

Vidensfødekæden – fragmenter eller helhed?

Af Julio Jensen

Med henblik på at indkredse humanioras rolle i en samfundsmæssig kontekst, anlægges en historisk vinkel på de humanistiske videnskabers sociale funktion siden renaissance. Forstået som forvalteren af en statsmagts "kulturelle kapital" fremtræder humaniora som en central del af samfundshelheden i løbet af de sidste fem hundrede år. Denne rolle blev yderligere forstærket i det 19. århundrede, hvor religionen blev erstattet med ideen om nationens ånd som det diskursive fundament for statsapparatet. I dag befinder vi os i en situation, hvor nationen som sammenhængsgivende instans har mistet en stor del af sin kraft og er blevet erstattet af en stærk individualiseringstendens, som modvirker den sociale integration. Tilsvarende findes på et videnskabsteoretisk plan en markant skepticisme over for enhver helheds- og universalistisk forståelse, som ligeledes forhindrer humaniora i at udfylde en samfundsmæssig rolle. Til slut i artiklen foreslås en opfattelse af humaniora, der kunne integrere denne videnskabsgren positivt i samfundshelheden.

"Humanioras fødekæde" – temaet for dette nr. af *Årbog for uddannelseshistorie* bygger på en metafor hentet fra biologien. Billedet af en fødekæde illustrerer på smuk vis ideen om, at viden indgår i en intersubjektiv og samfundsmæssig udveksling, hvor den cirkulerer og omdannes fra et niveau til et andet og samtidig bidrager til, at helheden består og udvikler sig. Viden er næring, synes metaforens grundlæggende analogi altså at være. I en jordnær, økonomisk udlægning kan dette igen ses i overensstemmelse med den aktuelle opfattelse af, at Danmark er et videnssamfund, der skal overleve i kraft af den viden, som det kan producere. Betraget som økonomisk vinding vil den største næring indlysende hentes fra de naturvidenskabelige og tekniske fag. Eftersom den globale økonomi i høj grad bygger på udviklingen af nye teknologiske landvindinger, er dette felt grundlaget for, at samfundet som helhed kan vokse. Danmark som samfund og nationalstat er indplaceret i en global økonomisk fødekæde, hvor det for at overleve må indgå i den udveksling af værdier, som helheden opererer med – og her hersker netop en naturlogik, hvor det i høj grad er den stærkes lov der gælder. Lige så indlysende er det, at humaniora i dette perspektiv har en vanskelig rolle at udfylde, for med hvad bidrager denne vidensgren egentlig til samfundets økonomiske vækst? Kritisk tænkning, litteraturstudier eller forskning i sproghistorie kan kun sjældent sælges med den store markedsgevinst til følge. Ud fra en sådan

makroøkonomisk synsvinkel bidrager humaniora ikke med noget anvendeligt til vidensfødekæden.

På den anden side, ud fra en aktuelt meget udbredt humanistisk tænkemåde, ville det være nærliggende at stille sig kritisk an over for en organicistisk metafor som en fødekæde. I disse postmoderne tider er det ikke *comme il faut* at benytte organicistiske billeder (dvs. billeder der indebærer en forståelse af helheden som en organisk og harmonisk enhed), da kun fragmentationen synes at være en dækkende term for den aktuelle samfunds- og idehistoriske tilstand. Ideen om, at der findes en fødekæde af viden, indebærer en forståelse af både videnskab og samfund som økosystemer, hvor enkeltindividerne er gensidigt afhængige af hinanden, og hvor et brud på et af kædens enkelte led vil skabe en forstyrrelse i helheden. Ifølge postmodernismen og poststrukturalismen er enhver tænkning, der opererer med helheder mistænkelig, da vi i dag – dette er postulatet – kun kan tænke i fragmenter, i dele der hver har sine lokale organiseringer, som ikke kan overføres til helheden uden at gøre vold på både del og helhed. En fundamental skepsis over for udsigelsen af enhver universalitet er den dominerende attitude på humaniora i disse år. Ud fra dette perspektiv vil svaret på humanioras rolle i vidensfødekæden være, at man slet ikke kan operere med en sådan metafor. Humaniora har sin egen gyldighedssfære, som ikke har noget at gøre med de andre videnskaber, og i øvrigt kan det være ligegyldigt om humaniora har en samfundsmæssig relevans, da dens grene kun er gyldige i deres egne domæner – og mere kan man ikke forlange. Det forekommer mig imidlertid, at heller ikke dette er et tilfredsstillende svar på spørgsmålet om humanioras plads i vidensfødekæden, og derfor vil jeg – i et forsøg på derigennem at nå frem til et mere positivt forslag end de her fremstillede – i det følgende anlægge et historisk perspektiv på spørgsmålet om de humanistiske videnskabers samfundsmæssige rolle.

Historisk rids: Kulturel kapital og den moderne stat

Hvis man går tilbage til dannelsen af den moderne stat, som opstår i renæssancen, og hvis første manifestation er enevælden, vil man bemærke, at en entydig kulturel homogenisering finder sted på det tidspunkt. Den moderne stat, forstået som et centraliseret og bureaukratiseret magtapparat hvis repræsentation når ud til alle dets territoriums afkroge, opstår i sammenhæng med en kulturel homogenisering, som vil kulminere med nationalismens århundrede i 1800-tallet. I renæssancen bliver religionen den afgørende diskursive faktor for opbygningen af en homogen samfundshelhed. I tiden efter reformationen udtrykker maksimen *cujus regio ejus religio* (som angiver, at der kun er én religion – kongens – i hvert rige) det homogeniserende princip som bliver taget i brug i forhold til dannelsen af en kollektiv identitet. Dette er et gennemgående træk i Europa på dette histo-

riske tidspunkt, fra Spanien i syd til Sverige i nord.¹ Europa bliver delt i katolske og protestantiske riger, og alle steder får religionen status af folkefællesskab, hvor kongen bliver den centrale politiske figur, der inkarnerer den gudgivne magt, som undersåtterne skal samles omkring. De reformerte landes nationale kirker, hvor kongen bliver kirkens overhoved, afspejler dette skift på tydeligste vis, men også i de katolske lande tilegner kongen sig religiøs magt.²

På samme tid, og som del af samme historiske udvikling, opstår i renæssancen humanismen i moderne forstand – *studia humanitatis* – ud fra ønsket om at genoplive den græsk-romerske kultur – *imitatio* – med henblik på at overgå den – *superatio*. Mens et verdsligt dannelsesideal således opstår, som er baseret på tilægnelsen af antikkens sprog og kultur, bliver folkesprogene på samme tid ophøjet til kultursprog. Disse er to sider af samme sag, som kan forklares ved hjælp af ideen om *translatio studii et imperii* (overførsel af viden og magt). Dette latinske motto dækker over en historieopfattelse, ifølge hvilken der er ét rige, som til et givet historisk tidspunkt repræsenterer det politiske og kulturelle overherredømme. Grækenland overgav den politisk-kulturelle stafet til Rom, som igen gav den videre til det Hellige Tysk-Romerske Rige. I renæssancen kappes de store nationale riger – Spanien, Frankrig, England – om at være den førende imperiale og kulturelle magt. I denne kappestrid bliver de europæiske stater bevidst om vigtigheden af at råde over ikke bare militær, men også kulturel magt.³ Brugt med en vis frihed, uden at knytte an til hans specifikke brug af det, kan Pierre Bourdieus begreb om *kulturel* eller *symbolsk kapital* benyttes til at forklare de europæiske staters opbygning af et kulturelt arsenal.

Hvis religionen dengang skænkede de nye stater en fælles diskursivitet, en bred social identifikationsfaktor, som garanterede en homogenitet i, hvad og hvordan undersåtterne tænkte⁴, skænkede kulturen et udtryk til statsmagten. Man så til-

¹ Det tydeligste eksempel er sandsynligvis den Iberiske Halvø, som igennem middelalderen havde huset jøder, kristne og muslimer i både kristne og muslimske riger. I slutningen af 1400-tallet forenes de to største kristne riger, Kastilien og Aragonien, og dermed stiftes Spanien, som det kendes i moderne tid. I samme åndedrag påbegyndes en kulturel homogenisering, hvis vigtigste redskab er religionen. Inkvisitionen, som formelt var en religiøs domstol, havde reelt en samfundsmæssig funktion – at sørge for en religiøs-kulturel homogenisering af en befolkning som indtil da havde været fordelt på tre religioner.

² Således lykkes det f.eks. den spanske krone i slutningen af 1400-tallet at opnå myndigheden til at indsætte biskopper, hvilket tidligere havde været forbeholdt pavestolen.

³ For en fremstilling af folkesprogenes overgang til kultursprog og opfattelsen af kultur som en central faktor for de moderne stater se Toftgaard (2005).

⁴ Det er vigtigt at bemærke at denne fremstilling af religionens rolle er en rent ydre, sociologisk beskrivelse. Religionens væsentligste rolle ligger på et fænomenologisk plan, nemlig enkeltindividets erfaring af det der er højere end det selv og som påvirker det enkelte menneske til at se og handle i verden på en bestemt måde. De mange monumenter, den religiøse erfaring efterlader i alle tidsaldre – kirker, tekster, kunstværker, og først og fremmest de levede liv - vidner om, at religionens vigtigste aspekt er denne erfaring af det hellige.

bage på Grækenland og Rom og bemærkede, at disse besad ikke blot militær og politisk magt, de rådede også over arkitekter, tænkere, kunstnere og forfattere, som kunne give udtryk til imperiets storhed. Endnu i dag viser politisk magt sig ikke kun i militær og økonomisk overlegenhed, den viser sig også gennem en given stats kulturelle kapital – her forstået bredt som den kulturarv, som den råder over og administrerer: paladser, kunstskatte, museer, biblioteker, operahuse, den kunstneriske tradition osv. Den kulturelle kapital giver prestige og er endnu en manifestation af et statsapparats økonomiske og politiske formåen. Hvis en stat skal gøre sig gældende på den internationale arena er det – i fortiden og i dag – nødvendigt ikke kun at besidde militær og økonomisk magt, det er også afgørende at råde over en symbolsk kapital, da dette er en manifestation af et statsapparats effektivitet og operativitet. Den kulturelle kapital er i høj grad betinget af et velfungerende uddannelsessystem og af økonomisk og administrativt overskud til at foranledige og fremme opkomsten af kulturelle produkter.

I forbindelse med den moderne statsdannelse opstår, som en del af det administrative apparat, forvalterne af statens kulturelle kapital. I denne forstand er den lærde – som vi i denne sammenhæng kan identificere med humanisten – en lige så essentiel del af statsapparatet som en officer eller en embedsmand. Enevælden er en ideologisk set stabil statskonstruktion, og humanistisk viden havde heri ikke til hensigt at skabe kritisk tænkning, men at forvalte kulturarven, såvel den egne som den fremmede man indgik i vekselvirkning med. Antikken var dannelsesmæssigt normativ langt op i nyere tid, og formidlingen af den antikke kulturarv var en vigtig funktion humanisterne udfyldte. I store træk kan man sige, at med romantikkens og nationalismens indtog i 1800-tallet, erstattedes ideen om *translatio studii* med en essentialistisk opfattelse af den nationale kultur.⁵ Ifølge denne opfattelse var kultur ikke primært en universel viden, som gik i arv fra rige til rige gennem tiderne, men en folkesjæls udtryk der gav sig til kende på forskellige måder i historiens løb. Også i denne samfundsmæssige konstruktion, hvor ideen om *folket* erstattede religionens sociale sammenhængskraft, var der behov for humanister, fortrinsvis historikere og litteraturhistorikere der kunne formidle fortællingerne om nationen og dens ånd.

Staten og den kollektive identitet

Siden i al fald afslutningen af 2. verdenskrig har det – belært af skade – været prækært at dyrke nationen alt for højlydt. Der er dermed opstået en krise i samfundets diskursive grundlag for, hvad der skal skabe sammenhængskraft på tværs

⁵ Dvs. en position hvor man anser den nationale identitet som havende en uforanderlig kerne, der bevares fra de første kulturelle vidnesbyrd og i al fremtid.

af sociale skel og dermed legitimere statsmagten.⁶ Det multikulturelle samfund med dets vide spektrum af ideologiske, religiøse, kulturelle og etniske grupperinger har forårsaget, at den samfundsmæssige sammenhængskraft til en vis grad er blevet eroderet. Der findes en lang række større og mindre grupper, som danner lommer, der ikke er en del af det dominerende kulturelt-ideologiske værdigrundlag, hvilket er en logisk konsekvens af det multikulturelle samfund. Følgende citat af den tyske forfatter Hans Magnus Enzensberger er en god illustration af den aktuelle tilstand:

Markedsflækker i det nedre Bayern, landsbyer i Eifel og småbyer i Holsten er befolket med figurer, som ingen ville have drømt om for blot tredive år siden. Altså golfspillende slagtere, koner importeret fra Thailand, tillidsmænd med kolonihaver, tyrkiske mullaer, kvindelige apotekere i Nicaragua-komiteer, landstrygere kørende i Mercedes, autonome med biodynamiske haver, våbensamlende finansfunktionærer, påfugle-opdrættende småborgere, militante lesbiske, tamilske issælgere, klassiske filologer i vareterminsforretninger, lejesoldater på hjemrejse, ekstremistiske dyrebekyrttere, kokainhandlere med solcentre, dominaer med kunder fra det højere management, computer-freaks, der pendler mellem californiske databanker og fredede parker i Hessen, snedkere som leverer guld-døre til Saudi-Arabien, kunstsvindlere, Karl-May-forskere, bodyguards, jazz-eksperter, aktiv-dødshjælpere og pornoproducenter. I stedet for enspænderen og landsbytossen, originalen og særlingen er trådt den gennemsnitlige afviger, som slet ikke synes påfaldende mere blandt millioner af andre magen til.⁷

Selvom Enzensberger i citatet søger at neutralisere heterogeniteten, kan man ikke komme udenom, at der findes et ikke ringe antal grupper, som danner selvstændige enklaver, der ikke er del af de dominerende kollektive værdier. Der er politiske, kulturelle, religiøse og andre grupperinger som – for at blive i fødekæde-metaforen – er uspiselige for den gældende ideologiske diskursivitet. Som regel bliver disse grupper fortiet og ignoreret, med mindre hensigten er at udstille dem og sætte dem i gabestok til offentlig spot og spe – hvilket er en af massemediernes funktioner. Der er altså en spændingstilstand mellem det pluralistiske samfund og de grupper, som af forskellige årsager befinder sig i en diskursiv margi-

⁶ Spørgsmålet om legitimering af statsmagten, herunder forholdet mellem stat og samfund, er et centralt samfundsvidenskabeligt spørgsmål, som jeg i denne sammenhæng ikke vil gå nærmere ind i. Blot konstaterer jeg at relationer mellem civilsamfund og stat i vore dage er konfliktfyldt af forskellige årsager, hvoraf nogle vil blive ridset op i det følgende.

⁷ Citeret efter Beck & Beck-Gernsheim (2002), s. 29.

nalitet i forhold til selv samme. Den aktuelle samfundsmæssige kohæsion synes altså givet ved en samtidigt tålt og undertrykt tilstedeværelse af heterogeniteten, i forhold til hvad der kan rummes ideologisk.

Humanioras rolle i dette landskab synes at være tofaldig. På den ene side forventes humaniora stadig at fungere, som forvalter af både den nationale og den fremmede kulturarv. I forlængelse heraf ligger også opfattelsen af, at humanister skal være kulturelle brobyggere, såvel i forhold til hjemlige problemer som over for internationale sammenhænge. Eftersom en del af den humanistiske viden er kendetegnet ved indsigt i andre kulturers traditioner og livsformer – og dermed har et etnografisk aspekt – kan man samfundsmæssigt forvente, at humanister kan fungere som “kulturelle oversætttere” mellem vores og andre dele af verden. Således ligger der en forventning om at humanister kan medvirke til at forbedre integrationen af indvandrere, men også f.eks. til at forbedre Danmarks eksport af varer til kulturelt fjerne markeder.⁸ På den anden side har mange humanister en selvopfattelse som kritikere af traditionelle værdier og ser sig forbundet med strømninger som kulturradikalisme, marxisme eller feminisme. I dette perspektiv er humaniora stærkt ideologisk ladet og ser sig selv i modsætning til den borgerlig-konservative retning i det politiske spektrum. Denne selvforståelse har rødder i oplysningstænkningen, der som bekendt rettede et kritisk blik mod overtro og uretfærdige sociale strukturer. Inertien i oplysningstænkningens kritiske moment over for enevælde og institutionaliseret religion er, trods indførelsen af parlamentarisme og religionsfrihed, blevet bevaret i denne humanistiske selvforståelse. Frigørelse og uretfærdighed er blevet nøgleord i denne politiske opfattelse af humaniora. Det utopiske aspekt i denne frigørelsestænkning har som konsekvens, at i visse afskygninger af denne tradition er det ultimative sigte at befri mennesket fra sig selv, som hos visse marxistiske og psykoanalytiske tænkere.⁹ I marxismen er individet en borgerlig opfindelse, og den kommunistiske stat skal sørge for at skabe “det ny menneske” – et af den cubanske revolutions slagord – som skal forstås som kødeliggørelsen af statens idégrundlag.

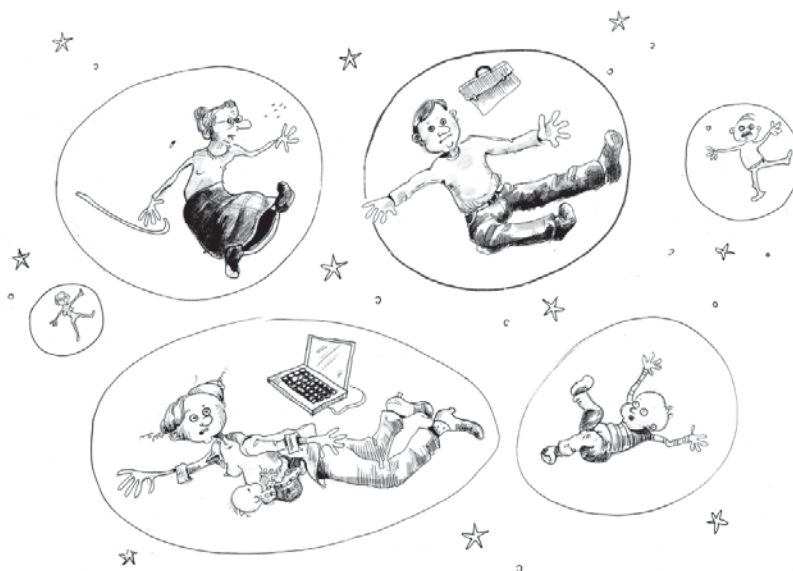
Mens de kommunistiske stater søgte (søger) at eliminere individet og dermed skabte en lovpligtig kulturel homogenitet, er det nutidige liberal-demokratiske system tilsyneladende gået til den anden yderlighed ved at gøre individet og individualiseringen til den højeste instans. I denne version af den moderne statsdannelse privilegeres den radikale individualisering. Således har de tyske sociologer

⁸ Der er intet galt i at bestride disse opgaver, blot vil ikke alle humanister være i stand til at udføre dem. En stor del, måske hovedparten af humaniora beskæftiger sig med kulturel kapital og dermed med ikke etnografiske aspekter – f.eks. tænkning eller kunst – som ikke kan anvendes til dette formål.

⁹ Eller i den franske *nouvelle critique* fra ca. 1960-1980, hvor “menneskets død” blev til en teoretisk kliché.

Ulrich Beck og Elisabeth Beck-Gernsheim – i forlængelse af bl.a. Talcott Parsons – karakteriserer de nutidige vestlige samfund som underkastet en obligatorisk individualisering. Således bemærker de at:

[...] et [...] kendetegn ved det modernes bestemmelser er, at de snarere virker imod end for familiært samliv og sammenhold. De fleste rettigheder til og forudsætninger for velfærdsstatslige understøttelsesydelse er, som nævnt, skåret til efter individer, ikke efter familier. De forudsætter i mange tilfælde erhvervsdeltagelse (eller, i tilfældet arbejdsløshed, at man står til rådighed). Erhvervsdeltagelse forudsætter igen uddannelsesdeltagelse, både mobilitet og mobilitetsvillighed, alt sammen krav, som intet befaler, men som opfordrer individet til pænt at konstituere sig som individ: at planlægge, at forstå, at gøre udkast – eller at skulle søbe den kål, det i tilfælde af dets egen "svipsen" selv har spyttet i. Socialstaten er således en forsøgsanordning til konditionering af jeg-relaterede livsmåder. Skønt man kunne have lyst til at indsprøjte almenvellet med en pligtindpodning i menneskets hjerter, er den netop nu aflirede offentlige litani over det tabte fællesskab tvetunget, dobbelt-moralsk, så længe individualiseringens mekanik forbliver intakt og ingen virkelig i alvor drager den i tvivl – og hverken vil eller kan gøre dette.¹⁰



¹⁰ Beck & Beck-Gernsheim (2002), s. 16.

Det er som om konsekvensen af den mistede samfundsmæssige kohæsi on, der blev givet ved religion eller nation, ikke kan erstattes med noget, og derfor orienteres staten efter en dyrkelse af jeget, som understøttes med en uudtalt men klart mærkbar tvang:

Du bør og du kan, ja du skal og du må føre en selvstændig eksistens, hinsides de gamle bånd inden for familie og slægt, religion, herkomst og stand; og du skal samtidig gøre det inden for de nye retningslinjer og regler, som staten, arbejdsmarkedet, bureaukratiet osv. fastlægger. I denne forstand er også ægteskabet i dets moderne version ikke blot en individuel ordning, men et "institutionsafhængigt individuelt forhold".¹¹

Individet og velfærdsstaten bliver til de eneste sociale parametre, hvorved skabelsen af et jeg bliver til den eneste samfundsmæssige fællesnævner, som er statsligt sanktioneret. Alt hvad tidligere afhang af ydre faktorer eller var blot givet – arbejde, køn, afkom, familie – bliver nu underordnet individet og bliver til brikker – i den grad det nu lader sig virkeliggøre – i den enkeltes selvrealiseringsproces. I dette perspektiv falmer humanioras "kritiske tænkning" som oppositionel tænkning, men ikke som bidrag til samfundshelheden eftersom den – i det omfang idéen om den uendelige frigørelse videreføres – viser sig som en ganske harmonisk integreret del af velfærdsstatens ophøjelse af individet og den individuelle ret eller pligt til at frigøre sig selv. I denne henseende er den humanistiske kritiske tænkning i høj grad del af den samfundsmæssige ideologiske fødekæde. På et idéhistorisk og videnskabsteoretisk niveau kan dette fænomen betragtes som en del af den relativisme, der blev præsenteret ved artiklens begyndelse: eftersom ingen universel viden kan opnås, kan man heller ikke forvente en social konsensus om andet end individets krav på, ja pligt til at skabe sig selv.

Det er bemærkelsesværdigt, at denne tilstand blev diagnosticeret for over 100 år siden af den tyske sociolog Ferdinand Tönnies i værket *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Heri udfolder Tönnies det modsætningspar som anføres i titlen, og som har vist sig at være yderst frugtbart i især bysociologien i det 20. århundrede. Den nævnte modstilling dækker over to grundformer for menneskelig social adfærd, som er indvævet i alle slags menneskelige fællesskaber. Prototypen på *Gesellschaft* er vareudvekslingen eller handelen, hvor parterne ingen interesse har i hinanden som personer, men kun i at udveksle de varer, som de hver især er i besiddelse af, og som de har en fælles interesse i at handle med:

¹¹ Beck & Beck-Gernsheim (2002), s. 26.

Hvad jeg gør for dig, gør jeg kun som et middel til at forårsage din samtidige, foregående eller efterfølgende ydelse for mig. Faktisk og i virkeligheden vil og ønsker jeg kun dette. At opnå noget fra dig, er mit mål. Min ydelse er midlet hertil, hvortil jeg medvirker uviligt. Kun det tidligere sagte og foregrebne resultat er årsagen som bestemmer min vilje.¹²

Denne type relation beror på en rent rationel analyse af interesser, og der er derfor ikke knyttet nogen emotionel eller naturgiven forbindelse mellem de involverede parter. Relationen *Gesellschaft* kan være momentan eller strække sig over mange år, men den bygger på en fælles interesse, hvor parterne bliver til en funktion for hinanden og ikke andet. Over for denne adfærd findes *Gemeinschaft*, som udspringer af en mere oprindelig og mindre rationelt betonet pagt, og som eksemplificeres med venskabet, forholdet mellem forældre og børn eller ægte-skabet. Disse relationer har en naturgiven oprindelse og indeholder et moment af egen nytte og fælles interesser, men indebærer alligevel en højere grad af personlig indsats hos de involverede parter. Kærlighed og pligtfølelse indgår som essentielle elementer i denne type relation.

Gemeinschaft og *Gesellschaft* historiseres hos Tönnies, så traditionelle samfund identificeres med førstnævnte og moderne samfund med sidstnævnte:

Der er en kontrast mellem en social orden som er baseret på viljernes konsensus og som hviler på harmoni og er udviklet og forædlet af skikke, traditioner og religion, og en orden som, grundlagt på en forening af rationelle viljer, hviler på konvention og aftaler, er beskyttet af politisk lovgivning og finder sin ideologiske berettigelse hos den offentlige mening.¹³

Mens den første samfundsform bygger på traditioner og religion og har sin rod i familieliv og ejendom af jord, er den anden samfundsform grundlagt på handel og tilsvarende kontraktuelle relationer. I historiens løb har folkekulturen udviklet sig til – især gennem den økonomiske udvikling – statsligt organiserede enhe-

¹² "What I do for you, I do only as a means to effect your simultaneous, previous, or later service for me. Actually and really I want and desire only this. To get something from you is my end; my service is the means thereto, which I naturally contribute unwillingly. Only the aforesaid and anticipated result is the cause which determines my volition." Tönnies (1974), s. 20-21.

¹³ "There is a contrast between a social order which, being based upon consensus of wills, rests on harmony and is developed and ennobled by folkways, mores and religion, and an order which, being based upon a union of rational wills, rests on convention and agreement, is safeguarded by political legislation, and finds its ideological justification in public opinion." Tönnies (1974), s. 261.

der. De kontraktuelle forhold bliver statssystemets grundlag, og samtidig bliver umiddelbar nytte og effektivitet prioriteret fremfor sædvane og tradition:

Staten frigør sig mere og mere fra fortidens traditioner og vaner og troen på deres vigtighed. På denne måde ændrer lovens former sig fra at være et produkt af sædvane og tradition og vanens lov til en rent legalistisk lov, et produkt af politik. Staten og dens afdelinger og individerne er de eneste agerende tilbage, i stedet for de talrige og mangfoldige sammenslutninger, fællesskaber og forbund som er vokset organisk frem.¹⁴

Det er Tönnies opfattelse, at en egentlig sammenhængsgivende kultur opstår i *Gemeinschaftsamfund*, mens *Gesellschaft* bygger på konventioner og skjult gensidig frygt.¹⁵ Tönnies forbinder ydermere storbyen med *Gesellschaft* og landsbyen med *Gemeinschaft*, men observerer at landsbyen også eksisterer i storbyen, idet *Gemeinschaft*elementer overlever i *Gesellschaft*, omend i en svag og undertrykt tilstand.

I et nutidigt perspektiv kan man formode, at den aktuelle revalorisering af fænomener som familie og religion, er en reaktion på en samfundsudvikling, som ensidigt fokuserer på økonomisk vækst, og som dermed privilegerer de rent kontraktuelle relationer. I *Gesellschaft* overtager den offentlige mening den plads som tradition og religion havde, og selvom den offentlige mening stadig er relateret til disse, er statens interesse i moralen ringe. Religion og moral indtager en formel og vilkårlig rolle i forhold til statsapparatet. I en mere eller mindre klar erkendelse af denne udvikling opstår der et behov for at genvinde *Gemeinschaft*-baserede værdier og relationer for at kompensere for den progressive udhuling af menneskelige forhold. Tönnies indtager imidlertid en pessimistisk position i forhold til udviklingen af *Gemeinschaft* i et statssamfund:

Eftersom staten skal administrere almenvellet, må den være i stand til at definere dette som den finder bedst. Til slut vil den sandsynligvis indse at ingen tilvækst i viden og kultur alene vil gøre

¹⁴ "The state frees itself more and more from the traditions and customs of the past and the belief in their importance. Thus the forms of law change from a product of the folkways and mores and the law of custom into a purely legalistic law, a product of policy. The state and its departments and the individuals are the only remaining agents, instead of numerous and manifold fellowships, communities, and commonwealths which have grown up organically." Tönnies (1974), s. 264.

¹⁵ "In this connection we see a community organization and social conditions in which the individuals remain in isolation and veiled hostility toward each other so that only fear of clever retaliation restrains them from attacking one another, and, therefore, even peaceful and neighborly relations are in reality based upon a warlike situation." Tönnies (1974), s. 262-263.

folk kærligere, mindre egoistiske og lykkeligere og at døde skikke, traditioner og religioner ikke kan genoplives ved tvang og indlæring. Staten vil så nå til den konklusion at med henblik på at skabe moralske kræfter og moralske væsener skal den forberede grunden og opfylde de nødvendige betingelser, eller i det mindste må den eliminere modarbejdende kræfter. Staten, som grunden til *Gesellschaft*, skulle beslutte at destruere *Gesellschaft*, eller i det mindste at reformere eller forny det. Succesen af sådanne forsøg er højst usandsynlig.¹⁶

I dette citat foregriber Tönnies den nutidige samfundsmæssige situation, som blev beskrevet af Beck og Beck-Gersheim ovenfor. Eftersom staten er blevet til en anonym administrativ instans, der i højere og højere grad er tømt for kulturelt indhold, vil det være i modstrid med dens egen logik at ville genopbygge de fraværende traditioner og moral. Af samme årsag er den individualiseringstendens, som blev bemærket af Beck og Beck-Gernsheim, en logisk konsekvens af udhulingen af *Gemeinschaft*elementer på grund af statsapparatets rent kontraktuelle funktionsmåder.

Mulige perspektiver

Spørgsmålet er således, hvorvidt en kulturel minimalstat er en tilfredsstillende løsning på en samfundsmæssig helhedsopbygning. Nationen forstået som et etnisk, kulturelt og religiøst homogent fællesskab er den instans, der har legitimeret statsmagten gennem de sidste fem hundrede år.¹⁷ Der er ingen tvivl om, at den erosion, som idéen om nationen har været udsat for i tiden efter 2. verdenskrig, har frembragt et værdimæssigt tomrum, som staten er ude af stand til at udfylde på egen hånd. Visse samfundsforskere – Habermas som den mest fremtrædende – har plæderet for en “forfatningsmæssig patriotisme”, der skal erstatte den historisk givne nationale patriotisme. Denne rent abstrakte identitetsdannelse bygger igen på idéen om menneskerettigheder, som – dette er det uudtalte postulat bag – ikke er kulturelt og historisk givet, men som så at sige er fornuft-

¹⁶ “For the state has to administer the common weal, it must be able to define this as it pleases. In the end it will probably realize that no increase in knowledge and culture alone will make people kinder, less egotistic, and more content and that dead folkways, mores, and religions cannot be revived by coercion and teaching. The state will then arrive at the conclusion that in order to create moral forces and moral beings it must prepare the ground and fulfil the necessary conditions, or at least it must eliminate counteracting forces. The state, as the reason of *Gesellschaft*, should decide to destroy *Gesellschaft* or at least to reform or renew it. The success of such attempts is highly improbable.” Tönnies (1974), s. 268-269.

¹⁷ Jeg antager hermed, at nationalismen i det 19. århundrede er en forstærkning af en udvikling, som blev påbegyndt i renessancen med opkomsten af den moderne stat.

tens ubesmittede undfangelse. Det viser sig naturligvis, at i praksis, når denne idé skal omsættes på den internationale scene, har ikke-vestlige kulturer svært ved at indse denne rent rationelt givne universalitet. I stedet anføres, at den – som det vel er vanskeligt at tilbagevise – er et produkt af en bestemt kultur, specifikt den vestlige kultur og dens rødder i græsk-romersk og jødisk-kristen tænkning. Derfor kan andre kulturer ikke altid betragte denne idé om en meta-national identitet som attråværdig, tværtimod bliver den i internationale organisationer af og til kritiseret for at være endnu et af den vestlige imperialismes redskaber. Ud fra dette perspektiv er menneskerettighederne en maskeret ideologi, som Vesten søger at påtvinge andre kulturer.

For at finde en vej ud af denne blindgyde har netop Habermas anlagt et for oplysningstraditionen uvant syn på religionen og dennes både erkendelses- og samfundsmæssige potentialer.¹⁸ Allerede i 2001, ved overrækkelsen af de tyske boghandlers fredspris, fremlagde Habermas i forelæsningsen *Glauben und Wissen* en række overvejelser omkring religionens status i de “postsekulære samfund”.¹⁹ Med termen postsekulær mener Habermas de statssamfund, som er neutrale i forhold til indbyggernes verdensanskuelse. Eftersom religionerne har en stor sociologisk betydning, bliver spørgsmålet om skabelsen af en harmonisk sameksistens mellem de religiøst praktiserende og de ikke-religiøse borgere i høj grad relevant. Hvis ikke dette spørgsmål kan løses i de vestlige samfund, hvor sekulariseringsprocessen har været flere århundreder undervejs, vil det være svært at argumentere for, at Vesten skal bidrage til løsningen af konflikter af lignende art, – endsize arbejde for at indføre vestligt baserede værdier som demokrati og menneskerettigheder – i andre dele af verden. Habermas anførte ved den nævnte lejlighed, at staten bør holde sig neutral, uden at dømme på forhånd til fordel for den ene eller den anden part. Det viser sig imidlertid – anerkender Habermas – at denne neutralitet ikke er blevet overholdt, eftersom den liberal-demokratiske stat udelukkende har afkrævet de borgere, som er religiøst udøvende, at opdele deres bevidsthed i en offentlig og en privat del. Disse er de eneste borgere, som er tvunget til at “oversætte” deres overbevisninger til et verdsligt sprog for at kunne blive hørt i den offentlige debat. Over for denne praksis (der som bekendt også er den dominerende i Danmark) som faktisk diskriminerer en ikke ringe del af befolkningen, fastholder Habermas, at de ikke-religiøse borgere skal

¹⁸ Uvant, men ikke nyt. Det fremgår af essayet “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie”, Habermas (2005), hvorledes Habermas i høj grad er inspireret af Kants religionsfilosofi, idet sidstnævnte netop foreslog en udledning eller oversættelse af kristendommens moral til rent rationelle argumenter.

¹⁹ I de følgende afsnit opsummeres nogle af de væsentligste punkter, Habermas fremlægger i *Glauben und Wissen*, Habermas (2001).

anstreng sig for at forstå det religiøse perspektiv – omend de ikke deler den – for dermed at bidrage aktivt til oversættelsen af de religiøse traditioners normative indhold til formuleringer som kan anerkendes og deles af alle. I forlængelse heraf kan man anføre, at den ikke-religiøse verdensanskuelse er båret af en lignende “vilje til magt”, som de religiøse verdensforståelser har været præget af i tidligere historiske tidsaldr. Sekulariseringens logik har entydigt været at ekskludere den religiøse verdensforståelse. Ligesom de religiøse fundamentalister er båret af en dynamik, der søger at udelukke tvivlen, er det sekulariseringens logik at fjerne religionen fra den offentlige sfære og holde den strengt til det private rum. Herved søger den netop at udelukke enhver tvivl, den tvivl der kan opstå omkring, hvorvidt den ikke religiøse verdensforståelse er den eneste gyldige. Det er derfor højest bemærkelsesværdigt, at Habermas søger at opbygge en dialektik mellem verdsliggørelse og religion i en forståelse af sekularisering som netop oversættelse af de religiøse traditioners visdom.

I et historisk perspektiv viser det sig også, at oplysningstænkningen har overtaget mange moralske overbevisninger og opfattelser af “det gode liv”, som har aflejret sig ud fra den jødisk-kristne verdens- og menneskeforståelse. Habermas ser, at disse overbevisninger befinder sig i en kraftig erosionsproces forårsaget af markedslogikken. Denne proces skaber et værditab og en politisk indifferens hos store dele af befolkningen i de nutidige verdslige samfund. Derfor, argumenterer han, må sekularisering i dag forstås som en gensidig læreproces mellem den verdslige tænkning og de religiøse traditioner. Religionen kan bibringe et rigt spektrum af etiske principper som – når de oversættes til en verdslig sprogbrug – kan genopbygge den kohæsion i det offentlige rum, uden hvilken den sekulære stat ikke kan overleve.

Dette er en opgave for teologer og filosoffer, og måske også for andre humanister end sidstnævnte. I det omfang humaniora beskæftiger sig med kulturelle produkter fra historiske perioder, hvor religionen spillede en central rolle for menneskers selv- og verdensforståelse, kan humaniora bidrage til dette projekt. En kongenial fortolkning af kunst og kultur præget af en religiøs verdensanskuelse kræver, at fortolkeren er i stand til at fremstille denne horisont på dens egne præmisser – og dermed implicit anerkende at det er en horisont, som endnu i dag (og formentlig langt ud i fremtiden) er meningsfyldt for et meget stort antal mennesker. Også på et andet niveau kan man imidlertid forvente, at humaniora kan spille en rolle i forhold til genopbygningen af en samfundsmæssig sammenhængskraft. Selvom nationalismen i dens ekskluderende og chauvinistiske version historisk har vist sig at have en kraftig slagside, er det givet, at f.eks. de europæiske nationer hver især bærer på en ganske betragtelig kulturarv, som er knyttet til deres respektive nationalsprog og deres nationale historie. Uden at indtage en essentialistisk position kan man godt forsvare at indkredse en given kulturarv som “egen”, frembragt i en bestemt national organiserings rammer, som består endnu i nutiden og som historisk er opstået i en vekselvirkning

med andre nationale organisationer. Efter alt at dømme er det et grundlæggende menneskeligt behov at organisere sig i større eller mindre fællesskaber, hvorpå enkeltindividerne hæfter en anseelig del af deres identitet op. Lige så oplagt er det, at man knytter en ikke ringe del af sin identitet til det sted, hvor man er født og vokset op, det sprog man har lært fra barnsben, de traditioner og livsformer man observerer med samme spontanitet som det at cykle eller tale osv. At nationalstaten er et historisk produkt betyder ikke at den skulle være en fiktion, lige så lidt som et fodboldhold eller en national litteraturhistorie er fiktioner. Konstruktivismen, der anskuer nationalfølelsen som en af magteliterne i det 19. århundrede snedigt frembragt fiktion med henblik på at få masserne til at gå i krig i statens tjeneste, er endnu en af den dominerende relativismes facetter: eftersom hverken sandhed eller totalitet kan findes, er alle menneskelige forståelsesrammer fiktioner, som et oplyst individ ikke skal fæste sin lid til. Uanset hvor anseelig denne tradition synes at være, ligger det i sagens natur, at man ikke kan hente nogen form for hverken individuel eller kollektiv identitet, endelige etisk-moralske værdier herfra. Forvaltningen af den hjemlige og formidlingen af den fremmede kulturarv forekommer mig at være en helt central opgave for humaniora endnu i dag. Som det vil blive kommenteret nedenfor med henvisning til Paul Ricoeur, er såvel den kollektive som den individuelle identitet et resultat af tilegnelsen af kulturelle produkter. Eftersom humaniora netop forvalter kulturhistoriens monumenter, bør den spille en samfundsmæssig rolle i forhold til formidlingen af de erfaringer, der er iboende i religion, kunst, litteratur, tænkning osv. med henblik på opbygningen af en såvel kollektiv som individuel selvforståelse.

Hvis humaniora skal bidrage til en samfundsmæssigt relateret vidensfødekæde, kunne et startsted være, at humanisterne genfandt troen på det meningsfulde i at arbejde med f.eks. organicistiske metaforer: At det giver mening at arbejde med helhedsopfattelser, uanset at disse altid vil være modeller og ikke en helt igennem realistisk gengivelse af virkeligheden. I al fald to helheder kan man arbejde aksiomatisk ud fra. På den ene side videnskabernes enhed i og med de er et produkt af menneskelig rationalitet og erkendelse.²⁰ På den anden side idéen om en samfundsmæssig helhed ud fra opfattelsen af mennesket som et socialt væsen der spontant søger at organisere sig i fællesskaber med kollektive værdisæt. Humaniora kan bidrage til at skabe sammenhængskraft i samfundet ud fra den nye multikulturelle og pluralistiske virkelighed, hvis det søger tilbage til sine rødder i renæssancen. På det tidspunkt blev opmærksomheden vendt mod mennesket som et væsen med en guddommelig oprindelse, og en universalisme blev stiftet,

²⁰ I en artikel i *Neue Züricher Zeitung* fra d. 10/2/2007, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft* anfører Habermas, at hans interesse i forholdet mellem tro og viden er motiveret af ønsket om at mobilisere den moderne fornuft imod den defaitisme, som er iboende i den.

som lagde grunden for vor tids idéer om menneskerettigheder.²¹ I dette perspektiv synes den nuværende diskursive minimalstat – , der kun tilgodeser en radikal individualisering – en falliterklæring – ganske svarende til den epistemologiske relativisme der p.t. er toneangivende på humaniora. Hvis humaniora genvinder en tro på fornuften – en fornuft der også anerkender den religiøse virkelighed – på mennesket – et menneske som ikke kun er en historisk konstruktion, men også er i besiddelse af en positiv universalitet – og på historien – en historie der kan omfatte individerne i meningsfulde kollektive organiseringer – kan denne videnskabsgren indgå produktivt i en vidensfødekæde, der ikke lukker sig om sig selv, men er åben over for den omgivende virkelighed.

Den franske tænker Paul Ricoeur har med sit omfangsrige filosofiske forfatter-skab givet et bud på, hvorledes en sådan positiv videnskabsopfattelse kan se ud. Ricoeur tager udgangspunkt i en forståelse af jeget, som han har kaldt “det knuste *cogito*” (“le *cogito* brisé”). Hermed betegnes en opfattelse af, at jeget på den ene side ikke er gennemsigtigt for sig selv, og på den anden side at det befinder sig i en verden, hvor det ikke ubegrænset har kontrol over sin tilværelse. Termen *cogito* refererer til Descartes’ ide om, at bevidstheden har mulighed for at opnå en helt gennemsigtig erkendelse af sig selv. I kontrast hertil opererer Ricoeur med et jeg, der befinder sig i en både kulturel og naturgiven verden, som går forud for det, og hvori det skal finde sig selv. For at opnå dette skal jeget gå “omvejen” omkring kulturens aflejringer – kunst, tænkning, religion, videnskab – og igennem fortolkningen af disse lag nå til en forståelse af sig selv.²² *Cogitoets* selvrefleksion kan ikke opnås umiddelbart, kun ved at orientere sig mod fortolkningen af værker, symboler og tilsvarende aflejringer fra kulturens historie. I Ricoeurs tænkning flyder således den strømning, som han kalder den reflektive filosofi (traditionen fra Descartes og Kant til Husserl), sammen med den omvej omkring symboler og værker, som hermeneutikken repræsenterer.²³ Tænkningen er således underlagt fortolkningernes konflikt, og dermed anerkendes umuligheden af at opnå en absolut viden.

Samtidigt med at Ricoeur anerkender det utopiske i at søge efter en absolut viden, et System der kunne skænke en definitiv kortlægning af verden, er hans fremgangsmåde karakteriseret ved inkorporeringen af mangfoldige videnskabelige felter og teoretiske positioner – såvel humanistiske som ikke humanistiske

²¹ Opdagelsen og erobringen af Amerika forårsagede en intens teologisk og juridisk debat i Spanien omkring hvordan indianerne skulle betragtes. Bartolomé de las Casas og Francisco de Vitoria er to af nøglepersonerne i denne diskussion, der førte til den moderne ide om universelle menneskerettigheder.

²² De klassiske humanistiske discipliner – tekstforståelse, sprogindlæring, historisk viden – spiller en afgørende rolle i denne forståelse af jeget, eftersom de er forbindelseslinjer til de vidensaflejringer, som den kulturelle og samfundsmæssige virkelighed til hver en tid bygger på.

²³ Det er heri Ricoeurs sammenkobling af hermeneutik og fænomenologi består.

– i hans egen tænkning. Ricoeur opererer med en grundlæggende rationalistisk overbevisning, der indebærer, at de forskellige videnskabelige felter – filosofi, teologi, litteraturteori, neurologi osv. – kan bringes i samspil med henblik på at frembringe nye erkendelser. Vidensproduktionen må således ske fragmentarisk (det er ikke muligt at opnå en absolut viden) og selvreflekterende (eksplicitering af den position man taler fra, og den erkendelsesinteresse man drives af). Ricoeur arbejder således ud fra en bevidsthed om, at tænkningen aldrig vil udkrystallisere i en absolut beskrivelse af verden, subjektet eller historien, men at den bør arbejde i denne retning selvom dens grundvilkår er fragmentaritet og foreløbige synteser. Ricoeurs forfatterskab er et smukt eksempel på, hvordan vidensfødekæden kan fungere i praksis, eftersom han netop inddrager tænkere fra vidt forskellige vidensfelter og perioder med henblik på at lade hans egen tænkning skride frem. Selvom vores erkendelse er fragmentarisk, er det samtidigt et faktum, at der *er* en helhed. Der *er* en vidensfødekæde, som ingen kan overskue og få til restløst at gå op i en homogen enhed, men som ikke desto mindre er båret af vores vilje til at forstå og erkende. Ligesom alt i naturen er forbundet, er også den samlede menneskelige viden et uhyre komplekst samspil af vidensfelter, som hver især har deres egen sfære, men som ikke desto mindre er forbundet og kan bringes i forbindelse med hinanden givet deres fælles rod i menneskelig fornuft og erkendeevne.

Litteraturliste

- Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth (2002) "Individualisering i moderne samfund – en subjektorienteret sociologis perspektiver og kontroverser" in *Slagmark* 34, s. 13-38.
- Habermas, Jürgen (2001) *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ricoeur, Paul (1995) "Intellectual Autobiography" in L.E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago, s. 3-53.
- Toftgaard, Anders (2005) *Letters & Arms: Literary Language, Power and Nation in Renaissance Italy, and France 1300-1600*. Ph.d.-afhandling. Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.
- Tönnies, Ferdinand (1974) *Community and association (Gemeinschaft and gesellschaft)*. Translated and supplemented by C.P. Loomis. London: Routledge.

Julio Jensen, f. 1967. Lektor i spansk ved Institut for Engelsk, Tysk og Romansk, Københavns Universitet. Ph.d. i spansk litteratur. Har bl.a. udgivet *The Object of Study in the Humanities* (Museum Tusulanum 2004).

