

Fra et endimensionalt til et flerdimensionalt menneskesyn

Kapitel i Erik Christensen: Nye Værdier i politik og samfund. Paradigmeskift og kulturbrydninger. Hovedland 1990. s. 45-68

Erik Christensen

Indledning

Bag alle samfundsteorier ligger direkte eller indirekte nogle forestillinger om menneskets natur, et menneskebillede eller med et fremmedord, en antropologi. Det er imidlertid sjældent, at de kommer frem, og hvis det sker, viser disse forestillinger sig ofte at være ret vage og snævre.

Når det er vigtigt at fremdrage sådanne menneskebilleder, hænger det sammen med, at videnskabelige teorier og modeller om mennesket er med til at forme og legitimere en bestemt virkelighed. Teorier har ofte den effekt, at man igennem dem får en tendens til kun at se de dele af virkeligheden, der bekræfter teoriernes grundantagelser. De er som briller, der farver virkeligheden.

At mennesket er egoistisk, rationel handlende, er der få, der vil benægte i vores kultur. Det kan ses og mærkes hver dag. Derfor er det i og for sig meget naturligt, at videnskabsmænd konstruerer modeller med det udgangspunkt. Det problematiske er, at disse antagelser ofte bliver de eneste, man gør, hvilket medfører, at man får et snævert, lukket menneskebillede, der kommer til at undertrykke bevidstheden og sansen for, at mennesket også har andre evner end at være formålsrationel og egoistisk.

I det følgende vil jeg forsøge at give et signalement af det igangværende opgør med de snævre antropologiske antagelser i nyere filosofisk tænkning. For at gøre det, må disse antagelsers historie først forstås, hvilket fører mig tilbage til renæssancen og kapitalismens opkomst i en analyse af, hvordan det moderne menneske blev et enkeltindivid og fik behov. Dernæst vil jeg argumentere for det nødvendige i opstillingen af en positiv antropologi, der også ser menneskets natur-, sociale fællesskabs-og åndelige dimensioner.

Hvordan blev mennesket et behovsvæsen?

I renæssancen opstod et helt nyt menneskesyn og -ideal. Individet trådte for første gang rigtig frem i historien. Hvor man i middelalderen havde forstået mennesket i en religiøs-kosmisk sammenhæng med Gud som centrum og mennesket som afhængig del, begyndte man i renæssancen at tage et andet udgangspunkt. Det blev nu set som subjekt, som en skaber af sin egen verden. Mennesket blev nu set som et individ, der havde nogle evner og kræfter, som skulle udfoldes og udvikles. Det havde en selvstændig vilje og var i besiddelse af kreativitet. Det betød, at der i opfattelsen af mennesket kom noget dynamisk, grænseoverskridende og umætteligt.¹

Dette menneskebillede fandt sin første udformning i den italienske renæssancekunst. Derefter udviklede det sig i de kommende århundreder blandt andet under indtryk af naturvidenskabernes udvikling og den begyndende markedsøkonomis udfoldelse. I perioden fra 1500 til 1750 blev det almindeligt i samfundsfilosofien at tage udgangspunkt i nogle af renæssance-humanismens bestemmelser af mennesket.

Det nye bestod i, at man begyndte at se og bestemme mennesket og samfundet ud fra opfattelser af arbejde, behov, nytte og interesser. Disse begreber dannede tilsammen et helt nyt idekompleks eller et nyt paradigme for synet på menneske og samfund.

Hvad var det for samfundsmæssige processer, der lå bag, at samfundsfilosoffer begyndte at tænke og beskrive menneskelig adfærd i behovsbaner? Med markedets og kapitalismens udvikling blev arbejde og reproduktion (forbrug og tilfredsstillelse af behov) adskilt, i modsætning til situationen i den feudale bondeøkonomi. Det karakteristiske for kapitalismen var netop, at den på en og samme tid skabte mangelsituationer og muligheder for at overvinde sådanne.² Talen og bevidstheden om behov opstod først, da der opstod en mangelsituation, og man begyndte at gøre sig overvejelser om, hvorledes man kunne tilfredsstille denne mangel.

Med markedets udvikling skete der en anonymisering og afpersonalisering i måderne, hvorved man kunne tilfredsstille sine behov, samtidig med at differentieringen i mulighederne for at tilfredsstille behovene steg enormt. Dette skabte grundlaget for, at mennesket igennem selviagttagelse fik mulighed for at danne sig et almenbegreb for behovene. Men anskuelsen af mennesket som behovsvæsen hang også sammen med den ændring i naturopfattelse, som skete i forbindelse med

naturvidenskabernes og industrialiseringens frembrud. Beherskelsen af og objektgørelsen af naturen skete parallelt med, at mennesket blev udstyret med behov. Naturen blev set som et nyttigt redskab til tilfredsstillelsen af menneskelige behov. Ændringen i menneske- og naturopfattelsen var to sider af samme sag.

Behovsopfattelsen var desuden forbundet med en udviklings- eller omformningsidé. I menneskets skabelse af produkter af naturen, blev der samtidig skabt en erfaringsopsamling, og der skete en stadig forøgelse af naturbeherskelsen. Oplysningstiden anlagde en behovsoptimistisk synsvinkel og så en stadig forøgelse og tilfredsstillelse af behovene som historisk nødvendig. Heri lå menneskets skabende og frigørende mission.

Mennesket som et rationelt egoistisk interessevæsen

Interessebegrebet til beskrivelse af menneskelig adfærd var også nyt og havde sammenhæng med behovsopfattelsen. Det var vendt mod en tidligere religiøs forståelse og forklaring af menneskelige handlinger. At handle efter sine interesser, blev efter den nye opfattelse ensbetydende med at tilfredsstille sine behov på grundlag af en rationel refleksion.

Det indeholdt både en subjektiv og en objektiv side. Det subjektive element var selve behovstilfredsstillelsen, det objektive var de ydre betingelser, der skabte grundlaget for den subjektive behovstilfredsstillelse. Interesser befinder sig mellem behov og rettigheder.³ I begrebet interesse ligger, at der er noget rationelt bag. Indirekte siger begrebet, at der er noget, man må regne med, som kræver en anerkendelse af omverdenen. Der ligger en appel i begrebet, et forsøg på overtalelse. Men interesser har dog ikke den offentlige anerkendelse, som ligger i begrebet rettigheder. Når man har en rettighed, er det anerkendt. Det er "naturligt", og man behøver ikke at appellere om offentlig anerkendelse. Det omvendte er tilfældet med behov. De er mindre anerkendte end interesser, mindre underkastet rationel refleksion og bearbejdning, hvorfor de heller ikke kan siges at være lige så offentlige. Hvis behov skal kunne tilfredsstilles, må de iklæde sig form af interesser.

Interessebegrebet som samfundsfilosofisk redskab til beskrivelse af den menneskelige natur udviklede sig i perioden fra 1500 til 1750.⁴ Oprindeligt blev det forbundet med en fornuftig

handlemåde i forbindelse med fællesskabet, det offentlige. Det var ensbetydende med en offentlig interesse for fornuft og orden, og havde slet ikke den snævre økonomiske betydning, det senere gik hen og fik.

Men med markedets og kapitalismens fremvækst blev interesser efterhånden set som en menneskelig fornuftig forvaltning af behov, noget der var med til at tæmme menneskelige lidenskaber eller passioner. Det fik derved også en individuel, privat karakter og blev især indsnævret til at vedrøre økonomiske forhold. Det blev nu anset for at være i individets interesse at tjene penge og at forøge sin rigdom. Det betød, at en menneskelig adfærd, der tidligere var blevet anset for mindre moralsk, nu fik stempel af naturlighed ved at blive funderet i nogle behov og gjort til en interesse. Det skabte en forudsigelighed og rationalitet i menneskelig adfærd, noget der var krævet af markedssamfundet, og som samtidig var med til at sikre dets videre udbredelse.

Den tyske økonom og sociolog Karl Marx (1818-1883) brugte også interessebegrebet, men kritiserede dets individualistiske anvendelse og knyttede begrebet til samfundsklasser.⁵ I mere positiv forstand greb han tilbage til begrebets oprindelige moralske og politiske funktioner, da han betegnede arbejderklassen som den første klasse med universelle interesser. Det havde den efter Marx' opfattelse, fordi den var den eneste klasse, der var i stand til at ophæve kapitalismen. Men derved fik interessebegrebet også en potentiel karakter. Af senere marxister blev det ofte kaldt arbejderklassens langsigtede interesser, i modsætning til de mere kortsigtede, som var dem, der kunne indfries indenfor det kapitalistiske samfund.

Den liberale samfundsteoris indre modsætninger

Når interesser efterhånden blev noget individuelt, privat, hvorledes skulle man så opfatte forholdet mellem de private interesser og hele samfundets, det offentlige interesse? Hvordan forene de private interesser? Det var et af hovedproblemerne for samfundsfilosofien efter renæssancen. Når Gud havde mistet sin legitimations- og forklaringskraft i forhold til at skabe sammenhæng i det sociale liv, stod man i det problem at skulle forklare, hvorledes der så blev skabt orden i et samfund.⁶

Perioden efter renæssancen var kendetegnet ved både et ekspanderende marked og en ekspanderende stat. For at markedet skulle kunne skabe øget velstand og staten skabe orden og beskyttelse, fremkom forestillinger om, at individerne måtte afhænde nogle af deres evner eller egenskaber. Den engelske filosof Thomas Hobbes (1588-1679) fremlagde en omfattende teori for statens betydning for skabelsen af den eftersøgte orden. Mennesket er et egoistisk væsen, drevet både af begær og fornuft.

Det stræber efter så meget magt som muligt og befinder sig derfor i modsætning til alle andre (alles krig mod alle). Med deres fornuft indser alle mennesker, at de må opgive deres selvbestemmelsesret og overgive den til staten, for at de i samfundet kan følge deres rationelle passioner.

Den skotske økonom og moralfilosof Adam Smith (1723-1790) var også optaget af, hvorledes der blev skabt sammenhæng i samfundet. Efter hans opfattelse skete det ikke igennem staten, men derimod igennem det marked, som opstod i sammenhæng med kapitalismens udbredelse. Men for at markedet kunne ekspandere, måtte individerne opgive deres alsidige produktive evner, specialisere sig og blive gode til kun at producere en enkelt eller nogle få ting. Når mennesker forfulgte deres private, egoistiske interesser, sørgede markedet (den usynlige hånd) for at sympatien i samfundet blev sikret og ligevægt blev skabt, hvilket var lig med samfundets interesse.

Politisk mente Hobbes, at mennesket måtte opgive sin selvbestemmelsesret, økonomisk mente Smith, at mennesket måtte opgive sin produktive alsidighed. Det var forudsætningen for, at individerne kunne koncentrere sig helt om at forfølge deres egoistiske egeninteresser.

Med Hobbes og Smith var væsentlige dele af fundamentet i liberal samfundsteori for de næste 200 år lagt. Mennesket var blevet udstyret med nye evner, mens andre dele af den menneskelige natur blev undertrykt, negligeret eller bortforklaret. Fra nu af blev det anset for samfundsgavnligt at koncentrere sig om at forfølge sine snævre økonomiske interesser. Det skabte både politisk og økonomisk harmoni. Hermed var skabt en meget stærk samfundsideologi, der især legitimerede det nye borgerskabs adfærd.

Den menneskeopfattelse, som lå i de nye liberale samfundsfilosofier stred imidlertid mod det renæssance-humanistiske menneskeideal. Det er blandt andet blevet påvist af den canadiske

samfundsfilosof C.B. Macpherson (1911-1987).⁷ Han gør opmærksom på, at den individualisme, som fremføres af den tidlige liberalisme, er af en anden art, end den der lå i renæssancen og oplysningstiden. Dengang så man mennesket som et frit rationelt væsen, hvis stræben var selvudvikling. Det kalder Macpherson for en humanistisk individualisme. Den individualisme, som derimod opstod med markedets og kapitalismens vækst, og som de tidlige liberale teoretikere legitimerede i deres teorier, var en "possessive" eller akkumulerende individualisme. Her fremstår individet som et nyttemaksimerende individ, der besidder sin egen person og evner.

Frihed bliver her forstået som retten til frit at kunne afhænde sin besiddelse på et marked, og politiske rettigheder begrundes ud fra markedet. Antagelsen om mennesket som en nyttemaksimerende varebesidder med ubegrænsede behov blev brugt til at legitimere den politiske magt, der garanterede markedsrelationerne.

Men efter Macphersons mening er markedsrelationen mellem arbejder og kapitalist også en magtrelation, idet der sker en nettooverførsel af magt. Kapitalisten får igennem produktionsprocessen ("extrative power") midler til at udnytte sine omgivelser til egen fordel, mens arbejderne må afgive deres ("individual power"), d.v.s. retten til at råde over anvendelsen af deres produktive, kreative evner ("developmental powers").

Den politiske teori i den liberale tradition kommer derfor efter Macphersons opfattelse til at bygge på nogle falske antropologiske antagelser. En politisk teori, der kun hviler på markedsfiguren som antropologisk grundlag kommer til at legitimere en nettooverførsel af magt og dermed en politisk passivering på grund af tabet af politiske ressourcer for politisk deltagelse. Macphersons alternativ er en humanistisk individualisme, der anviser et samfund uden markedsregulering af arbejdets udnyttelse. I Macphersons forståelse må det betyde, at der sikres fri og lige adgang til produktionsmidler.

Nogle har taget det som en argumentation for en demokratisk socialisme, hvilket er tvivlsomt. Det centrale er hans skarpsindige påvisning af snæverheden i liberal samfundsteoris antropologiske grundlag, samt hans påstand om, at samfundsteoretikere må udvikle en positiv antropologi, for at kunne legitimere et demokratisk samfund.

“Economic man” i den moderne samfundsvidenskab

Forestillingen om mennesket som et egoistisk, rationelt behovsvæsen blev udmøntet modelmæssigt i den neoklassiske økonomi i slutningen af det forrige århundrede. Her udviklede man forfinede modeller for at analysere den økonomiske adfærd hos individuelle aktører, forbrugere og producenter, byggende på en antagelse om det autonome menneske, der handlede rationelt og nyttemaksimerende.⁸

Denne økonomiske opfattelse af mennesket blev siden suppleret af den engelske økonom John Maynard Keynes (1883-1946) og velfærdsøkonomerne, der opererede med en forestilling om et “politisk menneske”, der igennem politiske beslutningsprocesser i staten rettede op på en række “markedsfejl” og sikrede en varetagelse af den offentlige interesse.

I 1980’erne har man både indenfor økonomien og politologien set en opblomstring af teorier (“public choice”), der har forsøgt at anvende den mikro-økonomiske modelbetragtning (antagelsen om rationelle, nyttemaksimerende aktører) på mange andre samfundsområder end de snævert økonomiske og specielt på en række politiske fænomener f.eks. i vælger- og bureaukrati-analyser.⁹

Baggrunden for “public choice” teoriernes popularitet har været den politiske nyliberalisme og kritikken af den offentlige sektors vækst i de højtudviklede kapitalistiske lande. Disse teorier har kunnet levere enkle forklaringer på den offentlige sektors ustyrlige vækst og manglende effektivitet, hvilket har gjort dem politisk brugbare for borgerlige politikeres forsøg på en opprioritering af markedet som en samfundsmæssig styringsmekanisme.

Det problematiske ved at lægge sådanne økonomiske modelbetragtninger til grund for analyse af sociale og politiske fænomener er deres “imperialistiske” tendens, at de bliver anset for frugtbare og universelle for alle sociale fænomener. På begrænsede områder er de uden tvivl interessante. Men der vil være mange former for sociale og politiske fænomener, hvor sådanne modelantagelser vil være uanvendelige. De vil kunne give en forklaring af status-quo-politikken, de givne alternativers politik, egoismens og ulighedens politik. Men de vil derimod have vanskeligt ved at kunne forstå og opfange en ny og alternativ politisk bevægelse under dannelse. Derfor kommer traditionel

samfundsteori ofte til kort, når der opstår nye uventede samfundsmæssige fænomener. Sådanne vil kun kunne forstås af teorier med mere åbne, modsætningsfyldte antropologiske antagelser.

Marxismens negative antropologi

På baggrund af den etablerede samfundsvidenskabs problematiske “economic man” antagelser, kan det forekomme ejendommeligt, at samfundskritiske miljøer ikke i langt højere grad har sat deres kritik ind på dette punkt. Når en større debat om antropologi-problemet ikke er kommet tidligere, hænger det bl.a. sammen med marxismens problematiske forhold til netop dette spørgsmål.

Marx’ synspunkt var, at mennesket var et aktivt væsen, der hovedsagelig skabte sin verden igennem arbejdet. Mennesket foretog herigennem et “livtag med naturen,” som blev omformet, og derved skabte og omformede det også sig selv. På den anden side var mennesket også bestemt og skabt af omstændighederne. Det vil sige, at mennesket både blev set som skaber af samfundet og som skabt af samfundet.¹⁰

Derfor har mange marxister stillet sig afvisende overfor tanker om, at mennesket skulle have en mere varig natur og ikke ment, at der var behov for yderligere antropologiske overvejelser, end dem, der var foretaget af Marx. I den marxistiske teoris historie har man dog kunnet se forskellige fortolkninger af den marxske opfattelse af den menneskelige naturs dobbelthed, hvor nogle har lagt vægt på den skabende side, mens andre har fokuseret på den skabte.

Den nymarxistiske bølge i forlængelse af studenteroprøret i 1968 førte i første omgang til en uheldig fornægtelse af betydningen af at beskæftige sig med antropologiske betragtninger ud fra det synspunkt, at det i sig selv var borgerligt. Det kom tydeligt frem i studenteroprørets første fase især indenfor den kapitallogiske retning, hvor det blev hævdet, at “en sand antropologi var en negativ antropologi”,¹¹ og at en “positiv antropologis realisation var en praktisk revolutionær opgave og ikke en teoretisk opgave.”

Sådanne synspunkter sammen med tilsvarende marxistisk strukturalistiske var med til at fjerne opmærksomheden og interessen i samfundskritiske miljøer fra at gøre sig nye tanker om menneskets natur, der kunne danne grundlag for en samfundskritik.

Når man både hos Marx og senere marxister altid har kunnet finde sådanne meget skarpe udfald imod at beskæftige sig med forsøg på en positivisering af, hvad menneskets natur var, skyldes det en i og for sig velbegrundet mistænksomhed mod ideologier omkring mennesket, der kan bruges til at begrunde eller legitimere de klasse-mæssige forskelle i det kapitalistiske samfund. Hvis man forsøger at finde nogle universelle grundvilkår for mennesket og forsøger at lave samfundsteorier herudfra, kan det være med til at sløre de konkrete forskelle mellem mennesker.¹²

Når Marx indtog det standpunkt, at mennesket skulle opfattes som "indbegrebet af samfundsforholdene" var det vendt i polemik mod to sider, dels mod borgerskabets ideologer, der med abstrakte og ahistoriske begreber havde en tendens til at eviggøre kapitalismen, dels imod de utopiske socialister, der efter Marx' mening gjorde de ophøjede, "gode viljer" til drivkraft i historien og ikke kunne se det nye proletariats materielt forandrende kraft.

Man kan imidlertid også angribe problemet lidt anderledes. Hvad hvis der i menneskets natur ligger mange flere potentialer end Marx forestillede sig og satte på teoretiske begreber for en samfundskritik og -forandring?

Det traditionelle marxistiske synspunkt har været, at det var først i et socialistisk samfund, at mennesket rigtig kunne udvikle en ny natur. Er det ikke allerede i det kapitalistiske samfund væsentligt at gøre sig nogle flere tanker om, hvilke positive træk hos mennesket, som kan udvikles? Et af de problemer, den anti-humanistiske nymarxisme kom i, var, at den ikke kunne udpege nogle forhold ved mennesket udover arbejdet, hvor der fandtes nogle modstandskerner imod kapitalismen. Al samfundsforandring blev anset for at starte i lønarbejdets reaktion overfor kapitalen.

Nogle nymarxister begyndte imidlertid allerede i 1970'erne at stille forskellige spørgsmål til denne model. Hvor kommer den indignation, glæde og lyst fra, der er en bærende kraft i alle fremgangsrigt sociale og politiske bevægelser? Hvor kommer energien fra i sociale bevægelser? Den synes ikke rigtig at kunne indfanges indenfor en lønarbejds-kapital modsætning. Måske fordi den bygger på en alt for enkel antropologisk model?

“Oprør fra midtens” positive antropologi

En teoretisk debat om antropologiske overvejelser i samfundsanalyser kom med udgivelsen af "Oprør fra midten",¹³ hvor forfatteren og filosofen Villy Sørensen (1929-2001) eksplicit kom med en række antagelser omkring menneskets natur, som blev lagt til grund for bogens samfundsanalyse og mere praktiske reformforslag. Villy Sørensens synspunkt var, "at hvis mennesket ikke har ret til at være, som det er af naturen, har det ingen anden ret, end den samfundet giver det", hvilket blev udmøntet i sloganet "Menneskets naturlige behov må komme til deres ret i samfundet". Hermed var fremlagt en åbenlys og positiv antropologi som grundlag for en samfundskritik i modsætning til en mere skjult og negativ, som havde hersket i nymarxismen.

Villy Sørensens udgangspunkt var, at man ikke udelukkende kunne bygge på marxistiske antagelser om menneskets natur. Marxismen blev rundt omkring i verden brugt som ideologi og legitimering af "såkaldt socialistiske samfundsforhold", og hvis man har en antagelse om, at menneskets væsen udelukkende er indbegrebet af samfundsforholdene, har man ikke andre værdikriterier end samfundets til at lægge til grund for en kritik. Derfor gik Villy Sørensen til naturen, menneskenaturen, som værdiinstans for en bedømmelse og kritik af samfundet.

Mennesket er ifølge Villy Sørensen både et produkt af samfundet og naturen, både et biologisk og socialt væsen. Men menneskets værdi beror ikke på dets stilling i samfundet, det har en værdi i sig selv. Et af særtrækkene ved mennesket i forhold til dyrene er, at det mangler et medfødt normsystem, hvorfor alle samfund må udvikle og skabe normer, der regulerer menneskelig adfærd. Man må nemlig også efter Villy Sørensens opfattelse erkende, at mennesket er i besiddelse af medfødte aggressive tendenser, hvilket betyder, at man i samfundet må forebygge aggression. Endelig er mennesket et selvstændigt aktivt væsen, der er i besiddelse af forskellige typer af behov, der er hierarkisk organiseret. Man har i vores kultur ensidigt dyrket bestemte behov og undertrykt andre. Mennesket har således andre behov end berigelsesmotivet og egennyttens, som har domineret i en lang periode i vores kultur.

Ligeledes har der eksisteret en overvurdering af det seksuelle behov og en undervurdering af den medfødte yngelplejedrift, "svaghed for de svage". Og mennesket har et socialt kontaktbehov og behov for at finde mening i tilværelsen, som bliver dårligt tilfredsstillet i vores samfund. Tidligere satte religionen og moralen nogle faste værdier, der var styrende for den menneskelige adfærd. De

moralske problemer i det moderne samfund omkring økonomi, seksualitet og arbejde hænger sammen med det konstante opbrud i normerne og manglen på skabelsen af nye normer, der grunder sig i ukrænkelige værdier i tilværelsens væsen, i naturen og menneskenaturen.

Med antropologi-analysen i "Oprør fra midten" skete der noget af et omsving i den kritiske samfundsanalyse. Selvom Villy Sørensens brug af naturbegrebet i en samfundskritik på nogle punkter kunne forekomme problematisk, blev antropologi- og utopidimensionerne i marxismen taget op til overvejelse hos mange nymarxister, og de antihumanistiske retninger indenfor nymarxismen tabte terræn.

Et filosofisk menneskesyn

Allerede i 1970'erne kritiserede filosofen Mogens Pahuus (1945 -) marxister for enten at nægte at beskæftige sig med antropologiske diskussioner eller udelukkende at fremlægge en negativ antropologi.¹⁴ Mennesket blev af de fleste marxister set som et helt igennem plastisk og historisk-samfundsbestemt væsen. Enkelte hævdede dog, at der fandtes nogle ahistoriske fænomener i den menneskelige natur, nogle antropologiske konstanter, som ikke var præget af kapitalismen, hvor man kunne tage sit udgangspunkt i en samfundskritik.

Pahuus mente, at man måtte skelne mellem en udviklingsduelig og en ikke-udviklingsduelig del (nogle antropologiske konstanter) af den menneskelige natur, og svagheden ved marxistisk teori var, at den havde overset de væsentlige sider i den menneskelige natur, som ikke er udviklingsduelige og som også generelt fortrænges i store dele af vores kultur.¹⁵ Fra en samfundskritisk synsvinkel må det være væsentligt at kunne forankre en moralsk kritik af samfundet i dele af den menneskelige natur.

Den udviklingsduelige side af menneskenaturen hænger sammen med, at mennesket er et historisk behovsvæsen. Mennesker er både et legeme og har et legeme. At mennesker er et legeme betyder, at vi har nogle behov, vi forsøger at tilfredsstille igennem arbejde, forbrug og seksuel aktivitet. Igennem arbejde gør mennesket en målrettet handling for at bearbejde naturen og tilfredsstille sine behov. Men det er karakteristisk, at menneskets forhold til behovene i modsætning til dyrenes er brudt, hvilket betyder, at de bliver historisk formet. Derfor sker der en udvikling i evnen til at løse

de problemer, der opstår i forbindelse med forvaltningen af vores behov. Det er den side af den menneskelige natur, der behandles i den marxistiske teori.

Men mennesker er ikke kun behovsvæsner, mennesker er også væsner der er forbundet med naturen på anden måde end igennem behov, og derudover er mennesket et socialt væsen og et kønsvæsen.

Menneskets naturvæsen viser sig ved, at mennesker også har et legeme, ikke blot er et legeme, som Pahuus udtrykker det. Dermed mener han, at mennesker også har brug for at bruge deres legeme på en ikke-målrettet måde, mennesker er åbne overfor deres krop og igennem den åbne overfor verden.

Det hører til de ikke-udviklingsduelige sider af menneskets natur. Pahuus betegner denne forholden sig til naturen både den ydre og menneskets egen natur for en trang til ekspressiv-mimetisk aktivitet. I kraft af høre-, føle- og synssansen er mennesket åbent overfor naturen, hvor det modtager indtryk, som kræver udfoldelse, artikulation og formning, og hvortil der er knyttet følelser.

Der ligger i den menneskelige natur potentialer for at have et indlevende forhold til naturen. Det er et ikke-målrettet, ikke-forbrugende forhold til naturen, der i forhold til den ydre natur kommer til udtryk i naturfølelse og naturbetragtning, og i forhold til menneskets indre natur i en åbenhed og lytten til sin krops funktioner og signaler. Ud fra en sådan synsvinkel har mennesker altså muligheder for ikke bare at forholde sig forbrugende og beherskende i forhold til naturen. Det er sider af den menneskelige natur, som er overset, og som bl.a. må bevidstgøres i forbindelse med udviklingen af et andet og udvidet natursyn.

Men der findes også andre ikke-udviklingsduelige sider i den menneskelige natur, som er overset af marxismen og den liberale samfundsteori. Det er, at mennesket også er et socialt fællesskabsvæsen, der bygger på en trang til lykkelige kommunikative sociale fællesskaber.

Her henter Pahuus inspiration i teologen K.E. Løgstrups (1905–1981) beskrivelse af de spontane livsytringer, der er en fundamental kritik af et individualistisk menneskesyn. Mennesker lever ikke først og fremmest som selvstændige mennesker, men i en dyb gensidig afhængighed af hinanden, hvor de uundgåeligt er vævet sammen i hinandens følelsers stemthed og skæbne. Men heri ligger

også en naturlig mulighed for opnåelse af menneskelig lykke, der forstås som en selvforglemmende optagethed af et samvirke med andre mennesker.

Samlet tegner Pahuus et menneskebillede, hvor mennesket som behovsvæsen knyttes til et Jeg, som er underkastet en historisk udvikling, og mennesket som natur- og socialt væsen knyttes til et Selv, der repræsenterer nogle antropologiske konstanter.¹⁶

Behov bliver forstået som den amerikanske psykolog Abraham Maslows (1908-1970) mangelbehov, der omfatter de legemlige, fysiologiske og behov for sikkerhed og anerkendelse. Det karakteristiske for behovene er, at de ved en oplevet mangel sætter en målrettet handling i gang, der er rettet mod tilvejebringelse af en tilstand, som betyder en tilfredsstillelse af behovet. Fra Selvet udspringer imidlertid en trang til at forbinde sig med og være optaget af naturen og andre mennesker, der giver sig udtryk i former for livsudfoldelse, der ikke består af målrettede, viljesbestemte handlinger.

De dominerende menneskebilleder i vores kultur ser kun mennesket som et behovsvæsen ("economic-man" opfattelsen), og der sker en fortrængning af menneskets anlæg for at være et natur- og socialt væsen.

Pahuus bruger selv betegnelsen "det ekspansive menneske" for den dominerende mennesketype i vores samfund.¹⁷ Det er mennesket, der udelukkende lever i en fremad- og målrettethed, og som ikke er optaget af aktiviteter for dets egen skyld. Det viser sig i form af et beherskende og forbrugende forhold til både naturen, andre mennesker og sig selv. En sådan adfærd er destruktiv over for andre dele af den menneskelige natur, idet den er med til at lukke en åbenhed over for naturen og ødelægge den spontanitet og lyst til sociale fællesskaber, som udvikles mellem mennesker. Heroverfor kan opstilles et ideal om "det hele menneske," hvor menneskets målrettethed og trangen til at gribe ind i verden afbalanceres af trangen til at indleve sig i naturen og andre mennesker, hvor med andre ord fornuft og følelse skaber en ægte syntese.

Et religiøst menneskesyn

En af Mogens Pahuus' væsentligste inspirationskilder er teologerne K.E. Løgstrup og Ole Jensen (1937-2021), der er kommet med en nyformulering af en grundtvigsk forståelse af menneskelivet.¹⁸

Løgstrup gør i sine antropologiske overvejelser radikalt op med en række dominerende tænkemåder i vores kultur, der kun ser mennesket som det aktive subjekt, der skaber verden. Siden oplysningstiden har det været en udbredt opfattelse at forstå mennesket ud fra sig selv, at se verden og det menneskelige liv som noget ubestemt, hvor det er mennesket, der skaber mening og bestemthed i verden (Løgstrup kalder det transcendentalfilosofisk idealisme).¹⁹

Man ser kun mennesket som skaber og ikke som skabt. Mennesket bliver i en sådan opfattelse stillet i centrum og naturen og universet ses som "omgivelse og ikke også som ophav".²⁰ En sådan opfattelse af det selvberørende (autonome) menneske opstod i renæssancen som modstykke til den udbredte opfattelse i middelalderen, hvor en ide om det helt fremmedstyrede (heteronome) menneske, der var prægivet af en fremmed, guddommelig magt var dominerende.

Den amerikanske teolog Paul Tillich (1886-1965)²¹ har meget rammende talt om, at middelalderens tyranniske religiøsitet ændrede sig til en lige så tyrannisk modernistisk ateisme. Løgstrups ærinde er at formulere en forståelse af mennesket ("teonom"), "som både skabt og som skaber.

For Løgstrup er mennesket et historisk skabende kultur- og samfundsvæsen, men mennesket må også ses som bestemt af nogle antropologiske grundvilkår udefra (skabt) igennem livsytringer og sansning. Mennesket ses som et modtagende objekt fra et andet subjekt (universet), som opretholdes af en magt (Gud).²²

Mennesket kan med andre ord siges både at være et natur- og kulturvæsen, hvor det naturlige og værdifulde i menneskelivet er noget, som mennesket ikke selv skaber igennem sin virksomhed. Det er de suveræne livsytringer og den energi og stemthed, der følger med sansningen af naturen og andre mennesker.

Mennesket holdes efter Løgstrups opfattelse oppe af de suveræne livsytringer.²³ Det er sådanne ytringer som medfølelse, medlidenhed, barmhjertighed, tillid, talens åbenhed og indignation. Det

karakteristiske ved disse ytringer er, at de ikke fremkaldes af det enkelte individ. De er skjulte, kommer af sig selv og overvælder menneskene. De er ubetingede og kan ikke gøres til noget middel for noget andet formål end deres eget. Det kan altså siges at være et liv, som ikke kan forstås ud fra individet, og som mennesket egentlig ikke er herre over.

Et andet grundtræk ved tilværelsen, der står i modsætning til en individualisme og subjektorientering, og som hænger sammen med opfattelsen af de suveræne livsytringer, er en antagelse om menneskers afhængighed og udleverthed til hinanden. Mennesker kan kun forstås som levende sammen og værende hinandens liv. Med en formulering fra Luther ses menneskene som værende "hinandens daglige brød", og i det ligger også iboende en etisk fordring om at tage vare på den andens liv, så det lykkes.

Herudover lever mennesket af sansning, som også kommer udefra, fra universet. Det er sansningen af naturen, universet og andre mennesker. Den oplader menneskers sind, giver dem energi og lægger grunden for en grundlæggende livslyst og livsglæde. Det er normalt at opfatte sansning som receptiv, noget mennesker er med til at skabe.

Men for Løgstrup er den "afstandsløs". I sansningen møder menneskene det, der er fremmed for dem, det der er unddraget deres magt, hvilket skaber tilbageholdenhed. Ole Jensen²⁴ mener, at der heri ligger noget etisk, idet det, vi sanser, det agter vi også. Sansning skaber altså en grundlæggende agtelse af både natur og mennesker.

Men mennesker er ikke bare sansende væsner, men også forstående, hvilket sker igennem sproget. Det skaber samtidig afstand til verden, men det fører ikke til en adskillelse mellem menneske og univers, fordi Løgstrup ser en fundamental overensstemmelse mellem univers og sprog. I vores kultur sker der ifølge Løgstrup en fortrængning og underordning af sansningen i forhold til forståelsen.

Det sker ikke mindst ved, at videnskabelige tankeformer fortrænger andre sprogformer, hverdags sproget og eliminerer sansningen. Denne undervurdering af sansningen er baggrunden for, at det moderne menneske i stigende grad har et tilskuerforhold til naturen og universet. Det har med nogle Løgstrup udtryk bragt os "på randen af naturen" og "på kant med universet". Men mennesket

kan bevidstgøres som sansende væsen, der agter og tager vare på det sansede (bl.a. beskytter menneskeliv og naturen).

I Løgstrups menneskeopfattelse indgår også behov, men de opfattes meget mere begrænset end i de normale behovspsykologiske teorier.²⁵ I den ligger et opgør med en behovspsykologisk opfattelse af mennesket, der alene tænker mennesket ud fra samfundet og kulturen som et væsen, der skaber og har en egeninteresse.

For Løgstrup må behov forstås i intim sammenhæng både med forståelse og sansning. For at leve må man have visse behov tilgodeset, og forståelse bliver til og udvikles i forbindelse med udviklingen i behovstilfredsstillelsen. Løgstrup siger, at i behovene, skal vi yde noget, tage initiativ, her kan vi lære noget. Det kan vi ikke i sansningen. Her er vi afmægtige. Ideelt set bør menneskene leve i en naturlig spænding mellem sansning og forståelse og mellem sansning og behovene.

Men fordi vi i vores kultur ikke har øje for sansningen, kommer vi ikke til at leve i den rette spænding mellem tilbageholdenhed og forståelse og tilbageholdenhed og erobring (der grunder sig i behovene). Det ligner Pahuus' beskrivelse af "det ekspansive menneske" i det moderne samfund.

Hvorledes skal man så forstå alle de negative elementer i tilværelsen såsom ondskab, destruktion, død og lidelse i en sådan skabelsesfilosofisk opfattelse af mennesket. Nogle af disse forhold kan henføres til menneskene, mens andre forekommer uforklarlige. Den grundlæggende årsag til ondskaben ser Løgstrup i menneskenes indesluttethed og selvished, hvor mennesket lever højt på de suveræne livsytringer og måske forsøger at tilskrive sig selv disse. Mennesker bliver også indfanget i kredsende livsytringer (fornærmelse, skinsyge og misundelse), der i modsætning til de suveræne livsytringer udgår fra mennesket og gør mennesker til "en funktion af situationen" i stedet for at "situationen bliver en funktion af mennesket".²⁶ Men det positive i tilværelsen er det fundamentale og konstitutive. Det positive har forrang for det negative, der skal forstås ud fra det positive.

Et bevidsthedspsykologisk perspektiv

Menneskets natur viser sig i dets bevidsthedsformer. Hvilke former for bevidsthed kan mennesket udvikle, og hvilke faktorer er bestemmende for udviklingen af de forskellige bevidsthedsformer? Det er nogle af de spørgsmål, som optager bevidsthedspsykologien og -sociologien.

I takt med at man har fået en mere differentieret opfattelse af den menneskelige natur igennem en anerkendelse af, at mennesket er andet end et arbejdende behovsvæsen, har man også fået øje på andre bevidsthedsformer.

I begyndelsen af 1970'erne beskæftigede man sig i den kritiske marxistiske bevidsthedssociologi især med, hvorledes det kapitalistiske samfund var med til at bestemme den menneskelige bevidsthed. Det hang selvfølgelig sammen med den fundamentale materialistiske antagelse om, at "det er ikke bevidstheden, der bestemmer livet, men livet der bestemmer bevidsthedslivet".

Marx' kapitalanalyse viste imidlertid også, at kapitalismen ikke umiddelbart skabte en arbejderklassebevidsthed. Derimod blev der i et kapitalistisk samfund skabt fordrejede, falske bevidsthedsformer hos arbejderne, bl.a. en bevidsthed om, at de var en for kapitalen ligeberettiget partner. Projektet i denne nymarxistiske bevidsthedssociologi var at finde de materielle strukturer, der på den ene side deformerede en klassebevidsthed, og på den anden side åbnede muligheder for udvikling af en anden bevidsthed, og mere konkret i arbejderbevægelsens historie at finde de historiske betingelser for udviklingen af en socialistisk klassebevidsthed.

Empiriske sociologiske undersøgelser viste, at arbejderbevidstheden i det moderne kapitalistiske samfund især var karakteriseret ved en kapitalmystifikation, en dikotom bevidsthed og en resignation overfor en ændring af samfundsstrukturen, og at bevidsthedsformerne ikke var særlig klassebundne. Man kunne derimod finde en række bevidsthedsformer, som var karakteristisk for store dele af befolkningen.

Mange mennesker i de moderne samfund er på tværs af klasseskel præget af en fremadrettet og målrettet bevidsthed, der virker helt opslugende. Det giver sig udslag i en besjæling om at skaffe sig stadig flere forbrugsgoder og i at gøre jobmæssig karriere. Sådanne bevidsthedsformer skabes bl.a. af kapitalens tendens og trang til stadig at akkumulere, hvilket tvinger mennesker ud i omstillinger

og forbrugsstigninger. Men de styrkes også af den generelle præstationsorientering og vækstideologi, som findes i samfundet.

Beskæftigelsen med den moderne hverdagsbevidsthed åbnede imidlertid også op for en søgen efter andre steder end i menneskets arbejdsmæssige, produktive liv i det moderne samfund, hvor man kunne se udvikling af bevidsthedsformer, som gik imod det kapitalistiske samfunds dominerende bevidsthedsformer. Hvis man ser mennesket som andet og mere end et behovspsykologisk produktivt væsen, ser man også muligheden for udvikling af bevidsthedsformer, som går imod det kapitalistiske samfunds dominerende bevidsthedsformer.

I psykologien og specielt i de grene, der er blevet kaldt den humanistiske og den transpersonelle psykologi (transpersonel betyder "overpersonlig", om personers transcendens) opererer man netop med bevidsthedsformer, der overskrider den snævre behovspsykologiske opfattelse. Her skelner man mellem tre dele af bevidstheden:²⁷ 1. En underbevidsthed. 2. En normal jeg-bevidsthed og 3. En overbevidsthed (det transpersonelle).

De fleste mennesker fører en "begrænset" tilværelse ved kun at leve på det normale bevidsthedsplan, og er oplært til at forskanse sig over for de andre bevidsthedslag. Mange har imidlertid mulighed for at komme i kontakt med deres underbevidsthed, lade den komme til udfoldelse og lære at forholde sig til den. Derigennem kan ske en udvikling af bevidstheden, man kan nå en "forhøjet" livsførelse og komme i kontakt med det overbevidste. Det viser forskellige former for psykoanalyse og moderne terapier.

En af den humanistiske psykologis pionerer, der har givet en af de mest jordnære beskrivelser af de højere bevidsthedstilstande, er Abraham Maslow.²⁸ Maslow er kendt for sin behovsteori, hvortil han også knytter bestemte bevidsthedsformer. Mennesket ses som et system af hierarkisk organiserede behov, hvor der skelnes mellem organiske behov, sikkerhedsbehov, kontaktbehov, selvhævdelsesbehov og selvaktualiseringsbehov.²⁹ Alle mennesker skal have opfyldt deres basale behov på de to første planer (organiske behov og sikkerhedsbehov) for at leve, hvorimod de i meget varierende omfang har mulighed for og er i stand til at opfylde de højereliggende behov. Selvaktualiseringsbehovene dækkes således i dag af forholdsvis få. Men antallet er sikkert stigende.

Den forøgede religiøsitet og interesse for terapi- og “New Age” bevægelsen er et tegn på det. Mennesker, der tilfredsstillende selvaktualiseringsbehovene, har “peak-experiences” (højdepunktoplevelser). Sådanne højdepunktoplevelser kan have en forskellig karakter. Den typiske er den religiøse oplevelse, en anden form er naturoplevelser, og endelig findes elementer af højdepunktoplevelser i den kunstneriske inspiration og skaberglæde samt forelskelsen og i den seksuelle orgasme. I den højere bevidsthedstilstand opleves hele verden som en integreret forenet helhed. Man befinder sig i en jegoverskridende, selvforglemmende tilstand, der har en selvstændig værdi. Alt opleves som smukt, værdifuldt, og individet bliver gennemstrømmet af en ydmyghed og ærefrygt for livet.

Maslow har i sine studier vist, at højdepunktoplevelser får en varig virkning på de personer, der kommer ud for dem. Når man har oplevet sådanne tilstande, føler man sig lykkelig, heldig, begunstiget af tilværelsen. De kan også siges at have en terapeutisk virkning, idet man føler, at man herefter er blevet mere sig selv, og mere spontant er i stand til at elske samt blevet mindre stræbende og selvisk. I den traditionelle psykologi og i det moderne videnskabeliggjorte samfund har man ofte haft et afvisende forhold til sådanne særlige bevidsthedstilstande.

Maslow er imidlertid ikke bare åben, men også kritisk overfor sådanne bevidsthedstilstande. Der ligger farer for at “misbruge” sådanne bevidsthedsformer. Der ligger f.eks. den fare i religiøse erfaringer, at man kan komme til at nyde dem ligesom narkotika og efterhånden komme til at vurdere dem, som den højeste form for tilværelse. Man bruger de religiøse erfaringer til sine egne formål, måske for at søge frelse. Det fører til en flugt fra verden.

I de rigtige selvaktualiserede personer sker der imidlertid en integration af disse oplevelser i personens daglige bevidsthed, så de højere bevidsthedstilstande kan være med til at åbne og udvide de daglige bevidsthedstilstande. Man må, som Maslow siger, lære at se det “hellige” i det ordinære, at det findes i ens daglige liv hos ens naboer, venner og familie og i arbejde og politik.

Maslow knytter ikke en egentlig historisk-psykologisk udviklingsteori for mennesket til sin behovs- og bevidsthedsteori. Det gør derimod forskere, der bl.a. er inspireret af den østrigske filosof Rudolf Steiner (1861-1925), der grundlagde antroposofien. Den danske filosof John Engelbrecht (1948-) taler om tre planer i mennesket,³⁰ et instinkt- eller følelsesplan, et intellektplan og et intuitionsplan

svarende til de tidligere omtalte tre lag i menneskets bevidsthed (under-, jeg- og overbevidsthed) og mener også, at denne inddeling svarer til en historisk udvikling i menneskehedens kollektive bevidsthedsmæssige udvikling.

Han skelner på grundlag af den schweiziske kulturhistoriker Jean Gerbser (1905-1973) mellem 1. en før videnskabelig periode, hvor følelsesmennesket var dominerende. 2. En videnskabelig periode, som vi stadig lever i, og hvor forstandsmennesket er dominerende og endelig 3. En mulig fremtidig periode, en metafysisk periode, hvor et nyt menneske, intuitionsmennesket vil komme til.

Adskillelsen af følelse og intellekt er vores kulturs store problem. Hvis det imidlertid lykkes at skabe en ligestilling eller en skabende samklang mellem disse to grundelementer i mennesket vil der ske en frigørelse af en ny energi eller erkendelseskraft, som Engelbrecht betegner som synergi. Dette ord kommer af græsk og betyder, at arbejde sammen. Derved opnås en energi, som er større end summen af hver enkelte del. Det er en betegnelse for den energi, der opnås i den forhøjede bevidsthedstilstand.

Forestillingen om at mennesket historisk har udviklet sig bevidsthedsmæssigt fra at være et kollektivt-følelsesmenneske til at være et individuelt forstandsmenneske, der i vores århundrede står i en krise eller overgangsperiode til at kunne blive et nyt intuitionsmenneske er en udbredt forestilling ikke bare i antroposofiske men også i åndelig-terapeutiske kredse. Man taler om, at fremtidens menneske bliver et kosmisk åndeligt væsen, der kan opnå en ny kollektiv bevidsthed uden at miste den opnåede individualitet.

Filosoffen og terapeuten Jes Bertelsen (1946 –)³¹ står som repræsentant for en meget teoretisk afklaret form for terapi, der fremholder, at et af de største problemer for det moderne menneske er vanskelighederne med at åbne sig over for menneskelivets åndelige dimensioner.

Det normale menneske lever ifølge Bertelsen i en tvangsmæssig fastholdelse af sit jeg i en begrænset verden. Ud fra Jeget kan man imidlertid ikke danne en basis for en radikal samfundskritik. Mennesket har andet end snævre materielle og sikkerhedsmæssige behov, men også behov for en personlig åndelig udvikling. Den kan bl.a. ske igennem benyttelsen af meditationsteknikker, drømmetydning og seksualteknik (tantra).

Den åndelige terapeutiske bevægelse, som bl.a. Jes Bertelsen repræsenterer henter sin inspiration flere steder fra, dels fra mystikken, dybdepsykologien og forskellige østlige og vestlige meditationsteknikker. Hele grundantagelsen i denne bevægelse er, at mennesker ikke rigtig kan ændre deres omverden, før de også begynder at ændre sig selv psykologisk. De sociale omgivelser ændres ikke alene ved argumenter, ved analyser og ved at vi ændrer sprog og videnskabelige paradigmer. Betingelsen er, at mennesker kommer til sig selv og organisk tilegner sig nogle andre holdninger og bevidstheder.

Jes Bertelsen³² ser meget optimistisk på fremtiden, idet han tror, at der på lang sigt vil udvikle sig en global kollektiv bevidsthed, dels fordi den ydre kommunikationsstruktur vil blive udviklet voldsomt i informationssamfundet, dels på grund af at stadig flere mennesker vil udvikle deres åndelige dimensioner og herigennem blive del i dannelsen af en ny global bevidsthed.

Det, der sker ved brug af meditation er, at man giver slip på sit jeg og kan komme til at opleve menneskets indre og ydre verden som en helhed. Man erfarer en kosmisk energi gennemstrømmer en og kan føle, at man får kontakt med noget guddommeligt, ligesom det er skildret i Maslows beskrivelser af højdepunktsoplevelserne.

For Jes Bertelsen er en åndelig udviklingsproces imidlertid også langt fra uproblematisk. Den indeholder mange farer og fejludviklingsmuligheder.³³

For nogle bliver en åndelig udvikling en flugt fra virkeligheden. Det sker, når f.eks. beskæftigelsen med drømme bliver vigtigere end at leve livet, når optagetheden af åndeligheden binder al energien, og man kommer til at svinge de daglige gøremål med arbejde og reproduktion. Der kan også gå "inflation" i den åndelige udvikling. Det betyder, at jeget bruger energien til opbygningen af sin person, en energi som tilhører noget kollektivt, kosmos (Gud). "Djævlens er jeget, når det tilraner sig helhedens energi".³⁴ Energi skal gives videre til andre eller tilbage til kosmos i taknemmelighed. Terapi og åndelige øvelser kan blive noget "spirituel candifloss", der bliver brugt som led i en selvudvikling, hvor man styrker jeget og dermed føre til en øget selvoptagethed.

For Jes Bertelsen er målet klart. Meditation betyder at se, så “ubevidsthed bliver til bevidsthed, blokeringer bliver ophævet og adskilte faktorer søger sammen”. En åndelig udvikling fører derfor ifølge Bertelsen ikke til, at man fjerner sig fra verden, tværtimod, den fører til at man omsætter sin indsigt til handling og kommer tættere på virkeligheden: “Ånd er at være helt til stede. Og målet for en udviklingsproces er, at mennesket vågner op og kommer til stede. Normalt sover vi, vi tager forbehold, reserverer os, vi er kun halvt eller kvart til stede. Vi drømmer, forbedrer i tankerne og fantasien situationen, vi ønsker os andre steder hen, ønsker det, der er anderledes”.³⁵

Nye antropologiske antagelsers betydning

Når man i de seneste år har kunnet spore en voksende interesse for en antropologisk afklaring, skyldes det flere forhold. Marxistiske samfundsanalyser, der traditionelt har stillet sig afvisende overfor forestillinger om, at mennesket har en mere varig natur, har vist deres store begrænsninger. Samtidig er det blevet klart for flere, at den antropologi, der implicit ligger i det meste af den etablerede samfundsvidenskab, har en snæver opfattelse af mennesket som et rationelt-egoistisk væsen. Det har skabt et behov for formulering af en positiv antropologi som grundlag for en kritisk samfundsanalyse. Hvis man vil skabe et andet samfund, er det væsentligt at gøre sig nogle tanker om, hvilke positive træk i mennesket, der kan udvikles på vej henimod dette samfund, og hvilke forhindringer, der ligger for dette. Ved at få en udvidet opfattelse af mennesket lægges det værdimæssige grundlag for en samfundskritik, der er mere dyb og holdbar end en samfundskritik, der kun grunder sig i det menneskelige arbejde.

Inspirationen til en egentlig fornyelse af en samfundsvidenskabelig antropologi kan hentes hos filosoffer, teologer og humanistiske psykologer. Derfor har jeg i det forudgående forsøgt at tegne tre alternative menneskebilleder, et humanistisk, et religiøst og et spirituelt-terapeutisk. Spørgsmålet er nu hvorledes disse tre antropologier forholder sig til hinanden? Hvorledes forholder jeg mig til dem? og hvilken sammenhæng ser jeg mellem antropologiske antagelser og de andre ideer og paradigmeelementer, jeg behandler i denne bog.

Pahuus må filosofisk siges at stå som repræsentant for en udvidet humanistisk antropologi, fordi han i forhold til mere traditionelle humanistiske synspunkter inddrager en dybde dimension i

menneskesynet. Han er inspireret af Løgstrup, men tager dog afstand fra en religiøs forståelseshorisont, som den foreligger i Løgstrups skabelsesfilosofiske tanker.

Hvor Løgstrup i analysen af menneskets forhold til naturen og andre mennesker tager udgangspunkt i universet (noget guddommeligt), som bibringer mennesket livsytringer, og energi, mening og betydning igennem sansningen, tager Pahuus sit udgangspunkt i mennesket og taler om en trang til at forbinde sig med naturen og andre mennesker. Her kan øjnes en fundamental filosofisk modsætning. Løgstrup gør op med transcendentalfilosofien, Pahuus forsvarer den.³⁶ Transcendentalfilosofien som hævder, at alt hvad der fremstår for mennesker, konstitueres, dannes og formes af vores produktive erkendelse.

Det er forskellen mellem en humanistisk og en religiøs antropologi. Tager man kun udgangspunkt i mennesket, eller mener man, at mennesket må forstås ud fra noget uden for det selv (universet, noget guddommeligt, noget ukendt). Spørgsmålet er imidlertid, om man behøver at opstille en radikal modsætning mellem de to synspunkter. Jeg mener i høj grad, de kan ses som komplementære, men vil samtidig advokere for en religiøs antropologi, der siger, at mennesket fundamentalt bestemmes af livskræfter udenfor sig selv, bl.a. fordi jeg tror, at den i højere grad end en rent humanistisk kan være med til at sikre en åben antropologi, synet på mennesket som et åbent” “udviklende, ukendt væsen.

Egentlig forekommer Pahuus også uafklaret og modsætningsfuld i sin afvisning af en religiøs antropologi. Når han opererer med begreber som “anonymt liv” og “livet i sig selv”, dækker det over nogle dimensioner af menneskelivet, som Løgstrup sætter betegnelsen guddommeligt på, men som Pahuus ikke nærmere vil præcisere, fordi man ikke ved noget om dem. Pahuus synes at have et ret snævert religionsbegreb. For ham synes en religiøs bevidsthed at være forbundet med en før-rationel bevidsthed.³⁷ Hos Løgstrup ses religionen derimod som mere fornuftig end videnskaben. Religionen er ikke kun et præ-rationelt fænomen, men også et transrationelt fænomen.

Blandt transpersonelle psykologer, dybdepsykologer og antroposoffer taler man om det åndelige element i mennesket, og menneskets åndelige udvikling. Umiddelbart står det i modsætning til både Pahuus og Løgstrups antropologiske overvejelser, hvor der ikke tales om noget specielt åndeligt. Det hænger antagelig sammen med, at de har en kritisk holdning til dette begrebs brug i

filosofihistorien. Det kan nemlig være med til at fastholde, genindføre eller cementere en dualistisk tradition og tankestruktur, der især er arvet fra græsk tænkning, hvor man skelner skarpt mellem legeme og sjæl, ånd og materie. Heroverfor står både Pahuus og Løgstrup med en enhedsopfattelse af mennesket.

Løgstrup er i det hele taget kritisk overfor religiøse oplevelser og en bevidstheds-religiøsitet, sådan som den udfolder sig i nogle terapikredse. Der går let svulst i religiøse følelser. Det sker, hvis mennesker alene opbygger en "åndelig verden" i sit eget hoved isoleret fra den materielle praksis. Derved lukker de sig destruktivt inde i deres egen verden og lever ikke op til livet i fællesskab. Derfor bruger Løgstrup også et sted udtrykket at "ondskab er ånd uden legeme".³⁸ Religiøse oplevelser må integreres i menneskers almindelige liv. Her er han helt på linje med både Maslow og Jes Bertelsen.

Løgstrups skepsis overfor anvendelsen af begrebet ånd er forståelig i betragtning af, hvor splittende og ødelæggende dualisme-tænkningen har været i europæisk kultur. Men den er måske også overdreven, og uforståelig i betragtning af, at Grundtvig netop har vist, at ånd også kan bruges som begreb i en holistisk forestilling om mennesket.³⁹

Grundtvig kaldte mennesket et guddommeligt eksperiment af ånd og støv, og gav en ejendommelig moderne beskrivelse af mennesket: "Vort forhold til de udvortes ting udtrykkes ved vort legeme, vort forhold til os selv består i vor sjæl, vort forhold til det udvortes usynlige betegnes ved vor aand, og den virkelige eenhed af disse tre forholde, Treenigheden af legem, sjæl og aand i verden er mennesket". For Grundtvig var ånd ikke bare noget individuelt, det var altid noget kollektivt. Det var det, der forbandt krop og sjæl og samtidig det, der forbandt mennesker med hinanden og med Gud.⁴⁰

Opgør med et dualistisk menneskesyn

At de dominerende menneskebilleder i dag overser menneskets forbundethed med naturen og andre mennesker samt menneskers behov og muligheder for en åndelig udvikling, betyder at man i en samfundskritik og politisk forandringsstrategi kompensatorisk må fremdrage de undertrykte dimensioner, for at modarbejde en snæver og ensidig fornuftdyrkelse og formålsrettehed. Men det

må selvfølgelig ikke betyde, at man undervurderer, at mennesker også er materielle, rationelle behovsvæsner.

I ideologihistorien kan man se, at intellektuelle i deres forsøg på at tegne menneskebilleder ofte har svinget mellem en dyrkelse af henholdsvis fornuften (behovene) og følelsen (ånden), hvilket må siges at være lige problematisk. I 1970'erne afviste næsten alle marxister at beskæftige sig med antropologiske spørgsmål, i 1980'erne har en snæver liberalistisk orienteret interesseopfattelse ("public choice") domineret mange samfundsanalyser. Målet er at overvinde den dualisme, som historisk har hersket, så menneskets behov og forskellige dimensioner kommer til at træde i et naturligt spændingsforhold til hinanden.

Den måde man ser verden på, de briller (paradigmer) man tager på i sin analyse af virkeligheden er afgørende for, hvad man faktisk ser, og hvorledes man handler og er med til at ændre virkeligheden. Snævre behovs- og interessebetragtninger af mennesket er således med til at vedligeholde og skabe et snævert institutionelt samfundsliv, hvor en række menneskelige muligheder ikke kommer til udfoldelse. Ved at tage nogle nye briller på (med et andet menneskebillede), kommer man til at se og opleve en anden virkelighed, og se nye og andre muligheder for udfoldelse af menneskelige potentialer.

Et menneskebillede vil altid være forbundet med andre centrale ideer og billeder af verden. Den snævre behovs- og interessebetragtning er således et spejlbillede af en lige så snæver materialistisk naturopfattelse, på samme måde som et humanistisk-religiøst menneskebillede, som der her er blevet advokeret for, svarer til en udvidet økologisk orienteret naturopfattelse, der ser naturen som levende og forbundet med mennesket. Og i en videre sammenhæng er bestemte natur- og menneskebilleder afgørende for, hvorledes man ser på økonomi og politik. Hvis man vil bryde med de herskende økonomi- og politik-opfattelser, må det bygge på alternative opfattelser af både mennesker og natur.

Noter

1. Lund, Phil og Sløk, 1965
2. Schantz, 1981

3. Gouldner, 1976
4. Hirschmann, 1977
5. Bertilson og Eyerman, 1979
6. Hviid Nielsen, 1985
7. Macpherson, 1962, Højbjerg og Taudal, 1984
8. Nedergaard, 1988
9. Bentzon, 1989, Berg, 1984
10. Marx, 1965
11. Larsen, 1974 s. 231, Thomsen, 1976 s. 61
12. Bukdahl, 1973
13. Petersen, 1977 og 1982
14. Pahuus, 1974
15. Pahuus, 1979, 1984 a og 1986 b
16. Pahuus, 1984 a, 1986 b og 1986 c
17. Menneskeopfattelsen, 1980
18. Jensen, 1981 og 1982
19. Løgstrup, 1942
20. Løgstrup, 1984
21. Tillisch, 1966 og 1979
22. Armgard, 1971
23. Løgstrup, 1962 og 1967
24. Jensen, 1982
25. Løgstrup, 1984
26. Løgstrup, 1967
27. Wilber, 1983
28. Maslow, 1971
29. Madsen, 1981
30. Engelbrecht, 1985
31. Bertelsen, 1975 og 1984
32. Bertelsen, 1986
33. Bertelsen, 1984
34. *ibid.* s. 138

- 35. *ibid.* s. 137
- 36. Pahuus, 1986 d
- 37. Menneskeopfattelsen, 1980, Pahuus, 1987
- 38. Løgstrup, 1978 s. 43
- 39. Hansen, 1984
- 40. Iversen, 1987

Litteraturliste

Armgaard, Lars-Olle (1971), *Antropologi. Problem* i K.E. Løgstrups forfatterskap. Lund. Gleerup.

Bentzon, Karl-Henrik (1989), *Politik som marked. Public-choice-teoriene* i Kurt Klaudi Klausen, Torben Hviid Nielsen. Stat og Marked. Jurist- og Økonomforbundet.

Berg, Elias (1984), *Den ekonomiska människan i politiken*, Häften för Kritiska Studier, nr. 3.

Bertelsen, Jes (1975), *Individuation*, Borgen.

Bertelsen, Jes (1984), *Energi og bevidsthed*, Borgen.

Bertelsen, Jes (1986), *Kvantespring. En bog om kærlighed*, Borgen.

Bertilson, Margareta, Ron Eyerman, (1979), *Interest as a Problematic Concept in Marxist Social Science*, Acta Sociologica vol. 22, no. 4.

Bukdahl, Jørgen K. (1973), *Antropologisk samfundskritik. Villy Sørensen om menneskets bestemmelse*, Kredsen nr. 3-4.

Engelbrecht, John (1985), *Den intuitive tanke*, Bd. III-IV, Borgen.

Gouldner, Alvin W. (1976) *The dialectic of ideology and technology. The origins, grammar, and future of Ideology.* London MacMillan Press.

Hansen, Knud (1984), *Nogle grundbegreber i Grundtvigs tanker om folkelighed*, Fønix nr. 4.

Hirschmann, A. (1977), *The Passions and the Interests*, New York, Princeton University Press.

Nielsen, Torben Hviid, (1985), *Stat, marked og individ. Den splittede Adam*, Oslo. Samtiden nr. 6.

Højberg, Niels og Linda Taudal (1984), *C.B. Macphersons individualisme; Kritikken af markedssamfundet og rekonstruktionen af det liberale demokrati*, *Philosophia* årg. 13, nr. 1-2.

Iversen, Hans Raun (1987). *Ånd og livsform. Husliv, folkeliv og kirkeliv hos Grundtvig og sidenhen.* Forlaget Anis.

Jensen, Ole (1981), *Omkring "det folkelige" og "det kristelige" i en grundtvigsk teologi*, Fønix nr. 1.

Jensen, Ole (1982), *K.E. Løgstrup og "det grundtvigske" i dag*, *Vartovbogen*, København, Kristeligt Samfunds Forlag.

Larsen, Mihail, (1974), *Ideologi og videnskab i det borgerlige samfund. Kritik af den kulturradikale pædagogik*, Modtryk.

Lund, Erik, Phil, Mogens, Sløk, Johannes (1965), *De europæiske idéers historie*, Gyldendal, 4. opl.

Løgstrup, K.E., (1942). *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*, København.

Løgstrup, K.E., (1962): *Den etiske fordring*, Gyldendal, København.

Løgstrup, K.E. (1967), *Opgør med Kirkegaard*, Gyldendal.

Løgstrup, K.E. (1968), *Teologi og kultur. Norsk teologisk tidsskrift* nr. 1.

Løgstrup, K.E. (1969), Politik og etik, Politica nr. 1.

Løgstrup, K.E. (1978), Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger, Metafysik IV, Gyldendal.

Løgstrup, K.E. (1984), Ophav og omgivelse. Metafysik III. Betragtninger over historie og natur. Gyldendal.

Macpherson, C.B. (1962), The Political Theory of Possesive Individualisme, Hobbes to Locke, Oxford, Oxford University Press.

Madsen, K.B. (1981), Abraham Maslow, København, Forum.

Marx, Karl (1965), Økonomi og filosofi, Udvalg af Marx' ungdomsskrifter ved Villy Sørensen, København, Gyldendal.

Maslow, Abraham H. (1971), Religion, values and peak-experiences, New York, The Viking Press.

Menneskeopfattelse, (1980), Forlaget i Hårby.

Nedergaard, Peter (1988), Menneskeopfattelser i de erhvervsøkonomiske fag i Heine Andersen (red.). Videnskabsteori og metodelære for erhvervsøkonomer. Samfundslitteratur.

Petersen, K. Helweg, Meyer, Niels I. og Villy Sørensen (1978), Oprør fra midten, Gyldendal.

Petersen, K. Helweg, Meyer, Niels I. og Villy Sørensen (1982), Røret om oprøret. Mere om midten. Gyldendal.

Pahuus, Mogens (1974), Filosofisk antropologi. Berlingske Leksikon bibliotek.

Pahuus, Mogens (1979), Civilisatorisk udvikling og antropologiske konstanter, Nordisk Forum nr. 22.

Pahuus, Mogens (1983), Bevægelserne, menneskesynet og marxismen. Praxis nr. 3.

Pahuus, Mogens (1984), Samfund og bevidsthed, Systime.

Pahuus, Mogens (1984a), Forholdet til naturen - pædagogisk set, Kvan nr. 9.

Pahuus, Mogens (1985), Filosofisk antropologi og moralbegrundelse. Psyke & Logos nr. 6.

Pahuus, Mogens (1986a), Den nyere tids ide- og mentalitetshistorie. En kort oversigt, AUC (Stenc.)

Pahuus, Mogens (1986b), Livsfilosofi. Lykke og lidelse i eksistens og litteratur, Århus, Philosophia.

Pahuus, Mogens (1986c), Fornuft og følelse. Den følede fornuft og den vellykkede identitet, Århus, Philosophia.

Pahuus, Mogens (1986d), Sansning og forståelse. Universet i historien, - omkring K.E. Løgstrups metafysik. Red. Svend Andersen og Per Dahl. Anis

Schantz, Hans Jørgen (1981), Træk af behovsproblematikkens idéhistorie med særligt henblik på Marx og Engels, Modtryk.

Thomsen, Hans Jørgen (1976), Dobbeltlogikken i den marxske teori og nogle videnskabsteoretiske konsekvenser, Århus, Fagtryk.

Tillich, Paul (1966), Systematic Theology vol. 1-3, University of Chicago Press.

Tillich, Paul (1979), Den glemte dimension, Forlaget Aros.

Wilber, Ken (1983), *A Sociable God. A Brief Introduction to a Transcendental Sociology*. McGraw Hill Book Comp.