Det er bogens vigtigste hensigt at artikulere dette svar.

Hvis mennesket, af alle væsener, "alene for alvor er født til at leve i frihed", hvis det af naturen er et væsen bestemt til at leve i frihed, så må tabet af friheden udøve sine virkninger på selve den menneskelige natur: mennesket fordrejes, det forandrer natur. Og det er selvfølgelig ikke en engleagtig natur, det herved opnår. Forvanskningen virker ikke opefter, men nedefter, det er en regression. Men drejer det sig om et fald for menneskeheden ned i dyriskheden? ^Heller ikke, for man kan iagttage, at dyrene kun underkaster sig deres herrer som følge af den frygt, de indgyder dem. Hverken engel eller dyr, hverken på den ene eller på den anden side af det menneskelige, sådan er det fordrejede menneske. Bogstavelig talt unævneligt. Heraf nødvendigheden af en ny forestilling om men-

nesket, en ny antropologi. La Boétie er i virkeligheden den miskendte grundlægger af antropologien om det moderne menneske, om mennesket i de delte samfund. Han foregriber, med mere end tre århundreder, en Nietzsches foretagende - endnu mere end en Marx's foretagende - som drejede sig om at tænke fornedrelsen og fremmedgørelsen. Det forvanskede menneske eksisterer i fornedrelse, fordi det har tabt friheden, det eksisterer i fremmedgørelse, fordi det må adlyde. Men er det virkelig således? Må ikke selv dyrene adlyde? Umuligheden af at bestemme menneskets forvanskning som en regressiv forskydning i retning af det dyriske, ligger i denne irreduktible forudsætning: menneskene adlyder, ikke tvunget dertil, ikke som følge af rædsel, ikke af frygt for døden, men frivilligt. De adlyder, fordi de har lyst til at adlyde, de er slaver, fordi de ønsker at være det. Hvad vil det sige? Skulle de fordrejede menneske stadig være et menneske, eftersom det vælger ikke mere at være et menneske, dvs. et frit væsen? Dette er ikke desto mindre den nye fremstilling af mennesket: fordrejet, men endnu fri, eftersom det vælger fremmedgørelsen. En mærkelig syntese, en utænkelig forbindelse, en unævnelig realitet. Den forvanskning, som er en følge af ulykken, frembringer et nyt menneske, som er sådan indrettet, at viljen til frihed viger i det for at give plads til viljen til slaveri. Forvanskningen gør, at viljen skifter retning, den strækker sig mod et modsat mål. Ikke fordi det ny menneske har mistet sin vilje, men fordi det retter viljen i retning af slaveriet: folket ønsker at tjene tyrannen, som om det var offer for en slags fortryllelse. Og da denne vilje ikke er velovervejet, skjuler den fra nu af sin virkelige identitet, som er begæret. Hvordan begynder dette? La Boétie ved intet herom. Hvorfor fortsætter dette? Fordi menneskene ønsker, at det skal være således, svarer La Boétie. Man er ikke blevet meget klogere. Ja, det er nemt at komme med indvendinger. For diskussionens emne, som La Boétie diskret, men klart angiver, er antropologisk. Problemets kerne drejer sig om den menneskelige natur: er lysten til underkastelse medfødt eller erhvervet? Eksisterede den forud for ulykken, som en letargisk mutation, der gør oprør mod enhver forklaring? Spørgsmål, som er mindre akademiske end man kunne tro, som eksemplet de primitive sam-

fund får os til at indse.

Der er faktisk et tredje spørgsmål, som forfatteren til Afhandlingen ikke kunne stille sig selv, men som vor tids etnolog er i stand til at formulere: hvordan fungerer de primitive samfund, siden de kan forhindre uligheden, delingen, magtrelationen i at opstå? Hvordan lykkes det dem at besvære ulykken? Hvad gør de for at den ikke skal tage sin begyndelse? For hvis de primitive samfund er statsløse, så er det ikke fordi de af naturen er ude af stand til at nå den voksne alder som skulle markere statens tilstedeværelse, men netop - som jeg tidligere har sagt - i kraft af et nej til denne institution. De er uvidende om staten, fordi de ikke ønsker den, stammen opretholder en adskillelse mellem høvdingen og magten fordi den ikke ønsker, at høvdingen kommer til at besidde magten, den vægrer sig ved at høvdingen bliver høvding. De primitive samfund er samfund, som afviser lydigheden. Og lad os her ligeledes vogte os for enhver reference til psykologie vægringen ved magtrelationen, nej'et til at adlyde, er på ingen måde - som missionærerne og de opdagelsesrejsende troede - et karaktertræk hos de vilde, men virkningen, på det individuelle plan, af de sociale maskiners måde at fungere på resultatet af en kollektiv handling og beslutning. For at forklare dette nej til magtrelationen er det på den anden side ikke nødvendigt at påberåbe sig de primitive samfunds forudgående kendskab til staten. Altså, de skulle have gjort erfaring med delingen af samfundet mellem herskere og beherskede, have følt det skadelige og uacceptable ved en sådan deling, og skulle så være vendt tilbage til situationen forud for delingen, til tiden før ulykken. En sådan hypotese ville føre os tilbage til påstanden om, at staten og samfundets deling, på grundlag af relationen befaling-lydighed, er evig. Denne forestilling, som er meget lidt uskyldig, for så vidt som den sigter mod at legitimere samfundets deling, idet den i delingens ^dbejærgning vil aflæse en uomgængelig samfundsstruktur, ville i øvrigt kunne afkræftes af historien og etnologien. De frembyder faktisk intet eksempel på noget statssamfund, som på ny skulle være blevet statsløst, være blevet et primitivt samfund. Det ser tværtimod ud til, at der her er et punkt, hvorfra man ikke kan vende tilbage, så snart det er overskredet, det synes som om en sådan overgang blot ville kunne gøres i én bestemt retning: fra ikke-staten til staten, aldrig i den

modsatte retning. Rummet og tiden, det eller det kulturelle område, den eller den periode i vores historie, fremviser det permanente skuespil af forfald og fornedrelse, som de store statslige apparater befæster: staten kan smuldre, mangedoble sig i feudale lenshøjheder, dele sig i lokale høvdingedømmer, men magtrelationen afskaffes aldrig, den væsentlige deling af samfundet ophæves aldrig, turen tilbage til det førststatslige øjeblik fuldføres aldrig. Uimodståelig, slået tilbage, men aldrig tilintetgjort, ender statsmagten altid med at hævde sig igen, hvad enten det er i Vesten efter romerrigets fald eller i Sydamerikas Andesbjergene, hvor staterne gennem tusinder af år er dukket op og forsvundet, og hvis højeste inkarnation var Inka-imperiet.

Hvorfor er statens død altid ufuldkommen, hvorfor fører den ikke til at samfundets ikke-delte væren genindsættes? Hvorfor fortsætter magtrelationen med at udøves, selv når den er indskrænket og svækket? Skulle det være fordi det ny menneske, som er frembragt af det delte samfund og som reproduceres af det, er et definitivt, udødeligt menneske, som uigenkaldeligt er ude af stand til at vende tilbage til tilstanden før delingen? De primitive samfund vægrer sig ved magtrelationen, idet de forhindrer trangen til underkastelse i at realisere sig. Ja, man kan ikke for ofte minde om det, som burde være en banalitet efter La Boétie: for det første eksisterer magten udelukkende i sin faktiske udøvelse; for det andet finder begæret efter magt kun lejlighed til at realisere sig, hvis det lykkes det at fremkalde en gunstig genklang fra dets nødvendige supplement, trangen til underkastelse. Intet begær efter at befale kan realisere sig, uden den korrelative lyst til at adlyde. Vi siger, at de primitive samfund, i egen-skab af udelte samfund, afskærer begæret efter magt og trangen til underkastelse fra enhver mulighed for at realisere sig. Som sociale maskiner, der er beboet af viljen til at fastholde deres ikke-delte væren, instituerer de primitive samfund sig som steder hvor det onde begær undertrykkes. Man giver det ikke nogen chance: de vilde ønsker det ikke. Dette begær finder de ondt, for hvis man lod det realisere sig, ville det medføre, at man godtog den sociale fornyelse, i form af delingen mellem herskere og beherskede, idet man anerkendte uligheden mellem magtens herrer og magtens under-sætter. For at relationerne mellem mennesker kan vedlig-

eholdes som frihedsrelationer mellem ligemænd, må ulighederne afværges, man må hindre, at det onde begær, som måske hjem-søger alle samfund og ethvert individ i hvert enkelt samfund, udklækkes. Overfor immanensen af begæret efter magt og trangen til underkastelse - og ikke af selve magten, af selve underkastelsen - stiller de primitive samfund deres Lovs man må og man må ikke. Man må ikke forandre noget i vores udelte væren, man må ikke lade det onde begær realisere sig. Man ser nu, at det ikke er nødvendigt at have gjort den statslige erfaring for at kunne afvise den, at have kendt ulykken for at kunne besværges den, at have mistet friheden for at kunne gøre fordring på den. Til sine børn siger stammen: I er alle lige, ingen af jer er mere eller mindre værd end nogen andre, uligheden er forbudt, for den er falsk, ond. Og for at erindringen om den primitive lov ikke skal gå tabt, indskrives man den med markeringer, som modtages lige smertefuldt af alle, på kroppene af de unge mennesker, som indvies til denne lovs viden. I indvielsesritualet er den individuelle krop, som den overflade, hvorpå loven indskrives, genstand for en kollektiv investering, som er ønsket af hele samfundet for at forhindre, at det individuelle begær en dag, idet det over-skridet lovens udsagn, forsøger at udstyre det sociale område med en myndighed. Og hvis det skulle ske, at en af de ligemænd, som fællesskabet består af, satte sig for at realisere lysten til magt, at gøre sig til myndighedsinstans over samfundet, så ville stammen, langt fra at adlyde, svare den høvding, som ønskede at befale: du, som er lige så meget som vi andre, har ønsket at ødelægge vort udelte samfunds væsen, idet du hævder, at du står over os andre, du som ikke er mere værd end os andre. Du skal fra nu af være mindre værd end os andre. Denne imaginære tales reelle virkning kan konstateres etnografisk: når en høvding vil spille høvding, udelukker man ham fra samfundet, idet man forlader ham. Hvis han insisterer, kan man gå så vidt, at man slår ham ihjel: en total udelukkelse, en radikal besværgelse.

En ulykke: noget som sker, som forhindrer samfundet i at bevare begæret efter magt og trangen til underkastelse i immanensen. De kommer til syne og bliver faktisk udøvet i det delte samfund, der sammensættes af ulige stillede individer. Akkurat som de primitive samfund, der er konservative, fordi de ønsker at bevare deres væren-for-friheden, lader de delte samfund sig ikke ændre, begæret efter magt og

viljen til slaveri hører aldrig op med at realisere sig.

La Boéties' tænkning er totalt fri, sagde jeg, hans tale er transhistorisk. Det fremmedartede ved det spørgsmål, han stiller, forsvinder ikke ved at man genkalder sig, at forfatteren tilhørte det juridiske borgerskab, ejheller ved kun at ville se den indignerende genklang af oprøret mod salt-skatten (la revolte des Gabelles) i sydfrankrig. La Boéties foretagende unddrager sig ethvert forsøg på at spærre det inde i århundredet, det er ikke en velkendt tænkning, for så vidt som den netop udvikles imod de beroligende vidnesbyrd, som på en naturlig måde er iboende i enhver velkendt tanke. La Boéties' tænkning er ensom, det er en stringent tænkning, som kun ernærer sig af sin egen bevægelse, sin egen logik: hvis mennesket er født til at være fri, har det menneskelige samfunds første værensform nødvendigvis måttet udfolde sig i ikke-delt-heden, i ikke-uligheden. Der er hos La Boétie ligesom en a priori-deduktion fra samfundet uden stat, fra det primitive samfund. Men det er måske på dette punkt, at man, sært nok, ville kunne spore en påvirkning fra århundredet, en stillingtagen hos La Boétie til det, som foregik i første halvdel af det 16. århundrede.

Det forekommer faktisk som om man alt for ofte har set bort fra, at hvis det 16. århundrede er Renæssancens århundrede, i kraft af genkomsten af oldtidens græske og romerske kultur, så frembringer det tillige en begivenhed, hvis betydning skulle komme til at omforme Vesten, nemlig opdagelsen og erobringen af Den nye Verden. Rigtignok vender man tilbage til Oldtidens Athen og Rom, men der sker også et udbrud af noget, som hidtil ikke havde eksisteret: Amerika. Man kan måle den fascination, som opdagelsen af det ukendte kontinent udøvede på Europa, på den ekstreme hurtighed, hvormed alle nyheder fra den anden side af havet blev udbredt. Lad mig blot nævne et par kronologiske holdepunkter. I 1493 blev Christoffer Columbus' breve om hans opdagelse offentliggjort i Paris. I 1503 kunne man, stadigvæk i Paris, læse den italienske oversættelse af Amerigo Vespuccis første rejse. Som egennavn for Den nye Verden dukket Amerika første gang op i 1507 i en 2. udgave af Vespuccis rejser. I 1515 blev den franske oversættelse af portugisernes rejser en boghandlersucces. Kort sagt, det var ikke nødvendigt at vente ret længe, i Europa i begyndelsen af århundredet, på at få at vide,

hvad der foregik i Amerika. Overfloden af information og den tighed, hvormed den blev udbredt - trods vanskelighederne der i denne epoke - angiver en lige så brændende interesse hos de dannede for de nye lande og de folk, som boede dér, som for den antikke verden, bøgerne afslørede. En dobbelt opdagelse; den samme videbegærlighed, som på én gang omfatter Europas historie i oldtiden og dens nye geografiske udvidelse.

Man bør notere sig, at denne rige rejselitteratur frem for var af spansk og portugisisk oprindelse. De iberiske opdagelsesrejsende og konkvistadorer startede faktisk deres eventyr i de spanske og portugisiske monarkiers navn og med deres økonomiske støtte. Deres ekspeditioner var faktisk statsforetagender, og de rejsende var selvfølgelig forpligtet til at informere de meget pedantiske kongelige bureaukrater med regelmæssige mellemrum. Men deraf følger ikke, at franskmændene dengang kun rådede over dokumenter fra nabolandene, når de ville tilfredsstille deres nysgerrighed. For hvis Frankrigs krone, som på den tid ikke bekymrede sig meget om koloniseringsprojekter hinsides Atlanterhavet, kun på meget lang afstand interesserede sig for de spanske og portugisiske bestræbelser, var de private foretagender, som interesserede sig for Den nye Verden, til gengæld tidlige og mange. Skibsredere og handlende i la Manches havne og langs hele atlantehavskysten sendte lig fra begyndelsen af det 16. århundrede, måske før, ekspeditioner efter ekspedition af sted mod øerne og mod det, som Andre Thevet senere skulle kalde Frankrig under ækvator. Hvis staten var passiv, var der til gengæld, fra Honfleur til Bordeaux, en intens og brusende aktivitet af skibe og ekspeditioner, som meget tidligt etablerer regelmæssige handelsforbindelser med de sydamerikanske vilde. Således nåede i 1503, tre år efter at portugiseren Cabral havde opdaget Brasilien, kaptajn Gonçalo ville den brasilianske kyst. Efter mange eventyr lykkedes det ham at nå tilbage til Honfleur i maj 1505, i selskab med en ung indianer, Essomericq, søn af en af tupinamba-stammens høvdinge. Epokens kronikører nævner kun Gonçalo og nogle få andre navne blandt de hundreder af sømænd, som rejste over havet. Men der er ingen tvivl om, at kvantiteten af informationer, som vi råder over vedrørende disse rejser, kun giver en svag forestilling om regelmæssigheden og intensiteten af forbindelserne mellem franskmændene og de vilde. Det er der intet

overraskende i, for disse rejser blev finansieret af private skibsredere, som givetvis sørgede for at bevare deres "fabrikationshemmeligheder" så meget som muligt, af frygt for konkurrenterne! Og det er let at forestille sig, hvordan de relativt sjældne skriftlige dokumenter i vidt omfang blev suppleret med en information ~~erhævet~~ bestående af forlydender leveret på første hånd i alle Frankrigs havne af de sømænd, som var vendt tilbage fra Amerika. Fra og med det 16. århundredes andet årti var de bedrestillede klasser i Frankrig således i stand til, hvis de ønskede det, at holde sig informeret om tingene og menneskene i Den nye Verden. Denne strøm af oplysninger, som blev understøttet af intensivering af handelsudvekslingerne, skulle ikke høre op med at forstærkes og præciseres. I 1544 er søfareren Jean Alfonse, som beskriver befolkningerne på den brasilianske kyst, i stand til at operere med en egentlig etnografisk skelnen mellem tre store stammer, undergrupper af den meget vigtige folkegruppe Tupi. Elleve år senere lagde Andre Thevet og Jean de Lery til ved disse samme floder for at rapportere herom i deres kroniker, uerstattelige vidnesbyrd om de brasilianske indianere. Med disse to mesterlige kronikører er vi imidlertid allerede fremme i den anden halvdel af det 16. århundrede.

Afhandlingen om det frivillige slavri blev forfattet, siger Montaigne, da La Boétie var 18 år, dvs. i 1548 (...). Enhver senere ændring af teksten kan derfor kun have været en rent overfladisk ændring af detaliller, for at præcisere og forbedre fremstillingen. Ikke mere end det. Og der er heller intet mere tvetydigt end disse hårdnakkede forsøg på at reducere en tænkning til det, som foregår rundt omkring den, intet mere obskuran-tistisk end denne vilje til at destruere tankens autonomi ved den triste søgen tilflugt til "påvirkninger". Afhandlingens stringente bevægelse udvikler sig frit, som var den lige gyldig overfor alle århundredets diskurser.

Det er sandsynligvis af denne grund, at Amerika, uden at være helt igennem fraværende i Afhandlingen, kun viser sig i form af en - i øvrigt meget klar - hentydning til disse folk, som man netop har opdaget: "Men hvis tilfældet ville, at der blev født nogle helt nye mennesker, der hverken kendte noget til underkastelse eller til frihed, ja, ikke engang navnet på nogen af delene. og man gav dem valget at enten være slaver eller leve i frihed, hvad mon de så ville vælge? Der er ingen tvivl om, at de hellere ville adlyde deres egen fornuft, frem for at adlyde en

eneherster". Man kan, for at sammenfatte, være overtydet om, at man i 1548 allerede havde en afvekslende viden i Frankrig om Den nye Verden, som hele tiden blev fornyet af søfarerne. Og det ville være temmelig overraskende, om en La Boétie ikke skulle have interesseret sig nærmere for det, som blev skrevet om Amerika eller det der blev sagt herom i havnene, f.eks. i Borduaux, som lå i nærheden af hans bolig. En sådan viden var selvfølgelig ikke nødvendig for Afhandlingens forfatter for at tænke den og nedskrive den, han ville have kunnet artikulere den uden dette. Men hvordan skulle denne unge mand, som med så stor alvor stillede spørgsmål om det frivillige slaveri og som drømte om samfundet før ulykken, have kunnet undgå at blive slået af det billede, som de opdagelsesrejsende, allerede gennem mange år, havde tegnet af disse "helt nye folk", de amerikanske vilde, som lever "uden tro, uden konge, uden love", disse folk, hvor mennesket er sans loy, sans empereur et qui chacun de soy mesme est seigneur? (uden lov, uden kejser og hvor hver især er herre).

I et samfund, som er delt efter magtens vertikale akse mellem herskere og beherskede, kan de relationer, som forener menneskene, ikke udfolde sig åbent, i frihed. Fyrste, despot eller tyrann, den som udøver magten ønsker udelukkende den totale lydighed hos undersåtterne. Disse svarer på hans forventning, de realiserer hans begær efter magt, ikke som følge af den rædsel, som han indgyder dem, men fordi de, idet de adlyder, realiserer deres egen trang til underkastelse. Forvanskningen udelukker erindringen om friheden, og følgelig lysten til at generobre den. Ethvert delt samfund er altså bestemt til at vare ved. Forvanskningen udtrykker sig på én gang i den foragt, som den, der befaler, nødvendigvis føler for dem, som adlyder, og i undersåtternes kærlighed til fyrsten, i den kult, som folket vier til tyrannens person. Denne strøm af kærlighed, som uophørligt sprudler op nedefra for at bryde frem på et stadig højere niveau, undersåtternes kærlighed til herskeren, forvansker imidlertid tillige forholdene mellem undersåtterne. Udelukkede fra enhver frihed, dikterer de den nye lov, som styrer samfundet: man skal elske tyrannen. Utilstrækkeligheden af kærlighed er ensbetydende med en overtrædelse af loven. Enhver våger over ærbødigheden for loven, enhver værdsætter kun sin næste ud fra hans troskab mod loven. Kærligheden til loven - frygten

for friheden - gør enhver af undersåtterne til en af fyrstens meddelagtige: lydigheden overfor tyrannen udelukker venskabet mellem undersåtterne.

Hvad er der så tilbage af de udelte samfund, samfundene uden nogen tyrann, de primitive samfund? Idet de lader deres værenfor-friheden udfolde sig, kan de netop kun overleve i den frie uøvelse af oprigtige relationer mellem ligemænd. Enhver relation af en anden karakter er, ifølge sagens natur, umulig, fordi den er dødelig for samfundet. Ligheden ønsker kun venskabet, og venskab kan man kun føle til en ligemand. Trist, at det ikke blev den unge La Boétie forundt at lytte til, hvad Guarani-indianerne i dag siger i deres helligste sange, disse sene, men ægte efterkommere af fortidens "helt nye folk"! Deres store gud Ñamandu dukker frem af mørket og opfinder verden. Han skaber først Ordet, den substans, som er fælles for de guddommelige og de menneskelige. Han tildeler menneskeheden den skæbne at modtage ordet, at være i det og at være beskyttet af det. Beskyttere af Ordet og beskyttet af det: sådan er menneskene, alle i lige høj grad valgt af guderne. Samfundet - det er besiddelsen af det fælles gode, som Ordet er. Oprettet under lige kår af den guddommelige beslutning - af naturen - samler samfundet sig i et hele, det vil sige som udelt: i samfundet er der ikke plads til andet end mborayu, stammens liv og dens vilje til at leve, stammesolidariteten mellem ligemænd, mborayu: venskabet er, ligesom samfundet, som det grundlægger, ét, således at menneskene i dette samfund "alle er én". 1)

1. Jfr. P. Clastres: Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. Le Seuil, Paris 1974.

Oversat af Michael Helm fra

Pierre Clastres: Liberté, Malencontre, Innommable. Trykt i: Étienne de La Boétie: Le Discours de la servitude volontaire. Paris 1978, s. 230-246.

PS La Boetie: "Frivillig trældom" findes i da. oversættelse (Universitetsforlaget i Aarhus, 1976).

From a painting of Wakac Kachina
by Kutcheonsau, a Hopi artist,
for J. W. Fewkes, c. 1900.



WAKAC KACHINA HAS THE HEAD OF A COW

UTOPI - EN ANALYSEAFLØSNINGSOPGAVE I RELIGION OG TANKESYSTEMER

1974, MARTS.

Målsætning: Vi vil ved anvendelse af et empirisk materiale søge at påvise

- a) at forholdet ideologi ("model")/realitet i et utopisk samfund er en envejsrelation.
- b) At dette forhold har en afgørende betydning for utopiske samfunds rings overlevelsessevne.

En kort kommentar.

Det følgende : Utopi - en analyse, er en afløsningsopgave i aspektet Religion og Tankesystemer skrevet i 3. semester i 1974. Det er altså ikke en professionel videnskabelig afhandling, men blot et essay skrevet af to studenter efter 1½ år på instituttet.

Det er medtaget dels som et kuriosum - allerede i 1974 beskæftigede vi os med utopier på IE&A... - og dels som en oversigt over realiserede utopier i Amerika, der kan være en nyttig introduktion til de tre næste artikler af hhv. Ib Michael, Lisbeth Overgaard og Hanne Veber.

Til de studerende der ikke er bekendte med den gamle studieordning fra 1968, skal det oplyses at 1. delen bestod af 6 hovedaspekter (økologi, økonomi, politik, social organisation, religion og tankesystemer, og ændringsproblematik), og at den skriftlige examen (2x5t) kunne afløses helt med 4 afløsningsopgaver inden for 4 forskellige aspekter. Utopi - en analyse er altså en af disse og blev godkendt med karakteren 8 af Susan Whyte der var bedømmer.

Jan Kofod Larsen er i øjeblikket medicinstuderende på 2.-delen dér, men har på et senere tidspunkt tænkt sig at vende tilbage til IE&A.

Søren Hvalkof, november 1980.

Om utopier:

"Vi kan overlade til litterære pedanter at foretage en højtidelig granskning af disse i vore dage morsomme fantasterier og at gøre deres egne nøgterne tænknings overlegenhed guldende overfor sådanne "afsindigheder". Vi glæder os hellere over de geniale tankekim og tanker, som overalt bryder frem under den fantastiske overflade, og som den slags filistre er blinde for"

Friedrich Engels, 1848

Indledning.

Som antropologistuderende må man mere og mere erkende, at problemerne i den tredje verden kun er en projektion af nogle samfundsstrukturens effekt på det sociale område, af samfundsstrukturernes i den kapitalistiske verden.

Vi skal altså ikke lede efter årsagerne til forskellige etniske gruppers opløsning, eller tendenser til opløsning (identitetsopløsning, ideologisk-, social- og kulturel degeneration)"på stedet", men snarere fokusere på vort eget samfundssystem som værende den egentlige årsag.

Opløsnings-
tendenser

Samf.systemets
effekter.

Samfunds-kritik

Det er dog ikke kun i periferien af systemet, at man konstateret strukturernes negative effekter på menneskelige forhold, det mærkes i allerhøjeste grad også i "kernen", i de økonomisk og industrielt højtudviklede lande.

Dette har naturligvis medført en stigende kritik af samfundssystemet (økonomisk, politisk og ideologisk), som blandt andet har manifesteret sig i en stigende interesse for at skabe sig nogle andre normer/ideologier som udgangspunkt for formeringen af et "nyt menneskeligt samfund" med social lighed.

Alternative
ideer

Tanken om at skabe et alternativ til det bestående ~~system~~ samfund som resultat af en opposition til dette har imidlertid eksisteret (formuleret) lige siden Platon.

Mange har søgt at realisere disse tanker, lige fra Oldkirkens kommunistiske samfund og op til de idag så aktuelle storfamilie- og kollektivbevægelser.

Vi vil prøve at finde de grundlæggende årsager til at mange af disse idéer ikke lod sig realisere, gennem en analyse af et konkret eksempel, hvilket må være af principiel vigtighed i studier af samfund.

Teoretisk udgangspunkt.

Vi har taget vores udgangspunkt i et begreb, Geertz opererer med i sin artikel "Religion as a cultural system" ¹⁾, nemlig "model".

"model"

Craik siger om "models" "...that they are sets of symbols whose relations to one another 'model' relations among entities, processes or what-have-you in physical, organic, social, or psychological systems by 'paralleling', 'imitating', or 'simulating them.' ²⁾

"of" & "for"

Geertz har Ifølge "model" to aspekter, "model af", (fig. 1) f. eks. en buste, og "model for" (fig. 2), f. eks. generne i et levende væsen. ³⁾

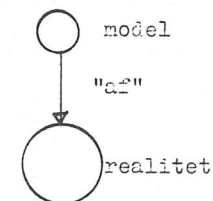


fig 1

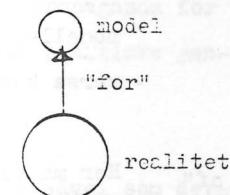


fig 2

Funktionerne "for" og "af" skal ses i forhold til den (de) ting, de står i forbindelse med. Tager man for eksempel et hus, er tegnin-

1) A.S.A. monografi nr. 3

2) The Nature of explanation

3) s. 8

gerne til huset " model for ", mens et fotografi af huset, filter en " model af " - uagtet tegningerne måtte være inspireret af andre huse, og således selv en " model af ", og fotografiet kan inspirere en anden arkitekt, og således være " model for ". Det er således vigtigt at gøre sig den sammenhæng klar, hvori begreberne optræder.

envejs/tovejs- Vi vil nu i forlængelse af " model for "/" model relation del af " begrebet indføre begreberne envejsrelation og tovejsrelation. Som det fremgår er det første enten " model af " eller " model for ", mens der i tovejsrelationen er en dialektik mellem model og realitet, således at modellen ændrer sig efter realiteten og vice versa kontinuerligt.

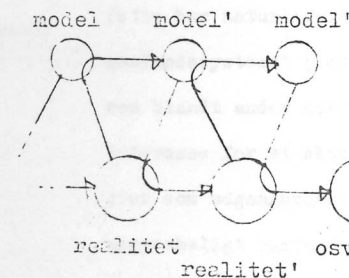
"model af" Her må vi påpege, at ved envejsrelationen "model af " er det særlig vigtigt at anskue tingene i deres rette sammenhæng. Man kunne f. eks. tænke sig, at i eksemplet med fotografiet ville realiteten ændre sig, mens fotografiet naturligvis stadig ville være det samme, og funktionen " af " således ville være et falsk udsagn.

I denne opgave har " model af "-begrebet dog kun praktisk betydning i forbindelse med tovejsrelationen, hvorfor det ikke bliver nødvendigt at tage særlige forholdsregler for dette tilfælde (se ved gennemgangen af tovejsrelation).

Muligheden for en sådan analytisk fejltageelse er ikke tilstede ved anvendelse af " model for "-begrebet, ifølge dets natur (Modellen sidder i sit elfenbenstårn, og funktionen " for " vil derfor altid være gældende.)

Tovejsrelation Tovejsrelationen udmærker sig ved sin dynamiske natur, ved den vekselvirkning, der til stadighed sker mellem model og realitet, og som medfører ændring, tilpasning og udvikling.

Dialektisk system



Grafisk set kan et dialektisk system vises som p. fig. 3. Man ser at tovejsrelationen består af skiftevis osv. "model af " og " model for " relationer, modificeret således, at hver funktion passerer

fig 3

igennem den foregående model/realitet, og ændrer denne.

Denne proces er stadig fremadskridende, idet ændringen både er afhængig af den "kasse", hvor funktionen (pilen) starter, den " kasse ", som funktionen passerer, samt funktionen selv, som indeholder (symboliserer) det i det dialektiske princip iboende modsætningsforhold.

Opgavens formål

De her indførte begreber vil vi benytte på utopiske samfund, og søge at vise

a) at forholdet ideologi (" model ")/ realitet i et utopisk samfund er en envejsrelation (" model for ").

b) at netop dette forhold er afgørende for disse samfunds ringe overlevelsessevne.

Dette vil blive søgt vist ved anvendelse af empirisk materiale fra et specifikt utopisk samfund, nemlig Owenitterne, da netop denne bevægelse er særlig grundigt beskrevet.

Definitioner på utopi.

Vi vil i dette afsnit først behandle utopibegrebet fra to sider, nemlig Marx/Engels og Karl Mannheim's opfattelser, og på denne baggrund fremkomme med vores egen definition.

Marx/Engels

Marx/Engels opfattelse af utopi fremgår bl. a. af følgende citater: 1)

" De (utopisterne) må erstatte den sociale virkelighed med deres egen virksomhed som opfindere, de må erstatte de historiske betingelser for befrielsen med de fantastiske, de må erstatte proletarietets gradvise organisation som klasse med en specielt udpenset organisation af samfundet. Den kommende verdenshistorie opløser sig for dem i propaganda for disse samfundsplaner og i deres praktiske gennemførelse." Og:

" Klassekampens uudviklede form såvel som deres egne kår medførte imidlertid, at de tror, at de er højst hævet over al klassemodsatning. De vil forbedre kårerne for alle samfundets medlemmer, også de bedst stillede. De appellerer derfor stadig til hele samfundet uden forskel,

1) Det kommunistiske Manifest, s. 47-48.

ja fortrinsvis til den herskende klasse. Man behøver jo blot at forstå deres system for at anerkende, at det er den bedst mulige plan til det bedst mulige samfund. De afviser derfor enhver politisk, særlig enhver revolutionær aktion. De vil nå deres mål ad fredelig vej, og forsøge at bane vejen for det nye sociale evangelium ved små eksperimenter, der naturligvis mislykkes, ved eksemplets magt".

Mannheim

Karl Mannheim's syn på begrebet kommer til udtryk i hans bog "Ideologi and Utopia ".1) Han siger : " A state of mind is utopian, when it is incongruous with the state of reality within which it occurs." 2)

Man afgrænser dog begrebet nærmere, idet han ikke mener det er analytisk acceptabelt at enhver tankegang, som på en eller anden måde beskæftiger sig med et objekt, som ikke eksisterer i den aktuelle situation, er utopisk.

Han mener, at kun de tankegange/ideologier, der afviger fra realiteten er utopiske, som afføder en handlemåde, som tilstræber helt eller del-

1) London 1966

2) Ideologi and Utopia, s. 175.

vis at nedlægge eller tilintetgøre den på det givne tidspunkt herskende orden. Dette kan ske uden hensyntagen til den historiske realitet.

Alle socialistiske systemer
ske systemer
utopiske? Mannheim anser alle socialistiske systemer for at være utopiske, for så vidt som de får deres idealer, ikke fra virkelighedens verden, men fra fantasiens verden, og de bruger disse idealer "... to inspire collective activity which aims to change....reality to conform with their goals. " 1)

For Marx og Engels var utopien et tanke-spind, ganske vist udsprunget af en utilfredshed med, og et ønske om at ændre det bestående samfund. Men hvor Mannheim mener at enhver tankekonstruktion hvis mål er at ændre det bestående samfund, er utopi, altså også den revolutionære socialisme, marxismen, mener Marx/Engels at utopiens kendetegn er at den ikke tager højde for den historiske udvikling, den er udsprunget af, i sine ideer om det kommende samfund, og dermed heller ikke tager højde for samfun-

1) Encyclopaedia of the Social Sciences, XV, 201.

dets kommende historie, altså udviklingen.

Marx/Engels har ganske vist også en ide om hvordan det ideelle samfund skulle blive, nemlig det kommunistiske, men kun som en historisk betinget nødvendighed efter et dialektisk princip. De har aldrig beskrevet den endelige udformning, eller påstået at udviklingen stoppede.

Vi mener, at Mannheims definition er utilstrækkelig, i og med den netop ikke tager højde for de grundlæggende forskelle, der kan være i forholdet mellem en tankekonstruktion (der som objekt har samfundets forandring), og virkeligheden - netop de grundlæggende forskelle, som vi har anskueliggjort i det teoretiske afsnit om forholdet mellem model og realitet.

Vores definition på utopi - Vi vil ud fra dette definere utopi som værende en tankekonstruktion, der i reglen består af en meget detaljeret beskrivelse af, hvorledes det ideelle samfund burde se ud. Meget ofte er det sådan, at utopisterne uden videre går ud fra, at også menneskene i det utopiske samfund er idelle (egoisme, kriminalitet, psykiske afvigere m.m. eksisterer således ikke.)

På en måde er utopien dog forbundet med det bestående samfund, idet det på mange måder er dets modsætning, og netop derfor ligner de forskellige tiders utopier hinanden, da de er opståede i samfund, der trods ydre forskelle ligner hinanden meget.

En utopi beskriver ikke, hvorledes det bestående samfund ændres til et utopisk, de dannes netop ved at et antal individer tager beslutning om at danne / flytte ind i et utopisk samfund. De danner derved en enklave i det bestående samfund, der forbliver, som det er. Forskellen på et utopisk samfund og et revolutionært socialistisk samfund er, at utopisterne først har et billede eller en model af samfundet som de derefter forsøger på at virkeliggøre.

Herudover mener vi, at netop den forømtalte onvejsrelation er en meget vigtig egenskab ved utopibegrebet, hvilket vi vil søge at eftervise i det efterfølgende.

Realiserede UtopierRealiserede
utopier

Realiserede utopier kendes ~~hendes~~ først og fremmest fra U.S.A., hvor den gennem tiden har eksisteret små 200 utopiske samfund. De havde deres blomstringsperiode i nybyggertiden, i perioden 1680 - 1890, med højdepunkt o. 1850, hvor bevægelsen omfattede over 100.000 medlemmer. Netop i denne periode var mulighederne, bl. a. for at erhverve jord, meget store i U.S.A., og mange emigrerede fra Europa for at få mulighed for at virkeliggøre deres ideer. De fleste af samfundene hvilede på enkeltpersoners tanker, og den drivende kraft var normalt en stærk (kristen) religiøsitet, især de succesrige samfund (Kanter ¹⁹⁶² #) regner et samfund for "succesrigt" når det har bestået i 25 år (den sociologiske definition på en generation)). Kun få af de utopiske samfund nåede så høj en alder, Kanter regner med 9.

Shakerne

Shakerne er et af de ældste og samtidig et af de mest levedygtige samfund. Det blev oprettet af en Ann Lee fra Manchester (kaldet "mother Ann") i 1780, og harmer sig således den agtværdige alder af 200 år. Nu er der dog kun et lille samfund tilbage beboet af nogle gamle kvinder. Da bevægelsen stod på sit højdepunkt bestod den af 18 samfund med tilsammen over 5000 medlemmer.

Shakerteologien Shakerteologien er enestående, Gud anses for bi-seksuel, alt i naturen indeholder både det feminine og det maskuline element (yin & yang?). Kristi ånd var først legemliggjort i Jesu skikkelse som mand, og derefter i Ann Lee's skikkelse som kvinde. Megen inspiration kom fra Pinsebevægelsen, hvis tre hovedprincipper: fælles ejendom, cølibat og ikke-vold shakerne tog til sig, og hævdede at føre ud i praksis.

Rappisterne

En anden repræsentant for de religiøst baserede utopiske samfund er Rappisterne, der opstod ved en sammensmeltning af flere små, religiøse grupper fra Tyskland, hovedsagelig bestående af bønder og håndværkere, som under ledelse af George Rapp udvandrede til U.S.A. i 1804 p.gr. af religiøs forfølgelse i hjemlandet. Deres første koloni kaldtes Harmony Society, og havde ca. 750 indbyggere. De ledte et roligt og harmonisk liv, hvor alle deltog i det manuelle arbejde, og de var berømte for deres vin og whiskeyproduktion. I 1807 indførte de cølibat, men familiemne opløstes ikke af den grund, og der blev heller ikke ført kontrol med cølibatet. De var i det hele taget meget udogmatiske.

I 1814 købte kommunen ny jord, idet der var opstået visse landbrugsmæssige problemer, bl. a. med hensyn til vandforsyningen, og i 1815 var hele kolonien flyttet til det nye "Harmony" i Indiana, der hurtigt blev handelscentrum i området.

I 1825 flyttede kolonien for tredje og sidste gang, på grund af sygdom (malaria) og nabostridigheder, til "Economy" ved Pittsburg, og det gamle Harmony blev solgt til Owen. Samfundet havde nu sin mest blomstrende periode indtil en begyndende opløsning i 1832, forårsaget af et "opportunistisk" medlem.

Opløsning

Kolonien opløstes endeligt i 1903, da tilgangen af medlemmer svigtede.

Af de tre, som Marx og Engels i "Det kommunistiske manifest" betegner som "utopiske socialister" blev Saint-Simon og Fourier født i Frankrig, og Owen i England, midt i det 18. århundrede, før både den amerikanske og den franske revolution.

St. Simon

St. Simon, der var greve, kæmpede i den amerikanske frihedskrig. Han mente, at industrialiseringen var til menneskehedens bedste, og udkastede en ny religion, hvori kirkens magt efterhånden ville blive overført til videnskabsmændene, og det gamle feudale og militære system skulle erstattes af en ny industriel orden, ledet af industrifyrster. Grundtanken i religionen skulle være "Elsk din næste", og principperne fra den franske revolution om "lige muligheder, og afskaffelse af privilegier" skulle holdes i hævd. I det prekære spørgsmål om

ejendomsretten var han noget vag, først hans efterfølgere besluttede at "...alle arbejdsredskaber, alt land og al kapital....skal forenes i eet socialt fond....og enhver skal have beskæftigelse i overensstemmelse med hans kapacitet, og udkomme i overensstemmelse med hans arbejde." Allerede efter et par år efter grevens død kom ~~deres eksperiment~~ kom hans tilhængere i vanskeligheder af den type som gentager sig selv gennem hele de utopiske samfunds historie: Deres eksperimenter (bl. a. med hensyn til kvindens frigørelse, som fik dem til at forsøge en art "fri kærlighed") bragte dem i så kraftig miskredit i det omkringliggende samfund, at deres "kirke" blev forbudt ved lov.

Fourier

En anden, ikke-kristen bevægelse byggede på Charles Fouriers tanker. Der blev gjort flere forsøg på at efterprøve hans ideer både i Frankrig og i U.S.A., dog først efter hans død.

Fourier var en højst besynderlig mand. Han stammede fra en velhavende købmandsfamilie, og katalysatoren til hans forfatterskab var familiefirmaets krak i 1799, der efterlod ham så godt som uden midler.

Fouriersmen er et komplet verdensbillede, byggende på den grundtanke, at alt i universet er (eller skal være) i harmoni. Ethvert nok så beskidt arbejde har altid en tiltrækning på en eller anden på et eller andet tidspunkt, og derfor vil der, ved passende organisering af arbejdet, kun findes behagelige job. Fouriers

Phalanxer
teori

kommuneenheder - kaldet phalanxer - bestod af 1620 til 1800 medlemmer, delt op i serier på mindst 35 personer, som igen var delt op i grupper på syv. Der skulle være fuldstændig mobilitet mellem de forskellige grupper, og arbejdet skulle aflønnes efter nytte, således at det kedeligste arbejde aflønnedes højest. Børn, der jo elsker at lege med skarn og affald, skulle tage sig af dette. Alle phalanxens beboere skulle bo i phalansteriet, en stor, treetages bygning, belig-

gende mellem store frugthaver, marker og haver.

Profetier

Derudover indeholdt hans teori profetier om verdens fremtidige udseende, om ca. 1000 år vil jorden komme ind i en fase med fuldendt harmoni, alle skadelige og ubehagelige dyr vil blive erstattet med deres modsætning (antiløver, antihajer, antilus etc.). Mennesket vil få en hale med et øje på, og verdenshavene vil blive forvandlet til limonade, og vor nuværende dårlige undskyldning for en måne (der blev smittet med svindsot kort før syndfloden) vil blive erstattet med seks nye og skinnende.

Til den tid vil hele jorden være dækket af phalanxer, nøjagtig 2.985.984, og verden vil blive regeret af en verdenshersker i Konstantinopel, assisteret af 3 Auguster, 12 Cæsarer, 48 kejserinder, 144 kaliffer og 576 sultaner.

Phalanxer-
praksis

Et er teori, noget andet praksis, og de forskellige forsøg, der blev gjort på at virkeliggøre Fouriersmen endte alle i løbet af kort tid, The North American Phalanx holdt længst ud, 12 år, og beboerne opgav den i 1854 efter en stor ildebrand. Et andet forsøg, The Wisconsin Phalanx, varede i seks år, før medlemmerne solgte, "for love of money".

Fouriersmens tilhængere i Amerika, kaldet associationisterne, forsvarede længe det standpunkt, at hans ideer aldrig virkelig var blevet efterprøvet i fuld målestok, og forsøgene, mere end 40 i tal, fortsatte op i 1860'erne.

Af andre, vellykkede utopiske samfund kan nævnes de engelske kolonister på Tristan da Cunha, de overlevende fra mytteriet på Bounty, landbrugskollektiver i USSR og kibbutzer. Endvidere må Kina ikke glemmes, ej heller kollektivbevægelsen i Danmark.

Baggrund og ideologi.

O opvækst

Robert Owen blev født i Wales i 1771, og stak i en alder af 10 år hjemmefra for at søge sin lykke i London. Herfra tog han til Manchester hvor der var hårdt brug for folk med gode ideer, hvilket Owen havde til overflod, og før han var 20, var han bestyrer af et af de største bomulsspinderier.

New Lanark

I det følgende tiår skabte han grundlaget for sin formue indtil han endelig i år 1800 blev direktør for New Lanark spinderierne i Skotland. Det var her han fik inspirationen til sine revolutionerende ideer.

Tanker

Han så klart, at indbyggerne i den lille by var fanget af omstændigheder, som lå uden for deres kontrol, og han kom efterhånden til den overbevisning at " character is universally formed for and not by the individual " ¹⁾

Helt fra starten analyserede Owen byens problemer i kollektive, sociale termer, ikke i

1) Owen: New Lanark adress, 1816/ Bestor s. 63

individuelle, han forkastede ideen om individuelt ansvar, og så følgelig den florerende drukkenskab og prostitution, tyverierne og falskspilleriet i byen, som resultatet af social mistilpasning, og ikke personlig for-dærvethed, og han gjordemmet for at fore-bygge forbrydelserne, snarere end at straffe misdæderne.

Økonomisk ulighed

Også den økonomiske ulighed, indså han:
"...og dog producerede den arbejdende del af disse 2500 mennesker (nemlig i New Lanark) ligeså megen virkelig rigdom for samfundet, som en befolkning på 600.000 kunne frembringe næppe et halvt århundrede tidligere. Jeg spurgte mig selv: hvad bliver der af forskellen mellem den af 2500 fortærede rigdom og den, som de 600.000 måtte have fortæret ? " 1).
Hvor forskellen blev af er selvfølgelig indlysende.

Forslag til parlamentet

Omkring 1812 begyndte han at arbejde på samfundsplan med de ting, som han havde beskæftiget sig med i New Lanark, og i 1815 fremsatte

1) Owen - citeret fra Engels : Socialismens udvikling fra utopi til videnskab- Engels har ingen noter.

et, efter datidens forhold drastisk forslag til parlamentet, hvorefter man blandt andet skulle forbyde arbejde i fabrikkerne for børn under ti år, og sikre alle beskæftigede børn mindst 4 års skolegang. Som man vil vide gik forslaget ikke igennem på dette tidspunkt, men først i 1833 med "the Factory Act".

Propaganda

I 1817, efter endnu en skuffelse af samme slags, gik Owen til pressen, og brugte i løbet af et halvt år 4000 £ på at propagandere for sine ideer, hvilket lønnede sig godt, da han i løbet af denne periode skabte sig et nationalt ry.

Praksis

I New Lanark havde han gennemført nogle af sine ideer, sørgede for at den opvoksende generation blev opdraget omhyggeligt, indførte hørnehaver (som her optræder for første gang) skoler, nedsatte arbejdstiden til 10½ time, hvor hans konkurrenter krævede 13-14 timers arbejdsdag, og under en 4 måneder lang bomuldskrise, ved napoleonskrigenes slutning, udbetalte han de lediggående arbejdere fuld løn. Samtidig lykkedes det ham at få foretaget til at fordoble sin værdi, og blive ved med at give et

stort udbytte til ejerne.¹⁾

Endelig plan I 1817 modnedes hans overvejelser omkring en plan til en omfattende social reform, og han stod som eksponent for et endeligt, kommunistisk ²⁾ program til reorganisation af samfundet.

Økonomi De fleste af Owens planer på områderne økonomi, og ejendomsforhold gennemgik kraftige fluktuationer i tiden løb, så for at begrænse os vil vi søge at fremdrage det stade, hvorpå hans ideer stod umiddelbart før kolonien "New Harmony" blev sat igang den 1. maj 1825.

Et godt eksempel på en programerklæring er, iflg. Bestor ³⁾ en artikel fra New York American:

Program "The means to be employed are, that certain communities should be assembled in any given district - each community living in common, though with separate and private dwellings for

1) Engels s. 43

2) I mangel af bedre, bruger vi her "kommunistisk" i betydningen "samfund organiseret i kommune", og ikke i den marxistiske betydning.

3) s. 107

each family, and cultivating in common its allotted portions of earth, and prosecuting its own manufactures. These communities inhabit a large square of buildings, within which are the schools, refectories, dormitories, and other public rooms. A perfect equality reigns among all - the children above two years old, to be put under the government of rules, and to conform to the general scheme, so that education may not vary according to the inexperience or indulgence of parents. Mr. Owen has with him drawings and plans, carefully made, and exhibiting the most ingenious combinations of a square of 1000 feet, presenting therefore four faces outward of those dimensions, capable of accommodating a very large number of families, who might subsist in community at a very small proportion of the expense they now separately incur, and become better, as well as more comfortable by the change."

Han havde nøje planlagt, hvorledes disse ideelle omgivelser skulle udformes: et kæmpemæssigt, treetages hus, som omsluttede en gård, 1000 fod på den længste led, alle mulige fællesfaciliteter, såsom skoler, laboratorier, vaskerier, køkkener o.s.v. skulle huses i

stueetagen, første og anden sal skulle indeholde beboelse for gifte par, og tredje sal beboedes af ugifte og børn over to år. Hver lejlighed havde naturligvis alle bekvemmeligheder, gas og rindende vand, samt en pragtfuld udsigt over en flod. 1)

Kommunestørrelse Endvidere mente han ikke, at man kunne basere et sundt samfund på store byer, ej heller på for små enheder. De nødvendige reformer måtte bedst kunne gennemføres i en population på mellem 500 og 1500 personer. Disse tal varierede lidt i tidens løb, men lå altid på det niveau, og det er interessant at bemærke, at man idag i U.S.A. bruger 2500 personer for at afgøre om det drejer sig om et land- eller et bysamfund, altså at Owen holdt på at en harmonisk livsførelse kun lod sig praktisere på landet (Bestor s. 74).

Om industri På den anden side mente han ikke, at man skulle standse den industrielle udvikling, tværtimod skulle man drive den så langt som muligt, idet han var sikker på, at under hans system ville " every improvement in mechanism would

1) Holloway s. 105

be rendered subservient to and in aid of human labour " 1).

Økonomi

De økonomiske detaljer i hans planer var ikke gennemarbejdede i nær det samme omfang som de øvrige aspekter. Hans hovedformål var sociale, uddannelses- og holdningsmæssige ændringer. Den økonomiske organisation var kun en underordnet del af den mekanisme i " the new moral world " 2) , og han følte sig aldrig forpligtet til at udforme de sekundære detaljer.

Owen selv om hans system

Owens optimisme med hensyn til hans endemål, nemlig samfundets endelige omformning kommer til udtryk i følgende udsagn: " I am come to this country to introduce an entire new system of society; to change it from an ignorant, selfish system to enlightened, social system which shall gradually unite all interests into one and remove all causes for contest between individuals." 3) Og han profetede at: " Community

1)Owen: Report on the poor / Bestor s. 75

2)Bestor s. 70

3)Hra Owen-tale 1825, Holloway s. 104

life would spread from community to community from state to state, from continent to continent, finally overshadowing the whole earth, shedding light, fragrance and abundance, intelligence and happiness upon the sons of man." 1)

Manglende realitetssans Da tiden endelig kom for realiseringen af hans planer virkede han mærkværdig uforberedt, man har ikke på noget tidspunkt indtrykket af, at han kom ud over teorien. Gennem hele New Harmonys korte liv nåede han aldrig frem til, hvor detaljeret en planlægning, der egentlig krævedes for at komme fra teori til praksis.

Han havde talt så længe om sine planer, at han var blevet mere og mere blind for at denne i realiteten kun var en skitse.

1) Holloway s. 105

Realisering og opløsning.

Køb af New Har-Owen var kommet til Amerika midt i 1824 for mony at forhandle om køb af Rappisternes gamle koloni " Harmonie ", der lå ved Wabash river i Indiana, og havde fremkaldt stor interesse i de store byer i øststaterne for sine planer, og havde bl. a. i Repræsentanternes Hus på Capitol, hvor den nyindsatte præsident John Adams var mellem tilhørerne.

Efter adskillige måneders forhandlinger overtog han lige efter nytår 1825 " Harmonie ", som omdøbtes til New Harmony. I april udarbejdede han konstitutionen for "The Preliminary Society " som var den første konstitution for kolonien. Til trods for, at det var hastværksarbejde fra Owens side, var dette dokument klarede formuleret end noget han tidligere havde skrevet om sine intentioner med kolonien.

Denne konstitution indledtes med følgende ord: (at kolonien var) " instituted to promote the happiness of the World " 1), hvilket han mente kunne gennemføres i kolonien på tre (3) år (!) For selvfølgelig kunne man ikke forvente, at folk, der var opvokset i et irrationelt sam-

1) Holloway s. 106 (Owen)

fundssystem straks kunne tilpasses et rationelt.

Konstitutionen gav visse retningslinier for hvorledes goderne skulle distribueres, idet han så dog nedsættede til at indrømme en vis grad af pekuniær ulighed,

Forslaget om " The Preliminary Society " var faktisk det eneste fornuftige forslag, Owen indtil dette tidspunkt var kommet med. Indlertid udnyttede han langt fra denne chance for at drage sine erfaringer, thi kort efter forlod han New Harmony igen i syv måneder, og overlod ledelsen til sin søn William Owen, ligesom i perioden januar - april 1826. Han efterlod ingen instruktioner af nogen art, hvilket førte til megen forvirring og usikkerhed, og bl. a. medførte, at markerne ikke blev tilsået ("its founders furrowed their brows rather than their fields" 1)), med undtagelse af nogle få acres, der blev tilsået med vinterbyg til afbrygning.

1) Bestor s. 164

Rekruttering Rekrutteringen blev, på trods af William Owens advarsler, foretaget fuldstændig kritikløst, idet han inviterede " de flittige og velvillige fra alle lande " 1) til at komme - og det gjorde de, med det resultat, at i løbet af de syv uger, Owen tilbragte i New Harmony i april - juni 1825, nåede indbyggerantallet op 800 - 900. Da man ikke selektivt havde udvalgt folk, der kunne passe det materiel, blandt andet til bomuldsforarbejdning, som Rappisterne havde efterladt, lå produktiviteten i det hele taget langt under det forventelige, således var iflg. " The New Harmony Gazette " i oktober 1825 kun 137 registrerede som værende i arbejde. 2) . Da hver voksen fik en kredit på 80 \$ / år var underskuddet alene det første år på over 30.000 \$, som gik af Owens lomme.

Boatload of knowledge Han kom først tilbage til New Harmony den 12. januar 1826, og medbragte sin berømte " Boatload of knowledge ", der hovedsagelig bestod af videnskabelige notabiliteter fra Philadelphia. Denne kom dog først til New Harmony en måned senere, eftersom båden frøs inde på floden.

1) Holloway s. 106 (owen)

2) Bestor s. 163

Community of equality Han kom tilbage med en fast beslutning om at indføre næste fase, nemlig "The community of Equality" straks, hvilket skete den 25 januar 1826 ved afstemning. Denne var om muligt endnu vagere i sin formulering end "The Preliminary society".

I en måned diskuterede man forgæves de nøjere detaljer, indtil man i februar 1826 måtte lade Mr. Owen overtage enestyrelsen, foreløbig for et år.

Unighed På dette tidspunkt begyndte også den tilsyneladende enighed, der havde hersket i ti måneder at revne, og i februar og marts brød to Commune II&III grupper ud og dannede henholdsvis Commune no. II der omfattede tidligere amerikanske farmere, og commune no. III, der hovedsagelig bestod af englændere "skilled workers, but strong drinkers" 1). De fik af Owen tildelt nogle relativt små stykker jord i udkanten af kolonien.

Stabilisering? Owen anså disse delinger for en heldig ting, der ville stabilisere den tilbageværende del, der trods de skiftende konstitutioner lige til enden blev kaldt "New Harmony Community no. I".

1) Holloway, s. 109

Kolonisterne
skl overtage
New Harmony

Allerede efter en måneds forløb truedes den reorganisation, som Owen arbejdede på med to-talt sammenbrud. Det havde aldrig været hans mening at give ejendommen til kolonisterne (til mange af disses forbavselse), og i marts 1826 udarbejdede han endelig en plan efter hvilken New Harmony skulle overtages af medlemmerne.

"kernen"

Overtagelsessummens størrelse vakte bestyrtelse, særlig blandt ekstreme kommunister, der var mod enhver form for betaling overhovedet. Owen udvalgte da hurtigt et råd, kaldet "kernen", på 24 personer, der var villige til at fortsætte med hans planer, og dermed var den anden reorganisation inden for to måneder afsluttet.

Maclure

Denne kerne "regerede" til maj 1826, hvor man på initiativ af Maclure, der var en af de mest fremtrædende medlemmer af "The boatload of knowledge", og som stod for undervisningen, foreslog en opdeling i autonome samfund, der hver skulle bestå af folk som havde nogenlunde samme beskæftigelse. Man enedes om tre, nemlig undervisningssektoren, landbrugssektoren samt håndværkssektoren. Denne opdeling foreslog Maclure, da der havde været problemer med at få anerkendt årsarbejde på lige fod med manuelt arbejde - og således kom den tredje reorgani-

Tredeling af
commune no. I

sation i løbet af fire måneder.

Owen var imidlertid optimistisk på trods af at han på dette tidspunkt havde sat mere end 4/5 af sin formue til på eksperimentet.¹⁾ Den 4 juli 1826 fremlagde han det, efter hans egen mening mest fremragende manifest siden den ame-

Declaration of mental inde-
pendence
rikanske uafhængighedserklæring, nemlig "Decla-
ration of mental independence", hvori han er-
klærede at "man up to this hour has been in

all parts of the earth a slave to a trinity
of the most monstrous evils, that could be com-
bined to inflict mental and physical, evil upon
the whole race. I refer to private or individu-
al property, absurd and irrational systems of
religion, and marriage founded upon individu-
al property, combined with some of these irra-
tional systems of religion." ²⁾ Denne erklæ-
ring var selvsagt ikke egnet til at forsonde de
religiøse og ikke-religiøse medlemmer.

1) Bestor s. 198.

2) Fra "Declaration of mental independence,"

Holloway s. 110.

"Social Edu-
cation"

Maclure contra
Owen

De tre delsamfund kunne ikke sammen, spe-
cielt havde opdelingen langt fra bidraget til
at hele kontroversen mellem undervisningssek-
toren og de to andre grupper, og i august for-
søgte Owen sig med et nyt forslag til "Social
Education". Dette forsøg, som kun varede i få
uger, bestod af fællesundervisning for voksne
og børn tre gange om ugen, under anvendelse
af enhver form for tekniske hjælpemidler, (
(glober, kort etc.), og slog fuldstændig grund-
laget væk under undervisningssektoren, hvilket
yderligere øddybede kløften mellem Owen og
Maclure. Disse begyndte nu at bekriige hinanden
økonomisk, hvilket bidrog kraftigt til de al-
mindelige opløsningstendenser, og senere be-
skyldte Owen Maclure for at bære ansvaret for,
at ~~slam~~ hans "Social Education" slog fejl.

Flere reorga-
nisationer,
New Harmonys
opløsning

Der ~~kom~~ endnu adskillige reorganisationer før
Owen endelig i februar forsøgte at dele New
Harmony op i ti selvstændige delkommuner, og
da dette ikke lykkedes, forlod han New Harmony
den 1. juni 1827, dog ingenlunde en nedbrudt
mand.

Hermed ophørte kolonien definitivt med ~~at~~ ek-
sistere som sådan, dog fortsatte nogle af de
oprettede institutioner længe efter, for eksem-
pel Maclure undervisningssystem.

Diskussion ide/praksis i New Harmony.

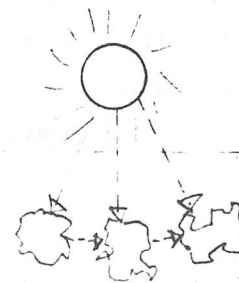
Vi vil i det følgende prøve at fremdrage de
væsentligste punkter i Owens ide, og se, hvor-
ledes disse var i overensstemmelse med New
Harmony.

Model for

Herunder vil vi vise, at forholdet mellem ideen
(modellen) og realiseringen (realitet) i høj
grad var kendetegnet ved at være en envejs-
relation (model for).

Envejsrelationen er her, at Owen i meget ringe
grad lod begivenhederne få indflydelse på sel-
ve sin grundide, på trods af den kolossale af-
stand, der var til realiteten gennem hele New
Harmonys historie. Han forsøgte sig nok med
forskellige modifikationer for at få det til
at fungere, men disse var alle i realisations-
planet, og ikke i modelplanet (fig 4.)

Miljø



Hvis vi nu først ser
på Owens ide om den fy-
siske udformning af
kolonien, og sammenlig-
ner disse med New Har-

mony's udseende er forskellene iøjnefaldende. Han havde oprindelig tænkt sig, at kolonien skulle startes i England, men en koloni her vil-
le være 8 gange så dyr som i Amerika ¹⁾, og oversteg langt de midler, som Owen kunne rejse.

Da Rappåsterne derfor henvendte sig i New Lanark med tilbud om at sælge Harmonie, slog han til.

Han overtog dermed en fuldt færdig koloni med huse, værksteder, frugthaver og agre, som dog havde ringe lighed med den vision han havde. Al-
~~terdresxssårxixhæxxfraxstartæxxæxxedxxxxxx~~
lerde fra starten ser vi her en stor og sikkert betyngningsfuld forskel på modellen og realiteten. F, eks. bestod New Harmony af forskellige spredte bebyggelser, såsom blokhytter, murstenshuse etc. i modsætning til det store hus han havde tænkt sig, og som måske havdet kunnet modvirke en stor del af de klinedannelser, der plagede New Harmony mod slutningen. Endvidere havde det forhold, at kolonisterne her flyttede ind i en fuldt færdig bebyggelse, i modsætning til de fleste andre utopiske samfund, en direkte negativ virkning, da

1) Bestor s. 102

den pionerånd, og følelse af fællesskab, der normalt prægede sådanne samfund, totalt manglede her.

Karakteren af en "model for" relation kommer her frem ved at Owen, samtidig med at han flyttede ind i Rappisternes gamle ejendom, stadig drømte om sit store hus, hvor man kunne have tænkt sig, at man modificerede planen for at udnytte de ressourcer, han nu var kommet i besiddelse af.

lighed

Også lighedsprincippet i kolonien lå langt fra programerklæringen om lighed til alle.

I det Præliminære samfund var der temmelig store lønforskelle, og stadig, da han noget hastigt indførte "The community og Equality", var der blandt kolonisterne indbyrdes en stærk klassedeling: "Oh, if you could see some of the rough uncouth creatures here, I think you would find it rather hard to look upon them exactly in the light of brothers and sisters " ¹⁾

Her ser man tydeligt, at Owen ikke tog ved lære af de faktiske forhold, men stadig søgte at tilpasse realiteten efter modellen, især blev han

1) Bestor s. 175, i et brev fra en Mrs. Thomas Pears

ved med at operere ud fra sin tese om "that one only had to change the environment - and hey presto - man himself would change" ¹⁾, og han viste sig ude af stand til at applicere dette princip i en tidsmæssig og evolutionær sammenhæng, idet han som før nævnt opererede med 3 år før ideen var fuldt realiseret.

Opdragelse

Med hensyn til børneopdragelsen var New Harmony langt forud for sin tid. Alle børn (ca. 300) fik, i hvert tilfælde i den første tid, bedre undervisning end de fleste andre børn i Amerika. Senere, da samfundet gik skævt, søger Owen igen at lappe på realiteten, denne gang ved at underminere det eksisterende, nemlig ved indførelse af "Social education". Her negligerer han igen den faktiske situation, idet han ikke lader denne påvirke mulighederne for gennemførelse, men ud fra modellen får "en fiks ide" til at ændre realiteten, uden at tage højde for koloniens udviklingsstade.

Endnu et bevis på at han hellere søger at påvirke realiteten end at modificere modellen se efter den tredje reorganisation, hvor kommunerne II og III bryder ud, Dette er uheldigt for koloniens videre udvikling, da mange af de mest

1) Holloway, s. 105

stabile arbejdere forsvinder,

At han ikke opfatter disse opløsnings-tendenser som værende tegn på at systemet kunne have fejl er evident.

Vi kunne have fremdraget endnu mange eksempler, men det turde være tilstrækkeligt med det hidtidige. (Se iøvrigt det empiriske afsnit).

Oplosningsårsager.

Dårlig Planlæg-Alfa og Omega til den hurtige opløsning må sø-
ning ges i den særdeles overfladiske planlægning af
realiseringen, Owen lagde for dagen.

Den økonomiske side af sagen var, som vi har set,
meget dårligt behandlet og blev betragtet
som et underordnet aspekt. Dette kan imidlertid
skyldes den genetiske udviklingsgrad af samfundet
på den tid: "Til den umodne udviklingsgrad af
den kapitalistiske produktion, til den umodne
klasseudvikling svarede umodne teorier. Løsning-
en af de sociale opgaver, som endnu lå skjult
i de udviklede økonomiske forhold, skulle ska-
bes ud af hovedet. Samfundet frembød kun mis-
forhold; det var den tænkelige fornufts opgave
at bortskaffe disse. Det drejede sig om at ud-
finde et nyt og mere fuldkomment system for sam-
fundet, og at påtvinge samfundet dette
udefra gennem propaganda, så vidt muligt ved hjælp
af eksemplet fra monstereksperimentet. Disse
nye sociale systemer var på forhånd dømt til at
være utopier; jo mere de blev udarbejdet i en-
keltheder, desto mere måtte de løbe ud i rene
fantasterier." 1)

1) Engels, s. 103

En anden katastrofal fejltagelse var den helt
kritikløse rekruttering Owen foretog, formentlig
ud fra den betragtning, at han i sin ideelle
samfund kunne skabe et ideelt menneske. Resultatet var, som vi har set, at kolonien på ingen måde
kunne bære sig selv økonomisk, og at snyltere
og dagdrivere udgjorde hovedmassen af kolonisterne,
særligt efter udbrudene.

Non-religiøsitet Noget som adskilte New Harmony fra tidligere
utopiske samfund var at det var ikke-religiøsitet,
hvilket førte til et skisma mellem religiøse
og ikke-religiøse grupper, særlig efter "The
declaration of mental indepenence".

Som det ses står disse forhold for de flestes
vedkommende i nær forbindelse med de i afsnittet
"Diskussion ide/praksis...." nævnte afsnit.

Konklusion

Der forekommer os i det hele taget fantastisk, at Owen, der havde et meget materialistisk grundsyn, ikke indså, da det viste sig, at hans ideer ikke (umiddelbart) lod sig praktisere, at det kunne være disse, som netop var "the environment", der førte til det forløb kolonien fik, og at han ikke tog ved lære af dette forløb, og brugte sit grundsyn til at kritisere og ændre sin model.

Dette skyldes, ville han naturligvis have sagt, at planen aldrig blev gennemført i sin fulde konsekvens, han fik aldrig skabt "the environment".

Vi mener at have påvist, at det er umuligt at styre en udvikling, uden samtidig at foretage en historisk analyse af den udvikling der fører op til nuet, og at det er umuligt at realisere en model/ideologi, et system uden at der i dette er indbyggede mekanismer som kontinuerligt "tager ved lære" af realiteten. Owen lod sig ganske vist påvirke af de ting, som

skete under hans forsøg, men han brugte kun disse erfaringer til at efterrationalisere/ modificere kendsgerningerne, ikke modellen, og at dette var den egentlige grund til at det mislykkedes.

Vi skulle hermed have opfyldt vores mål, nemlig at forholdet model/realitet er i et utopisk samfund er en "model for"- relation, og at dette forhold har afgørende betydning for disse samfunds ringe overlevelsessevne.

Litteraturliste.

- Aage, H. Utopiske samfund i U.S.A. i årene 1750 til 1900
Økonomi og politik, nr. 1 1971
- Brinch, J. Vareform og videnskab, København 1971
- Cide, C. Les Colonies Communistes et Cooperatives
Paris 1924
- Holloway, E. Heavens on earth, New York 1966.
- Engels, F. Socialismens udvikling fra utopi til
videnskab, København 1963.
- Panter, R.M. Commitmentmechanism in Utopian Societies
American sociological Review, vol 33 1968.
- KoKoO nr. 1, 1974 (jubileumsnummer)
- Hannheim, K. Ideologi and utopia, London 1966.
- Larcuse, E. Das ende der Utopie, Berlin 1968.
- Marx-Engels Det Kommunistske manifest. København 1970

- Marx, K. Grundrisse zur Kritik der Politischen
Ökonomie. Frankfurt 1970.
- Marx, K. Kapitalen. København 1970.
- Nordhoff, C. The Communist Societies of The
United States. New York 1966.
- Bestor, E. Backwoods Utopias, Philadelphia 1950



UNDERVEJS MOD DET FREMMEDE

Det følgende bidrag af Ib Michael indgår som efterskrift til De las Casas: "Indianermassakren" - udgivet af det nystartede forlag GRÆS i en længere udgivelsesserie under redaktion af Søren Lund og Torsten Bløndal.

Med rejsen som tema giver serien "Undervejs mod det fremmede" en række indblik i den klassiske europæiske opdagelsesrejse. Nærmere oplysning om disse udgivelser vil kunne fås på forlaget (01) 13 99 04.

efterskrift af Ib Michael

OPDAGELSERNES TIDSALDER indvarsles allerede i midten af det 13. århundrede, da tiggermunke og købmænd (som Polo-familien i Venedig) rejser over land og dybt ind i det centrale og østlige Asien. Det næste store fremstød mod nye horisonter kommer via søvejene efter Columbus første rejse i 1492 og Vasco da Gamas ekspedition rundt om Kap Det Gode Håb og videre til Indien i 1499. Den Ny Verden som det amerikanske kontinent blev kaldt hjemme i Europa, hvor man allerede dengang var begyndt at føle sig gamle, blev som Las Casas evigt aktuelle vidnesbyrd fortæller døbt i blod og grusomheder, der overgår fantasien.

Stemningen i den tids katolske Europa var præget af store, apokalyptiske visioner: Columbus selv troede fuldt og fast på, at der var ethundredeoghalvtreds år til dommedag, hverken mere eller mindre. Og inden da skulle alle spådomme være opfyldt således at Tusindårsriget kunne oprettes på jorden. Han føler sig overbevist om, at han er opfyldereren af følgende apokalyptiske profeti og skriver: "Jerusalem og Sion-bjerget skal genrejses ved en kristens hånd; hvem, der er den udvalgte, vil gud bekendtgøre gennem Profetens mund i den Fjortende Salme. Abbed Joachim sagde han skulle komme fra Spanien."

Tiden er præget af såvel den hellige inkquisition som af spiritualistiske bevægelser med især de franciskanske tiggermunke som eksponenter for drømmen: man taler med dyrene, løve og lam græsser side om side, man lever nøjsomt i tæt kontakt med naturens og jordens produkter. De er forløbere for paradisiske tilstande på jorden, kort sagt. Da Columbus besluttede sig for at sejle mod vest, forestillede han sig paradiset ø således: rundt som et kvindebryst stak den op af havet og nærmest solen, på selve brystvorten, lå paradiset have! Mama - denne drøm taler for sig selv! Vansiddets omfang, den grad af uvirkelighed man kom til Den Ny Verden med, taler derimod massakrens klare sprog.

Hjemkommen fra sin anden rejse dukkede Columbus op i Sevillas gader - iført en

franciskaner-munks bodsdragt! Da han på sin tredje rejse kom til Orinoco-flodens munding identificerede han den med en af de fire floder i Edens Have. Al Vestindien guld (thi således kaldte han i sin vildfarelse det latinamerikanske kontinent) skulle indvies til det hellige formål at genrejse Sion-templet! Han var overbevist om at Veragua i Panama var stedet, hvorfra David og Kong Salomon havde hentet de kostbare sten som ifølge Det Gamle Testamente blev brugt til at opføre templet med. Det var hans hensigt og drøm at genopføre templet i Jerusalem med disse sten, som han troede var fra selve Kong Salomons Miner. Han ville udfri Jesu Hellige Grav (fra de vantro ved hjælp af Vestindiens guld.

Opdagelsen af Den Ny Verden var et bevis på at jordens undergang var nær. Og især hvis man identificerede indianerne med efterkommerne af Israels ti forsvundne stammer. For ifølge Apokalypsen (Johannes Åbenbaring) skulle de forsvundne stammer dukke op igen på Dommens Dag. Forestillingen lever videre i bedste velgående hos vore dages Mormoner, som også anser indianerne for at være af jødisk oprindelse.

Efter dommedag: Gudsriget! Deraf ophidselsen. For det forjættede land var indenfor rækkevidde. Og Asien havde lukket sig for de kristne missioner, tartarerne var i Islams hænder, Sydøstasien buddhistisk, og landvejene til Asien blev lukket. Men her - på det amerikanske kontinent - var sjæle i millionvis og de skulle kristnes for hedder det ikke i den hellige skrift: "Gå ud i verden og gør alle folkeslag til mine disciple." Vejen skulle beredes for de vildfarne får. Og hvilken mission at rejse ud i - hvilken undskyldning for at malke koen og brænde alle kættere!

Latinamerika blev landet hvor alt dette hjernesvind skulle stå sin prøve, en forsøgsstation til afprøvning af drømme. Som Kina og Vietnam mange europæiske generationer senere skulle blive det med andre ord. I utopisternes kølvand lå allerede slagterne parat. Det var - og er - køligere hjerner for hvem guld er guld og olie er olie. Kroner og øre med andre ord.

Man kan vel næppe bebrejde Las Casas, som var et produkt af sin tid og dominikanske teolog om en hals, at han ikke gennemskuer disse sammenhænge, hvoraf massakren udspringer. Eller kan man? Læg mærke til hans beskrivelse af indianerne:

"Hele denne mangfoldighed af mennesker blev skabt af Gud som de mest fredssommelige væsner, uden ondskab eller svig, helt igennem lydige og trofaste over for deres naturlige (!) herskere. Og over for de spaniere, de tjener, er de ydmyge, tålmodige, frede

sommelige og rolige, de lever uden spektakler, kiv eller protester og uden had, bitterhed eller hævnthirst. Det er sarte, fintbyggede mennesker, som ikke tåler hårdt arbejde og som let bliver ofre for sygdomme med dødelig udgang.. De er desuden fattige, de ejer ikke og nærer ikke noget ønske om at eje jordisk gods. Derfor er de hverken hovmodige, ambitiøse eller begærlige. Deres kost er så sparsom, at selv en helgen ikke kunne have levet mere sparsomt i ørkenen.. De er renhjertede, åbne og har en sund dømmekraft, de er meget lærenemme og modtagelige for enhver god lære og i høj grad i stand til at modtage vor hellige katolske lære..

Til disse blide lam, af deres skaber udstyret med så mange gode egenskaber, kom spanierne som sultne ulve, løver og tigre." (p.)

Som det fremgår herskede der heller ikke i Las Casas sind tvivl om, at paradisbørnene skulle - under de gode hyrderes vejledning - tilegne sig den eneste og rette lære. Munkene drømte om at forvandle kontinentet til ét stort kloster med indianerne som gartnere (arbejdets naturlige fordeling efter den aristotileske logik, hvor visse racer er udvalgte og andre - laverestående - er tjenere). Kirkens mænd skulle så være havens og den rette tros vogtere. Den ovenfor citerede karakteristik afslører netop Las Casas som et typisk produkt af sin tid. Mage til sludder og vrøvl skal man lede længe efter - medmindre man vender sig mod visse indianerkaraktistikker som er fremme i vor egen tid! Hvad de mennesker efterhånden ikke har fået skudt i skoene - samtidig med man har skudt, og fortsat skyder, hovedet af dem. Det er manglen på menneskesyn der er så uvirkeligt, rystende - og dødbringende. De er for helvede mennesker som alle andre. Ypper kiv og spektakler og fører stammekrige. Mestrer den politiske intrige, undertrykker og øver vold mod hinanden og miljøet, begår økologiske fejltagelser. Hovedjægere, kannibaler, ^{slæ}mennebringer.. en farvestrålende bande! De slås for deres ret og ejendom, kødædere, og præcis lige så interesseret i at holde deres proteinkæder intakte som velfærdsstatens grovædere. De knepper med hinanden, gudhjælp mig, og ville betakke sig for at skulle leve som en helgen i ørkenen. Medmindre de er tvunget til det, og det er de som oftest. Marginerede af herrefolket til sultegrænser i bjergene eller forjaget fra deres områder i junglen som en konsekvens af vejbyggeri, kolonisering, olie- og mineralfund.

Indianer er en fejlbenævnelse. Endnu en kimære i Columbus (syge) hjerne. En vildmand fordi en tilfældig europæer for vild i geografien. Over alt hedder de mennesker

og har vidt forskellige racemæssige såvel som kulturelle karakteristika; taler en mangfoldighed af sprog. Er mangfoldighed i enhver henseende, som blev konfronteret med intet mindre end et chok af et uvirkeligt verdensbillede: et primitivt, faderdyrkende, monistisk patriarkat.

Om Yucatan (Mayalandet) skriver Las Casas at landet er rigt på "frugt og føde, store mængder af honning og voks.." og menneskene er "fri for laster og syndr og derfor absolut værdige til at modtage læren om Gud. Et land hvor spanierne kunne have grundlagt store byer og levet som i et paradys på jorden." (p.) I skildringen forekommer begreberne frugtbarhed, naturskønhed, overflod hyppigt - landene flyder i mælk og honning. Paradismetaforer igen - sikkert dybt forankret i det ubeviste. Al sympati for en af de henrettede høvdinge som hellere ville i helvede end i himlen, hvor han kunne risikere at møde flere spaniere!

Det er utroligt at forestille sig et helt fastland forvandlet til en slagterbutik af ren og skær uvirkelighed. Der er da også andre årsager - bl. a. virussygdomme der spredtes som løbeild, epidemier der bortrev hele befolkningsgrupper, Livet er konkret - her som andre steder på jorden - uanset hvilke vrangforestillinger man kommer med. Europæerne var en biologisk bombe som flere steder løb i forvejen for dem selv. Ironisk nok var man slet ikke interesseret i et udrydde menneskene - de var jo Den Ny Verdens arbejdskraft, dem der skulle slæbe sten til gudsriget. Man har anslået at den oprindelige, præcolumbianske befolkning alene i Latinamerika har været på mellem 50 og 100 millioner (efter nyere, men rekonstruerede demografiske opgivelser) - i 1650 var der 4 millioner tilbage! Det er intet mindre end den største befolkningsmæssige katastrofe i menneskehedens samlede historie. På øerne i Det Karibiske Hav (bl. a. Hispaniola som Columbus kom til først, det nuværende Haiti) forsvandt de oprindelige indbyggere simpelthen totalt!

Las Casas røst løfter sig - som den eneste - mod disse uhyrligheder og heri består hans umistelige fortjeneste. Lad det sive ind i al sin gru: det er et kildeskift, en delvis øjenvidneskildring, sådan gik det til.. massakren taler for sig selv. Det er rystende som dokumentation. Men er det også afslørende? Jeg hæfter mig ved at han ikke en eneste gang navngiver forbryderne. Det hedder konsekvent: tyrannen, guvernøren, admiralen, kaptajnen, spanierne, man.. ikke Columbus, Cortés, Pizarro etc. En typisk formulering: "Under spaniernes sædvanlige påskud sendte denne onde kaptajn to andre

kaptajner, endnu grusommere og mere hårdhjertede end han selv..." (p.) Disse kaptajner - in casu Hernando Cortés og hans højre hånd, Pedro de Alvarado, henholdsvis Mexicos og Guatemalas slagtere - kom jo ved spanske hof (som Las Casas) og blev berømt for deres erobringer, som havde medført at solen ikke længere gik ned i det spanske rige. Også Las Casas embede var afhængigt af kronen - og kongen behøvede ikke at drømme om paradiset for han sad på flæsket og han havde ^{det} så fedt som nogen. De vilde, teologiske spekulationer anfægtede ham kun i den grad de var effektive, skæppede i statskassen og forsynede de anderledes hårdføre Conquistadores med en lind strøm af undskyldninger og aflad (absolution) for de begåede forbrydelser. Korset og sværdet hviler i den samme hånd. Det er for blåtøjet at forestille sig Las Casas som uvidende om dette forhold. Af samme grund optræder der i hans skildring kun navnløse tyranner.

Sigtet: at beskytte indianerne mod de blodige massakrer ved at få gennemført nye love, kan der ikke herske tvivl om. Her er han diplomat og pragmatiker, véd udmærket godt at statsmagten ikke vender sig mod sine udøvere og håndgangne mænd. Det er i og for sig ikke angribeligt, at han så forsøger sig ad denne vej. At appellere til samvittigheden, lovgivningen. En hel del af lovene blev faktisk gennemført. De fik ingen effekt.

Las Casas ligner mange gode mennesker idag - humanister og utrættelige forkæmpere for menneskerettigheder. Om hans godhed kan der således ikke herske tvivl - derimod nok om hans evne til dialektisk tænkning. Han kommer med dualismens opfattelse af godt og ondt som adskilte begreber. Himmel foroven og helvede forneden. Der er orden i hans verdensbillede. Men - "qui veut faire l'ange, fait la bête!" (Pascal) eller som Miguel de la Cruz udtrykker det: "Den, der kun dyrker den ene side af medaljen, blir selv dens bagside." Har man først lugtet paradisaëbler og fundet dem fulde af orm, er der ikke langt til man begynder at lugte blod istedet. I enhver erobrers støvler afsted med et eller andet "El Dorado" dinglende som en gulerod foran næsen, stikker der et stykke af en spejderdreng.

Las Casas er en del af medaljens bagside selv. De rå soldater tramper i hans have med orgier af grusomhed og de sarte og fintbyggede lider "så marven af deres knogler kommer ud gennem fodsålerne" - dette skal ikke være sagt for at rive ham, "Indianernes fader og beskytter", blodlugten i næsen. Han rejser billedet i harmdirrende protest og hans gud velsigne ham for det. Jeg vil blot minde om, at der også er orden

i de ideologiske utopisters verdensbillede, at de franciskanske tiggermunke har sidestykke i mange ungdomsbevægelser af idag, hvor man dyrker paradisiske tilstande og rådfører sig med dyr og blomster, bestandig nye variationer af fattigdomskult afholdenhed, eller man kan ikke tage en lort i munden og tale om arbejdere og præster i det samme åndedrag. Uagtet de besidder alle lortens bedste egenskaber. Og iøvrigt regerer vort eget land så tilpas meget ad helvede til, at der ikke er nogen at frygte fra den kant.

Nej, emnet indbyder ikke til spøg. Uvirkeligheden har nogle dimensioner som forvandles til blodig uhygge i virkeligheden. De europæiske erobrere var gale, deres præster navngav galskaben og kaldte den kristendom. Etnocentrisk snæversyn ud over alle grænser. Kunne de ikke have holdt det indenfor deres egne og være taget ud i det fremmede for at lære noget selv? Utænkligt. Vi er så langt fra kureret for denne kultursygdom og søger blot frelsen under nye navne. Foran os ruller hoveder - nu som før.

Erobringen fungerede - bogstavelig talt - som en blodtransfusion fra det nyopdagede kontinent til den gamle verden, og førte til en økonomisk opblomstring i Europa, skabt af guld- og sølvstrømmen, de nye varer og markeder. En opblomstring vi - uagtet den opreklamerede krise i overflødhedshornet - endnu nyder godt af. Og vi køber stadigvæk aflad for lidelserne i den 3. Verden, som ikke længere er ny, i form af U-landshjælp. Erobringen skabte et traume i den rige verden, et vakuum af ny uvirkelighed. Vi fik aldrig rigtig hold på vores paradisdrom, det syder og gærer af dærsamvittighed. Små børn dør med oppustede maver (fordi de kun har luft at fylde i) og fluer i øjnene. Marcipanbrødet har en afsmag, benzinen lugter pludselig af brændt kød i tanken. Så sender vi dybfrysere til det sorte Afrika, hvor de slet ikke har strøm, eller vi sender salte tørfisk til tørkeramte områder. Panikhandling. Vi sender der noget så grusomt i hjernen. Det blir stadig sværere at købe aflad. Kirken fungerer ikke helt så godt som i gamle dage. Velfærdets have.. men lydene udefra trænger sig på og der står soldater posteret ved lågen.

Så lyder råbet: tilbage til naturen! Det er når traumet forsøger at arbejde sig ud og blive til positiv tænkning. Men den findes ikke uden videre, den heks, mennesket forvandler ethvert landskab til en del af sig selv, hytter i junglen er ofte omgivet af slum og stinkende efterladenskaber ligesom visse kvarterer i vore egne

storbyer er veritable jungler af morderiske tilbøjeligheder. Det er som det skal være. Mennesket over alt som en vild og sammensat størrelse: Misforstå mig ret: græsrodsbevægelser er gode, god eftertanke, nødvendig justering. Og marxistisk organisation er et reelt våben i de undertrykkes hænder, Kinas opnåelser fantastiske (de sulter ikke længere, det er næsten mere end tanken kan rumme) - disse tendenser er naturligvis ikke hovedfjender, men en del af løsningen. En del - men så skal der også tales åbent om hvordan de korrupperer hvergang magten centraliseres og endnu engang samles på de få og udvalgte hænder.

Væk med uvirkeligheden og tilbage til mennesket. De, der forsøger at lave systemerne vandtætte, eller drømmer sig til dem, er farlige for sig selv og andre. En maya-bonde skal have ordet. Han tegner følgende portræt af en myresluger:

Den er præsten på landet
dens pels er sort, dens krave hvid
som dem præsterne går med.

Sådan er myreslugeren: en lang næse, moustache
en lang hale, lange fingernegle.

Den har nosser, den har hjerte, den har lunger.
Den har strube, den har luftrør, den har lever, den har
vom, den har pik, hvor den pisser
den har røvhul, hvor den skider.

Sådan er mennesket også. Sådan er disse "indianere" som døde af en anden verdens drømme. Nosser, hjerte, lunge, lever, vom, pik, røvhul: Massakren afslørede englernes anatomi. Ud væltede deres indvolde og Las Casas så det med forfærdelse ske. Måtte kommende generationer være bedre forberedte. Men det er vel utopisk at forestille sig.

From a painting of Kwewu Kachina
by Kutshonau a Hopi artist,
for J. W. Fewkes, c. 1900.



KWEWU, THE WOLF KACHINA

A wolf's paw is painted on each cheek, and in dances, Kwewu usually appears with Deer and Antelope Kachinas.

UTOPIER OG VILDE DRØMME:

HANNE VEBER
november 1980

NOGLE UDDRAG AF DEN EUROPÆISKE TÆNKINGS RARIETETSKABINET.

Hvad er en utopi? Det er drømmen om det gode som man intet middel, ingen effektiv metode har til at virkeliggøre. Altså er alle de humane videnskaber utopier, for de har hidtil ført folkene til det modsatte af de goder som de lovede.
(Charles Fourier 1772-1837)

Utopi forbindes ofte med civilisationskritik, men utopi er andet og mere end Gullivers Rejser og drømmen om Atlantis - og hvem vil benægte Fouriers udsagn om, at de humane videnskaber, en af civilisationens frembringelser, hører med i rækken af utopier, drømmene der ikke lader sig virkeliggøre? I det mærkelige grænseland mellem utopiske drømme og videnskab fremstår som et sidste skud på stammen en antropologisk frembringelse udi civilisationskritik, eksemplificeret ved Pierre Clastres' idé om "Samfundet mod Staten" materialiseret hos en gruppe sydamerikanske indianere, "de vilde", som får tildelt rollen som bærerne af civilisationskritikken. (cf. Clastres 1977) At Clastres' tanker, repræsenterende den nyeste strømning i fransk antropologi, har været genstand for megen opmærksomhed i disse tider er nok ikke tilfældigt, al den stund det er blevet sagt, at 1980'erne står i utopiernes tegn. Men det er ejheller helt tilfældigt, at clastres-folkernes tanker hænges op på netop de amerikanske indfødte. Disse har gennem tiderne måttet stå model til mangt og meget og har bestandig været et brugbart objekt i den europæiske tænknings diskussioner om civilisation, natur, fremskridt, udvikling og meget andet - diskussioner som med opdagelsen af det amerikanske kontinent fik tilført en ny dimension, et afprøvningsfelt for de særeste drømme, de vildeste handlinger og et udvidet lebensraum for den europæiske stræben efter Paradis på Jorden.

Amerika - de endnu-ikke-opbrugte muligheders land, hvis opdagelse beviste, at jorden var om ikke pæreformet, så i hvert fald rund, hvor eksistensen af en ny slags mennesker gav de europæiske idéer om "de vilde" nye ben at gå på.

Ikke fordi de spanske opdagelsesrejsende og erobrere straks identificerede de nye landes indbyggere med "de vilde". Dette var ingenlunde tilfældet. I de europæiske hoveder eksisterede "de vilde" længe før Amerikas opdagelse. Der var tale om, at verdens ukendte afkroge var befolkede af særlige væsener, ikke-mennesker, dæmoner, uhyrer, kæmper, drager eller hovedløse skabninger med øjne i maven, horn i panden og en lang hale med lys i spidsen.

Hernan Cortéz, som i 1521 erobrede Aztecernes land, var hjemmefra blevet udstyret med instrukser om at holde udkig efter mytiske væsener med lange flade ører og andre med hoved som hunde. Til deres skuffelse mødte de spanske opdagelsesrejsende aldrig disse vilde. Hvor ihærdigt de end søgte, mødte de kun en lang række forskellige mennesker, som de gav betegnelsen "indios" hvilket kom sig af, at spanierne til en begyndelse troede, at de befandt sig i Indien. Der kom dog ikke til at gå ret lang tid, før man fandt på at identificere Amerikas indfødte folk med "de vilde".

Denne særlige kategori har vist sig at have en multidimensional anvendelse, hvilket bl.a. den clastresske civilisationskritik til fulde bærer vidnesbyrd om. Dette skal vi vende tilbage til. Forinden skal vi se lidt på en anden type af fabler og utopiske drømme, som lå bag om erobrernes individuelle motivationer for den særlige europæiske udfoldelse i forb. m. opdagelsen og erobringen af Den Ny Verden.

Christopher Columbus, som tilskrives den europæiske opdagelse af den nye verdensdel i 1492, var besjælet af to idéer. Den ene, idéen om at kunne sejle til Indien hvis man blot sejlede længe nok mod vest, var baseret på sømandssnak opsamlet i syd-europæiske havnebyer og på tidens nyeste videnskabelige tanker om jordens facon. Denne idé viste sig at være et realistisk gæt, omend en ukendt verden desværre kom i vejen. Columbus' anden idé gik ud på at finde Kong Salomons søjler hvorfra et nyt bibelsk rige skulle genopstå. Resterne af Salomons hus skulle findes på de ukendte øer i det atlantiske Hav. Her lå Columbus' store drøm, som aldrig blev virkelig, men som i forbifarten fik nogle helt utilsigtede konsekvenser. En af disse

var vækkelsen af en sygelig og umættelig guldthirst, som efter den første smagsprøve på de Caribiske øer aldrig siden lod sig stille. Erobringerne af de rige Aztec og Inca imperier gav blot flere og flere lykkeriddere blod på tanden, og alskens rygter og sagnagtige fabler lokkede nye strømme af conquistadores til felttog i alle retninger. Legenden om krigerkvinderne, Amazonerne er velkendt og gav navn til Sydamerikas største flod. Jagten på El Dorado, Den Gyldne Mand, byggede på sagnet om en forgyldt høvding, hvis badesalt bestod i guld og ædle stene, som han årligt kastede i den sø, hvori han siden steg ned for at vaske sig guldstøvet af kroppen. Disse sagn, eftersøgte overalt, viste sig bestandig lokaliseret hinsides grænsen for det kendte, bag næste bjergkæde, i den dybeste skov, yderst på horisonten. De samme utopiske drømme, som førte til vide udforskninger i Sydamerika, skulle også give anledning til udbredelsen af det spanske herredømme langt op i Nordamerika. (Som bekendt hørte store dele af det nuværende USA, i.e. staterne Californien, Nevada, Utah, Arizona, New Mexico, Texas og det meste af Colorado, med til det spanske kolonirige frem til Mexicos uafhængighed i 1821 og blev først indlemmet som USA's territorium i 1848.) Denne del af opdagelsesrejsernes historie, som vi i det følgende skal se lidt nærmere på, synes ofte henvist til glemsel, skjult bag en fokusering på, at det var englændere, hollændere, tyskere, franskmænd, som forbeholdt sig æren af at have koloniseret den nordlige del af det nye kontinent.

Sagnet om Amazonerne kom til at danne anledning til de første skridt henimod spanske erobringer nord for det Aztekiske Mexico. I Cortéz' hovedkvarter i Mexico forlød det i 1520'erne, at Amazonernes stat, hvor store skatte var at finde, skulle søges længere mod nord, i et område kaldet Cihuatlan. En af Cortéz' officerer, en ilde berygtet erobrere Nuño de Guzmán, organiserede derfor i Cortéz' fravær sin egen private expedition nordpå langs Stillehavskysten og nåede så vidt som til Yaqui floden. I dette nordlige område blev erobrerne imidlertid standset af den voldsomme modstand fra de forskellige Cahita talende folkeslag (Yaqui, Mayo), og spanierne trak sig tilbage til Sinaloa, hvor Guzmán grundlagde byen San Miguel de Culiacán (1531) som den spanske erobrings mest fremskudte

nordlige forpost, der i praksis tjente som center for conquistadorernes slavejagter på indianerne. Var der intet guld at finde, kunne der altid kompenseres gennem indfangning og salg af menneskelig arbejdskraft. Disse aktiviteter bevirkede, at de indfødte folk i hele det nordvestlige Mexico vakte til en aktiv modstand, som igennem mere end et århundrede vanskeliggjorde ethvert forsøg på effektiv kolonisering mod nord.

Mod øst udspillede den samme historie sig. Juan Ponce de León som i 1508 havde erobret Puerto Rico, sejlede i 1513 mod nord for at lede efter Bemini, øen hvor Ungdommens Kilde skulle findes, og som sammen med den forventede opdagelse af nye lande, Søvejen til Indien og ikke mindst af nye skatte skulle sikre erobrerne alverdens rigdom og ære. Under sin eftersøgning nåede Ponce de León til øen (sic) Florida, hvor fjendtlige indfødte hindrede ethvert landgangsforsøg. Formodentlig var de blevet advaret mod spanierne af indfødte flygtninge fra Bahamaerne. (cf. Daenell 1911:5)

Nogle år senere blev det fastslået, at Florida ikke var en ø, men en halvø som hang sammen med Mexico, og der var nu så megen desto mere grund til for spanierne at sikre sig området. Ungdommens Kilde og et dusin andre fabler lokkede stadig, og for enhver erobrere gjaldt det at komme konkurrenterne i forkøbet. En vis Lucas Vásquez de Ayllón vidste at fortælle om mænd med haler, næsten en meter lange og stive som ben. Om dette var baggrunden for hans interesse for Florida skal være usagt. Men han forstod at forene det eventyrlige med det praktiske og organiserede indbringende slavejagter til landet. Da dernæst Ponce de León med hundredevis af håbefulde kolonister i 1521 forsøgte en egentlig bosættelse på Floridas vestkyst, mødte de hårdnakket modstand fra de indfødte, og Ponce de León døde på hjemvejen af sine sår.

Men drømmen om Floridas skatte lod sig ikke opgive, og desuden insisterede den Spanske Krone på at søvejen til Indien måtte findes et sted mod nord. Til den ende udfærdigedes et detaljeret program for besættelse af Atlanterhavskysten. Opgaven tilfaldt Ayllón, som med over 600 kolonister, mænd og kvinder, en mængde sorte slaver og et antal dominicanermunkene i 1526 gik i land i det nuværende South Carolina. Koloniseringen gik også denne gang helt galt. Kystlandet var sumpet, klimaet

usundt, nybyggerne blev syge, slaverne gjorde oprør og interne skænderier samt konstante angreb fra de lokale indianere bragte hurtigt en ende på foretagendet. Omkring halvandet hundrede overlevende kunne syge og døende vende tilbage til Santo Domingo.

I mellemtiden var en lignende plan udkastet i Spanien for besættelse af Floridas vestlige side, hvorfra landet mellem Florida og Mexico kunne erobres og sikres for den Spanske Krone. Hvervet blev overdraget en vis Pánfilo de Narváez, som havde bevist Kronen sin loyalitet nogle år forinden, da han af guvernøren på Cuba var sendt ud for at arrestere den egenrådige Hernan Cortéz og under forsøget havde mistet et øje. Men det er en anden historie.

Narváez organiserede over 600 kolonister, soldater, håndværkere, bønder, sorte slaver, franciscanermunke, som forlod Spanien i 1527. Expeditionen ramtes af ulykker fra begyndelsen. To af skibene gik ned i en orkan ved Trinidad, en del af folkene deserterede under ophold på de Carabiske Øer. Narváez gik i land ved Tampa Bay, vestkysten af Florida, i 1528. Her blev koloniseringen og erobringen af landet mod vest, mod Mexico, endeligt afsporet; thi Narváez hørte fra de indfødte, som var blevet taget til fange, om det rige kongedømme mod nord, Apalachee, hvor guldet flød. Skibene og de kvinder som var med expeditionen blev sendt væk, og Narváez med 300 mand indledte marchen mod nord gennem sump og uigennemtrængelig skov. Iflg. de indianske førere befandt de eftertragtede skatte sig bestandslængere ude i skoven, hvor de rejsende blev et let bytte for de indfødte "kæmpers" velrettede pile. Selskabets regnskabsfører berettede siden om Floridas indianere: "They loomed big and naked and from a distance looked like giants...Their bows were as thick as an arm, six or seven feet long, accurate at 200 paces." (Covey, ed.1961) Spanierne heste og udstyr blev kun til besvær. Soldaterne i deres tunge rustninger sad fast i mudderet, hestene for vild i træer og slyngplanter - alt blev kaos. Selskabet foretog en hastig retræte ud til kysten. Hestene blev spist, huder, redskaber og våben anvendtes til at bygge en række primitive både, og man begav sig til søs mod vest i håbet om snarlig at lande i Mexico. Undervejs blev de ramt af en orkan og strandede på sydkysten af Texas, hvor flertallet døde af sult, udmattelse og sygdomme.

Beretningen om Narváez expeditionens uheldige udfald skyldes fire overlevende, tre spaniere og en afrikansk slave, som i mange år levede blandt forskellige grupper af indianere i Texas. Anført af Alvar Núñez Cabeza de Vaca, expeditionens regnskabsfører, begav de sig til fods mod vest tværs over kontinentet. I 1536 havde de krydset Sierra Madre bjergene og nåede frem til Yaqui floden (Sonora, Mexico), hvor de stødte ind i de spanske slavejægere fra Culiacán. Cabeza de Vaca af lagde senere officiel rapport for vicekongen i Mexico City, Antonio de Mendoza .

Cabeza de Vacas eventyrlige beretning indvarslede et nyt kapløb om at nå endnu et El Dorado, denne gang i de endnu uudforskede områder langt mod nord.

Rygtet forlød, at Cabeza de Vaca og hans følgesvende fra de indianere de havde mødt undervejs havde fået underretning om store skatte, som var at finde i SYV GYLDNE BYER, riget Cibola. Legenden om de Syv Gyldne Byer var ganske vist af gammel dato. Spanierne kendte til en fortælling fra den tid, da muhammedanerne erobrede den Iberiske Halvø. Da var syv portugisiske biskopper sejlet mod vest over havet og havde grundlagt syv byer. Var disse byer mon at finde i den Ny Verden ?

I Culiacán havde en af Guzmáns indianske slaver tidligere berettet om store byer mod nord, som hvad rigdom og pragt angik ikke stod tilbage for byerne i Mexicodalen. Denne indianer var søn af en omrejsende handelsmand i fjer og havde med egne øjne set byerne, når han i sin ungdom havde ledsaget sin fader på rejse. Det var dog aldrig lykkedes Guzmán og hans folk at lokalisere de rige byer, og rygtet om dem kunne meget vel være gået i glemmebogen, hvis ikke Cabeza de Vacas fortællinger havde tilført det ny næring. Spanierne kunne atter se for sig byer med guld- og sølvbelagte gader, huse med ædelstene som vinduer - conquistadorernes paradys syntes indenfor rækkevidde. Cabeza de Vaca vidste at berette om folkerige bysamfund med store huse, hvor de mexicanske indianere byttede deres papergøjfjer til smaragder og turkiser, om rige kobberminer og kobbergenstande, samt et mærkeligt dyr, snart fortolket som lig en kamel, snart en elefant. (Ingen spanier havde på den tid mødt en levende bison)

Kapløbet om at finde riget Cíbola indledtes i foråret 1539, hvor hele tre expeditioner fra hver sin side drog på opdagelse i Nordamerika. I vest sejlede Francisco de Ulloa som udsending for Hernan Cortéz mod nord i den Californiske Havbugt og nåede Colorado flodens munding forinden han vendte hjem.

I øst ved Tampa Bay i Florida landede Hernando de Soto, ridder af Santiago Ordenen, Pizarros kaptajn under erobringen af Peru og nyligt udnævnt til guvernør af Cuba og Adelantado af Florida.

Fra Mexico City udsendtes af vicekongen en mindre recognosceringsgruppe bestående af to franciscanermunke, et følge af indianere samt slaven Esteban, som havde været med Cabeza de Vacas lille selskab og derfor havde lært sig at kommunikere med de indfødte mod nord. Ansvarlig for gruppen, hvis opgave bestod i at verificere rygtet om De Syv Gyldne Byer, var munken Marcos de Niza, som havde gode erfaringer som opdagelsesrejsende i Syd- og Mellemamerika.

Når vicekongen, Antonio de Mendoza, således foretrak i første omgang at udsende en franciscanermunk med følge fremfor en hærske af eventyrlystne conquistadores, skyldtes det to forhold: Dels var der den rent pekuniære omkostningsside; de kongelige spanske ressourcer, som Mendoza var ansvarlig for, kunne ikke bortødsles på frugtesløse expeditioner efter ethvert Fata Morgana. Skulle derfor rygtet om De Gyldne Byer vise sig falskt, var der ikke så meget tabt ved denne beskedne recognoscering. Det andet forhold og måske det væsentligste handlede om metoden for erobringernes iværksættelse; som koloniseringen indtil da havde formet sig, havde de spanske øvrigheder erfaret, at conquistadorernes vanlige erobringss metode, vold, mord og brand, var uegnet som middel på længere sigt. Metoden var lykkedes over for Aztec- og Inca imperierne, men den duede ikke over for de øvrige folkeslag som beboede kontinentet. Tværtimod medførte den her, at indianerne organiserede sig til modstand, hvilket i sig selv var slemt nok for spanierne. Værre endnu var det, at modstanden når den først var sat i gang, havde tendens til at brede sig. Guzmáns hærgende fremfærd i det nordvestlige Mexico var en tydelig advarsel herom, og erfaringerne fra de mislykkede koloniseringsforsøg i Florida pegede i samme retning. Vicekongen fandt det altså betimeligt

at udsende de fredelige franciscanere, ubevæbnede og til fods, vel vidende at disse fromme mænd havde en langt større mulighed for at udforske området uden at skabe for megen uro, som siden kunne besværliggøre en eventuel kolonisering. Marcos de Niza's recognoscering gik dog ikke helt som håbet. Den gode munk sendte fra begyndelsen slaven Esteban i forvejen. Denne mand anlagde stil som en maurisk prins, klædte sig ud med farvestrålende fjer og klokker, der dinglede fra arme og ben. Undervejs agerede han medicinmand, drev håndspåleggelse og samlede sig et større følge af smukke kvinder. Esteban nåede angiveligt frem til riget Cíbola, alias Zuni puebloerne. Her blev han omgående identificeret som en uønsket person og på stedet ekspederet over i det hinsides. Marcos de Niza var langs hen ad vejen blevet modtaget af indianerne som Guds usårlige Udsending, men da underretningen om slavens død nåede broder Marcos og hans følge, vendte alle sig imod ham, og han fandt sig efter eget udsagn svævende i stor livsfare. Han turde derfor ikke selv vove sig frem til Cíbola, men nøjedes med at betragte en af byerne fra en bakketop i nærheden. I en dyngeste sten på bakken rejste han et kors og tog på Kongens vegne det nye rige i besiddelse og indviede det iøvrigt til den Hellige Frans af Assissi, inden han skyndte sig hjem til Mexico for at aflægge beretning. Om byen meldte han: "The pueblo has a fine appearance, the best I have seen in these regions. The houses are as they had been described to me by the Indians, all of stone, with terraces and flat roofs, as it seemed to me from a hill where I stood to view it. The city is larger than the city of Mexico." (cit. Bannan 1963:16) Ret beset havde Marcos de Niza hverken bekræftet eller afkræftet rygtet om De Syv Gyldne Byer. Han havde set én Zuni pueblo og hørt rygter om flere andre og større. Måske var synet af puebloen og en god portion fantasi i det flimrende hede lys en sommerdag på New Mexicos højslette gået op i en højere enhed. Men beretningen blev i Mexico City taget til indtægt for den virkelige eksistens af de eftersøgte Gyldne Byer - og om ikke andet så var vicekongen allerede i fuld gang med den videre planlægning af en storstilet expedition til New Mexico. For vicekongen gjaldt det om at komme eventuelle krav på de nye

riger fra Cortéz og Hernando de Soto i forkøbet, så der var ingen tid at spille. Expeditionen sættes under ledelse af vicekongens nære ven, Francisco Vásquez de Coronado, guvernør over provinsen Nueva Galicia, og både Mendoza og Coronado havde personligt investeret betydelige formuer i foretagendet i forventning om et rigeligt afkast, hæder og ære.

Expeditionen kom af sted i begyndelsen af 1540 under stor fanfare. Den bestod af ca. 300 noble spaniere til hest, 60-70 infanterister og henved 800 mexicanske indianere foruden 1.000 heste, 5.000 får og en del kvæg, som udgjorde den mobile kødforsyning. Spanierne var udstyret i glans og herlighed efter alle kunstens regler. Anføreren selv optrådte i forgyldt rustning med vajende fjer i hjelmen, ridehestene var behængte med kunsthåndværks dækkener, og man beredte sig på en nem og behagelig erobring. Således skulle det nu ikke gå!

Vejen viste sig lang og besværlig. Undertiden mødtes spanierne med væbnet modstand fra de indfødte, undertiden fandt de landsbyerne forladte, indbyggerne var gået under jorden og der var således ingen fødevarer at erhverve. Mandskabet led under sult og tørst, og en del af fodfolket og dyrene gik til grunde. Da expeditionen omsider nåede frem til Cibola, Zuni puebloerne, havde indbyggerne forskanset sig i landsbyen Hawikuh. Efter nogle timers belejring fik spanierne adgang til puebloen, som beredte dem endnu en skuffelse. Byen var aldeles uforgyldt i enhver henseende. Til gengæld rummede den gode lagre af majs, som de forsultne spaniere på det tidspunkt havde hårdt brug for. Fra Zuni sendte Coronado sine tropper mod vest til Hopi landsbyerne i Arizona og til Grand Canyon, og mod øst til puebloerne i Rio Grande området. Trods desillusioneringen m. h. t. riget Cibola vinkede håbet stadig forude, og spanierne besluttede at overvintre i Tiguex ved Rio Grande. Samtlige puebloer blev endevendt for at lokalisere de skjulte skatte. Men resultatet var pauvert.

Overalt for soldaterne frem med vold og terror. Satte indianerne sig til modværge blev landsbyerne brændt af og indbyggerne slået ned på stedet. Mange pueblo folk søgte tilflugt i bjergene og blandt de omkringboende Navajo og Apache grupper.

Da frosten gik af jorden i foråret 1541 brød hæren op. Fra de lokale indianere havde spanierne hørt om et stort rige mod nordøst, Quivira kaldet, som overgik alt i pragt og rigdom, hvor der var fisk store som hesteske, med gyldne bomspryd og hvide sejle og en almægtig konge, som indtog sine måltider af forgyldte fade og sov til middag under et træ behængt med guldklokker. Anført af en indfødt fra Quivira, som spanierne havde mødt i Pecos pueblo, drog hæren afsted på jagt efter de nye rigdomme. En tid lang for expeditionen vildt rundt på prærien, indtil officererne blev mistænksomme. Det blev så afsløret, at deres vejviser havde indgået et komplot med pueblofolkene gående ud på at føre spanierne på vildspor i prærielandet. Indianerne havde efter sigende forestillet sig, at spanierne ikke forstod sig på at nedlægge bison, og at de derfor hurtigt ville dø af sult, hvorved indianerne let og bekvemt slap af med de ubehagelige fremmede. Men her havde puebloerne forregnet sig. Spanierne demonstrerede til fulde, at deres skydevåben var velegnede til bisonjagt, og hos de talrige Apache grupper, som på den tid befolkede den sydlige prærie, skaffede de sig fornyet underretning om Quiviras rette beliggenhed.

Expeditionen nåede da også frem til Quivira - men måtte atter bide i det sure æble. Riget viste sig at bestå af en række små landsbyer - stråhytter - ved en flodbred (Arkansas floden i Kansas). Coronado fandt at indbyggerne var de mest barbariske han endnu havde truffet. De var fredelige folk, dyrkede majs og gik klædt i bisonskind. Men enden var nået - og Pata Morgana havde åbenbaret sig. Slukørede besluttede spanierne at vende tilbage til puebloerne i Rio Grande området, hvor selskabet tilbragte endnu en vinter. Herunder lagde soldaterne op til mytteri, og da Coronado gik hen og faldt af sin hest, så han slog hovedet, mistede han pusten, gejsten og overblikket, og alle videre udforskninger i det ugæstfri land blev opgivet. I foråret 1542 tiltrådte de sørgelige rester af den forhen så majestætiske expedition sin retræte til Mexico. Der skulle gå mere end et halvt århundrede, før spanierne for alvor koloniserede New Mexico området.

Den konkurrerende expedition fra østsiden under Hernando de Soto fik ikke en bedre skæbne. Med sin 600 mand store hær huserede de Soto det meste af et år i Florida på jagt efter

rigdomme og i bestandig kamp med de indfødte. De Soto var imidlertid en realistisk natur. Kom rigdommen ikke til syne i form af guld, måtte den skaffes til veje på anden vis, og han forsøgte således ikke nogen lejlighed til at indfange indianere. Hertil havde han foruden et koppel blodhunde også medbragt en smed med fuldt udstyr, således at de indfangne slaver straks på stedet kunne lægges behørigt i lænker. Men denne røverbande lod sig ikke fortabe i Floridas sumpe og slyngplanter.

Lokket af indianernes løfter om store rigdomme i fjerne lande, drog hæren i 1540 mod nord gennem Georgia og til Carolina. Ved Savannah floden mødtes de af en statelig indiansk dronning i riget Cutifachiqui, og her fandtes endelig en mindre skat, 350 pund perler, som de Soto prompte tog i besiddelse. Han fortsatte videre gennem Tennessee og Alabama, hvor han ventede at finde det største rige af alle, Coosa. Omend han mødte en imponerende hersker, som klædt i fjer og pelsværk og ledsaget af fløjtespillere lod sig bære frem på sine undersåtters skuldre, fandt de Soto ikke landet rigt på andet end majs, pelsdyr og lignende prosaiske goder. De store guldskatte lod sig ikke materialisere, og expeditionen vendte sydpå til kysten ved Mobile, hvor hæren mistede alle sine forsyninger og var nær ved at blive udslettet i kamp mod de lokale indbyggere. I vinteren 1541 drog spanierne mod nordøst og slog sig for en stund ned i Chickasaw folkenes land for at hvile ud. Siden krydsede de Mississippi floden og befandt sig i Arkansas. De lokale indianere kunne kun bekræfte erobrernes håb, om at de store skatte fandtes endnu lidt længere mod vest eller nord. Soldaternes eftersøgninger var dog alle forgæves, og ej heller det store vandløb, Anian-Strødet, som skulle udgøre Søvejen til Indien var det lykkedes at lokalisere. De Soto fulgte Arkansas floden så langt som til egnen omkring det nuværende Little Rock. Men den store Adelantado var blevet syg, grebet af heftig feber. Han døde i maj 1542 et sted ved Mississippi floden. Soldaterne, knap 300 ud af de 600 som var draget ud, sænkede deres anfører i floden og vendte derefter næsen hjem, tomhændede som de var kommet. Uden at nogen af dem vidste af det havde Coronados og de Sotos to expeditioner i sommeren 1541 samtidig befundet sig ved

Arkansas floden nogle få hundrede miles fra hinanden. Tilsammen havde de udforsket det meste af landet mellem Grand Canyon i vest og Great Smoky Mountains i øst.

De spanske conquistadores havde fundet deres skattekammer i Mexico og i Andes området, men drømmen om Paradis på Jorden var ikke blevet indfriet, og med de lidet indbringende spanske entradas i Nordamerika havde legenderne om Amazonerne, El Dorado, Ungdommens Kilde, De Syv Gyldne Byer, etc. mistet deres agitatoriske kraft. Spanierne afblæste erobringstidens storslåede opdagelsesrejser og gik i gang med at konsolidere deres positioner i de nye kolonier.

Når den Spanske Krone i sidste halvdel af 1500-tallet iværksatte egentlige koloniseringer, bosættelser, i Nordamerika, skyldtes det da hverken heller eventyrlige drømme eller håb om hurtig materiel gevinst, men grundedes først og fremmest på politisk-strategiske overvejelser, som handlede om at befæste det spanske kolonirige mod anfald fra andre europæiske stormagtsaspiranter. Men de utopiske drømme hører ikke hermed op. - De europæiske erobringer var igangsat, og Amerika var åbnet op som affyringsplatform for nye serier af apokalyptiske projekter.

Herfra skal så gøres et spring til et andet forsøg på drømmenes realisering, her drømmen om Frihedens Land, som under feltråbet "Hver mand sin Roemark" blev lanceret af de nordvesteuropæiske folk, som gjorde Nordamerika til den historiske skueplads for deres projekt. Hvad projektet indebar er måske allerklarest udtrykt af en historiker fra en tid hvor man stadig turde give drømmen navn uden at skamme sig: "De angelsaksiske racer led tålmodigt vildnissets kvaler og vandede frihedens træ med tårer og arbejdets sved, indtil det slog dybe rødder i landet og skød grene, der voksede ind i himlen." (Prescott 1898, min oversættelse, HV) Om projektet nogen sinde blev indløst, skal ikke bekymre os her. Derimod skal vi se på visse ideologiske sider af det og på de konsekvenser det har for det antropologiske begreb om Amerikas indfødte folk.

De spanske conquistadores var ikke ene om at lade sig lede af skøre idéer til de fjerneste kroge af verden, hvor de ikke havde spor at gøre, og ligesom de katolske spaniere, havde også

franskmænd, hollændere, englændere (de fleste af dem protestanter) Gud på deres side. Men i de nordamerikanske kolonier krævede Gud andet af sine proselytter end blot almindelig fromhed; Han krævede arbejde, hårdt arbejde. Indenfor denne teleologi var arbejde nærmere bestemt som dyrkning af jorden efter traditionelt nordeuropæisk mønster. Til den ende måtte nybyggerne sikre sig jord, forstået som privat ejendom, og her kom så problemet med at skaffe sig af med jordens oprindelige indbyggere og samtidig beholde selvrespekten og skindet på næsen. Men heldigvis stod indvandrerne i ledtog med selveste Gud. Dette gjaldt ikke mindst Puritanerne i New England, som tilsyneladende led af kollektivt religionsvanvid. De var nemlig så heldige, at Gud sendte en plage, som slog næsten alle indianerne ihjel, hvorved landet lå frit til indtagelse af De Udvalgte, som herved kunne opfylde Guds pålæg om at "occupy the earth, increase, and multiply." (cit. Pearce 1965:20) For de bibelstærke mænd var opfyldelsen af denne målsætning et helligt hverv, og om Guds hjælpende hånd undertiden svigtede, da forstod de til fulde at hjælpe sig selv, og udvidede igen og igen det besatte terræn. Når siden indianerne overfaldt de puritanske bosættelser, da var de lidelser, som de fromme mænd måtte udstå, Straffen fra Den Høje, som nedkaldtes over De Udvalgtes syndige hoveder.

Af politiske og ideologiske grunde måtte de angelsaksiske kolonister i Nordamerika tage afstand fra de massive indianerudryddelser, som sine steder var blevet praktiseret af spanierne. Bartolomé de Las Casas, den spanske dominicaner, havde gjort sig til talsmand for det synspunkt, at indianerne også var mennesker og havde i 1540'erne publiceret sine skrækindjagende beretninger om spaniernes folkemord i de amerikanske kolonier. Las Casas' bøger udkom hurtigt i engelske, franske, tyske, hollandske, italienske oversættelser og blev prompte brugt i de øvrige europæiske nationers anti-spanske propaganda.

Enhver engelsk kolonibestyrer måtte derfor se sig nødsaget til over for indianerne at undgå metoder, som kunne ligestilles med de spanske uhyrligheder. Dette betød ikke at kolonisterne i Nordamerika holdt sig til de noble handlingers lige vej - det betød blot, at i praksis måtte krige, bedrageri og indianerudryddelse effektivt retfærdiggøres eller tilsløres til

ukendelighed. Til dette brug udkrystalliseredes for alvor forestillingen om, at indianerne var vilde og lumske barbarer, en slags unyttigt kryb på jorden. Herved blev det muligt at anskue indianerne ikke som folk der forsvarede sig, men som skabninger, der stod i vejen for selveste Guds bestemmelse om den europæiske civilisations fremmarch og velsignelser.

I drømmen om det lille hus på prærien og i hele europæernes forestillingsverden blev indianerne til halvaber, ukristelige og blodtørstige hedninge; deres huse blev til hytter, deres landbrug blev til indsamling, deres religion blev til overtro, deres rejser blev til omstrejfnings, deres kosmetik til griseri, deres samfund til horder, etc.etc. En særlig nederdrægtighed kom til at bestå i påstanden om, at indianerne når det kom til stykket dårligt nok eksisterede: der var så uendeligt få af dem (!) og de føjtede iøvrigt ganske planløst omkring i vildmarken, m.a.o. der var masser af plads, jomfrueligt land, som det kaldtes, til de strømme af immigranter, som søgtes lokket til af det koloniale establishments odiøse propaganda.

Myterne om "det tomme land" og om indianerne som "vilde" udsprang ikke udelukkende af europæernes etnocentriske ex post facto rationaliseringer. Tværtimod var der til at begynde med tale om en bevidst fordrejet og løgnagtig propaganda, udspredd af magthaverne i kolonierne for at fremme expansionen og for at afværge eventuelle ubehagelige følger af deres forbrøderiske aktiviteter, såfremt folk i moderlandet (Europa) skulle få nys herom. Propagandaen skulle ikke blot forklejne indianerne som mennesker, deres kulturer og deres selve eksistens; den skulle også vise, at erobringen af deres land var nødvendig, retfærdig og uafvendelig, en naturlov, et led i Guds plan for sine udvalgte. Derfor var indianernes modstand mod omklamring og underlæggelse en modstand mod Guds bestemmelse. Indianerne var ikke blot fjender af europæerne i en konkret erobnings- og krigsrelation men også eller måske især fjender af selve udviklingen, fremskridtet og den kristne verdensorden, og som sådanne for-dømte til undergang. Herved blev myterne og propagandaen kanoniseret som en ideologi, der stadig er med i vores epistemologiske bagage, og som effektivt har tilsløret og formærket enhver ædruelig historisk og/eller videnskabelig erkendelsesintention.

Historien om europæernes erobring af det Nordamerikanske kontinent fremstilles almindeligvis, som var den alene en funktion af den hvide mands kultur og hans kamp mod naturen. (At "den hvide mands kultur" også kan erstattes med "kapitalismens udvikling" ændrer principielt ikke ved forestillingen.

I dette billede indpasses indianerne som en del af naturen - det skidt - Indianerne forsvinder som en del af Amerikas flora og fauna, naturlige hindringer, som må overvindes og bringes under kultivering for at give plads for den hvide mands særlige form for udfoldelse, som kaldes "fremskridt" eller "civilisation" eller "kapitalisme". Denne formel er en besværgelse: den får i forbifarten verdenshistoriens mest formidable folkemord til at tage sig ud som beklagelige, men i det store og hele nødvendige bivirkninger ved civilisationens kamptag med naturen (1) og samtidig formår den at fastholde troen på den vestlige, kapitalistiske samfundsordens civilisatoriske mission, apoteosen af menneskets muligheder, som i sig selv bærer kimen til paradisdømmens snarlige indfrielse, forudskikket ved videnskabelige prognoser gennem halvandet hundrede år.

Besværgelsen er imidlertid ikke altid helt vandtæt. Hvis 1980'erne skal stå i utopiernes (positive) tegn, er det kun alt for nærliggende heri at se en patologisk advarsel om, at den hvide mand og civilisationen finder sig i voksende vanskeligheder m. h.t. at opretholde en fortsat ophøjet ligegyldighed over for, hvorledes han optræder i andre menneskers mareridt.

Og her kommer "de vilde" ham atter belejligt til hjælp. "DE VILDE", denne residualkategori, er altid god at have ved hånden. "De vilde" findes nemlig i mange forskellige udgaver; de gør alt relativt og intet umuligt. "De vilde" kan alt det vi (civiliserede) ikke kan. De kan bruges til både at fremhæve civilisationens dyder og til at kritisere dens mangler og laster. De mest populære "vilde" findes som bekendt blandt Amerikas indfødte folk. (Man behøver blot at kaste et blik i de sidste måneders fjernsynsprogrammer, hvis man er i tvivl) Efter i mange år at have ført en hensygnende tilværelse, er de atter kommet på mode i dannede selskabers konversationsrepertoire under temaet civilisations-kritik, hvor "de vilde" får lov at opføre drømmen om menneskets kollektive urtidsparadis, denne gang forstået som samfundet, hvor Staten ikke findes.

Hos Pierre Clastres (1977) er "de vilde" en gruppe sydamerikanske indianere (Guayakí), hvis samfund er Samfundet-hvor-Staten ikke findes, hvor det er lykkedes at hindre Statens opkomst, den samfundsmæssige ulighed og alt dens væsen. Indianerne synes at være i frontlinien på et evigt felttog imod selve institutionen Statsmagt. Det er jo netop derfor de er "vilde". Nu er der jo ikke noget odiøst i at øve civilisationskritik, tværtimod! Og det er vel også ganske legitimt at tage "de vilde" til indtægt for sine synspunkter; denne teknik er af gammel dato, og heri adskiller Clastres' bog sig ikke fra Gullivers Rejser eller Thomas Mores "Utopia". Der er imidlertid al mulig grund til ikke at forveksle "de vilde" med "indianere" eller med Guayakí folkene for at være helt nøjagtig. Diskussionen om civilisation og statsmagt handler ikke om Guayakí, deres situation eller deres kamp for at overleve. Indianerne bruges blot atter en gang som påskud for nogle quasi-politiske overvejelser der i første række angår os selv. Brugt på denne måde tilsløres atter en gang de indfødte folks eksistens som virkelige mennesker, og antropologen kan veludhvilet blive siddende i sin lænestol og føre diskussionen længere og længere ud i skoven. Den politiske handling kommer ikke op på mærkerne, så længe mennesker gemmes i en begrebsverden befolket af "vilde", "jæger-samlere", "bønder", "stammesamfund" og andre utopiske kategorier fra de antropologiske drømmes udhængsskab. Thi disse standardbetegnelser er ikke blot de uskyldige abstrakte kategorier, vi gerne vil tro. De er del-elementer i et epistemologisk ordningshierarki med "de vilde", "jæger-samlere" i bunden på det laveste trin og os selv, civilisationen, kapitalismen på det øverste trin i den formel for de menneskelige samfunds udvikling, som er blevet kaldt "den videnskabelige racisme" (cf. Berkhofer 1978), og som ligger og lurar et sted i vores alle sammens hoveder.

Forankrede i denne verdensordens veletablerede regi forsøger Clastres og andre med ham at holde "de vilde" op mod "civilisationen", at kritisere A med ikke-A, at måle den ene side af spejlbilledet med den anden og begår herved endnu en tautologisk eller cirkulær opstilling, som kun yderligere kan cementere de allerede satte rammer for den vesterlandske omverdensopfattelse og selvforståelse. "De vilde" får lov at udkæmpe

vores slag på menneskehedens vegne, mens vi selv i mageløst civiliseret ophøjethed svæver uskyldigt over vandene og venter på bedre tider; i den forstand er det uden betydning om "de vilde" findes i Sydamerikas skove eller i Nørrebros slum; forskellen er blot om "de vilde" er "gode" eller "onde" - og det kan enhver jo selv bestemme.

Hvis kritikken af civilisation og statsmagt skal udrette noget som helst må den kunne transcendere denne forkortede omverdensopfattelse og drage ud i verden, hvor "de vilde" er mennesker af kød og blod, som både kender en lus på dens gang og forskellen mellem den amerikanske præsident og Mickey Mouse.

Hvis "de vilde" - altså de rigtige vilde, menneskene, Guayakí og alle de andre vil kritisere civilisationen, skal de nok vide at gøre det på ganske anderledes håndfast facon end Clastres og Co. Hvis de får chancen...

note (1) Hvis de nyeste demografiske beregninger holder stik, var befolkningsmængden i Europa og på det amerikanske kontinent af nogenlunde samme størrelse, da erobringerne tog sin begyndelse. (cf. Jacobs 1972:137) Tendensen i de moderne demografiske undersøgelser går i retning af en 10-dobling af de tal som de konservative beregninger har opereret med: f.eks. 30 millioner i Mexico mod tidligere 3.3 mill. eller i Nordamerika 9-12 mill. mod førhen 900.000. A.L. Kroeber kalkulede med 8.4 mill. mennesker for hele det amerikanske kontinent før erobringerne. De nyeste tal ligger omkring de 100 mill. cf. Dobyns 1966.

REFERENCER:

- Bannon, John Francis
1963 The Spanish Borderlands Frontier 1513-1821.
University of New Mexico Press, Albuquerque
- Berkhofer, Robert F., Jr.
1978 The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present.
Random House, New York

Clastres, Pierre
1977 Society against the State.
Blackwell, Oxford

Covey, Cyclone, ed.
1961 Cabeza de Vaca: Adventures in the unknown Interior of America. Collier Books, New York

Daenell, Ernst
1911 Die Spanier in Nordamerika von 1513-1824.
Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München

Dobyns, Henry F.
1966 Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a new Hemispheric Estimate. Current Anthropology vol. 7, 4

Fourier, Charles
1972 Stammerfællesskabet.
Rhodos, København

Jacobs, Wilbur R.
1972 Dispossessioning the American Indian.
Charles Scribner's Sons, New York

Pearce, Roy Harvey
1965 Savagism and Civilization.
Johns Hopkins Press, Baltimore

Prescott, William H.
1898 Peru. vol. I
Peter Fenelon Collier, New York

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 handling 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 Baudrillard¹⁾ 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 klasesamfundenes/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 ritualen var uendeligt mere rigtfacetteret end vores snævre praksis'er, idet ritualen 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 rigdomsytning er for mig at se det vidunderlige og geniale i de primitives kultur. Idet fest og gave

både både udgjorde rigdommen og berigede samkvemet, 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 befolkningsmængden og levealderen 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 omløste 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 et 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 ~~klassesamfund~~ ^{ikke-europæiske} 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 ^{vil} ~~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 overskridende. 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 uheilige materie. Mønstreet herre/slave og homo faber/animal laborans raser 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 civilisatorisk nedværdiggørende begreb animal laborans. Hermetikeren Asclepius har øje for det prometheiske, når han fastholder den nødvendige forening af cyklisk tid, ~~xx~~ 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 ~~xx~~ 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
Halls 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, ~~færøsk~~ 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 genereringen 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: Stemmefællesskabet. 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 samfund? 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 lokale 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.

From a painting by Karl Bodmer of Pehriska-Rupa,
a Minnetaree Warrior, 1834, Northern Natural Gas
Collection, Joslyn Art Museum.



A PLAINS WARRIOR DOING THE DANCE

KROEBERS DATTER OG DEN UTOPISE ANARKISME

Følgende anmeldelse af Ursula K. LeGuin's bog *THE DISPOSSESSED* er taget fra tidsskriftet *Proxima*, nummer 6, Dec. 1975. Men inden vi går over til anmeldelsen, så kan vi jo se på, hvad det er, som gør bogen værdig til spalter i *STOFSKIFTE* og knytte nogle kommentarer omkring bogens genre. For den falder nemlig ind under stilarten *SCIENCE FICTION*; en genre, hvor mange intellektuelle alene ved navnets nævnelse spytter pibesovsen ud og siger: "Føj, for pokker. Det beskæftiger vi os sgu ikke med!!"

Men science fiction er ikke kun Månebase Alpha, Jens Lyn, Stjernekrigen osv., som mange desværre går rundt og tror. Det er meget mere. Selvfølgelig hører de ovennævnte eksempler ind under genren, men i en afdeling man kalder for *SPACE OPERA*. Denne afdeling kan sammenlignes med den triviallitteratur, som vi kender fra ugebladene, lægeromanen, slotsromanen og hvad man nu kalder det. Virkeligt godt Science Fiction er til trods for manges meninger yderst relevant og samfundskritisk. Man tager mange, *VIRKELIGE* såvel som *TEORETISKE*, problemer op til overvejelse indenfor den kvalitetsmæssige del af genren. Handlingen foregår blot ikke i nutiden men i fremtiden, hvilket samtidig giver mulighed for en mere spændende og varieret handling. Man er ikke fastlåst i sin egen tids snævre samfundgrænser for at få sine ting sagt, men kan give sit budskab i en forunderlig, men dog som regel velunderbygget fantasifuld verden. Landskabet omkring én ligger åbent - frit til at forme og gøre den problematik, man vil frem med, mere interessant. Er tidsgrænserne også først brudt ned, så ligger der også mulighederne for virkelig stærke satirer omkring et eller flere af vore samfundstræk eller samfundet som helhed.

Man burde helt sikkert lytte mere til Science Fictions forfatternes budskaber. Man lo i sin tid af *JULES VERNE*, da han beskrev undervandsbåde, månerejser osv. I dag griner mange af Science Fiction forfatterne. Men mange af deres "*PROFETIER*" kan gå i opfyldelse. *FRANK HERBERT* skrev f.eks allerede i 1930'erne omkring oliekrise i 1970'erne. Den økologiske bog *KLIT*, som samme forfatter nu er meget kendt på, fik ingen videre omtale, da den i sin tid udkom. Det var før begrebet *ØKOLOGI* og *MILJØ-BEVÆGELSERNE* kom rigtigt op at stå til det

som vi kender dem i dag. Nu er denne bog blevet genopdaget. Og hvor mange ved, at ARTHUR C. CLARKE, manden bag RUNREJSEN ÅR 2001 (Stanley Kubric lavede filmen efter hans bog), er satellitternes fader? Han beskrev satellitterne i sine værker samtidig med, at han publicerede de tekniske data i videnskabelige tidsskrifter. I dag udgør satellitterne en væsentlig del af vores tilværelse.

Vores eget håndværk, ANTROPOLOGI, har endvidere også en meget central placering indenfor Science Fiction genren. Dette kan man f.eks. tydeligt spore i LeGuin's bøger. Hun er skam også datter af den berømte antropolog KROEBER. Men i næsten al Science Fiction er der antropologi at hente. HVORDAN VILLE ET SAMFUND SE UD, HVIS F.EKS. INDBYGGERNE IKKE BEHØVER ORGANISK FØDE??? HVIS MENNESKET HAVDE BRUNSTTIDER SOM DYRENE, HVERT INDIVID PÅ UFORUDSIGELIGE TIDER OM ÅRET. HVORDAN VILLE ARBEJDSMARKEDET, SAMFUNDET ETC. VÆRE OPBYGGET??? Der er antropologi nok i denne genre, så det batter. Møder med andre intelligensvæsener: Hvordan er de, hvordan lever de? Ritualer, organisation, teknologi, kriseteorier osv, osv. Der er nok at opleve selv for antropologer.

Ursula K. LeGuin's bog THE DISPOSSESSED kan bruges som et udmærket eksempel på Science Fiction genrens seriøse bøger og fortjener en plads i det agtværdige Stofskifte. Og ikke kun på grund af det ovenstående, selvfølgelig, men også fordi bogens centralitet ligger i temaet til dette nummer af Stofskifte ANARKISME OG UTOPI. Men dette omhandler anmeldelsen. Og det var vist den vi kom fra, ikk'?

ENGELSK AFDELING

Ursula K. Le Guin:
The Dispossessed
Avon 1974.

Denne bog er ikke alene en bog, der selvfølgelig bør læses af alle Proximas læsere. Det er en bog, der utvivlsomt allerede er blevet læst af næsten alle Proximas læsere. Derfor betragter jeg denne lejlighed til at skrive om bogen, som en optakt til en diskussion, snarere end som en egentlig anmeldelse.

Altså The Dispossessed er en sf roman i særklasse, den er allerede optaget på mit lokale parnas sammen med en håndfuld notabiliteter som Wells, Stapledon, Asimov, Dick, Aldiss og Ballrd. Sf genrens kosmologiske og antropologiske metafysikere. De folk som visionært arbejder med problemerne: Hvad er det for et kosmos vi lever i? Hvad er menneskets natur?

Det enestående ved Le Guin's bog er at hun opstiller spørgsmål som både er kosmologiske og antropologiske. Og at hun, hvad de sidst angår, kommer nærmere brændpunktet for samfundsdebatten gennem de sidste 15 år end nogen anden bog, jeg har læst fra denne periode.

The Dispossessed går nemlig genremæssigt tilbage til forløberen for sf - til den utopiske roman. Men The Dispossessed udmærker sig ved at kombinere denne klassiske genre med anti-utopien (som Orwell Huxley og Baye lavede den) og ved at formulere denne syntese af utopi og anti-utopi indenfor sf's strenge genremæssige krav. Det er da også ud fra disse interne sf krav at bogen primært er blevet accepteret, og det altså helt fortjent.

The Dispossessed er ikke en hvilken som helst roman, det er en Science Fiction roman.

Man skal næsten over til Stapledon eller Asimov for at finde en så stort anlagt kosmologisk ramme som bogens.

Der er to verdener, fuldt understyret, som bogen præsenterer. Og de to verdener har fælles historier, som gør dem til anti-utopier for hinanden. Den ene verden er kapitalistisk forbruger-univers med alle de tillokkelser og forbandelser en sådan har. Den anden er nøgternt og usentimentalt skildret

nøjsomhedskultur, hvor forholdet til kulturen er økologisk og forholdet menneskene imellem er "anarkistisk" i den utopiske tradition som primært er knyttet til Tolstoj, Bakunin og de spanske anarko-syndikalister, hvis bødde formentlig er bisat med 40 års forsinkelse, når denne anmeldelse læses.

Selve titlen The Dispossessed er et raffineret ordspil. Possessed betyder som bekendt besat (f.eks. af den onde), men det betyder også i besiddelse af.

Omvendt betyder dispossessed berøvet alt hvad man ejer eller fordrer. Og selv om det ikke er den etablerede betydning, lægger ordet altså op til også at betyde befriet fra besættelse.

Le Guin har altså i titlen begået den genistreg at udvikle en hel bevidsthedsteori og samfundskritik i et enkelt beskedent ord. Vor kultur (industrilanden - såvel de vestlige, som sovjet-blokken) er besat af manien efter at besidde. En dansk oversætter ville komme i store vanskeligheder allerede ved titlen, fordi besidde og besætte på dansk er to forskellige ord.

At bogen har anbragt sig i brændpunktet viser sig særlig ved, at den ud over de allerede nævnte temaer, empirialismen, den økologiske misere, forbrugersamfundets vanvid, også er en central kønspolitisk bog. Den ideologiske grundlægger af den anarkistiske verden er en kvinde, og kønnenes ligestilling i denne verden er ikke blot et postulat, men en realitet som demonstreres gennem snesevis af overbevisende detaljer ved skildringen.

Ligesom den øvrige skildring er de erotiske og seksuelle relationer skildret med en nøgtern varme, som er meget overbevisende. Utopien er troværdig, fordi den netop ikke er fuldkommen, men menneskeligt ufuldkommen. Den er ikke umiddelbart attraktiv for en overflødelig amerikaner eller europæer, men forfatteren søger at overbevise os om, at den alligevel er at foretrække fremfor den dødbringende besiddelseskultur.

Bogen har den kompositoriske finesse, at Ursula lader det mandlige talerør beskrive et samfund som præget af kvinder, og fordi hun læ-

der en privilegeret, et geni af den Einsteinske klasse, skildre et samfund, hvor ingen - slet ikke genier - er privilegeret.

Shevek er det første fiktive geni, som har været i stand til at overbevise mig om sit videnskabelige format. Den videnskabsteoretiske og filosofiske skildring bogen bringer om simultanister og sekventister indenfor den temporale fysik er ikke blot sproglige postulater, men bygger på et så solidt kendskab til relativitetsteorien, at det opfattes som andet og mere end et postulat.

Og alligevel er det for mig en meget utilfredsstillende bog. Som næsten alle gode sf-bøger. Jeg har spekuleret en hel del over grunden til denne utilfredshed. Resultatet af mine overvejelser er foreløbigt, at en del skyldes selve den indbyggede begrænsning i selv den mest progressive gruppe af venstre-intellektuelle amerikanere. Amerikanerne er nu engang et naivt folkefærd, og det vil de blive ved med at være så længe de fastholder en liberal ideologi (og vice versa). Le Guin fastholder stadig den liberalistiske anarkistiske ideologi - netop ideologi. Marxismen afviser hun med en lidt forenklet karrikatur i form af den sovjetagtige politistat Thu.

Den langt mere spændende model, som Kina udgør, tager bogen slet ikke stilling til. Og det er en iøjnefaldende mangel, specielt da bogen qua sin hovedperson som et af sine centrale temaer har forskerens dilemma som individualismens inkarnation. Netop for dette problem præsenterer Kulturrevolutionen en vældig udfordring, som bogen helt har ignoreret.

Når jeg bringer disse snævert socialistiske problemer ind i denne anmeldelse, mener jeg det er retfærdiggjort af selve bogens projekt - nemlig at være et modeleksperiment m.h.t. en praktisabel og menneskelig socialisme, som bl.a. ophæver den ulighed, som selve arbejdsdelingen har medført i vor kultur.

Denne binding til en stadig idealistisk og individualistisk amerikansk intelligentsia er bogens forudsætninger på godt og ondt. Og heri finder jeg forklaringen på bogens matte og uninspirerende

slutning. Ved overgangen fra diskussion til handling falder den intellektuelle idealist sammen som en mislykket soufflé.

Men selv denne litteratursociologiske forklaring tror jeg er utilstrækkelig og en smule uretfærdig.

En del af forklaringen på skuffelsen over denne fremragende bog ligger måske i selve dens genre.

Sf er måske en umulig genre. Den er blot også nødvendig. Netop heri ligger forklaringen på at man fortsætter som fan - skuffelse efter skuffelse.

Enhver anden genre stiller forholdtvis begrænsede krav til forfatterens fantasi og konstruktivitet. Inden for en realistisk eller måske surrealistisk modificeret ramme, som kan hentes præfabrikeret hos den terrestiske virkelighed, er det forfatterens opgave at skabe nogle fiktive personer og en hjemmelavet handling. Men selv de fiktive personer er medlemmer af arten homo sapiens, og handlingen udspilles i et velkendt samfund i en velkendt epoke. F.eks. vores egen. Sammenlign denne normale opgave med sf-forfatterens.

Hun skal også finde på personer, men de tilhører oftest en helt ukendt art, ligesom handlingen udspiller sig i et helt ukendt samfund i et helt umøbleret univers.

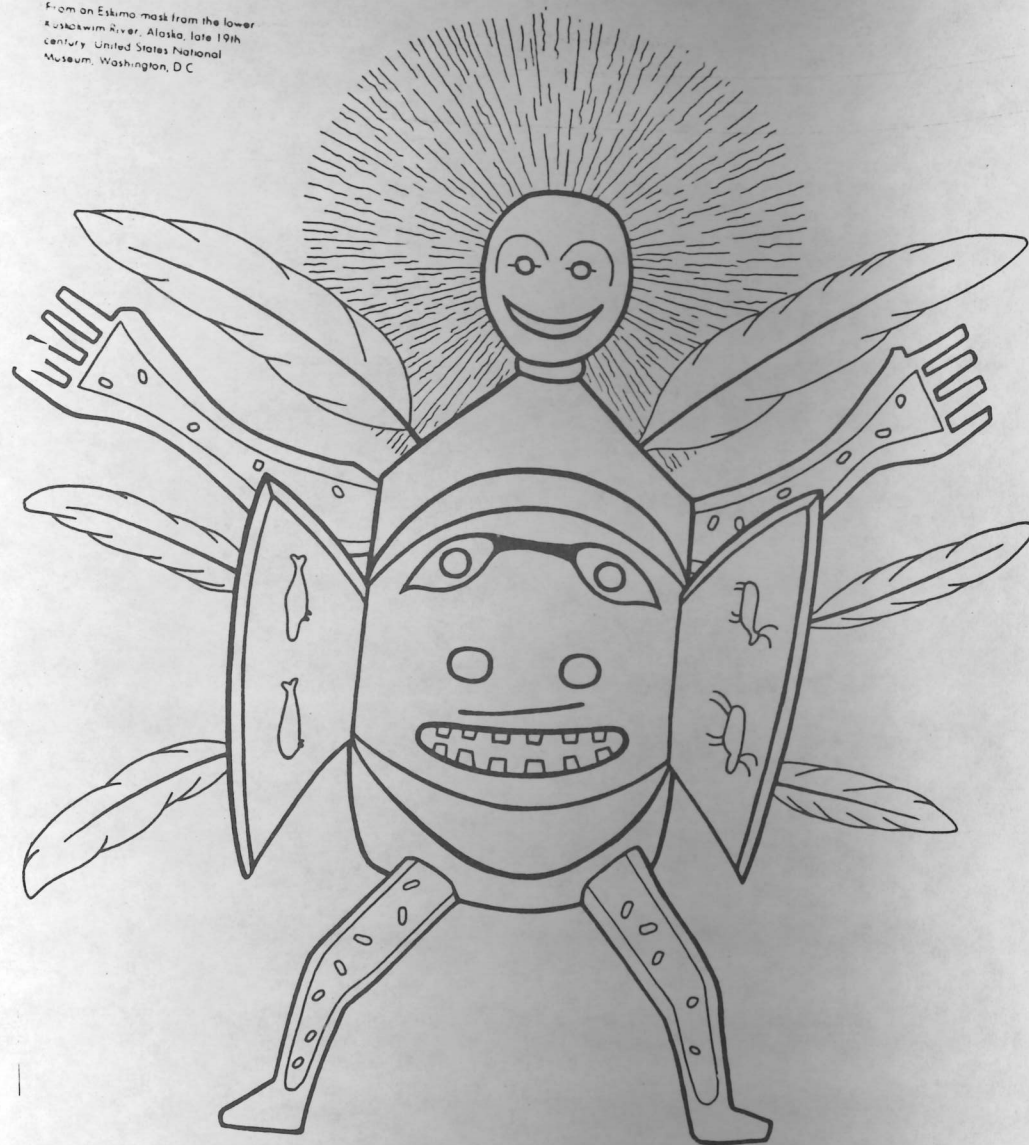
Et sådant forehavende kan næsten ikke undgå at gå galt på afgørende punkter. Og det er da også næsten altid tilfældet. Alligevel holder vi ud. Både forfattere og læsere af sf. Og det er rigeligt skuffelserne værd.

Der er nederlag som er mere ærefulde end sejre.

The Dispossessed er et af sf-litteraturens mest fremragende eksempler.

Benny Karpachof.

From an Eskimo mask from the lower Kuskokwim River, Alaska, late 19th century. United States National Museum, Washington, D.C.



Eskimo masks represented spirits, often of birds or animals important as food or considered magical in connection with hunting. They were worn in religious dances that were part of various festivals, like the whaling and caribou ceremonies. The mask above has doors which, when closed, represent the change from an ordinary being to that of its spirit.