

SEMİKOLON



§ Menneskeret §

Semikolon; har som semikolon i skriftsproget funktion af at være et både-og tegn; både afhængigt af historien, der gik forud, men samtidigt (og vigtigst) peger det frem og vil noget mere. Et ; indstiller således opmærksomheden på det, der kommer efter. Og følgelig giver tegnet ikke mening i sig selv men kræver en sammenhæng at blive set i.

Som sådan er tegnet kun den halve sandhed, idet sandheden og semantikken først udfoldes i interpretationen. Tidsskriftets intention er derfor ikke at være dogmatisk og monologisk sandhedspostulerende, men i stedet dialogisk, ”it takes two to do research”, hvilket igen vil sige at tilvejebringe et åbent forum. Dette forum skabte en flok studerende ved idéhistorie, semiotik og filosofi – alle ved Århus Universitet, da de i sommeren 2000 grundlagde tidsskriftet Semikolon. Målet er – i form af artikler, oversættelser, interviews, bog anmeldelser og ikke mindst specialesynopsis – indenfor emnerne idéhistorie, semiotik og filosofi at skabe og udbrede en kritisk tværvidenskabelig dialog mellem juniorforskere i hele Danmark, primært studerende ved de højere læreranstalter. At Semikolon er tværvidenskabeligt betyder, at vi ikke ønsker at præsentere verden vha. en bestemt metodisk tilgang eller vidensstrategi. Vi ønsker at præsentere verden gennem så mange forskellige tilgange som muligt, for at afdække verden og tilgangene, og for at skabe dialog. Det eneste krav i en sådan dialog er, at der tales ud fra et minimum af fælles forståelse.

Menneskerettighederne er ikke nogen ukompliceret størrelse. Hverken i teori eller praksis er der konsensus om, hvilken rolle de bør spille i vores verden. Det er selvfølgelig muligt at læse de nedfældede menneskerettighedskonventioner som en slags skåltaler for menneskeheds høje humanistiske stude, men derved risikerer man at gøre sig blind over for de gnidninger og problematikker, der rent faktisk præger deres tilblivelse og virkningshistorie. Modsat kan menneskerettighedskonventionerne afvises som en slags moderne vederstyggelighed, men dermed afstås fra at sige meget fornuftigt om deres faktiske eksistens og praksis.

Semikolonredaktionen valgte af samme årsag at kalde nærværende temanummer for ”Menneskeret”. Tanken var at lægge op til en højere grad af refleksivitet og kritik, end man vanligt oplever, når der debatteres menneskerettigheder – ofte i formen for eller imod.

Den appel har vores skribenter levet op til. Bidragene i temasektionen forsøger fra forskellige vinkler at belyse de mangfoldige problemkomplekser, der knytter an til menneskeretten. Temasektionen er delt ind i fem dele, hvor der til hver hører to artikler. Deloverskrifterne antyder et fælles anliggende artiklerne imellem, men påstår ikke at være udtømmende for artiklernes ærinde. De er der for strukturens og læsevenligheds skyld. Der er dog en vis progression fra de mere konkrete praktiske og juridiske problemstillinger til de mere abstrakte politiske og filosofiske.

Sten Schaumburg-Müller indleder under den første deloverskrift ”Menneskeret og jura” temanummeret ved at gå direkte i kødet på Semikolons eget call for

papers. Sidstnævnte læses som en del af en tavs og fremherskende humanistisk tænkemåde, der på afgørende områder misforstår menneskerettighederne. Det største problem er i denne sammenhæng, at den ikke medreflekterer juridiske og retsvidenskabelige indsigter, hvorved de humanistiske forsøg på forståelse i praksis overflødiggør sig selv. Helt konkret mener Schaumburg-Müller at: ”Havde det været for humanister, havde vi ikke haft menneskerettighederne”.

Det er Sara Maria Sörensson næppe enig i. I hendes artikel argumenteres netop for, at det ikke giver mening udelukkende at behandle menneskerettighedskomplekset inden for en juridisk diskurs; tværtimod er det nødvendigt med et filosofisk, sociologisk og samfundsvidenskabeligt vinkel for helt at kunne gribe, hvad menneskeret egentlig handler om. Sörensson tager udgangspunkt i den juridiske positivismes afvisning af de sociale og økonomiske rettigheder som ”pseudo-rettigheder” og argumenterer for, at de er udtryk for en moralsk aspiration, der altid må være en fundamental del af menneskerettighederne. Faktisk så fundamental, at de som ”nøglerettigheder” går forud for de politiske og borgerlige rettigheder.

Under overskriften ”Menneskeret og stat” lægger Esben Schjørring og Jakob Højriis Bock ud. Deres artikel tager udgangspunkt i et historisk rids af den kontekst, hvori de forskellige menneskerettighedsdokumenter og idealer er indskrevet. I begyndelsen af moderne tid ændrede menneskets sociale, juridiske og politiske spilleregler sig. Det skete med grundlæggelsen af det ”nationale rum”, som individet blev

indspundet i. Hermed åbnedes også muligheden for individer, der stod uden for et sådant; den statsløse. Et problem Hannah Arendt behandlede og som stadig er af central betydning, i det menneskerettighederne stadig opererer i det nationale rum.

Lars Damgaard Nielsen og Lasse Folke Henriksen tager på sin vis tråden op. De bidrager med et sociologisk studie af humanitære interventioner. Denne form for militær indgriben er reelt set en etisk begrundet annullering af folkerettens nationale rum og finder ofte sit rationale i menneskerettighederne. Men er den humanitære intervention overhovedet retfærdig eller er den ”den vestlige modernitets løftede pegefinger over for ikke-vestlige moderniteters ”mindre udviklede” forståelse af individet som helligt objekt”? Og hvad siger menneskerettighederne om verdens eksisterende magtforhold?

Sektionen ”Menneskeret og kultur” lægger fra kaj med Jonas Jakobsens artikel, der ud fra et idéhistorisk vue over især den hellenistiske stoicisme, dykker ned i en problematik, der har spøgt siden menneskerettighedernes spæde ungdom; det problematiske forhold mellem universel lighed og kulturel identitet. Denne konflikt gennemspilles endvidere i de moderne liberalistiske samfund og deres mange multikulturelle udfordringer. Konfronteret med disse er det ufrugtbart at vælge enten menneskerettighederne eller den kulturelle identitet og Jakobsen insisterer med Charles Taylor på en dialogisk samfundsmodel.

Også Frej Klem Thomsen behandler spændingsforholdet mellem kultur og rettighed, men hans fokus er et andet.

Analysens grundlag er en skitsering af fire forskellige kulturbegreber og deres forhold til menneskerettigheder. Der opspores herved væsentlige problemer ved det man kalder ”kulturelle rettigheder”, der synes at drive en kile af selvmodsigelse ind i menneskerettighedernes ambition om beskyttelse af individet. Thomsen plæderer derfor for menneskerettigheder med en kulturel sensitivitet snarere end for en håndhævelse af kulturelle rettigheder. Hermed kan menneskerettighederne teoretisk og praktisk tage hensyn til kulturelle forskelligheder uden direkte at lade sig styre af disse.

”Menneskeret og politik” indledes med en artikel af Karsten Høgh, der som titlen lyder, analyserer ”Menneskeret som politisk kult”. Med udgangspunkt i et interview med Hans-Jørgen Schanz og Michael Rothstein i DR2 programmet *Deadline 2. sektion* argumenterer han for, at menneskeretten i den moderne verden har overtaget religionens plads. Med teoretisk Durkheim-grund under fødderne giver det måske slet ingen mening at opretholde skellet mellem religion og politik. Sekularismen er et blændværk, og vi skal ikke foregøgle os, at menneskeretten er andet end modernitetens politiske kultus.

Peter Hansen stiller i sin artikel spørgsmålet ”Er menneskeretten politisk - eller bør den være det?” I sin analyse tager han udgangspunkt i den situation, der opstod efter den kolde krig, hvor den fastløste bipolaritet og dens stabile politiske fjendebillede afløstes af en forestilling om menneskehedens fjende. Med fødderne plantet i Machiavellis muld fremskriver Hansen kendetegnene ved de vestlige demokratier. Demokratiet er vokset frem af en tradition, der

ikke tillader universelle værdier, hvorfor menneskeretten potentielt kan underminere det politiske, vi kender den dag i dag.

I afsnittet ”Menneskeret og filosofi” leverer Jens Viggo Nielsen en skitse af den svage tænkning, som den kommer til udtryk hos Gianni Vattimo og Richard Rorty. Den svage tænkning insisterer på egen foreløbighed, kontingens og selvironi og tager afstand fra bombastiske udmeldinger om verdens sande tilstand. Det betyder blandt andet, at menneskerettighederne ikke skal ses som et absolut regelsæt, men som et proceduralt projektudkast, der bestandigt skal justeres, forhandles og fornyes. Menneskerettigheder er altså ikke udtryk for menneskets absolutte værdi, men er et projekt, menneskene beslutter sig for at forsøge at implementere.

Jon Utoft Niensens artikel er en undersøgelse af selve rettighedsbegrebets oprindelse som ontologisk begivenhed. Artiklen former sig som en ekskurs fra Emmanuel Lévinas’ fænomenologiske analyser af subjektivitetens vilkår. Med disse i ryggen ses det, at rettigheden ikke opstår som en rationel etisk besindelse, men som ontologisk hændelse parallelt med subjektets hævde af sig selv i og med væren. Subjektet må i mødet med den Anden hævde at have som rettighed at bemægtige sig verden. Med Pascal lyder den ontologiske begivenhed: ””That is my place in the sun’. That is how the usurpation of the whole world began.”

Udover temasektionen og den faste anmeldersektion bagerst i bladet byder Semikolon denne gang på to artikler uden for tema.

María Inés Arrizabalangas bidrag

rummer en semiotisk funderet refleksion over omarbejdelsen fra bog til film og en analyse af tilfældene *Heart of Darkness* og *The English Patient*. Nok tager filmene væsentlige temaer og strukturer med sig fra deres forlæg, men samtidig sker der en væsentlig forskydning i den filmiske forarbejdning. Disse forskydninger analyserer Arrizabalanga med baggrund i polysystemiske kategorier som obligatoriske og ikke-obligatoriske skift.

Anders Dahl Sørensens artikel er en fremstilling og analyse af Aristoteles’ konception af den universalvidenskab, som den forsøges etableret i *Metafysica*. Med udgangspunkt i indledningen til *Metafysicas* ’Gamma’ fremstiller og diskuterer Dahl Sørensen forskellige analysestrategier i bestræbelsen på at forstå Aristoteles’ konception af substanskategoriens væren. I ’Gamma’ findes begyndelsesbetingelserne for den universalvidenskab, der skal gælde for alt værende. Selvsagt er dette klassiske sted lige så kompliceret som det er centralt og tolkningerne på området divergerer som følge deraf kraftigt. Dahl Sørensen skitserer, hvordan en sober fortolkning må finde en balance imellem nærlæsning af de fortættede tekststeder i *Metafysica* på den ene side og den måde, hvorpå Aristoteles’ videnskabsteori udfolder sig i det øvrige værk på den anden.

God læselyst
Semikolonredaktionen

Call for Papers

“Løgn!”

Hvad er sandheden om løgnen?

Naturvidenskaben beskæftiger sig ubesværet med sandheder, mens filosofiens forhold til Sandheden er mere problematisk. Der synes dog at være enighed om, at løgnen ikke hører hjemme blandt lærde folk. Siden opgøret med sofisterne, der med retorikkens hjælp mente at kunne annullere sandhedens ontologiske status, har løgnen haft en bitter smag. Omvendt, har løgnen været en kraftig motor i alt fra dramatik og litteratur til verdens faktiske historie.

Mellemværendet med løgnen er ikke begrænset til særlige fagfelter: Deception fanger i øjeblikket kognitionsforskningens og psykologiens interesse; Antropologen må altid kæmpe med den indfødtes mulige løgnagtighed; Medievidenskaben har længe måttet rode sig i håret over ”Gonzo” og ”Mockumentary”; I studier af politik, retorik og marketing går man ofte fejl, hvis man ikke kender løgnens (eller; den lodrette usandheds) magt. Måske findes der endda en løgn om løgnens omfang? Og findes der overhovedet et studieobjekt, der med sikkerhed ikke lyver?

Gør du dig overvejelser om løgnens teoretiske grundpiller inden for dit felt? Det være sig semiotik, journalistik, filosofi, psykologi, jura, sociologi, historie eller ét af de mange, vi endnu ikke har tænkt på. Eller arbejder du med en konkret case, der kan belyse løgnens virke, funktion og realitet? Hvis det ikke skal være løgn, så grib pennen og send din artikel til Semikolon.

Deadline: 01-10-2007.

Skrivevejledning findes på www.semikolon.au.dk

Artikelforslag sendes elektronisk til: mjarlec@gmail.com

Semikolonredaktionen

Fire fordomme om menneskerettigheder - og et kritisk juridisk blik

Bidraget kritiserer den humanistiske tradition for ikke at inddrage juridiske afgørelser og retligt materiale, når menneskerettigheder er på dagsordenen. Dette er uheldigt, eftersom retlige afgørelser er med til at danne menneskeretten og i øvrigt indeholder relevante filosofiske overvejelser. Artiklen stiller endvidere spørgsmål ved, om menneskerettigheder kommer fra Oplysningstiden, og om det overhovedet giver mening at tale om 'menneskerettigheder', som om de er det samme i fx 1776 og 1948. Et nærmere blik på de juridiske tekster viser markante forskelle.

Provokeret af Semikolons "Call for Papers" om menneskeret vil jeg gerne komme med et indlæg, der forhåbentlig kan bidrage til at "trænge bag vores umiddelbare populære forståelse og debatniveau for at bidrage med en saglig funderet forståelse, analyse eller kritik". Jeg ved ikke rigtig, hvem dette "vi" er. Måske er der tale om det, Søren Gosvig Olesen kaldte "anonyme internationale", et synspunkt eller opfattelse som ingen forsvarer, fordi det er for tåbeligt og usammenhængende, men som alligevel kommer til udtryk – herunder altså i redaktionens opfordring – ikke som en samlet ideologi, men som en anonym, tavs og måske derfor så meget desto mere tilstedeværende ideologi og tænkemåde.

Kritikpunkt 1. Ikke indtænkning af jura

Det er betegnende, at redaktionens opfordring ikke har tænkt på at inddrage jura eller retsvidenskab til belysning af et

emne, der angår menneskeret. Jeg er med på, at formuleringen ikke udelukker nogen, men det er påfaldende, at det juridiske univers slet ikke falder i tankerne, når man efterlyser artikler om menneskeret. Den Europæiske Menneskerettighedsdomstol har afsagt over 10.000 domme, og FN's Menneskerettighedskomité har afgivet omkring 1.000 udtalelser om forståelse af borgerlige og politiske rettigheder. FN's Racediskriminationskomité har også afgivet en del udtalelser, mens Kvinderetskomitéen endnu ikke har en så stor produktion bag sig, fordi muligheden for individuel klageadgang på dette område er ret ny. Hertil kommer afgørelser fra Den Afrikanske Menneskerettighedskommission og Den Amerikanske Menneskerettighedsdomstol samt domme fra danske domstole – og fra mange andre nationale domstole – der sommetider har menneskeretlig relevans.

Domme fra Den Europæiske Menneskerettighedsdomstol (herefter

EMD) kan i nogen grad siges at udtrykke en politisk filosofi. I dommen Rasmussen & Sorensen imod Danmark, afsagt 11. januar 2006, underkendte EMD som bekendt eksklusivaftaler på det danske arbejdsmarked. Dommens præmisser, hvilket vil sige selve begrundelsen for afgørelsen, fylder over ti sider. Man kan uden besvær konstatere, at EMD er andet og mere end ”la bouche qui prononce les paroles de la loi”, som Montesquieu krævede det af den dømmende magt, eftersom den relevante bestemmelse, Den Europæiske Menneskerettighedskonventions (EMRK) art. 11, kun fylder lidt over ti linjer.

EMD slår fast, at foreningsfrihed omfatter såvel den positive frihed, dvs. retten til at være med i en forening, som den negative, retten til ikke at være med (p. 54).¹ Heri ligger for så vidt ikke noget nyt. EMD har også på andre områder slået fast, at en rettighed også omfatter retten til ikke at gøre brug af den. Således omfatter art. 10 om ytringsfrihed retten til ikke at røbe sine kilder, hvis man er journalist, også uanset nationale regler, der pålægger vidnepligt.

EMD slår endvidere fast, at det ikke har nogen betydning, at der ikke var tale om et overgreb fra statens side. Det var ikke staten, der tvang de to personer til at være med i en bestemt fagforening, tværtimod er sådanne eksklusivaftaler ulovlige på det statslige og kommunale arbejdsmarked. Men fordi man kan se forekomsten af eksklusivaftaler som statens manglende beskyttelse af menneskerettighederne, er denne manglende beskyttelse en overtrædelse på lige fod med statens

aktive indgriben (p. 57).

Domstolen understreger, at den personlige autonomi er et vigtigt princip, når EMRK's garantier skal fortolkes (p. 54) – et princip der ikke kan læses ud af den autoritative tekst, men som ses som centralt, når denne skal fortolkes. Domstolen inddrager herefter det faktum, at det danske folketing ved to lejligheder, henholdsvis januar 2003 og januar 2005, blev præsenteret for et forslag om at gøre eksklusivaftaler ulovlige – forslag der faldt på grund af flertal herimod. Det interessante i denne sammenhæng er, at EMD tager dette til indtægt, ikke for folkets afgørende vilje, men for at udtrykke den tendens, der er i medlemsstaterne henimod at acceptere, at eksklusivaftaler ikke er afgørende for at sikre fagforeningernes interesser (p. 68 og 70).

Det er ikke sådan – i hvert fald ikke hvis man skal tage dommen på ordet – at EMD blot vægter den individuelle frihed på bekostning af fællesskabets. Tværtimod anerkender EMD fagforeningerne og dissers særlige rolle i Danmark (p. 66), og generelt bemærker den, at der må være en fair balance mellem individets interesser og fællesskabets som helhed, hvilket indebærer, at individets interesser til tider må underordnes fællesskabets, men at demokrati på den anden side ikke indebærer, at flertallet altid kan bestemme (p. 58).

Herved forkastes Rousseaus ide om almenviljen, der altid udkrystalliserer sig, hvilket for så vidt ikke kan undre, eftersom Rousseau ikke var interesseret i beskyttelse af rettigheder. På den anden side påpeger

EMD, at det ikke blot er et spørgsmål om at sikre individets rettigheder, men om at finde en balance – hvilket så ikke gøres ud i det blå, men med henvisning til EMRK og andet mere eller mindre autoritativt retskildemateriale, samtidig med at Domstolen har en aktiv finger med i spillet.

Her er også langt til Locke, der så samfundet som en nødvendig foranstaltning til beskyttelse af liv, frihed, sundhed og ejendom, og langt til Den Amerikanske Uafhængighedserklæring af 1776, der taler om de selvindlysende sandheder, som retten til liv, frihed og stræben efter lykke. Selvom man med lidt god vilje kan få retten til ikke at være i en bestemt fagforening, mens man har et sommerferiejob, til at være imod retten til at stræbe efter lykke (om end man også kan argumentere modsat, fx at lønnen på jobbet er et resultat netop af fagforeningens retsposition), er det svært at få løsningen til at være selvindlysende sand. EMD hævder ikke noget sådant, tværtimod anerkendes det, at spørgsmålet er vanskeligt, men en domstol skal træffe en afgørelse, og EMD når så efter ti siders argumenter frem til, at en beskyttelse mod fagforeningstvung i dagens Europa må være den rigtigste afgørelse.

Et forsøg på sammenkædningen af demokrati og rettigheder kan mere klart ses hos Mill og i nogen grad hos Hegel, men ingen af disse er bare i nærheden af at overveje, om en international dom om rettigheder skulle kunne trumfe en national parlamentsafgørelse, og da slet ikke Hegel, der så staten som det ultimative forum for retten og det sædelige liv.

Spørgsmålet om det internationale aspekt behandles nedenfor under kritikpunkt 4. Det aktuelle kritikpunkt drejer sig blot om at påpege, at der inden for det juridiske udfoldes stor aktivitet også med politiske og filosofiske implikationer, et område hvor det kunne være spændende også at høre humanistiske røster. Men ak, det juridiske forekommer uinteressant, og man vil tilsyneladende hellere lukke øjnene og filosofere over den rene menneskeret end at åbne øjnene og med besvær høve sig igennem blot en del af den mængde overvejelser, der ligger gemt i juridiske afgørelser.

Dommene fra EMD er ikke universelle, eftersom dens normative grundlag, EMRK, netop er europæisk. Der ligger allerede her et delvis svar på det filosofiske spørgsmål om rettighedernes universalitet. Rettighederne udmøntes på forskellige niveauer: Nationalt som i Hamdan v Rumsfeld hvor den amerikanske højesteret tilsidesætter en præsidentielt nedsat domstol til pådømmelse af Guantánamo-fangerne, fordi det strider mod retten til fair trial, regionalt i det omfang der findes konventioner og organer, der kan fortolke konventionerne som i Europa, Latinamerika og Afrika og endelig globalt. Således er der i FN-regi vedtaget 6 konventioner, som efterfølgende er tiltrådt af et meget stort antal stater, om end ingen konvention har absolut tilslutning. Topscorer er Børneretskonventionen med kun to stater, der ikke har tilsluttet sig: USA (der nok har sin erklæring fra 1776, men ikke altid er en ivrig deltager i det internationale retlige samarbejde om menneskerettigheder) og Somalia.

Kritikpunkt 2:

Menneskerettighederne er ikke kun et oplysningsprodukt

Det synes at være den mest udbredte opfattelse, i hvert fald i Danmark, at menneskerettighederne har deres udspring i Oplysningstiden. Se fx det nyudgivne værk *Tankens magt*, der ser menneskerettighederne som den vigtigste arv fra oplysningens politiske tænkning (Knudsen 2007, 977) og på samme linje Semikolons redaktion, der taler om den første nedskrivning af menneskerettigheder i 1776, altså i Den Amerikanske Uafhængighedserklæring.

Synspunktet er naturligvis ikke grebet ud af luften: Den Amerikanske Uafhængighedserklæring indeholder klart en ide om menneskets umistelige rettigheder, og en forestilling om nogle enkle indlysende sandheder som grundlag for et samfund passer fint til oplysningstidens opfattelse af den fornuftsmæssige opbygning af et samfund. (Schaumburg-Müller 2007)

Men problemet er, at mange andre historiske forståelser er mulige: Den engelske Bill of Rights fra 1688 indeholder fx forbud mod grusom afstraffelse og krav om, at straf og konfiskation skal bestemmes af en dommer; krav der er kendt fra nutidig menneskeret (ICCPR art. 7 og 9; EMRK art. 3 og 5). Endvidere er rettighederne, som de forstås og formuleres i Den Amerikanske Uafhængighedserklæring, næsten identisk med Locke's ideer fremsat i *Two Treatises of Government* fra 1689. Man kunne hertil indvende, at oplysningstidens

filosoffer til forskel fra Locke ikke søgte nogen religiøs begrundelse for retten (Knudsen 2007, 977), men dette gælder netop ikke for Den Amerikanske Uafhængighedserklæring, der taler om, at mennesket af sin Skaber er udstyret med visse umistelige rettigheder.

Hvis man med *menneskerettigheder* mere fokuserer på ideen om, at mennesket har evige, naturlige rettigheder, er det måske mere oplagt at pege på den pavelig bulle *Quia vir reprobis* fra 1329, hvori der argumenteres imod det franciskanske fattigdomsideal bl.a. ved at hævde, at allerede Adam havde et rettighedsforhold til jord og dyr, en rettighed som han ikke kunne fratages, og som mennesket ikke kunne frasige sig (Tuck 1979).

Man kan også gå længere tilbage. Således er det udbredt inden for kristendommen at henvise til Det Ny Testamente, når det idemæssige grundlag for menneskerettighederne skal findes: ”Her er ikke forskel på jøde og græker, træl og fri, mand og kvinde; thi alle er I én i Kristus Jesus” (Paulus’ brev til Galaterne kap. 3, v. 28-29). Dette var opfattelsen hos den tidligere pave Johannes Paul II, der i en tale til Den Europæiske Menneskerettighedsdomstol understregede, at disse kristne værdier har dannet grundlag for den positive lov, som dommerne skulle dømme efter. På samme linje er den tidligere danske statsminister (teolog og FN-flygtningehøjkommissær) Poul Hartling: ”Ideen om grundlæggende rettigheder til alle mennesker uden diskrimination er et resultat af den kristne tankegang”. (Hartling 1993, 29) Det skal bemærkes, at der ikke er enighed

om denne forståelse. Således vil nogle mene, at ”én i Kristus” ikke har noget med det samfundsmæssige at gøre, hvorfor det ikke kan danne grundlag for (de senere?) menneskerettigheder, (Lassen 2005, 92), og den katolske kirke afviste indtil Johannes XXIII’s reformer i begyndelsen af 1960’erne helt ideen om menneskerettigheder.

Men fælles for de ovenstående forståelser er, at menneskerettigheder er en europæisk eller i hvert fald vestlig idé. På denne måde ligger det ubehagelige spørgsmål om kulturimperialisme lige for.

Imidlertid er det også muligt at forstå menneskerettigheder på en anden måde. Således har den tidligere generalsekretær for FN, Kofi Annan, givet udtryk for den forståelse, at alle kulturer og religioner har noget at bidrage med, og at menneskerettigheder ikke er fremmed for nogen kultur eller religion (Lassen 2005, 85). Ved menneskerettigheder forstår han de aktuelle, internationalt formulerede menneskerettigheder, hvor kristendommen, Oplysningstiden og Den Amerikanske Uafhængighedserklæring udgør inspirationskilder på linje med mange andre. Set på denne måde adskiller aktuelle menneskerettigheder sig fra de forskellige inspirationskilder, og internationale menneskerettigheder kan ses som et relativt nyt fænomen, ikke fra 1776, men fra 1948. Dette synspunkt har en del for sig og vil blive nærmere behandlet under kritikpunkt 4.

Her skal blot peges på det faktum, at en del forskellige konstruktioner

af den menneskeretlige genese er mulige. Problemet med at opspore menneskerettighedernes historie er, at man ved sin – udtalte eller underforståede – forståelse af begrebet i høj grad allerede har lagt den relevante historiefortælling til rette. Hvis man fokuserer på ligestilling, er det oplagt at gå tilbage til Paulus. Hvis man fokuserer på eksistensen af en evig, naturlig ret, er det oplagt at gå tilbage til stoikerne. Hvis man fokuserer på opsættelsen af et rettighedskatalog, er det oplagt at gå tilbage til den engelske Bill of Rights og Den Franske Erklæring fra 1789. Hvis man fokuserer på menneskets forhold til verden som et universelt rettighedsforhold, er det oplagt at gå tilbage til den pavelige bulle fra 1329. Hvis man fokuserer på menneskets naturlige rettigheder (i modsætning til bare naturlig ret), er det oplagt at gå til filosoffer som Grotius og Locke og andre rationalistiske naturretstænkere. Hvis man fokuserer på menneskerettigheder som en regulering, der faktisk vedrører alle mennesker, må man gå til Verdenserklæringen af 1948 og den senere udvikling.

På den måde kan man overveje, om det overhovedet er muligt at behandle menneskerettigheder som en historisk identitet, der starter eller bliver nedskrevet på ét bestemt tidspunkt. Fra retshistorien er det en kendt sag, at begreber kan skifte indhold uden at skifte navn. Dette gælder fx for *ius gentium*, der i romertiden var en betegnelse for den fælles ret til regulering af private forhold, og som ikke kun gjaldt romerske borgere. Senere udviklede betegnelsen sig til at blive det, som man i Danmark har kaldt folkeretten,

altså retsforholdene mellem staterne. (Nussbaum 1947, 19-20). Det samme kan gælde for et begreb som menneskeret eller menneskerettigheder. Efter min opfattelse er 'menneskerettigheder' anno 1948 og fremefter af en så markant anderledes karakter end anno 1776, at man i det mindste bør overveje, om det på rimelig vis kan forstås som "det samme".

Kritikpunkt 3: Havde det været for humanister, havde vi ikke haft menneskerettigheder

Under arbejdet med det udkast, der skulle blive til Verdenserklæringen om Menneskerettigheder af 1948, fik arbejdsgruppen en henvendelse fra American Anthropologist Association (AA 1947, 539 f.). Foreningen var bekymret for, om Erklæringen kun ville vægte respekten for det enkelte menneskes rettigheder – en bekymring der for så vidt var berettiget på den måde, at en erklæring om menneskerettigheder netop ikke handler om rettigheder for dyr, aktieselskaber, stater, folk el. lign., men om rettigheder for mennesker. Det blev i udtalelsen understreget, at mennesket er helt afhængigt af, og faktisk bliver skabt af, sædvanerne i den gruppe, hvori mennesket vokser op. En rettighedserklæring måtte derfor udtrykke respekt for kulturelle forskelligheder, og den frihed, der måtte sikres, var friheden til at leve efter egne traditioner, ligesom den ret, der herefter skulle formuleres, var rettigheder og pligter disse forskellige grupper imellem – og altså ikke rettigheder for det enkelte individ over for gruppen.

Foreningens indsigelser var båret af en humanistisk begrundet kritik af især den vestlige kolonialisme, som i 1947 fortsat var en realitet, og udtalelsen vender sig skarpt imod den blanding af økonomisk udbytning, militær undertrykkelse og moralsk selvfølelse, der prægede koloniseringen. I denne lå selvfølgelig også en udpræget despekt for andre kulturer og andre levemåder, og foreningen så det derfor som en nødvendighed at (gen)oprette respekten for kulturel forskellighed.

Filosofisk overså foreningen, at mennesket ikke blot er et produkt af den omgivende kultur, men at det også er med til at skabe den, og at mennesket kritisk kan forholde sig til egen tradition og derved ændre denne. Helt ejendommeligt lyder foreningens understregning af menneskets ubrydelige plads i den gruppe, som det er født ind i – ikke mindst når man tager i betragtning, at foreningen er amerikansk, og at USA netop er bygget op af mennesker, der ofte i dyb utilfredshed har forladt egen tradition og kultur.

Heldigvis agtede arbejdsgruppen ikke på rådene fra den antropologiske forening, selvom denne henviste til videnskabeligt belæg for påstandene i form af antropologisk indsamlet viden. Efter min vurdering giver Verdenserklæringen, som den endeligt blev formuleret, både et stærkt angreb på kolonialismen – med Erklæringens krav om fx foreningsfrihed, forbud mod politiske tilbageholdelser og krav om indflydelse på egen regering kunne koloniale styre ikke opretholdes

– og samtidig et bedre grundlag for opbygning af såvel nye som bestående samfund. Mens den humanistiske forening lægger op til ikke-indblanding og en accept af positiv ret i hvad form, den end måtte foreligge, når blot den ikke er ekspansiv kolonialistisk, lægger Verdenserklæringen op til, at alle skal respektere forbud mod tortur og ret til ligebehandling, netop uafhængigt af hvad positiv ret tillader eller påbyder og uafhængigt af, om den herskende ret foreligger i form af diktatoriske dekreter, demokratisk lovgivning eller eksisterende sædvaner.

Desværre, kunne man sige, blev afkoloniseringen dog mere præget af de humanistiske ideer om respekt for forskellighed end af de menneskeretlige krav om respektfuld ligebehandling af mennesker, til glæde for Idi Amin, Hastings Banda, Mobuto Sese Seko m.fl.

Kritikpunkt 4: Menneskeret anno 2007 er markant anderledes end anno 1776

Menneskerettigheder fra 1948 og fremefter er på tre punkter væsensforskellige fra menneskerettigheder, som de fx optræder i erklæringerne fra henholdsvis 1776 og 1789.

For det første er de internationale ved dét, at de ikke, som de to erklæringer fra 1700-tallet, er bundet til et folk eller en nation. Verdenserklæringen af 1948 gælder alle mennesker i modsætning til den franske erklæring af 1789, der gjaldt for franskmænd. Den franske erklæring hedder *Déclaration de droits*

de l'homme et du citoyen, og det sidste, at rettigheder kun gælder borgere, glemmes ofte i omtalen. Ud over at opremse forskellige menneskerettigheder som fx ytringsfriheden og ejendomsretten anfører erklæringen i art. 3, at al suverænitet beror hos nationen. Hvorledes dette passer sammen med individets umistelige rettigheder er ikke ganske klart, men forfatterne må, ligesom Rousseau, have forestillet sig, at der ikke var nogen uoverensstemmelse mellem individuelle interesser og fællesskabets. Som det anføres i art. 6, er loven simpelthen udtryk for almenviljen ("la volonté générale").

Man skal altså være borger for at nyde godt af rettighederne, og sammenholdt med art. 16, som anfører at samfund, der ikke har menneskerettigheder eller magtadskillelse, slet ikke har nogen forfatning, synes vejen åbnet for udbredelse af menneskerettighederviaden franske hær. Efter en sådan opfattelse var andre samfund slet ikke konstitueret – de var slet ikke trådt ind i samfundstilstanden – og hvad var mere nærliggende end at bringe dem civilisationen i form af menneskerettigheder og magtadskillelse. Det var hvad der skete i store dele af Europa under Napoleon og senere i Afrika og Asien. Problemet var dog, at det var svært for civilisationens frontkæmper at skelne mellem de universelle rettigheder og egeninteresser, og det, der i princippet skulle have været en udbredelse af ret og frihed, blev i større eller mindre grad en udbredelse af fransk ret, sprog og overherredømme uden den store fokus på magtadskillelse og menneskerettigheder i de koloniserede områder. Habermas

har påpeget samme problem i den neokonservative amerikanske politik: ”Med en voldelig udbredelse af frihed og demokrati er det ikke muligt for den selvudnævnte civilisationsforkæmper at skelne mellem de ædle, universelle mål og egeninteresserne” (Habermas 2005, 125).

Den nationale vinkel er også til stede i Den Amerikanske Uafhængighedserklæring, om end knap så fremtrædende. Dokumentet taler fra starten om et folks ret til at bryde båndene til en anden nation og et folks ret til selv at blive en magt blandt andre ligestillede magter, således som Gud og naturretten berettiger dem til. Subjektet er i første omgang folket og i anden omgang de enkelte mennesker, der tilhører dette folk. Hvis disse menneskers rettigheder – til liv, frihed og stræben efter lykke – undertrykkes, må de som folk revoltere. Forholdet mellem folk og individer er i øvrigt ikke nærmere beskrevet i Erklæringen, og det er uklart, om fx de amerikanske slaver kunne være omfattet af de nævnte rettigheder, da de kunne siges ikke at udgøre noget folk. Den Amerikanske Uafhængighedserklæring er åben for fortolkning på dette område. Det er en kendt sag, at Thomas Jefferson var en af de centrale forfattere af erklæringen, som han også var med til at underskrive, samtidig med at han var slaveejer. Én tolkning kan pege på, at rettighederne må gælde alle, eftersom der ikke er kvalifikationer i så henseende. Men en anden kan pege på, at for at enkeltpersoner kan have rettigheder, må de tilhøre et folk.

Verdenserklæringen af 1948 er anderledes. Her opereres ikke med suveræne folk eller nationer, men med rettigheder til alle mennesker uanset oprindelse, herunder national oprindelse, jfr. art. 2. Her er ingen oprørsret for folk, men Erklæringen advarer mod, at undertrykkelse vil efterlade mennesker i en situation, hvor de ikke kan se anden udvej end oprør.

Verdenserklæringen kan altså siges at være universel på en mere overbevisende måde end de to 1700-talserklæringer, hvor universaliteten må siges at være lokal. Forskellen er vigtig, når man diskuterer universalisme og kulturimperialisme. Det sidste er let at få øje på, når magter, der i egne øjne er civiliserede bl.a. på grund af gennemførte menneskerettigheder hjemme, med vold og magt søger at gennemføre eget system ude – i øvrigt med det uundgåelige resultat at rettighederne, trods i hvert fald påberåbte intentioner om det modsatte, trædes under fode. Omvendt er det svært at få øje på nogen kulturimperialisme, når det kræves, at mennesker ikke må tortureres, eller at personer kun må anholdes af de i loven angivne grunde og under prøvelse for en uafhængig domstol. I mit arbejde som jurist i Zambia har jeg heller ikke mødt nogen, der påberåbte sig en kulturbestemt ret til at blive tortureret eller at blive tilbageholdt uden hjemmel i loven.

For det andet er Verdenserklæringen ubegrundet og frem for alt løst fra naturretlige forestillinger. Den Amerikanske Erklæring påberåber

sig både indlysende sandheder, Gud og naturret, og den franske erklærer, at ethvert samfunds formål er at beskytte de naturlige rettigheder, art. 2. Verdenserklæringen derimod bygger ikke på nogen filosofi eller religion. Andet var formentlig ikke muligt, idet man nok kunne blive enige om rettighederne, men ikke om deres begrundelse (Lassen 2005, 84).

Man kan herefter overveje, om det er indlysende fornuftigt at beskæftige sig indgående med grundlaget for menneskerettighederne velvidende, at der vil være markant politisk (religiøs, filosofisk osv.) uenighed derom. Forsøget på at finde grundlaget kan i sig selv siges at være kulturimperialistisk eller i hvert fald en del af den kontinentaleuropæiske arv: Alt må kunne udledes fra aksiomer, og man har ikke sandheden, før man har disse første grunde. Hvorfor denne tilgang skulle være særlig givtig eller vigtig savner i sig selv begrundelse.

Menneskerettighederne er en del af den positive ret og er ligesom så megen anden ret sat i verden for at (forsøge at) løse nogle problemer. Et område som færdselsretten har ikke påkaldt sig samme interesse med henblik på at finde dens historie, dens grunde eller dens legitimitet, selvom der i en vis forstand ikke er meget forskel: En retlig konstruktion der kan synes nødvendig for at regulere menneskelig opførsel i bestemte situationer. Menneskerettigheder kan fx bestå i at regulere det forhold, at en eller flere personer har en anden eller andre personer i deres varetægt, fx fordi den

første gruppe er udstyret med særlige magtbeføjelser, og den menneskeretlige regulering består så bl.a. i at sætte grænser for den første gruppes opførsel. De må ikke benytte lejligheden til at stikke i den tilbageholdte med knive, voldtage ham eller hende, eller forvolde død og lemlæstelse – præcis på samme måde som man ikke må bruge ens position som bilejer til at køre ind i andre mennesker og påføre dem lidelse, ødelæggelse og smerte.

Det, at menneskeretten er positiveret, betyder naturligvis ikke, at den ikke kan udsættes for kritik. Tværtimod. Kritik og analyse fra andre faglige ståsteder er påkrævede, bl.a. for at kunne undersøge om rettigheder virker efter hensigten, om jurister og politikere gør det, som de siger, at de gør, og alle mulige andre angrebsvinkler, som jeg formentlig ikke har fantasi til at forestille mig.

Men jeg har svært ved at se begrundelsen for, at man primært vil beskæftige sig med grundlag, baggrund og historie; en tilgang der for alvor bliver problematisk, hvis man kun har et utilstrækkeligt og overfladisk kendskab til det fænomen, hvis grundlag, baggrund og identitet man vil undersøge.

For det tredje omfatter de internationale menneskerettigheder, som formuleret i Verdenserklæringen af 1948, de fleste typer rettigheder, mens 1700-tals rettighederne kun omfattede de borgerlige frihedsrettigheder og i nogen grad de politiske. Verdenserklæringen indeholder tillige økonomiske, sociale

og kulturelle rettigheder, og det samme gælder sammenlagt for de senere tilkomne konventioner samt Det Afrikanske Charter. Den Europæiske Menneskerettighedskonvention derimod omfatter kun borgerlige og politiske rettigheder, om end Den Europæiske Menneskerettighedsdomstol til tider har måttet inddrage også sociale aspekter i fortolkningen (se fx Stec v UK, afgørelse af 6. juli 2005, hvorefter skattefinansierede velfærdsydelse også kan betragtes som ejendom). I Europa er de sociale rettigheder i langt større grad overladt til henholdsvis EU og de enkelte stater.

I år 2000 udgav filosofen Kai Sørlander en bog, ”Om menneskerettigheder”, hvor han fik filosoferet sig frem til, at det nok skyldtes Sovjetunionens politiske indflydelse, at de økonomiske og sociale rettigheder kom med i Verdenserklæringen. Det lyder for så vidt meget plausibelt, eftersom den kolde krig på menneskerettighedsområdet blev udspillet mellem på den ene side de borgerlige og politiske rettigheder og på den anden side de sociale og økonomiske. Men forestillingen er ikke korrekt, hvilket forfatteren kunne forvise sig om ved at filosofere lidt mindre og undersøge lidt mere – eller sagt lidt mere venligt, at vente med at filosofere indtil han havde et rimeligt kendskab til fakta, som i dette tilfælde er, at de økonomiske og sociale rettigheder i høj grad kom med på Canadas og i nogen grad de nordiske landes foranledning. Desuden har de sociale rettigheder god støtte i den tidligere amerikanske præsident Roosevelts ”four freedoms”,

nævnt i hans State of the Union-tale til Kongressen 6. januar 1941: ”freedom of speech, freedom of belief, freedom from want and freedom from fear”. De sociale og økonomiske rettigheder er ikke nogen sovjetisk opfindelse.

Afsluttende bemærkninger

Jeg håber, at jeg med ovennævnte har evnet at trænge bag en umiddelbar opfattelse af menneskerettigheder og hermed bidraget til en mere sagligt funderet forståelse. Jeg har påpeget, at menneskerettighederne ikke nødvendigvis stammer fra den europæiske oplysningstid, at der er visse markante forskelle på rettigheder udformet anno 1776 og anno 1948, og at det ikke er uden problemer, at opfatte ”menneskerettigheder” som en bestemt størrelse med en bestemt identitet gennem historien. Jeg har desuden gerne villet vise, at der inden for det juridiske område produceres meget menneskeretligt materiale med politiske og sociale følger og til tider med filosofisk indhold. Og jeg har luftet min – måske fejlagtigt baserede – undren over, at den danske humanistiske tradition i høj grad synes at negligere juraens og retsvidenskabens relevans, med det resultat at den humanistiske vinkel i stedet for at være berigende er i risiko for i bedste fald at være overflødig, i værste fald fejlagtig.

Noter

¹ ”p” refererer til ”paragraph”, altså et nummereret afsnit i dommen.

Litteratur

American Anthropologist (1947): ”Statement on Human

Rights – submitted to the Commission on Human Rights, United Nations, by the Executive Board, American Anthropologist Association, vol. 49, no. 4, s. 539-543.

Biblen. Det Ny Testamente ved Paulus m.fl. Det Danske Bibelselskabs autoriserede oversættelse efter kgl. resolution af 15. juni 1948.

Habermas, Jürgen (2005): 'The Kantian project of the constitutionalization of international law, does it still have a chance?', i: *Law and Justice in a Global Society*. IVR 2005. Anales de la Cátedra de Francisco Suárez.

Hartling, Poul (1993): 'The Christian Basis of Humanism', i: Morten Kjærum et al. (eds.), *NGOs and Refugees. Reflections at the Turn of the Century*, The Danish Centre for Human Rights.

Knudsen, Ole, Siggaard, Hans, Stjernfelt, Frederik (red.) (2006): *Tankens magt*, Lindhart og Ringhof.

Lassen, Eva Maria (2005): 'International Human Rights and the Bible', i: Lars Binderup & Tim Jensen (eds.), *Human Rights, Democracy and Religion*, University of Southern Denmark.

Locke, John (1689): *Two Treatises of Government*

Nussbaum, Arthur (1947): *A Concise History of the Law of Nations*, New York, Macmillan.

Olesen, Søren Gosvig (1987): *Tid og kritik*, Gyldendal.

Schaumburg-Müller, Sten (2007): 'Universelle rettigheder – oplysningstidens ret?', i: Ole Høiris og Thomas Ledet (eds.) *Oplysningens Verden. 1660-1800. Idé, Historie, Videnskab og Kunst* under udgivelse på Aarhus Universitetsforlag.

Sørlander, Kai (2000): *Om menneskerettigheder – er en global etik mulig?*, Rosinante.

Tuck, Richard (1979): *Natural rights theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press.

Domme:

Hamdan v Rumsfeld, Secretary of Defense, et al.,

US Supreme Court, 05/184, dom af 29. juni 2006.

Rasmussen & Sorensen v Denmark, EMD dom af 11. januar 2006.

Stec & Others v UK, EMD afgørelse af 6. juli 2005.

Er sociale og økonomiske rettigheder "rigtige" menneskerettigheder?

De sociale og økonomiske rettigheder i internationale menneskerettigheds-erklæringer præsenteres i den bredere juridiske diskurs som pseudo-rettigheder. Filosofer og samfundsvidenskabsfolk argumenterer imidlertid for en løsrivelse fra denne retsfilosofiske diskurs, idet det er i moralfilosofien, at argumentet for de socioøkonomiske rettigheds menneskerettighedsstatus skal findes.

"Idéen om økonomiske og sociale rettigheder som menneskerettigheder udtrykker den moralske intuition, at i en verden rig på ressourcer og den stadige opbygning af menneskelig viden, burde alle garanteres de basale fornødenheder til at opretholde livet, og at dem, der fratages disse er ofre for en fundamental uretfærdighed" (Beetham 2004, 119).

I globaliseringens tidsalder er vi vidner til en imponerende udbredelse af menneskerettighedsproget i den globale diskurs. Professionelle forskere fra en bred vifte af discipliner engagerer sig i den ophedede debat om menneskerettighedernes form, indhold og betydning. Den fortsatte diskussion om disse basale træk ved menneskerettighederne vidner om deres fundamentale betydning i politiske og sociale sammenhænge. I denne diskussion står spørgsmålet om de sociale og økonomiske rettigheds status i det internationale menneskerettighedsregime centralt, men dette bliver fortrinsvist behandlet i en juridisk diskurs, der lægger

vægt på problemerne med implementering og realisering af disse rettigheder. Denne artikel vil pege på filosofiske, sociologiske og samfundsvidenskabelige vinkler på problematikken, fordi der i disse sfærer åbnes en mulighed for at definere socioøkonomiske rettigheder som "rigtige" menneskerettigheder i kraft af deres udgangspunkt i en moralsk stillingtagen til verden.

Teoretikere, der arbejder med menneskerettigheder generelt og sociale, økonomiske og kulturelle rettigheder specifikt, skelner typisk mellem de sociale og økonomiske aspekter af rettighedstænkningen på den ene side og arbejdet med kulturelle rettigheder på den anden. Det antages, at sidstnævnte indebærer rettigheder af en anden type end førstnævnte. Denne artikel beskæftiger sig således kun med de socioøkonomiske rettigheder. Endvidere skelnes der i denne kategori mellem såkaldte velfærdsrettigheder, såsom retten til arbejde og ferie med løn, og de rettigheder der vedrører et basalt

eksistensminimum, såsom retten til mad, bolig og tøj. Artiklen fokuserer på teorier, der særligt argumenterer for sidstnævnte rettigheder som ”rigtige” menneskerettigheder.

En juridisk problematik forplanter sig

Rettighedsbegrebet udtrykker noget væsentligt om forholdet mellem individ og autoritet. Basale rettigheder kan analyseres som udtryk for et juridisk forhold mellem borgere i en stat eller som et moralsk forhold mellem individer, forstået som selvstændige moralske agenter. Forstår man rettigheder som et juridisk forhold i førstnævnte betydning, tales der om borgerrettigheder. Tales der derimod om individets ukrænkelige moralske rettigheder, bliver forholdet mere diffust og giver derfor også anledning til mere diskussion. Menneskerettigheder falder under moralens myndighedsområde; borgerrettighedernes subjekter naturligvis borgeren, mens menneskerettighedernes er mennesket – et omdiskuteret begreb der både har konsekvenser for forståelsen af, hvem der har rettigheden, og hvad forekommer endnu mere vigtigt, hvem der har pligt til at opfylde den.

De vigtigste dokumenter i menneskerettighedernes historie er *The American Declaration of Independence* fra 1776, den franske *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* fra 1789 og *De Forenede Nationers Universelle Menneskerettighedserklæring* fra 1948. IFNs erklæring findes en omfattende liste over de rettigheder, hvis overholdelse anses for fundamental for et internationalt samarbejde, og disse inddeles gerne i de

borgerlige og politiske rettigheder samt de sociale, økonomiske og kulturelle rettigheder. Den internationale støtte til disse to kategorier af rettigheder blev yderligere institutionaliseret i 1966 med vedtagelsen af *the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (ICESCR) og *the International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR). FNs Menneskerettighedserklæring fra 1948 er en deklARATION, hvilket betyder, at den ikke er lovligt bindende, og man fandt det derfor nødvendigt at vedtage mere specifikt formulerede konventioner med henblik på at kunne holde stater ansvarlige for brud på disse. Der blev vedtaget to separate konventioner, fordi man i forhandlingerne om udformningen af de juridiske forpligtelser ikke kunne blive enige om disses grundlæggende natur. Begrebsmæssigt og historisk er opdelingen i borgerlige og politiske rettigheder på den ene side og sociale, økonomiske og kulturelle rettigheder på den anden forbundet med den såkaldte generationstænkning på området, hvor borgerlige/politiske rettigheder udgør den første. Disse rettigheder lægger sig ideologisk tæt op ad den amerikanske og franske erklæring fra det 18. århundrede og skal i den forbindelse ses som historisk betingede af demokratiske reformer i samfund, der på dette tidspunkt var fragmenterede socialt og politisk. I de to tidlige erklæringer ser man således et håbefuldt ideal om samfundsmæssig stabilitet og sammenhængskraft på tværs af sociale opdelinger. Den anden generation af menneskerettigheder er de socioøkonomiske og kulturelle rettigheder. De blev formuleret i en anden historisk kontekst, nemlig sammenbruddet af de

store kolonimagter og den efterfølgende frigørelse af samfund, der politisk, socialt og kulturelt kom til at se anderledes ud end de vestlige samfund, der havde domineret dem tidligere. I takt med den økonomiske globalisering hvis konsekvenser blev mere og mere synlige efter Anden Verdenskrig, opstod et behov for at sikre disse samfund, der kæmpede for selvstyre og imod hårde ressourcemæssige odds, et vist mål institutionel opbakning i deres udvikling. Generationstænkningen illustrerer det fundamentale skel mellem de forpligtelser, som de to typer rettigheder indebærer og danner således baggrund for vedtagelsen af to forskellige konventioner frem for en samlet. Rettigheder og forpligtelser forstås juridisk som enten negative eller positive, og denne distinktion danner den begrebsmæssige baggrund for at forstå rettigheder – også de sociale, økonomiske og kulturelle – som funderede i en teori om menneskets moralske handle.

Distinktionen mellem positive og negative rettigheder og deres tilsvarende pligter er allestedsnærværende i rettighedsteorier. En positiv rettighed er en ret til noget eller en frihed til at handle. I juridisk forstand indebærer sådanne rettigheder en positiv forpligtelse for en autoritet, som regel staten, altså en pligt til at tilvejebringe i det mindste midlerne til at rettigheden kan opfyldes. Et eksempel på dette er retten til uddannelse, der pålægger staten at opbygge et ressourcestærkt system, som sikrer at individet kan modtage undervisning. En negativ rettighed er derimod retten til at være fri for noget, som oftest statens indblanding i privatlivet, men også andre individers overtrædelse af privatlivets grænser.

Et eksempel herpå er retten til liv, der indebærer retten til ikke at blive gjort til slave og retten til ikke at blive myrdet. Staten og andre individer skal således afstå fra handling, for at en negativ rettighed bliver overholdt. Traditionelt forstår man socioøkonomiske rettigheder som positive, idet staten eller en anden institutionel autoritet skal foretage sig noget for at opfylde dem. Derfor fordrer beskyttelsen af dem et funktionelt engagement fra stabile institutioner, der kan allokere forholdsmæssigt flere ressourcer, end det kræves for opfyldelsen af negative rettigheder. Allerede i arbejdsprocessen med at formulere de rettigheder der indgår i ICESCR, skabte disse forhold konflikter, idet nogle parter mente, at det var urimeligt, at sådanne forpligtelser blev pålagt stater, der fører en hård og utaknemmelig kamp mod ressourcemæssig knaphed og politisk korruption. Modsat antog man, at de borgerlige og politiske rettigheder kun kræver tilbageholdenhed fra staten, og de synes derfor også nemmere at implementere praktisk og økonomisk. Denne debat afspejles fortsat i det teoretiske materiale. Diskussionen er primært af juridisk karakter, og det har indtil for nylig været umuligt for andre discipliner at tilkendegive deres holdning til spørgsmålet. Den juridiske diskurs er udpræget positivistisk og lægger vægt på, at socioøkonomiske rettigheder er ambitioner for mennesket frem for ”rigtige” menneskerettigheder. Afvisningen af sociale og økonomiske rettigheder som ”rigtige” menneskerettigheder læner sig ofte op ad Maurice Cranstons analyse af rettigheder efter en tredelt struktur.

I 1967 fremsatte han sin teori om, at en rettighed må opfylde tre basale kriterier for at være berettiget til en plads på listen over menneskerettigheder. Disse består i dens praktiske mulighed (practicability), universalitet og alt-afgørende betydning for menneskets velbefindende (Cranston refereret i Jones 1994, 157-160). Afvisningen af socioøkonomiske rettigheder som ”rigtige” menneskerettigheder er for Cranston en del af det teoretiske forsvar for de ”rigtige” menneskerettigheders fundamentale betydning.

1. Er økonomiske og sociale rettigheder praktisk mulige?

Ifølge Cranstons teori skal en menneskerettighed være praktisk mulig i den forstand, at den forpligtelse, der udspringer af den, korresponderer med pligtbærerens faktiske evne til at opfylde den eller tilvejebringe dens objekt. Det følger heraf, at en menneskerettighed klart præciserer, hvem det er, der forpligtes. Negative rettigheder opfylder forholdsvist problemfrit disse krav, siden de ”ikke fordrer meget andet end tilbageholdenhed fra statsautoriteter” (Jones 1994, 157), hvorimod positive rettigheder, der indebærer økonomiske perspektiver, ikke umiddelbart er praktisk mulige grundet den ulige fordeling af ressourcer mellem stater. Da der således ikke kan stilles et rimeligt krav over for en klart defineret forpligtet part, og det ligeledes ikke er muligt at stille nogen til ansvar for brud i juridisk forstand, kan sociale og økonomiske rettigheder ikke betragtes som menneskerettigheder. Denne indvending er den vægtigste

i diskussionen om socioøkonomiske rettigheders menneskerettighedsstatus. Ifølge Amartya Sen udkrystalliseres indvendingen om socioøkonomiske rettigheders praktiske mulighed i to typer kritik. Han kalder disse for henholdsvis institutionaliseringskritikken og gennemførlighedskritikken (Sen 2004, 346), og de bliver begge behandlet i det følgende.

Institutionaliseringskritikken

Hovedargumentet i institutionaliseringskritikken er, at en (menneske)rettighed konstitueres af en entydig udpegning af de(n), der skal overholde eller opfylde den. Siden dette ikke er tilfældet med hensyn til sociale og økonomiske rettigheder, er de slet ikke (menneske)rettigheder, men blot moralske aspirationer. Rettigheder har altså ingen virkning, hvis de ikke er institutionelt funderede. For at imødegå argumentet, at socioøkonomiske rettigheder slet ikke kan institutionaliseres grundet det tågede forhold mellem rettighedshaver og pligtbærer, trækker forskellige teoretikere på en nytænkning af pligtbegrebet og idéen om forpligtelser. Der findes for sådanne tænkere et moralsk argument for forpligtelser og pligter, der gælder over for mennesker som sådan og ikke i kraft af et særligt forhold. For Sen er menneskerettigheder en særlig form for etiske krav, der ligesom andre etiske fordringer ”må overleve åben og informeret granskning” (Sen 2004, 320). Det etiske element i disse understreges for at afværge den almindelige positivistiske antagelse, at menneskerettigheder er primært eller alene juridiske krav. Den moralske

dimension af menneskerettigheder udspringer af den særlige betydning, de har for individets velbefindende. Disse krav kan fordres direkte i forhold til en pligtbærer som for eksempel i trusler om tortur, hvor der stilles et konkret krav til den potentielle bøddel om at afstå fra at torturere. Således følger der af retten til ikke at blive udsat for tortur en direkte negativ forpligtelse for den potentielle bøddel. Her låner Sen fra Kants moralfilosofi, idet han kalder dette forhold en ubetinget forpligtelse (perfect obligation). Rettigheder, der indebærer sådanne, anses for at være ufravigelige (non-derogable), det vil sige af en absolut natur, der under ingen omstændigheder må gås på kompromis med. Men moralsk set indebærer retten til ikke at blive udsat for tortur også en betinget forpligtelse (imperfect obligation), der har en overvejende positiv karakter. Denne gælder generelt, fordi den udspringer af en menneskerettighed. Mennesket har således en betinget forpligtelse til at overveje, hvorvidt man ved egen handling kan forhindre torturen i at finde sted. Dette forhold er dog sekundært i forhold til den direkte relation mellem det truede individ og den potentielle bøddel. I den virkelige verden anerkendes de betingede forpligtelser i høj grad som reelle moralske krav til den enkelte, hvilket ifølge David Beetham kan observeres helt konkret i for eksempel støtten til nødhjælps- og menneskerettighedsorganisationer (Beetham 2004, 129). Således kan en differentiering af forpligtelsens natur tydeliggøre eksistensen af de særlige moralske krav, der indeholdes i idéen om menneskerettigheder. Disse rettigheder fordrer et socialt ansvar, der er en faktisk

moralsk praksis (Sen 2004, 347).

Gennemførlighedskritikken

Gennemførlighedskritikken udspringer af en mere praktisk betragtning, nemlig at ”selv med en dedikeret indsats kan det vise sig umuligt at gennemføre og realisere mange af de økonomiske og sociale rettigheder” (Sen 2004, 347). Andre har ligeledes påpeget, at det synes urimeligt at tilskrive mennesket rettigheder, hvis man på forhånd ved, at det ikke er muligt at overholde dem (jf. Wellman 1997). Menneskerettigheder er ifølge denne argumentation ønskværdige standarder for den menneskelige tilværelse – altså aspirationer – men det gør dem ikke kompatible med et internationalt retssystem. Snarere tværtimod. Her skal fremhæves to strategier til besvarelsen af denne indvending.

Ifølge David Beetham er gennemførlighedskritikken intimt forbundet med den nuværende fordeling af politisk magt i verden (Beetham 2004, 116, 130). Han understreger, at den nyere forskning i de teknisk-økonomiske forudsætninger for gennemførelsen af socioøkonomiske rettigheder viser, at der eksisterer et solidt grundlag for at kunne sikre alle de mest basale rettigheder. Disse er retten til mad, tøj og bolig samt den helt centrale ret til uddannelse. Når man således har bevist, at de finansielle ressourcer til at sikre en realisering af de mest grundlæggende rettigheder for alle rent faktisk eksisterer i verden, er det nærliggende at konkludere, at menneskerettigheder – særligt på det sociale og økonomiske felt – ikke så meget er et spørgsmål om ressourcer,

men mere om politisk vilje. Samtidig kan Beetham angribe den antagelse, at fordi menneskerettigheder er processuelt betingede, det vil sige udtryk for aspirationer frem for faktiske juridiske rettigheder, skulle de samtidig være blottet for betydning. Tværtimod bibringer det processuelle element i formuleringen af særligt de socioøkonomiske rettigheder en vis fleksibilitet i forhold til gennemførelsen; der skelnes nemlig i det internationale system mellem resultatforpligtelser (obligations of result) og adfærdsforpligtelser (obligations of conduct). Førstnævnte henviser til de konkrete pligter, regeringen har til at respektere, beskytte og opfylde de rettigheder, der er formuleret i ICESCR, som for eksempel beskyttelsen mod sult. Denne type forpligtelser er ifølge Beetham og FN's Komité for Økonomiske, Sociale og Kulturelle Rettigheder internationale (Beetham 2004, 118, 135; CESCR 14/12/90), hvilket betyder, at kan en regering ikke ved egen hjælp overholde disse, har den krav på international støtte fra stater med flere ressourcer, bedre teknologi eller mere viden på området. Sådanne internationale forpligtelser har altså ikke alene og slet ikke primært, økonomisk karakter. Adfærdsforpligtelserne er derimod en regerings eget ansvar og refererer til den generelle attitude, staten lægger for dagen over for menneskerettighedsspørgsmål og som følge deraf den institutionelle opbakning til langsigtede planer for implementeringen af dem. Regeringen er således forpligtet på "at tage skridt", der på sigt vil sikre realiseringen af de socioøkonomiske rettigheder. Der er stadig en kløft mellem anerkendelsen af

en moralsk ret til noget og det faktisk at have fornøjelsen af den, men Beetham påpeger, at "menneskerettighedsregimet ikke [er] baseret på sjusket tænkning ...men udgør et selvbevidst projekt, der søger at flytte de formulerede rettigheder fra den første til den anden status" (Beetham 2004, 135).

Fra en mere filosofisk synsvinkel tilslutter Sen sig denne opfattelse, idet han fremhæver det at tænke om menneskerettigheder som deres grundlag. Idéen om etiske krav går forud for deres eksistens som juridisk funderede standarder. Menneskerettigheder har deres udspring i den moralske tænkning om menneskelige magtforhold, ikke omvendt. I lighed med FN's Komité for Økonomiske, Sociale og Kulturelle Rettigheder lægger han vægt på, at "retslige tiltag ... under ingen omstændigheder [er] et udtømmende udtryk for de forpligtelser, der påhviler stater, som har underskrevet ICESCR" (CESCR, 14/12/90, paragraf 3). Her genoplives således en klassisk idé om moralsk erkendte rettigheder, der fungerer som eksistensberettigelsen for konventionelt og institutionelt sikrede rettigheder. Rettigheder er altså ikke kun juridiske forhold. Det processuelle aspekt af økonomiske og sociale rettigheder bliver for Sen det helt centrale for deres menneskerettighedsstatus; netop fordi de er svære at implementere, udgør de de mest påtrængende af menneskerettighederne (Sen 2004, 348). Det er således forkert at antage, at fordi socioøkonomiske rettigheder ikke kan realiseres umiddelbart og med øjeblikkelig virkning, er de ikke "rigtige" menneskerettigheder – en opfattelse, der tillige underminerer den

teoretiske forståelse af de borgerlige og politiske rettigheder.

2. Er sociale og økonomiske rettigheder universelle?

Cranstons andet kriterium for en ”rigtig” menneskerettighed er universalitet. Rettigheden må således være en ret ”for alle” såvel som ”mod alle” (Jones 1994, 157), hvilket samtidig definerer hvert enkelt menneske som både rettighedshaver og pligtbærer. Under dette kriterium falder også det argument, der hævder menneskerettighederne som et udtryk for kulturimperialisme. Det hævdes, at menneskerettigheder er udtryk for en særlig vestlig måde at forstå verden på, og i mange lande verden over afvises de med reference til den opfattelse, at de repræsenterer Vestens ”nye kolonisering” af ikke-vestlige samfund (Ignatieff 2001, 61). Sådanne påstande angriber de operative elementer i menneskerettighedserklæringerne, nemlig individets altoverskyggende prioritet over for fællesskabet og den idé om personlig frihed, som udtrykkes. Der er, som Ignatieff påpeger, ”et utal af verdenskulturer, der faktisk ikke deler Vestens opfattelse af individualitet, selvet, funktion og frihed” (ibid., 62), og disse træk har uvægerligt en afgørende betydning i de eksisterende menneskerettighedsdokumenter. Men at rettighederne først blev formuleret i Vesten overskygger ofte det faktum, at FN's Menneskerettighedserklæring fra 1948 var et kompromis mellem repræsentanter fra alle verdenskulturerne, og kun to lande nægtede at skrive under på den (Donnelly 2003, 63). At idéen om kodificerede

menneskerettigheder opstod i Vesten kan ikke umiddelbart bruges som argument for deres totale diskvalificering som gyldige standarder, der gælder på tværs af kulturer. Donnelly fastslår, at den faktiske støtte til menneskerettighedsprojektet i tilstrækkelig grad beviser, at de tilsyneladende kulturelle skel i verden ikke har den store betydning for det overordnede perspektiv. Menneskerettighedernes og særligt de socioøkonomiske rettigheders universalitet er praktisk bevist gennem det omfangsrige internationale samarbejde på området. Selvom man kan være uenige om, hvad de indeholder, eller hvor de stammer fra, fungerer de som et universelt anerkendt sprog for de undertrykte og dem, der lider afsavn. Opkomsten af et globalt civilsamfund er det tydeligste bevis på dette (Sen 2004, 343). I forlængelse heraf kunne man betænke John Rawls, der i flere af sine værker hævder, at menneskerettighederne er det tætteste, man kommer på en ”overlappende konsensus” mellem klodens folk (Rawls 1993a, 1993b). De basale rettigheder til et eksistensminimum udgør det konvergenspunkt, som er nødvendigt for opbyggelsen af et internationalt demokrati, idet alle kulturer og samfund vil kunne blive enige om, at det er det helt afgørende, et hvilket som helst menneske har brug for. Ironisk nok er det samtidig disse rettigheder, der mest systematisk krænktes verden over.

3. Er sociale og økonomiske rettigheder af afgørende betydning?

Dette er det sidste af Cranstons kriterier for en menneskerettighed.

Dens objekt må være af afgørende betydning for individets velbefindende. Som Jones påpeger, er dette det mindst overbevisende af Cranstons argumenter, idet de fleste vil kunne se det afgørende i at have adgang til de mest basale fornødenheder som tøj, mad og husly. Da opnåelsen af de idealer, der udstikkes af ICESCR, ifølge Cranston er utopiske og helt igennem urealistiske, gør prædikatet ”menneskerettigheder” mere skade end gavn for menneskerettighedsprojektet i forhold til disse. Ved at udvide begrebet om menneskerettigheder til at dække moralske aspirationer tilintetgør man det påtrængende argument for dem, nemlig at brud på dem sanktioneres af internationale retssystemer.

FNs Komité for Økonomiske, Sociale og Kulturelle Rettigheder har til stadighed hævdet, at rettigheder nedlagt i ICESCR er nøglerettigheder, der giver adgang til at nyde andre rettigheder. De to tydeligste eksempler på dette er retten til mad, tøj og bolig samt retten til uddannelse. Her er det relevant at inddrage distinktionen mellem friheder og rettigheder. Sen beskriver en rettighed som en ret til eller et legitimt krav på noget fra andre, hvorimod ”friheder... primært er beskrivende egenskaber ved den betingede menneskelige eksistens” (Sen 2004, 328). En frihed er således kun en frihed, hvis individet reelt har mulighed for at benytte sig af den, og ”friheden til at have en ting kan skelnes fra faktisk at have den ting” (ibid., 335). Man kan således have retten til ikke at sulte uden faktisk at have mulighed for at undgå det. Som nøglerettigheder er de sociale og økonomiske rettigheder i menneskerettighedsprojektet bestemmende for ens frihed til at benytte sig af de

borgerlige og politiske rettigheder. Hvis ikke de basale menneskelige behov for mad, tøj og husly er opfyldt, er det svært at forestille sig, at den enkelte kan benytte sig af friheden til at stemme. I teorien går de socioøkonomiske rettigheder således forud for de borgerlige og politiske, og det synes svært at bestride deres afgørende betydning for menneskeligt velbefindende.

Konkluderende bemærkninger

Den kritik, der rettes mod socioøkonomiske rettigheder som ”rigtige” menneskerettigheder, er en vigtig del af implementeringen af menneskerettigheder verden over. For at imødegå kritikken benytter teoretikere sig af to parallelle begrebsmæssige bevægelser. For det første peger de på den reelle støtte, som menneskerettighedsprojektet har opnået globalt, også i forhold til de sociale og økonomiske rettigheder. Dette forbinder enteoritisk betragtning (socioøkonomiske rettigheder er en integreret del af teorier om menneskerettigheder) med en udbredt praksis (mennesker handler moralsk i overensstemmelse med menneskerettighedsprincipper). For det andet nytænker forsvarerne af disse rettigheder forholdet mellem rettigheder og pligter eller forpligtelser. Således er det en generel betragtning, at dikotomien mellem positive og negative rettigheder og pligter, som den udfolder sig i en retsfilosofisk diskurs, ikke er tilstrækkelig til at beskrive de forhold, der faktisk ligger til grund for idéen om menneskerettigheder generelt og sociale og økonomiske rettigheder specifikt.

Teoretikere, som forsvarer de sidstnævntes menneskerettighedsstatus, taler for de underprivilegerede ud fra overbevisningen om, at der er moralske forpligtelser ved den menneskelige tilværelse, og at disse går forud for juridiske formuleringer af sådanne. Også hos dem, der afviser sociale og økonomiske rettigheder som ”rigtige” menneskerettigheder, fokuseres der på forpligtelserne. Man har ifølge dem et ansvar for kun at love, hvad man kan holde og derigennem beskytte menneskerettighedsbegrebets integritet. Altså ses det, at diskussionen teoretisk set ikke længere handler om menneskerettigheder, men om menneskeforpligtelser. Kontroversen om de socioøkonomiske rettighedsstatus genspiller et klassisk tema, hvori spændingen mellem juridisk positivisme og moralsk humanisme står centralt. Hvor retsfilosofi og retspraksis har svært ved at finde vandtætte argumenter for de sociale og økonomiske rettigheder som distinkte menneskerettigheder, tilbyder filosofien og samfundsvidenskaberne stærkt overbevisende argumenter.

Litteratur

- Beetham, David (2004): *Democracy and Human Rights*, Polity Press, Cambridge.
- Donnelly, Jack (2003): *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Second Edition, Cornell University Press, Ithaca.
- Ignatieff, Michael (2001): *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, New Jersey.
- Jones, Peter (1994): *Rights*, Palgrave, Malaysia.
- Rawls, John (1993a): ‘The law of peoples’ i: Shute, S. and Hurley, S. (eds.), *On Human Rights*. The Oxford Amnesty Lectures 1993, BasicBooks, New York.
- Rawls, John (1993b): *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Sen, Amartya (2004): ‘Elements of a Theory of

Human Rights’ i: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 32, nr. 4.

Wellman, Carl (1997): *An approach to rights. Studies in the Philosophy of Law and Morals*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

The United Nations, International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, General Assembly resolution 2200 A (XXI) of 16 December 1966.

The United Nations Committee on Economic, Social and Cultural Rights, General Comment no. 3. The nature of States parties obligations (Art. 2, par. 1), 14/12/90, 1990,
[http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/)

Eksklusion og eksklusivitet – Menneskerettighederne, det nationale rum og den statsløse

Ved at forankre menneskerettighedserklæringerne i konteksten af nationalstatens dannelse forsøger artiklen at indkredse et fundamentalt og aktuelt problem ved menneskerettighederne. Problemet kommer konkret til udtryk i det forhold, at mennesket kun kan tilskrives rettigheder, for så vidt det tilhører en nationalstat. Via Hannah Arendts overvejelser angående den statsløse, ønsker vi at påvise, hvordan den statsløse er en empirisk figur, der fremstiller denne problematik.

Den statsløse

FNs flygtninge-højkommissariat (UNHCR) anslår, at der findes mere end 20 millioner mennesker med status af, hvad vi i bred forstand benævner ”flygtninge”. Et blik på højkommissariatets statistiker afslører, at dette tal har været stabilt over de seneste 15 år. Det anslås imidlertid også, at omkring halvdelen (ca. 11 millioner) udgøres af en særlig gruppe mennesker: de statsløse. Det drejer sig om mennesker, som i kraft af deres manglende borgerstatus kun er svært identificerbare. Kun 47 stater aflægger foreløbig statistiske rapporter over statsløse, om end det er et globalt problem. En definition på modsætningsforholdet mellem nationalitet og statsløshed leverer UNHCR selv:

”Nationality is a legal bond between a State and an individual, and statelessness refers to the condition of an individual who is not considered as a national by

any State under the operation of its law. Possession of nationality is essential for full participation in society and a prerequisite for the enjoyment of diplomatic protection. For example, political rights as well as the right to enter and reside in a State are frequently limited to nationals. In practice, stateless persons often do not enjoy the full range of basic human rights. For example, they may be detained for the sole reason that they are stateless, denied access to education and health services, or blocked from obtaining employment.”

I FN-regi har man altså gjort sig klart, at den internationale orden er indrettet på en måde, hvor det nationale tilhørsforhold er afgørende for sikringen af menneskets rettigheder. Følger vi logikken ud i sin yderste konsekvens, er vi med det massive og vedvarende antal flygtninge og statsløse imidlertid ikke alene konfronteret med en reel global problemstilling – vi er konfronteret

med et grundlæggende paradoks: Menneskerettighedserklæringerne er blevet udformet ud fra idéen om menneskets "umistelige" rettigheder, men det er samtidig rettigheder, som først kan tilskrives individet i dets tilhørsforhold til et fællesskab, der er national-territorials defineret.

Der melder sig så spørgsmålet om, hvordan FN vil løse dette problem. Allerede I 1954 - seks år efter sin oprettelse - gjorde FN, i den kendte flygtningekonvention fra 1951, en protokol over statsløse til en selvstændig konvention. Og fokus på statsløsheden blev yderligere forstærket i 1961 med en "konvention til reduktion af statsløse". Konventionerne kredser alle om artikel 15 i FN's Verdenserklæring om menneskerettigheder: "Enhver har ret til en nationalitet" (15.1); "ingen må vilkårligt berøves sin nationalitet eller nægtes retten til at skifte nationalitet" (15.2). Det bagvedliggende princip er klart: Menneskerettighedskonventionerne kan kun fortolkes som menneskets ret til at have statsborgerens rettigheder. Og derfor er formålet med FN's hjælp at give de statsløse en nationalitet.

Det er intentionen med denne artikel at placere dette konkrete og aktuelle problem i dets historiske og strukturelle kontekst. Ikke alene er flytningen og det statsløse konkrete liv uden mulighed for de rettigheder, som FN's konventioner skulle sikre; de er også empiriske figurer, som åbner for en filosofisk overvejelse over forholdet mellem rettigheder og nationalitet. I sin mangel på nationalitet

afspejler flytningen og den statsløse et forhold mellem eksistens, ret og rum, som ofte skjules i de sædvanlige diskurser om menneskeretten. Dette forhold vil vi i det følgende forsøge at blotlægge.

Vi vil se bort fra forfatningsretlige diskussioner om implementeringsprocedurer, fra diskussionerne om forholdet mellem positive og negative rettigheder og fra de mere komplekse diskussioner om forholdet mellem folkeret og menneskeret. I stedet vil vi forsøge at placere og anskueliggøre menneskerettighedserklæringerne indenfor det problemfelt, som bryder frem i forholdet mellem 1) dannelsen af det nationale rum 2) menneskerettens idéhistoriske fødsel og 3) det konkrete, retsløse liv i skikkelse af flytningen og den statsløse, som Hannah Arendt beskriver det.

Dannelsen af det nationale rum

Det er udelukkende indenfor rammerne af den moderne statsdannelse, at spørgsmålet om menneskets universelle rettigheder bliver et retsteoretisk og praktisk-politisk problem. Derfor er det ikke uvæsentligt på hvilken måde, livet bindes til retten og den politiske magt under dannelsen af det nationale rum. Traditionelle beskrivelser af den moderne statsdannelse og menneskerettighedernes opståen hviler ofte på en idé om den kristne kulturs evolution, særligt dens instrumentelle og institutionelle fremgang: Overgangen fra det immobile bondesamfund til en dynamisk industrialisme og udviklingen af nye frihedsidealer, forfatningsbundet politisk

magt, retssystem, uddannelsessystem etc. Sådanne analyser er naturligvis oplysende, men de skjuler i reglen, hvad selve denne historie forudsætter: betingelserne for at sådan noget som en moderne politisk rationalitet, en territorial suverænstat og idéen om menneskets naturlige ret til statsborgerskab overhovedet bliver mulig.

Centrum og periferi: Kosmos og universel ret

Med udgangspunkt i et slagord fra Peter Sloterdijks' *Sphären*-trilogi: "Ordnung bedeutet Platzanweisung" (Sloterdijk 2004, 282) vil vi skitsere det erfarings- og orienteringsrum, hvori forholdet mellem menneske, ret og magt ændrer sig ved indgangen til den moderne tid.

Det drejer sig i udgangspunktet om en redegørelse for den rumlige konfiguration, som historisk synes at have dannet grundlag for sociale sfærer og politisk orden: medieringen mellem nær og fjern, centrum og periferi. Problematikken kan belyses metafysikhistorisk som en afspejling af den politiske tænkningens måske ældste spørgsmål: hvad får de mange til at samle sig om det ene, som de kan kalde fælles – fælles grund, fælles mål, fælles ret? Som Sloterdijk eksemplarisk har fremhævet, fortæller tænkningens historie os, at "civilisation" opstår i det øjeblik, det forsamlede bliver ekspliciteret som et abstrakt og alment princip, der frembringer en syntese mellem en mangfoldighed af ikke-beslægtede fællesskaber (ibid., 264f), dvs. forbinder

det lokale med det "globale".

At dette i og for sig er et historisk uomgængeligt problem kan illustreres med spørgsmålet om, hvordan man ud af en mangfoldighed af faktisk eksisterende familier, stammer og småsamfund kunne skabe et centralt magtcentrum med generelt herredømme. Allerede Platon lagde fundamentet for en politisk metafysik baseret på et sådant forsamlede princip: den retfærdige stats idé, som fastsatte den fælles ret og det fælles gode, ligesom middelaldersteologiens hierarkisk lagdelte verdens-alt formidlede menneskets plads i en universelt retfærdig orden. I antikken og middelalderen har mediet, som formidler menneskets plads og fællesskabets formål, været metafysisk-kosmologisk funderet: Det klassiske verdensbillede aftegner – dette dokumenterer Sloterdijk overbevisende (Sloterdijk 1999, 355ff) – verdensaltet som en kosmologisk kugle med centrum og periferi, hvor jorden og mennesket er centrum. Formidling mellem det nærværende og fraværende har altså altid været en afgørende forudsætning for orden.

Centrum og periferi: territorialstaten

Den ny tids spirende suveræne territorialstater opløser denne universelle retsorden og legitimerer i højere grad staten som voldsaktør og økonomisk strateg. Den moderne magtorden etablerer sig som en kamp om kontrollen med jorden og livsformerne. Dette kommer til udtryk

i den ny tids ”statsræson”, som opstår mod slutningen af det 16. århundrede i et opgør med Machiavellis ”realistiske” statskunst (Münkler 1987, 193f). Den lader sig kortfattet bestemme som en tvægget diskurs: på den ene side en territorialt orienteret krigs- og magtkunst, hvor magt i høj grad er ret; på den anden side en territorialt orienteret nyttekalkule, hvor den politiske magt nu også bør inddrage overvejelser over ressourcer (merkantilismen), herunder befolkningens velstand og nytteværdi (Stolleis 1990, 120f; Foucault 2004).

Fra og med det 17. århundrede, hvor ”den nye verden” er blevet opdaget, og de mange krige har omstruktureret Europa, opstår altså fundamentalt nye økonomiske, politiske og militære forhold, som er territorialt strukturerede. Og de nye teknologiske medier som kartografien, trykken og navigationsteknologien hjælper til at forbinde nær og fjern og gør det muligt for staten at administrere både havene og sit territorium (Giddens 1985, 41f). Territoriet er den ramme, indenfor hvilken en symbolsk orden, et økonomisk system, et juridisk bindende rum, en forvaltningsmæssig organisering og en militærorganisation blev skabt og blev en integreret del af dagligdagen (se Giddens 1985; Kratochwill 1986; Hirst 2004).

En ny symbolsk og materiel ”infrastruktur” (Mann 1984, 331) medvirker således til at skabe et eksklusivt retsrum og et ”offentligt rum”, som forbinder mennesket

med et magtcentrum. Staten er i stand til at akkumulere mere og mere viden om periferien, og perifere befolkningsgrupper forstår, identificerer og orienterer sig i højere og højere grad i forhold til centrum. Den almindelige bonde har i den førmoderne verden været bundet til de nære, sanselige omgivelser og til mere personligt definerede magtforhold, hvorimod den nye mere urbane borgertype i nationalstaten udstyres med en ny rumlig bevidsthed og ”retsfølelse” og integreres i sociale og politiske forhold af systemisk karakter. Som Herfried Münkler skriver, indstifter bruddet med middelalderens ”personale hierarki” en gensidig loyalitet-forpligtelses-struktur (Münkler 1987, 172) gennem det territorialt bundne suverænitetsprincip, som indføres teoretisk i tiden fra Jean Bodin til Thomas Hobbes og artikuleres i Den Westfalske Fredsaftale i 1648. Fx var ven-fjende-opdelingen i middelalderens lensretlige organisation endnu personligt konstrueret, hvorimod den i den moderne stat afpersonaliseres og erstattes af et territorialt integreret system (ibid., 217). Den, som lever indenfor grænserne af territoriet og dermed tilhører nationalstaten, har i modsætning til den fremmede krav på borgerrettigheder og politiske rettigheder og er principielt en ven. Mennesket uden for staten bliver en potentiel fjende. Både forudsætningerne for en forfatningsret og for den moderne kollektive sensibilitet overfor menneskets ret er på denne måde bundet til territoriet og til staten, den eksklusivt legitimerede voldsaktør.

Særligt to sammenhængende historiske begivenheder kaster altså et lys over den forstærkede forbindelse mellem liv, ret og magt i moderne tid: 1) Tabet af en kosmologisk orden med centrum og periferi og 2) oprettelsen af den territorielt definerede orden – igen med centrum og periferi. Det er på den ene side med etableringen af dette politiske rum, at spørgsmålet om frihedsrettigheder, politiske rettigheder endelige lige værdighed bliver integreret i forfatningsretlige overvejelser. Men det er på den anden side – og i modsætning til middelalderens universaltret – under denne politiske orden, at retten bindes eksklusivt til territoriet, staten og det nationale tilhørsforhold. I denne kontekst må menneskerettighedernes idéhistorie forstås.

Rum og ret – folkesuverænitet og menneskeret

Det hører med til historien om den moderne retsordens dannelse, at den grundlægges på en uskreven kontrakt. Oplysningstidens kontraktteorier formidler en udveksling af rettigheder; borgeren udstyres med frihedsrettigheder, mens staten får ret til monopol på volden. Denne *quid pro quo*-logik er dog udtryk for et mere fundamentalt kontraktforhold, som ikke mindst Foucault har hæftet sig ved: Det synes uanfægteligt, at den moderne politiske rationalitet følger en tveægget magtlogik (statsræsonen), hvor livets emancipation også altid er dets politisering. Og da denne udvekslingsmekanisme som understreget

er territorielt konstitueret, synes den at lænke historiens måske mest radikale frihedserklæring, erklæringen om menneskerettighederne, til den nationale retssfære.

Kontrakttænkning: Individet og folket

Menneskerettighedernes paradoks finder vi på det idéhistoriske plan i form af en strid om, hvorvidt privatpersonlige friheder eller folkesuverænitet danner grundlag, når det gælder legitimering af retten. Man kunne en smule forenklet sige med Habermas, at retten funderes i henhold til den ”private autonomi” eller den ”offentlige autonomi”, alt efter om den politisk-teoretiske observans er ”liberal” eller ”republikansk” (Habermas 2001, 37). John Locke og Jean-Jacques Rousseau stiller eksemplarisk konflikten til skue. Hos begge bliver det tydeligt, hvordan sekulariseringen af suverænitetsprincippet – dens forskydning fra Guds suverænitet over en Hobbessiansk monark til oplysningstidens menneskelige subjekt – skaber en dualisme i begrebet om subjektet. Oplysningstidens statsborger som politisk subjekt er funderet på en indre dualisme mellem den menneskelige fornufts autonomi og dets naturs umistelige rettigheder. I modsætning til Hobbes’ *pactum subjectionis* – hvor kun monarken er suveræn og indbyggerne undersætter – er det i oplysningstidens kontrakttænkning selve mennesket, som er suverænitetens fundament, hvorfor retten principielt må tilkomme mennesket som menneske og som

borger via en ”social kontrakt”, *pactus societas*.

De to forfattere forskyder dog legitimeringsgrundlaget mod hver sin pol. Lockes ”liberalisme” favoriserer således menneskelivets ukrænkelige frihedsrettigheder, da selv et folkestyre ikke alene kan sikre disse; privatpersonens frihed er ikke per automatik garanteret mod flertallets potentielle tyranni (Locke 1975, 219). Rousseau tilstræber udformningen af en kontrakt, der forudsætter folkets selvlovgivning. I *Samfundspagten* accentueres splittelsen mellem ”statsborgeren” som ”parthaver i suverænenes autoritet” og ”undersåtten” underlagt lovene; love som netop folkesuveræniteten er garant for (Rousseau 1987, 85).

Således efterlader kontraktteoriene i det 17. og 18. århundrede os med et svært løseligt problem, der i første omgang henviser til et ubesvaret, men også utilstrækkeligt spørgsmål: Er det det før-politiske livs rettigheder, der skal indskrænke folkets autonomi, eller er det folkesuveræniteten og folkeretten, som afgør menneskerettighedernes legitimitet? Er det livets naturlige ret eller folkets autonomi og vilje, som skal udgøre samfundsordenens legitime grundlag? Dette problem er imidlertid teoriernes forudsætning: Adskillelsen af det ydre fra det indre, det naturlige fra det politiske og altså mennesket som menneske fra mennesket som statsborger udgør forudsætningen for idéen om kontrakten, om nationen og om det suveræne voldsmonopol. Det er den principielle forudsætning for

og konkrete konsekvens af skabelsen af territorial eksklusivitet og national homogenitet. Alligevel – eller netop derfor – er dette skisma kernen i formuleringen af de ”umistelige” og ”universelle” menneskerettigheder.

Den franske Menneskerettigheds-erklæring

Præcis dette spændingsforhold mellem menneskeret og folkesuveræniteten, mellem før-politisk og politisk, genfinder vi i *Den franske menneskerettighedserklæring* fra 1789. Og her bliver rettens ambivalens eksplicit, idet den udtrykkes i den paradoksale relation mellem ”det naturlige liv” og den nationale sammenslutning. Som både Étienne Balibar (2001, 242f) og Giorgio Agamben (2002, 135f) har gjort opmærksom på, afspejler *Den franske menneskerettighedserklæring* sammenfaldet af ”det naturlige liv” og den nationale identitet, fordi selve menneskelivet politiseres og nationaliseres.

”Nationalforsamlingen” har, står der i erklæringens præambel, ”besluttet at fastslå i en højtidelig erklæring menneskets naturlige, umistelige, uforanderlige og hellige rettigheder”. Denne overnationale fordring hviler dog i selve sin programmatiske udformning med det samme på en forudsætning om, at livet som både objekt og subjekt er en integreret del af en ”politisk sammenslutning”. Og denne sammenslutnings princip er folkesuveræniteten, med andre ord nationen.

Ambivalensen viser sig i selve det humanistiske ræsonnement:

Individet beskyttes, idet det har krav på fundamentale rettigheder i kraft af dets blotte "fødsel" ind i et nationalt tilhørsforhold, for logikken er jo i virkeligheden også modsatrettet: det er først i kraft af sit – tilsyneladende uomgængelige – tilhørsforhold til det nationale fællesskab, at mennesket overhovedet kan identificeres politisk og retsligt. Den "naturlige ret" kan altså kun identificeres i statsborgerens skikkelse – ikke i den statsløse. "Frihed, ejendomsret, sikkerhed og ret til modstand mod undertrykkelse" (erklæringens artikel 2) er rettigheder, som erklæringen vil sikre som universel (evig og global) ret – men kun for så vidt det politisk kan identificeres som en del af det national-territoriale fællesskab.

Set i lyset af globaliseringen af de territorielt definerede politiske rum fra det 17. til det 20. århundrede er dette ræsonnement i og for sig forståeligt. Der gives for den moderne rationalitet slet ikke en politisk og social eksistens, som ikke er national-kulturelt defineret. Det er ikke længere muligt at være bosat på jorden og tilhøre et fællesskab uden ikke også at tilhøre en nation, hvis autoriteter har patent på både jorden og retten. Af netop denne grund bliver det afgørende at vide, hvem der tilhører, og hvad det nu egentlig betyder at tilhøre, denne eller hin nation. Sikringen af individets rettigheder i overgangen fra den klassiske ordens undersåt til nationalstatens borger er også med det samme en fraskrivning af det ikke-nationaliserede eller det denationaliserede livs ret. Flygtningen og den statsløse er, som vi skal se, empiriske

figurer, som bevidner dette.

Livet udenfor: Hannah Arendt og den retsløse

Det er Hannah Arendt, der gennem en analyse af flygtningens og den statsløses situation, artikulerer menneskerettighedernes både historiske og principielle problem. Idet flygtningen og især den statsløse helt konkret unddrager sig båndet mellem det at være født (nativitet) og at være del af et territorialstatsligt folk (nation), viser menneskerettighedernes universalitet sig at være betinget af nationalstaten. I det efterhånden berømte afsnit "The decline of the nation-state and the end of the rights of man" fra bogen, *The origins of totalitarianism*, afdækker Arendt forholdet mellem nationalitet og rettigheder som et spil mellem at befinde sig indenfor og udenfor en rettighedssfære.

Arendts betragtninger over tiden op til 2. verdenskrig tager afsæt i den paradoksale erfaring af, at muligheden for at få og have rettigheder også med det samme er muligheden for at miste dem. Baggrunden for denne indfaldsvinkel er det faktum, at det nazistiske styre så sig nødsaget til at denationalisere jøderne forud for deres internering i arbejds- og udryddelseslejrene (Arendt 1973, 280 & 288). Først efter at blive frataget ikke bare deres rettigheder som andenrangsborgere i Tyskland, men deres status som borgere i det hele taget, kunne de udryddes.

Arendt tager afsæt i en analyse af de minoritetskontrakter, som var dele

af de fredstraktater, der blev indgået efter 1. verdenskrig ved konferencerne i Paris og Trianon mellem de allierede og de tidligere centralmagter. Et af de centrale elementer i fredstraktaterne var opbygningen af helt nye nationer som Tjekkoslavakiet (tidligere del af det tyske kejserrige) eller Jugoslavien (tidligere del af det Østrig-Ungarske rige). Opløsningen af de tidligere imperier i mindre nationalstater var et forsøg på at demontere konfliktpotentialet i et Europa udgjort af få store politiske grupperinger. Men dette krævede en ny international organisation, Folkeforbundet, der kunne garantere traktaternes gyldighed.

Ikke alene opstod problemet om forholdet mellem national suverænitet og internationale konventioner (et problem som stadig definerer den internationale politik). Minoritetstraktaterne var i sig selv usikre konstruktioner. Problemet befinder sig på et strukturelt plan: man kunne ikke operere med permanente undtagelser for minoriteter, fordi man ikke på lang sigt kunne have befolkningsgrupper, der ikke var en del af det nationale folk og samtidig en del af staten. Pointen er, at minoriteter blev betragtet som problemer, der skulle ”løses” enten ved assimilering, eksklusion eller udryddelse. Kun i en begrænset tidsperiode kunne man operere med nationalstater, der inkluderede mere end ét folk. Minoriteter var et tidligt afgrænset fænomen, og minoritetstraktaterne blev forstået som overgangsordninger, der skulle sikre en ”...painless and humane method of assimilation...” (Arendt, 1973, 272):

”[...] if the Minority Treaties had been intended to be more than a temporary remedy for a topsy-turvy situation, then their implied restriction on national sovereignty would have affected the national sovereignty of the older European powers. The representatives of the great nations knew only too well that minorities within nation-states must sooner or later be either assimilated or liquidated. (Arendt 1973, 273)”

For os er det afgørende, at Arendt her påviser, hvordan minoriteter opfattes som tidlige, midlertidige problemer. Det er nemlig stadig en utematiseret forudsætning for den vestlige politiske forståelse, at en ”flygtning” er et midlertidigt snarere end et strukturelt fænomen. Flygtningen venter enten på at blive optaget i en ny nationalstat eller på at blive sendt retur til sin gamle nationalstat. Det er denne tidlige forståelse, der kommer til udtryk, når både Flygtningekonventionen og de to konventioner om statsløse begrundes i Verdenserklæringens artikel 15 om ”retten til nationalitet”. Man behøver her bare at tænke på, at asylcentre og flygtningelejre altid forstås som tidsbegrænsede opholdssteder (ikke steder hvor man bor og lever, men hvor man venter). De palæstinensiske flygtningelejre i Jordan, som har eksisteret i årtier og sidste års politiske diskussion om de asylbørn, der havde levet i årevis på danske asylcentre, vidner om denne tidlige definitions utilstrækkelighed.

Den tidlige definition hænger ikke bare sammen med, at vi både videnskabeligt

og på dagligdagsniveau identificerer samfund og politisk fællesskab med nationalstater; den temporære ”flygtninge-ontologi” er betingelsen for at kunne fastholde udviklingshistorien om menneskerettighedernes udbredelse. Men i det øjeblik man betragter flygtningen og den statsløse i lyset af det politiske rums historie, fremtræder de som det empiriske udtryk for, at menneskerettighederne kun kan tænkes indenfor det nationale rums paradigme. Det er det enkle, næsten banale faktum, at både flygtningen og den statsløse befinder sig indenfor et territorium uden at være inkluderet i det politiske fællesskab, som åbner for denne erkendelse. Hvor naturtilstanden er en rent hypotetisk før-politisk og før-retslig tilstand hos kontraktteoretikerne, så træder flygtningen og den statsløse frem som reelle og konkrete liv, som, idet de ikke længere er en del af en nation, ikke længere er en del af et retsligt og politisk fællesskab. Det manglende tilhørsforhold afspejler sig umiddelbart i en mangel på anerkendelse af rettigheder. Arendt skriver:

”The calamity of the rightless is not that they are deprived of life, liberty, and the pursuit of happiness, or of equality before the law and freedom of opinion – formulas which were designed to solve problems within given communities – but that they no longer belong to any community whatsoever. (Arendt 1973, 295)”

Idet flygtningen og den statsløse ikke tilhører noget fællesskab, står de med

andre ord udenfor rettens og lovens sfære. Præmissen for, at en stat kan udelukke den kriminelle fra fællesskabet i en periode ved at spærre ham inde, er, at han i udgangspunktet har opnået rettigheder ved at underlægge sig statens magt. Derimod er den statsløse fuldstændigt og alene overladt til politiets varetægt; han har intet krav om rettergang eller advokatbistand, og hans tilbageholdelse er ubestemt. Tilbageholdelsen er ikke udtryk for en retsligt legitim fratagelse af visse rettigheder, men stiller til skue, at den statsløse er frataget ”retten til rettigheder”:

We became aware of the existence of right to have rights (and that means to live in a framework where one is judged by one’s actions and opinions) and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation. The trouble is that this calamity arose not from lack of civilization, backwardness, or mere tyranny, but, on the contrary, that it could not be repaired, because there was no longer any ”uncivilized” spot on earth, because whether we like it or not we have really started to live in One World. Only with a completely organized humanity could the loss of home and political status become identical with expulsion from humanity altogether. (Arendt 1973, 296-297)

Uden politisk fællesskab og udenfor lov og ret aftegner den statsløse negativt det strukturelle kompleks af

territorium, suveræniteten og nationalitet, hvori rettigheder overhovedet bliver mulige. Når hele jordkloden opdeles i nationalstater, produceres minoritetens, flygtningens og den statsløses eksistens. Først i en verden inddelt i nationale territorier opstår muligheden for, at mennesket kan reduceres til en rent tidslig eksistens uden sted, uden fællesskab og uden rettigheder.

På generalforsamlingen den 10. december 1948 kunne De Forenede Nationer vedtage en Verdenserklæring om menneskerettigheder. Det var ikke USA's uafhængighed, den franske revolution eller Den danske Grundlov, som var udgangspunktet for deres formulering, men derimod den globale verden. De principielt universelle rettigheder skulle nu realiseres i en praktisk universalisme, som FN skulle have beføjelser til at iværksætte. Spørgsmålet var så, hvordan dette kunne realiseres i internationalt regi. Det har vist sig besværligt på flere planer. Men set i lyset af sammenfaldet af det nationale rums dannelse og nedskrivningen af menneskerettighederne, som vi i de ovenstående afsnit har forsøgt at skitsere, bliver det klart, at det er indenfor netop den politiske orden, hvori menneskerettighederne bliver mulige at tænke, formulere og praktisere, at de bliver umulige at forsvare ubetinget: Der er principielt ikke rum til at være menneske udenfor det nationale fællesskab, hvorfor en ny type af menneskemasse bliver til: de retsløse.

Bagved den tidlige forståelse af flygtningen og den statsløse gemmer sig det rumligt strukturerede forhold mellem eksklusivitet og eksklusivitet: Som vi har fremført, må denne mekanismes funktion forstås i sammenhæng med sammenstyrtningen af middelalderens kosmologisk definerede orden. Behovet for en ny politisk orden med magtcentrum og periferi danner grundlag for nationalstatens eksklusive ret til magten over et politisk, militært, geografisk, demografisk – og altså retsligt rum. Det er selve det nationalterritoriale rum, der før enhver debat om positive og negative rettigheder endelige implementeringsprocedurer afføder problematikken om at få, at have og at miste rettigheder. Før nationalstaternes dannelse var menneskerettighedernes konstitutionalisering ikke mulig; men herefter har menneskerettighederne til gengæld kun kunnet fortolkes som menneskets ret til at have statsborgerens rettigheder.

Derfor følger FN-organisationen næsten uundgåeligt en historisk og strukturelt determineret logik, når den vil bekæmpe problemet om global statsløshed med nationaliseringsprocedurer: Kampen for at nationalisere befolkningsgrupper kan nok hjælpe personer rundt omkring i verden, men den vil ikke kunne beskytte det ikke-nationaliserede menneske, dvs. menneskelivet som sådan. Mellem FN, menneskerettighederne og mennesket står nationalstaten.

Litteratur

Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer, Die Souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Arendt, Hannah (1973): *The origins of totalitarianism*, Harvest Book, San Diego.

Foucault Michel (2004): *Sécurité, Territoire, Population*, Éditions Gallimard, Paris.

Giddens, Anthony (1985): *A Contemporary Critique of Historical Materialism Vol. 2: The Nation-state and Violence*, Polity Press, Cambridge.

Habermas, Jürgen (2001): 'Om den interne sammenhæng mellem retsstat og demokrati', *Slagmark – Tidsskrift for Idéhistorie, Demokrati og ret*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.

Hirst, Paul (2004): *Space and Power. Politics, War and Architecture*, Polity Press, Cambridge.

Kratochwil, Friedrich (1986): 'Of Systems, Bounderies, and Territoriality: An Inquiry into the Formation of the State System', *World Politics, Volume XXXIX, nr. 1*, Princeton University Press, Princeton.

Locke, John (1975): *Two Treatises of Government*, Dent, London.

Mann, Michael (1984): 'The autonomous power of the state: its origins, mechanisms and results', Cox, Kevin (ed.): *Political Geography: Critical concepts in the social sciences*, Routledge, London, 2005.

Münkler, Herfried (1987): *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main.

Rousseau, Jean-Jacques (1987): *Samfundspagten*, Forlaget Rhodos, København.

Sloterdijk, Peter: (1999) *Sphären II, Globen: Makrosphärologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Sloterdijk, Peter: (2004) *Sphären III, Schäume: Plurale Sphärologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Stolleis, Michael (1990): *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

DARWIN I DANMARK



Den 4. december 2006 blev *Darwin i Danmark* lanceret som kulminationen på et omfattende forsknings- og formidlingsprojekt ved Aarhus Universitet. For første gang nogensinde er de danske førsteudgaver af Darwins værker blevet tilgængelige via Internettet sammen med introduktioner til de enkelte værker og omfattende bibliografier.

Charles Darwins evolutionsteori har været altafgørende for den måde, hvorpå vi forstår menneskets, dyrenes og jordens udvikling. Her kan alle nu læse Darwins tekster og breve på dansk, som de fremstod første gang de blev udgivet i slutningen af 1800-tallet.

Darwin i Danmark er et samarbejde med *The Complete Work of Charles Darwin Online* ved University of Cambridge og er udført af en gruppe studerende ved Aarhus Universitet under ledelse af lektor, ph.d. Peter C. Kjærgaard ved Institut for Filosofi og Idéhistorie, Aarhus Universitet og Dr John van Wyhe, Christ's College, University of Cambridge.

Besøg siden på www.darwin.au.dk

Lars Damgaard Nielsen og Lasse Folke Henriksen

I menneskehedens tjeneste

Artiklen argumenterer for, at den humanitære intervention som statspraksis legitimeres af menneskerettighedsregimet og dets grundlag i en moralitet, der udspringer fra en form for rituel helliggørelse af individet. Menneskerettighedernes universelle fordring kompromitteres dog af eksisterende internationale magtforhold og skaber en ubalance i den retlige og moralske normdannelse på globalt plan.

Indledning

Hvis en bygning bryder i brand i København, kan vi være fuldstændig sikre på, at det for det første bliver opdaget, og at der for det andet straks igangsættes en redningsaktion ledet af specialuddannede brandmænd; en aktion der har til formål at mindske risikoen for ofre. Det er at betragte som statens løfte til borgeren om, at den vil gøre alt for at bevare det hellige, menneskelige liv. Staten sikrer borgerens sikkerhed og velfærd. Hvis man analogt forskyder dette indenlandske eksempel til det internationale samfund, eksempelvis til den aktuelle katastrofe i Darfur, så fremtræder et scenarium, hvor politikere, politi og brandmænd passivt iagttager en brændende bygning, mens røgparkerne langsomt men sikkert kvæler hver enkel beboer. Den naturlige reaktion er, at det er frygteligt og umenneskeligt, og vi væmmes ved de politiske og juridiske stridigheder om, hvorvidt der nu i principiel forstand er tale om et folkemord eller ej.

Denne analogi er dog næppe gangbar i en kvalificeret analyse af, hvorvidt

brutale menneskerettighedskrænkelser kalder på det internationale samfunds indblanding i en stats interne forhold. På den internationale arena er de vigtigste aktører stater, og som sådan kan de ikke tillægges de menneskelige egenskaber som nu brandmanden, der heroisk sætter sit liv på spil for at redde sin medborger ud af en brændende bygning. Stater er mere komplekse: Der skal være en relativt samlet politisk vilje, før man vælger at sætte soldaters liv på spil for at redde de mennesker, hvis fortsatte opretholdelse af livet er truet af grove menneskerettighedskrænkelser. Hertil kommer, at en indgriben ikke må forstyrre den internationale magtbalance i en grad, så atter flere menneskeliv sættes på spil. Der er både politiske, moralske og retslige problemer på spil i sådanne situationer, og dilemmaets alvor er til at få øje på. De sidste 50 år har menneskerettighederne i form af FNs universelle menneskerettighedserklæring imidlertid leveret et retningsgivende sæt af nedskrevne normer til at navigere i situationer, hvor hensynet til retfærdighed

og orden er i indbyrdes konflikt.

Denne artikel er en analyse af den humanitære interventions retlige og moralske rolle i håndtering af sådanne menneskeretlige dilemmaer. Artiklens omdrejningspunkt er således spørgsmålet om, hvordan nogle situationer kan komme til syne som problemer, der gør krav på en humanitær intervention, samt hvilken rolle menneskerettigheder spiller i en sådan betragtning?

Humanitær intervention – mellem krig og etik

Først må vi se på, hvad der forstås ved en humanitær intervention. En indledende manøvre i en sådan indkredsning kunne være at konsultere den danske fremmedordbog, hvor man finder følgende definitioner:

Humanitær

[-'te'r-] (fr. humanitaire, af humanité medmenneskelighed) menneskekærlig, filantropisk; om bestræbelser for at afhjælpe menneskelig nød.

Intervention

[-'ne-] (lat. interve'nire, inter, + ve'nire komme) lægge sig imellem, gribe ind, blande sig i et andet lands anliggender, gribe ind i en krig; indtræde for en vekselkyldners regning.

For så vidt gælder altså en menneskekærlig læggen-sig-imellem eller en indgriben i et andet lands anliggender i bestræbelsen på at afhjælpe menneskelig nød. Det giver indtryk af en handling ført på baggrund af et etisk sindelag. Udeladt fra denne betragtning er dog, hvilke midler

der anvendes for at tilvejebringe den pågældende handling. Interventionen er nemlig et anliggende, som er uløseligt forbundet med anvendelsen af voldsmidler; en praksis der på statsniveau tilhører krigens domæne. Det, der umiddelbart fremtræder som uforlignelige størrelser, etik og vold, forenes således begrebsmæssigt i den humanitære intervention.

I dag hviler selve definitionen af den humanitære intervention i juridisk forstand på menneskerettighedsregimet, og således defineres fænomenet i en rapport fra 1999 udarbejdet på opfordring af Udenrigsministeriet som: "...staters tvangsforanstaltninger med væbnet magt mod en anden stat uden dennes billigelse... med det formål at forhindre eller standse grove og omfattende krænkelse af menneskerettighederne eller den humanitære folkeret" (DUPI 1999:11). Den humanitære intervention er altså koblet til menneskeretten, og dette betyder med Habermas, at dens legitimitet i sociologisk forstand både skal forstås som fordret af moralske normer, der gør krav på universel gyldighed og som lokalt bundet til et kodificeret juridisk system. Menneskerettigheder er et juridisk fænomen, hvis gyldighedskrav tager form af moralske normer (Habermas 1998, 161 ff; Flynn 2003, 423 ff). Problemet er, at menneskerettighedserklæringen fra 1948 består af så forskellige rettigheder som retten til ferie (art. 4), retten til nydelse af kunst og kultur (art. 27 stk. 1) og helt basale rettigheder som retten til liv, frihed og personlig sikkerhed (art. 3). Det er derfor nærliggende at spørge til, hvilke af alle disse menneskerettigheder der skal krænkes, for man kan retfærdiggøre

en humanitær intervention? Dette er dog hverken retligt eller moralsk entydigt, da fraværet af et reelt politisk centrum for den internationale lov potentielt giver et bredt fortolkningsrum for jurister og statsledere.

Imidlertid kan der grundlæggende skelnes mellem to forskellige krisesituationer, hvori den humanitære intervention er blevet et udenrigspolitisk løsningsredskab: 1) I tilfælde hvor staten ikke formår at yde tilstrækkelig beskyttelse til dens civilbefolkning (dette omtales undertiden som *failed states*), eller 2) i situationer hvor staten selv foretager grove og omfattende krænkelse. Fælles for dem begge er imidlertid, som vi skal se, at de er forankret i menneskerettighedsregimets universelle forestilling om menneskets værdighed.

Indlejret i betragtningen om krænkelse af menneskerettigheder er imidlertid den humanitære interventions iboende dilemma: Nemlig hensynet til menneskehedens velbefindende samtidig med kravet om en militær (og dermed voldelig) indgriben som det første paradoksale mulighedsbetingelse. Paradokset afspejler nogle konceptuelle og institutionelle barrierer indlejret i det, som Helle Malmvig refererer til som "det uøselige dilemma mellem statens og menneskets suverænitet" (Malmvig 2007, 175). Den historiske udvikling af relationen mellem staten og individet markerer en dialektisk bevægelse med staten som magtcentrum på den ene side og et øget fokus på individet på den anden side (Boli 1981, 133). At den humanitære intervention, særligt efter Østblokkens fald, synes at være blevet en hyppigere anvendt statspraksis

vidner umiddelbart om en opprioritering af hensynet til det enkelte individ. Ulrich Beck går endda så langt som til at sige, at udviklingen af en global kosmopolitisk kultur og den følgende svækkelse af nationalstaten betyder, at det globale menneskerettighedsparadigme nu, i stedet for staternes folkeret, er institutionelt bindende i det internationale samfund (2000, 82-83; 2006, 113). Netop denne fremvækst af mennesket som et internationalt retssubjekt, der har sin egen retlige og etiske fordring qua en iboende og universel værdighed, er blevet omdrejningspunktet i menneskerettighedsregimets retfærdighedsforestilling. Det er, når mennesker bliver ofre for andres krænkelse af deres værdighed, at den humanitære intervention kan komme til syne som en løsningsstrategi. Forestillingen om en entydig gruppe af ofre og krænkere bliver således den akse, som den globale retfærdighed drejer sig om. Udover at dette lader individets rettigheder være relativt uafhængige af den stat, hvis territorium de måtte befinde sig på, så markerer det også en ændring af det internationale samfund som andet og mere end en samling af statslige aktører. Det pres, der kommer på det internationale samfund for at respektere menneskerettigheder, udgår ofte fra ikke-statslige aktører; både i form af internationale non-governmentale organisationer som Amnesty International og Human Rights Watch og i form af en mere eller mindre samlet offentlighed, som i kraft af en øget mediebevågenhed artikulerer en sympati for de lidende ofre og dermed et krav om at komme dem til undsætning og ikke bare acceptere

tingenes tilstand (Boltanski 1999). Som antydnet ovenfor forudsætter menneskerettighedernes udøvelse gennem den humanitære intervention, at den konflikt, der søges løst, aldrig er mere kompleks end, at der entydigt kan udpeges grupper af ofre og grupper af krænkerne. Eller som Freeman (2006, 175) fremhæver, så kan menneskerettigheder ofte vise sig at være et utilstrækkeligt værktøj i mødet med politiske konflikters kompleksitet: De hjælper os til at identificere problemerne, men siger ikke noget entydigt om løsningen. Den horrible sikkerhedssituation i Irak som en følge af den anden Irakkrig illustrerer, hvor vidtrækkende konsekvenser en intervention kan have, hvis man ikke medregner kompleksiteten af et lands politiske konflikter. I borgerkrigs-lignende tilstande kan det ligeledes være vanskeligt at se, hvordan en humanitær intervention skulle bringe de konfliktende parter tættere på en fælles politisk viljedannelse, da forsøget på at gyde olie på vandene indeholder en eventuel risiko for, at man styrker eller svækker den ene part og dermed optrapper og forlænger en konflikt. Man kan altså sige, at den humanitære intervention tvinger os til at vælge side under dække af at være en apolitisk barmhjertighedsgerning funderet i universelle (og derfor altid upartiske) menneskerettigheder.

Imidlertid gælder endnu et – måske endnu vigtigere - kriterium for det realiserbare krav om retfærdighed, nemlig det forhold at ofrene ikke må befinde sig på et territorium, hvor det realpolitiske hensyn til orden kommer i vejen for retfærdigheden, hvilket i praksis betyder, at ofre, der befinder sig

på stormagtsterritorium, lades ude af betragtningen (DUPI 1999, 18). Dette er eksempelvis tilfældet med torturofrene på den amerikanske militærbase i Guantanamo eller ofrene for den udbredte vold mod kvinder i Rusland; i begge tilfælde er ofrene utvetydigt tilstede, men lige lidt hjælper det, fordi ofrene såvel som krænkerne befinder sig på stormagtsterritorium.

Retfærdighedsdimensionens universalistiske fordring kompromitteres altså i praksis af ordenshensynet. Den humanitære interventions retfærdighed kommer med andre ord i konflikt med sit eget udgangspunkt som en praksis begrundet i en universalistisk menneskerettighedserklæring. Udover at menneskeretten altså ofte kommer i klemme mellem folkeretten og nationale konstitutioner, begrænses dens udøvelsmulighed yderligere af internationale magtforhold.

Derfor er der god grund til at stille spørgsmålstejn ved den humanitære interventions legitimering i menneskerettighedsregimet - i hvert fald for så vidt som man ønsker at fastholde menneskerettighedernes universelle fordring. For hvis man kun kan være et humanitær-interventions-fremkaldende offer for menneskerettighedskrænkelser i kraft af sin partikularitet som borger i det tidligere Jugoslavien, dele af Afrika eller Irak, men ikke i Kina, Nordkorea, Rusland, Tjetjenien eller USA, ja så er spørgsmålet med hvilken ret man kan bruge de universelle menneskerettigheder som begrundelse for en militær intervention? I hvert fald står det klart, at det ikke først og fremmest er antallet af mennesker, der lider eller deres grad

af lidelse, der afgør, hvorvidt aktører i det internationale samfund intervenserer eller ej. Men snarere, hvorvidt de lider et sted på kloden, hvor det internationale samfunds aktører ikke risikerer at rykke ved den regionale eller globale magtbalance, eller hvorvidt de lider på et tidspunkt, hvor stater har en realpolitisk interesse (at blive på magten) på grund af et folkeligt krav om ikke bare at se passivt til, mens mennesker lider. Således er retfærdighedsdimensionen i den humanitære intervention altså i høj grad underlagt ordens- og realitetsdimensionen, selvom retfærdigheden er den dimension, som man fra det internationale samfunds side benytter sig af i legitimeringen af den humanitære intervention.

Men hvis retfærdigheden alligevel er mere eller mindre underordnet hensynet til orden hvorfor så overhovedet tale om den? Har retfærdigheden overhovedet en social signifikans i legitimeringen af den humanitære intervention? Det mener vi i høj grad, at den har, og det vil vi i det følgende skitsere ved at se på opkomsten af individet som noget *helligt* i Durkheimsk forstand.

Det hellige individ som den humanitære interventions galionsfigur

I 1894 blev den franske officer Dreyfus uskyldigt anklaget for forræderi mod staten, da han i sin egenskab af officer blev beskyldt for at have videregivet fortrolige militære oplysninger. Arrestationen medførte en heftig debat blandt franske intellektuelle, hvor især de venstreorienterede talte Dreyfus' sag (Løfting 1996). I et lille essay fra 1898

tager Émile Durkheim afsæt i denne diskussion, idet han diskuterer, hvilken moral der skal afløse den traditionelle religions integrerende funktion i et stadig mere sekulært og socialt arbejdsdelt samfund. Durkheim fremhæver, at diskussionerne i forbindelse med Dreyfus er ørkesløs, fordi debattens deltagere fastholder en simpel forståelse af individualisme, nemlig utilitarismens – en forståelse som alt for let kan kritiseres for at modarbejde samfundets sammenhængskraft (Durkheim 1973, 44f). Durkheim er i stedet fortaler for en moralsk individualisme; en individualisme, der ikke fører til samfundets opløsning men snarere til dets integration, fordi den balancerer hensynet til fællesskabet og hensynet til individet - ja faktisk er den moralske individualisme reelt den eneste trosopfattelse, der kan sikre et lands moralske enhed (ibid., 50). Denne individualismes styrke ligger nemlig i, at den kan holde sammen på et socialt arbejdsdelt samfund, hvor medlemmerne af samfundet har så forskellige livsforløb, at det eneste, de i sidste instans har til fælles, er deres abstrakte menneskehed. Individualismens menneskelighed er med andre ord det eneste der efter affortrylles af verden er tilbage for mennesket at holde helligt - mennesket er blevet gud for mennesket og kan ikke længere skabe andre guder uden at lyve for sig selv (ibid., 52f). Essayet kan altså ses som et forsvar for en individualisme, som har fokus på individets rettigheder, og som qua individets hellige status sætter disse rettigheder højere end fx statens rettigheder. Endvidere er det en individualisme, ”som ikke udspringer af egoisme, men af sympati for alt

menneskeligt en større medlidenhed med alle lidelser, for alle menneskelige elendigheder, et mere brændende ønske om at bekæmpe dem og formilde dem, en større tørst efter retfærdighed” (ibid., 49, egen oversættelse og kursivering).

For Durkheim er der her tale om et individ, som er helligt i rituel forstand. Et individ hvis krænkelser vi derfor reagerer ligeså stærkt på, som den troende gør, når han eller hun ser sit religiøse idol blive gjort til skamme (ibid., 46). Denne hellige status er basis for den moralske individualisme og er det før-kontraktlige grundlag for et retsparadigme, hvor individets rettigheder står højere end statens eller andre institutioners rettigheder. Hvis det således gør sig gældende i vores kollektive bevidsthed, at individet er noget helligt, hvis integritet og værdighed for enhver pris må bevares, så ligger den humanitære intervention for en umiddelbar betragtning i direkte forlængelse af dette menneskesyn. Med Durkheims ord så forfølger vi vores tørst efter større retfærdighed, og det gør vi blandt andet ved at fokusere på grupper af mennesker, hvis værdighed er blevet krænket for derefter at igangsætte en aktion, der har til formål at standse de vantrø, som følgelig bliver de, der ikke respekterer og anerkender det totem, vores moderne ”sekulære” religion samles omkring. Problemet med den humanitære interventions etiske fordring er imidlertid til at få øje på, fordi det, som vi har været inde på, stadig gælder, at de vantrøes blasfemiske omgang med det hellige individ kun kan komme til syne som interventionskrævende i det øjeblik, helligbrøden ikke foregår på et stormagsterritorium.

Når hensynet til retfærdighed derfor ikke kan udelades af den humanitære intervention, selvom det i praksis ofte er betinget af hensynet til orden, så skal det i høj grad ses på baggrund af det argument, vi har opstillet ovenfor. Hvis Durkheim har ret i denne samfundsmæssige helliggørelse af individet, og at denne udvikling er sammenfaldende med opkomsten af mennesket som et parallelt retssubjekt, så kan vi i samme religiøse termer betragte retfærdighedsdimensionen i den humanitære intervention som en slags rite. En rite der som alle andre riter er at betragte som det middel, den sociale gruppe bruger for at bekræfte sin egen eksistens (Østerberg 2002, 204). I tilfældet med den humanitære intervention er den sociale gruppe løst defineret som de dele af det internationale samfund, der vælger at deltage i interventionen (som oftest vestlige stater) og dermed er med til at opretholde troen på menneskerettighedsregimets retfærdighedsforestilling. Men ikke alene skal den humanitære intervention som rite minde os om menneskerettighedsregimets eksistens, den er også at betragte som en repræsenterende rite, som ifølge Durkheim har til formål at gøre fordums storhedstid nærværende igen og at styrke klanens kollektive bevidsthed (ibid., 204f). Hvis vi betragter klanen som den vestlige civilisation, så kunne fordums storhedstid overordnet set være Oplysningstidens idé om, at historiens moralske progression lader sig styre af menneskets fornuft. Denne moralske progression bliver endda sammenfaldende med den vestlige kulturimpererialismes forestilling om, at vesten var barbarerne moralsk overlegne og derfor havde et ansvar for at civilisere

dem—en idé der oprindeligt blev formuleret af Kipling som ”den hvide mands byrde” og som i en fransk sammenhæng blev udtrykt som kolonimagts pligt til at civilisere de oprindelige befolkninger. Og sidst blev menneskerettighederne direkte koblet til forestillingen om den moralske progression, da vi med Nürnbergprocesserne og senere den universelle menneskerettighedserklæring fra 1948 ville sikre os mod gentagelser af de massive menneskerettighedskrænkelser, som foregik under Holocaust. Den humanitære intervention kommer i denne optik til at fungere som en repræsenterende rite, der skal styrke vores tro på, at vi kan kontrollere historiens moralske progression og undgå humanitære katastrofer. Eller med andre ord at menneskerettighedserklæringen og den humanitære intervention markerer, at barbari er et overstået kapitel af verdenshistorien, og at barbariet, når det så alligevel forekommer, for alt i verden må afværges, hvis vi ikke skal genopleve Holocausts uhyrligheder.

Derfor kan man sige, at retfærdighedsdimensionens sociale signifikans består i, at det at respektere og implementere menneskerettigheder i dag er den primære kilde til staters legitimitet (Donnelly 1998, 86) - stater må ganske enkelt respektere det hellige, hvis de vil bevare deres legitimitet. Vi sympatiserer med de lidende, og vi finder os ikke i at se vores hellige ikoner blive brutalt nedslaget for åben skærm, og derfor kræver vi af vores stater, at de handler på en måde, vi tror kan forhindre eller i det mindste begrænse menneskerettighedskrænkelsernes omfang. Grundlaget for denne

legitimitets betydning er, at den er knyttet uløseligt til en særlig forestilling om retfærdighed forstået som respekten for individets værdighed. For ikke at fremstå som barbarisk kræver en humanitær intervention altså en legitimering, som er funderet i den fælles-menneskelige moralitet, som menneskerettighedernes gyldighed er forankret i.

Kosmopolitisk legitimitet eller kosmopoliti?

I artiklen har vi hidtil betragtet menneskerettighedsregimet – og dets dyrkelse af individets hellige status - som en nødvendig mulighedsbetingelse for en praksis som den humanitære intervention. I denne betragtning har vi fokuseret på menneskerettighedsregimets antropologi og i høj grad udeladt materielle og teknologiske betingelser. Man kunne nu spørge: Hvem har styrken og de fornødne militære og økonomiske midler til at håndhæve denne moralitet og dens tilhørende kosmopolitiske forestilling om verdensborgeren i verdenssamfundet? Hvem har med andre ord magten til at sikre verdensborgeren mod staters overgreb?

Siden det westphalske statssystemets fødsel i 1648 har den suveræne stat haft retten til og monopol på voldsanvendelse. Dette system opstod dog i en tid, hvor krige ofte blev ført i rent selvforsvar eller for at tilegne sig territorier eller rigdomme. Den humanitære intervention adskiller sig herfra ved aldrig at kunne blive eksplicit begrundet i tilegnelsen af rigdomme eller kapital og må derfor formodes at være en bekostelig affære. Alligevel er det

stadig staterne, der står for udøvelsen, men i en noget anden betydning end tidligere, ikke som suveræner, men som hegemoniske supermagter eller som koalitioner af stater, der manifesterer deres økonomiske og militære styrke. USA og dannelsen af 'coalition of the willing' efter terrorangrebet 9/11 har haft til formål at udbrede "frihed og demokrati" i Mellemøsten. Desuden er det bemærkelsesværdigt, at USA har spillet en ledende rolle i samtlige af 1990'ernes humanitære interventioner: Somalia (1991), Irak (1991-), NATOs intervention i ex-Jugoslavien (1999). USA's exceptionalistiske selvpfattelse som en moralsk højerestående nation modsvarer her deres exceptionelle økonomiske og militære styrke og er muligvis derfor den eneste stormagt, der i øjeblikket anvender deres kapaciteter til at føre humanitære krige. Udover at den vestlige verden med idealer som frihed, demokrati og menneskerettigheder repræsenterer den antropologi om mennesket, der udgør mulighedsbetingelserne for en praksis som den humanitære intervention, skal de også besidde en teknologi, som muliggør forståelsen af interventionen som en slags nålestiksoperation; en krig uden (alt for mange) ofre. Man kan næppe forestille sig, at en krig åbenlyst ville blive begrundet som et menneskekærligt foretagende, hvis man på forhånd har en klar idé om, at aktionen vil medføre civile og militære tab, der overstiger den oprindelige situations forventede antal ofre. Den militære og teknologiske overlegenhed bliver altså endnu et vigtigt element i retfærdiggørelsen af en humanitær intervention: Den må på forhånd kunne begribes som et relativt omkostningsfrit

projekt - målt i menneskeliv - for at bevare sit grundlag i menneskerettighedsregimet. I denne forbindelse påpeger Beck (2006), at "den globale magt til at definere menneskerettighedskrænkelser principielt er afhængig af staternes økonomiske og militær magt" (ibid., 114). Selvom Beck her overser den globale offentligheds mulighed for at udpege og definere krænkelser, så pointerer han vigtigheden af økonomisk og militær magt hos den intervenerende part. Et lands eller en koalitions ret til at intervenere bliver altså i høj grad sammenfaldende med visheden om, at en intervention, som vi har været inde på, efter alt at dømme aldrig ville kunne forekomme på den intervenerende parts eget territorium. Overordnet betragtet savner den kosmopolitiske legitimitets praksis altså en demokratisk legitimitet, hvis ikke det blot, som Beck siger, skal ende med, at "de rige og de gode blander sig i de fattiges og ondes anliggender" (ibid., 114) - eller med andre ord ikke skal være en rituel opretholdelse af forestillingen om den vestlige verden som værende alle andre civilisationer moralsk overlegen, idet det (indtil nu) altid har været vestlige magter, der har foretaget humanitært begrundede interventioner på ikke-vestligt territorium. På den måde er der en reel fare for, at Vestens moralske og militære monopol på håndhævelsen af retfærdighed ensretter den internationale normdannelse og dermed fastlåser de eksisterende magtforhold.

I stedet for ensidigt at fokusere på de juridiske udfordringer som menneskeretten stiller det internationale samfund overfor, mener vi hermed at have vist, at det i studiet af menneskerettigheder kan være frugtbart at se på den rolle,

den humanitære intervention spiller i dannelsen og opretholdelsen af en særlig moralitet, der har det hellige individ som sit omdrejningspunkt; en moralitet der, når den viser sig fra sin bedste side, binder menneskeheden sammen som et moralsk subjekt, der retter sig mod sig selv som et helligt objekt, men som fra sin mindre flatterende side viser sig som den vestlige modernitets løftede pegefinger over for ikke-vestlige moderniteters ”mindre udviklede” forståelse af individet som et helligt objekt.

Litteratur:

- Beck, Ulrich (2000): 'The Cosmopolitan Perspective', *British Journal of Sociology*, vol. 51 no. 1, 79-105.
- Beck, Ulrich (2006): *Magt og modmagt*. Hans Reitzels Forlag, København.
- Boli, John (1981): 'Human Rights or State Expansion? Cross National Definitions of Constitutional Rights, 1870-1970', *Institutional Structure. Constituting State, Society, and the Individual*. SAGE, London, 134-149.
- Boltanski, Luc (1999): *Distant suffering: Morality, Media and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Donnelly, Jack (1998): 'The Social Construction of Human Rights', *Human Rights in Global Politics*, (eds.) Dunne, T. & Wheeler, N. Cambridge, Cambridge University Press, 71-102.
- DUPI (1999): *Humanitar Intervention*. København. <http://www.dupi.dk/www.dupi.dk>
- Durkheim, Émile (1898): 'Individualism and the Intellectuals', *Durkheim: On Morality and Society*, Ed. Bellah, R. N., 1973, University of Chicago Press, Chicago, 43-57.
- Flynn, Jeffrey (2003): 'Habermas on Human Rights: Law, morality and intercultural dialogue', *Social Theory and Practice*, 29 no. 3, 431-457.
- FNs *Universelle Erklæring om Menneskerettigheder* (1948). <http://www.unhcr.ch/udhr/lang/dns.htm>
- Freeman, Michael (2002): *Human Rights – an interdisciplinary approach*, Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen (1998): 'Legitimation through Human Rights', *Philosophy and Social Criticism*, vol. 24 no. 2/3, 157-171.
- Jakobsen, Peter Viggo (1996): 'National Interest, Humanitarianism or CNN: What Triggers UN Peace Enforcement After the Cold War?', *Journal of Peace Research*, vol. 33, no. 2, 205-215.
- Løfting, Carsten (1996): 'Dreyfussaffæren', *Den Store Danske Encyklopædi*, Gyldendal, København.
- Malmvig, Helle (2007): 'Humanitarian Intervention and State Sovereignty: A Social Constructivist Analysis', Stéphanie Lagoutte (et. Al.): *Human Rights in Turmoil*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden.
- Turner, Bryan S. (1993): 'Outline of a theory of human rights' *Sociology*, Vol. 27, No. 3, 489-512.
- Jakobsen, Peter Viggo (1996): 'National Interest, Humanitarianism or CNN: What Triggers UN Peace Enforcement After the Cold War?', *Journal of Peace Research*, vol. 33, no. 2, 205-215.
- Waters, Malcolm (1996): 'Human Rights and the Universalisation of Interest: Toward a Social Constructionist Approach', *Sociology*, Vol.30, no. 3, 593-600
- Østerberg, Dag (2002): *Émile Durkheim – og hans teorier om samfundet*, Hans Reitzels forlag, København.

Går du rundt med en lille redaktør i maven?

Så er Forlaget Philosophia løsningen!

Her har du chancen for at føre dine idéer (også de lidt vildere...) ud i livet på et lille, engageret forlag i vækst.

Hvem er du?

Du har et emne, du brænder for eller en ide, du gerne vil se på tryk (I kunne også være flere, som brænder for det samme). Du kunne tænke dig at prøve kræfter med bogudgivelsens forskellige faser: ideudkast, kontakt til forfattere og oversættere, opsætning og redigering af indkomne tekster, korrekturlæsning, ansvar for bogens layout samt markedsføring af det endelige produkt (fx ved receptioner o.lign.). Der er dog hos os intet krav om, at man altid er med 'hele vejen'. Du kunne derfor også være særlig interesseret i blot en enkelt eller to af disse faser. Uanset hvad, så hold dig ikke tilbage, men mød op, så har vi lige opgaven, der passer til dig.

Hvem er vi?

Vi er en flok studerende, Ph.D.'er samt lektorer, samlet om den fælles interesse for at udgive bøger og drive et forlag. Forlaget drives derfor på frivillig basis og har en bred udgivelsesprofil, der modsvarer vores forskellige interesser. Vi oversætter centrale udenlandske værker og udgiver antologier over forskellige temaer med bidrag fra både danske og udenlandske forfattere. Vores udgivelser spænder således fra oversættelser af fx Sartre, Foucault, Taylor til antologier med bidrag fra danske og udenlandske profiler som Joakim Garff, Claus Emmeche, Michael Hviid Jacobsen, Uffe Juul Jensen og Martha Nussbaum. Derudover er vi som forlag førende inden for udgivelser om sundhed og sundhedsfremme. Og for nylig har vi endda udgivet en filosofisk børnebog!

Har noget af dette fanget din interesse, så kig forbi i vores åbningstid (mandage fra 9-12 og torsdage fra 11-14), send en mail til vores daglige leder, Ejvind på fileh@hum.au.dk eller kig forbi på vores hjemmeside: www.philosophia.dk.

Fysisk holder vi til på afdeling for Filosofi i Nobelparken, Bygning 1465, lok. 113.

Vi ses til næste redaktionsmøde!

Identitet og menneske-lighed En lige ret til forskellighed?

Denne artikel gennemgår hovedtræk ved menneskerettighedstankens opståen i den hellenistiske stoicisme, dens videreudvikling i den moderne liberalisme (John Rawls) samt dens moderne kommunitaristiske kritikere (for eksempel Alasdair McIntyre). Med udgangspunkt i Charles Taylors politiske filosofi diskuteres desuden ideens betydning for to samtidsaktuelle spørgsmål: Det liberale demokratis selvforståelse samt dets stigende multikulturelle sammensætning.

semikolon; årg.7, nr. 14, 2007, [s. 50-61]

Artiklen belyser og forholder sig til et problemkompleks, der er lige så gammelt som menneskerettighederne selv. Dette kompleks drejer sig om forholdet mellem lighed og kulturel identitet og udspiller sig i dynamikken mellem universelle rettigheder på den ene side og konkrete kulturfællesskaber på den anden. Jeg vil nærmere bestemt komme ind på to problemer i dette spændingsfelt, der ofte er genstand for diskussion i de vestlige demokratier i dag. Det første problem angår selve disse demokratiers identitet: Det (sen)moderne menneske synes at være mere og mere optaget af sine globale rettigheder, men mindre og mindre loyalt over for noget bestemt fællesskab. Vi er med andre ord ved at blive kosmopolitiske rettighedsbærere, men evner (eller ønsker) ofte ikke at opretholde en særlig identitetsmæssig tilknytning til de fællesskaber, vi er en del af. Menneskerettighederne er her ikke

selve problemet; problemet er snarere, at disse rettigheder kommer til at stå som abstrakte fordringer, der ikke konkretiseres og udfoldes i et fælles engagement, en fælles eftersøgning af det gode liv. Det andet problem angår de liberale demokratiers stigende multikulturelle sammensætning, og kommer sig af, at visse gruppers kulturelle selvforståelse kommer på tværs af ideen om universel menneske-lighed: De individuelle friheds- og lighedsrettigheder, der skulle udgøre det selvfølgelig grundlag for vores tværkulturelle sameksistens, udfordres på hjemmebane af særkulturelle grupper, der ikke nødvendigvis ønsker at være frie, lige eller individuelle; i hvert fald ikke som vi normalt forstår det i vestlig rettighedsoptik.

Jeg lægger ud med at kaste et idéhistorisk blik på, hvordan forestillingen om universel ligestilling opstod i overgangen fra den græske polis-identitet

til den stoiske kosmopolitisme. Dernæst sporer jeg forestillingens udvikling i den moderne liberalisme, eksemplificeret ved John Rawls, og belyser dele af den kritik, den har været udsat for af kommunitaristiske filosoffer som Michael Sandel og Alasdair McIntyre. Til sidst forsøger jeg, med udgangspunkt i aspekter af Charles Taylors politiske filosofi, at kvalificere diskussionen om universalitet versus sammenhængskraft, samt diskussionen om det multikulturelle samfunds fremtid.

Fra polis til kosmopolis

Det siges ofte, at oldtidens Grækenland er Europas vugge. I så fald begynder Europas historie altså med et gevaldigt opgør mellem et kulturelt fællesskab på den ene side, nemlig den athenske bystat, og den kritiske fornuft på den anden side, repræsenteret ved Sokrates. Den græske bystat eller polis ses i denne sammenhæng som paradigmeeksemplet på en før-moderne kulturel enhed. Hermed menes der, at individet i polis primært opfattede sig selv som et medlem af fællesskabet: Delen var netop det, den var, ved at være en del af helheden, hvilket får den tyske filosof Hegel til at beskrive den græske polis som "ein Kunstwerk, worin kein Teil sich absondert vom Ganzen" (Hegel 1987, 240). Den moderne fremmedgørelse mellem individ og samfund fandtes lige så lidt som det moderne dilemma mellem "min lykke" og "fællesskabets bedste". Samfundets institutioner og normer var ikke midler for individets private mål, men umiddelbare udtryk for dets selvidentitet (se for eksempel Taylor 1975).

På et tidspunkt dukker figuren Sokrates op i polis. Iklædt toga og pædagogisk ironi udspørger han sine athenske medborgere om deres grunde til at leve som de gør og mene det, de mener. Sokrates spørger ind til fornuften bag de forskellige skikke, normer, guder og institutioner i polis, og han peger på den universelle retfærdighed i stedet for den særligt athenske. Ifølge Sokrates, som vi møder ham i Platons dialoger, kan intet samfund siges at være godt og retfærdigt alene fordi dets borgere er fælles om en bestemt kulturel identitet. Et samfund er retfærdigt, hvis det i stort og småt afspejler den ideelle stat, dvs. hvis dets love og institutioner afspejler den evige og til alle tider gældende retfærdighed. Sokrates peger således på det, der må gælde for alle, og som alle kan indse med deres egen fornuft, og bliver derfor anklaget for at spotte statens guder og fordærve ungdommen. Hvilket som bekendt fører til hans henrettelse. Sokrates står derfor som et berømt eksempel i vestens historie på, at fællesskabet ikke er hele menneskets identitet; han bragte sig selv på kritisk-ironisk afstand af det nære fællesskab, og transcenderede det i en ny og mere almen forståelse af retfærdighed. Hermed var der født et menneske, der først og fremmest identificerede sig med sin almenmenneskelige fornuft og ikke med nogen bestemt kulturel identitet.

Trods sin universalisme opererer Platons Sokrates dog stadigvæk med en hierarkisk menneskeopfattelse, hvor retfærdighed betyder, at alle finder deres rette hylde i samfundet og gør det, de ifølge deres medfødte sjælskvaliteter er gode til (for eksempel Platon 2003). Det er først med stoicismens fremkomst i

den hellenistiske epoke, at ideen om en medfødt ligeværdighed, og tilsvarende naturlige rettigheder, opstår. I hvert fald i princippet. Stoikerne fremlagde en ny og provokerende påstand: Alle mennesker, uanset kulturel og social status, har værdi i sig selv.

Ifølge stoikerne er universet gennemstrømmet af en verdenslogos, en fornuftig kraft, der bor i alt materielt også i mennesket i kraft af dets sjæl. Da denne fornuft samtidig er lig med "naturen", forstået som den kosmiske orden, verdensaltet, bør menneskelige individer og samfund søge at bringe sig i overensstemmelse med den. Som fornuftsvæsner har alle mennesker således del i den samme naturlige identitet, som både er ontologisk og moralsk primær i forhold til den kulturelle identitet: "we should live with the conviction: I wasn't born for one particular corner: the whole world's my home country" (Seneca 2004, 76). Det er tilfældigt om man fødes som græker, romer eller kelter, og det tilfældige (fortuna) kan aldrig danne udgangspunkt for det retfærdige. Stoikeren Zenon skelner således mellem den mere eller mindre tilfældige lov, der gælder i enhver konkret stat (polis), og den fornuftige lov, der gælder for hele det menneskelige samfund, dvs. i kosmopolis (Sørensen 1995, 29). Loven i kosmopolis beskriver spansk-romeren Seneca blandt andet som en "ret, der gælder for alle levende væsner", og som forbyder at udsætte mennesker for visse ting (Seneca 1995, 78). Senecas idé om denne ret minder faktisk en hel del om ånden i de menneskerettigheder, vi stadigvæk diskuterer næsten 2000 år efter. Han taler

for eksempel om, at kejseren må tjene det overordnede formål, at der i samfundet hersker "retfærd, fred, anstændighed, tryghed [og] menneskeværdighed" (Seneca 1995, 81).

Stoikerne mener altså, at mennesket bør hæve sig op over sædvane og tradition og insistere på også at være borger i kosmopolis; også selvom det fører til udelukkelse fra fællesskabet eller ligefrem til døden (som det gjorde for Sokrates og Seneca). Der er ikke tale om, at man skal undertrykke eller frasige sig sin kulturelle identitet, men om, at man ikke skal identificere sig så eksklusivt med den, at man definerer sig selv i evig modsætning til "de andre", for eksempel til de andre racer, religioner eller nationer. Det menneske, eller det samfund, der ikke kan operere på det kosmopolitiske plan, er ofte fanget i de affekter, der gang på gang griber os mennesker og fører os ind i konflikt og lidelse: krænkelse, vrede, hævnlyst, frygt og begær. Hvis man har let ved at blive krænkede, eller hvis man frygter de fremmede, vil man have svært ved at få øje på det fællesmenneskelige, menneskeligheden; til gengæld vil man være hurtig til at fokusere på de mange ting, der adskiller mennesker og kulturer fra hinanden. Og et sådant fokus gør det svært at praktisere de stoiske kardinaldyder: respekt, barmhjertighed, selvbeherskelse, mildhed og retfærdighed. Ikke ulig det kristne næstekærlighedsbudskab opfordrer Seneca derfor til, at vi ransager vores egen moral i stedet for at være optaget af de andres fejl. Hermed flyttes det moralske fokus fra det ydre til det indre, fra fællesskabets skikke til individets samvittighed. Der er dog ikke tale om

en egoistisk individualisme, men snarere om en dybere menneskelig samfølelse, hvilket hos Seneca beskrives som ”den fællesfølelse, der forener os mennesker med mennesker og gør os klart, at der gives en almen menneskeret” (Sørensen 1995, 202). Dette universelle bånd mellem mennesker minder uomtvisteligt om menneskerettighedserklæringens tale om den ”menneskelige familie” (indledningen), hvor man handler mod hinanden i ”broderskabets ånd” (FN-erklæringen, artikel 1).

Desuden spillede stoicismen en ikke ubetydelig rolle som inspirator for den romerske retspraksis, ofte kaldet *romerretten*, blandt andet via politisk aktive stoikere som Cicero, Cato den yngre og Seneca. Hos den tyske filosof Hegel ses romerretten for eksempel som den ydre side af stoicismen, nemlig som en abstrakt ret til personlig frihed uden forpligtelse på en fælles kulturel identitet (Hegel 1979, 155). Denne pointe bør nok ikke overdrives, eftersom romerne ikke havde nogen skreven forfatning hverken i republikken eller kejsertiden. De forlod sig i stedet på tradition og skik. Romerretten *corpus juris civilis* blev først forfattet efter det vestromerske riges undergang i det 6. århundrede. Alligevel hæfter historikere sig ofte ved romernes måde at behandle de erobrede folkeslag på, da vi her ser konkrete tegn på bevægelsen fra polis til kosmopolis: Romerriget blev et imperium, der i lange perioder tillod en udstrakt grad af naturlige rettigheder i de erobrede provinser; for eksempel kunne underlagte folkeslag få lov til at bibeholde og dyrke deres oprindelige religion, sprog og i det hele taget store

dele af deres oprindelige kultur. Samtidig kunne man, i forskellig grad, få tilbudt deltagelse i den romerske kultur, for eksempel i romersk religiøs praksis. Hvor grækerne havde forsøgt at undertrykke de erobrede folkeslag, forsøgte romerne i mange tilfælde at integrere dem ved at tilbyde statsborgerskab med lige rettigheder. Romerriget blev på denne vis et *meta-fællesskab*, i hvilket en lang række forskellige kulturelle identiteter kunne sameksistere.

Moderne liberalisme: Den retfærdige kulturneutralitet

I den kristne middelalder og det feudale samfundssystem var ideen om menneskelig lighed fortrinsvist henvist til den himmelske sfære, ikke til den jordiske. I modsætning til den stoiske ide om en lige værdighed, var den kristne tanke som bekendt, at mennesker er fælles om at være syndere. Omfattende real-, mentalitets- og idéhistoriske ændringer skabte gennem renæssancen og oplysningstiden gradvist grobund for de store rettighedserklæringer som for eksempel den engelske *Bill of Rights* i 1689 og den amerikanske uafhængighedserklæring i 1776. Den moralske universalisme, der hævdes af stoikerne, blev gradvist forstærket og fornyet gennem denne proces, der kan ses som et langt opgør med politisk undertrykkelse.

Ligheds- og frihedstanken videreføres i dag på moderne præmisser af en række politiske tænkere, der ofte betegnes som *liberalister*, for eksempel Thomas Nagel, Ronald Dworkin og John Rawls.

Liberalisterne tager udgangspunkt i den samme grundtanke som de store menneskerettighedserklæringer, for eksempel FN-erklæringen fra 1948, hvis første artikel slår fast, at mennesker er født ”frie og lige i værdighed og rettigheder”. Frihed forstås her hovedsageligt som negativ frihed, dvs. som frihed fra ydre tvang for eksempel statslig eller religiøs tvang. Jeg har altså en ret til frit at gøre, hvad jeg vil, så længe jeg ikke krænker andres ret til at gøre det samme. Denne holdning uddybes i FN-erklæringens næste 20 artikler, som opremsrer grundlæggende politiske rettigheder, der alle sammen enten er frihedsrettigheder, som ”frihed til at indgå ægteskab” (artikel 16) eller lighedsrettigheder, som ”lighed uanset race, farve, køn, sprog, religion, politik eller anden anskuelse, national eller social oprindelse, formueforhold, fødsel eller anden samfundsmæssig stilling” (artikel 2). Ifølge en af de mest indflydelsesrige liberalister i nyere tid, amerikaneren John Rawls, ville alle mennesker nå frem til at hylde sådanne grundlæggende rettigheder under visse betingelser. For at klargøre disse betingelser, beder han os om at foretage et tankeeksperiment: Forestil dig en gruppe mennesker, som er interesserede i at leve et godt liv, som har generel indsigt i sociologi, økonomi og psykologi, og som er udstyrede med en evne til rationel tænkning, men som ikke har nogen bestemt kulturel eller social identitet. Disse personer får at vide, at de skal leve sammen i et samfund, men de aner ikke, om de i dette samfund bliver mænd eller kvinder, ateister eller religiøse, mørke eller hvide, rige eller fattige, syge eller raske, palæstinensere

eller israelere osv. Hvilke grundregler og institutioner ville individerne i denne ”originale position”, som Rawls kalder den, så finde frem til? De ville naturligvis forsøge at vælge en samfundstype, som ikke indebærer særlige fordele for nogle bestemte kulturelle livsformer, men som derimod giver alle en lige stor chance for at leve et godt liv (Rawls 1999, 102). Og denne samfundstype vil nødvendigvis være en udgave af det liberale demokrati med udstrakte friheds- og lighedsrettigheder. Rawls, der på sin egen måde viderefører traditionen fra de store kontraktteoretikere Hobbes og Locke, ligger her ikke blot på linje med de politiske menneskerettigheder, men også med de sociale, dvs. FN-erklæringens artikel 22 – 26. Hvis alle borgere skal kunne sige, at selvom nogle har mere end andre, så er samfundet præget af fair play, så må demokratiet være solidarisk, da intet individ kan gøre for, at det fødes til dårlige sociale forhold. I den originale position vil personerne derfor forsøge at skabe regler og procedurer til at udligne skævvridningen mellem rig og fattig, da nogle ellers har bedre udgangspunkter end andre. I FN-erklæringen tales der her om retten til social og økonomisk tryghed (artikel 22), retten til arbejde (artikel 23), retten til hvile, fritid og periodisk ferie med løn (artikel 24), retten til lægehjælp (artikel 25) og retten til gratis skolegang (artikel 26). Liberalister som Karl Popper og Alf Ross er dog ikke enige med Rawls i, at et demokrati må tage hensyn til de sociale menneskerettigheder for at være retfærdigt; de mener, at det er nok med de politiske rettigheder.

Imidlertid er der stærk enighed om,

at staten ikke må blande sig i, hvordan borgerne lever deres liv, så længe de overholder de fælles spilleregler. Staten skal bekymre sig om retfærdighed, ikke om, hvad folk bruger deres rettigheder til. Majoritetskulturen må for eksempel ikke gennem staten tvinge sin egen version af det gode liv ned over hovedet på minoriteterne, men minoriteterne kan heller ikke opnå særrettigheder, da dette ville krænke princippet om lige betingelser for alle. Denne betragtningsmåde kunne man med et begreb fra Thomas Nagel kalde ”The point from nowhere” (Nagel 1986), da den hævder, at mennesket kan indtage et upartisk perspektiv på sig selv og sine medmennesker, når det tænker moralsk, mens det samtidig lever et partisk liv i privatsfæren med familie, venner, kulturelle udfoldelser, traditioner, særinteresser, politiske synspunkter og livsstil.

Skulle en eller anden kulturel livsform imidlertid stride mod de individuelle ligheds- og frihedsrettigheder, må den begrænses ved lov, også selvom den har demokratisk flertal. En demokratisk vedtaget lov om at gøre utroskab strafbart, som Tyrkiet var tæt på at få vedtaget så sent som i 2004, er således, fra et liberalistisk synspunkt, et overgreb mod individets ret til selv at afgøre, hvad der er et godt liv.

Oplysning og opløsning

Selvom liberalismen, med dens vægt på menneskerettigheder og demokrati, kan virke selvfølgelig eller nærmest banal for mange vesterlændinge, står den ikke uimodsagt. En række politiske filosoffer,

der ofte benævnes *kommunitarister*, for eksempel Michael Walzer, Alasdair McIntyre og Michael Sandel, hævder, at den liberalistiske tænkning faktisk er meget mere skadelig, end vi lægger mærke til.

Ordet kommunitarisme henviser til fremhævelsen af den nære, traditionsbundne fællesskaber (community) og deres kulturelle og sociale bånd. Mod liberalismens betoning af individets frihed, henviser kommunitaristerne til det folkelige værdifællesskab og til traditionens autoritet i moralske spørgsmål. Værdier er ikke noget, jeg selv opfinder, men noget vi har sammen.

Blandt kommunitarister er der ganske vist uenighed om, hvorvidt de fælles værdier bør suppleres med nogle liberale rettigheder, og om hvilke værdier det egentlig er, vi skal være fælles om, dvs. om det for eksempel er kristne, nationale eller borgerlige værdier. Men man enes om at mene, at den kulturelle upartiskhed, som menneskerettighederne kræver globalt og liberalisterne kræver af staten, virker skadelig. Ifølge McIntyre eksisterer der simpelthen ingen universelle rettigheder: “There are no such rights, and belief in them is one with belief in witches or unicorns.” (McIntyre 2003, 69). McIntyre mener, at menneskerettighedserklæringen fra 1948 udviser en skammelig mangel på begrundelse, som er typisk for FN: Rettighederne postuleres uden at udspringe fra en social livsform, hvor de giver mening for aktørerne. Det faktum, at der er permanent brug for at forsvare og begrunde menneskerettighederne, da de på ingen måde finder reel opbakning verden over, viser blot, ifølge McIntyre,

at der er noget galt. Når moralske postulater ikke har rod i en fælles forestilling om det gode liv, mangler det fundament, som postulatene skal stå på. Oplysningsprojektet – dvs. eftersøgningen af objektive, fornuftige moralkriterier - har slået fejl, da det har skabt en moralsk fragmenteret kultur, der mangler sammenhængskraft og gensidig loyalitet.

Kommunitarismen kan altså - kort sagt - siges at være en modbevægelse til den kosmopolitiske universalisme, der sattes i gang med stoicismen og genfindes i den moderne liberalisme. Det er således ikke mærkeligt, at McIntyre fremhæver stoicismen som begyndelsen på den tænkemåde, der i dag har ført til universalistiske menneskerettigheder og værdiopløsning (McIntyre 2003, 168–70). Menneskerettigheder er altså ikke en værdi ifølge McIntyre, men et abstrakt postulat. En værdi er noget, man udlever sammen med nogen, man deler kulturel identitet med. Den kosmopolitiske identitet, som stoikerne forudsatte som en ekstra identitetsbygning ovenpå den særkulturelle identitet, affejes altså som et tankespind - et skadeligt tankespind.

Universalitet og partikularitet

Mens liberalismen vægter den universelle lighed, vægter kommunitaristerne det partikulære fællesskab. En af de filosoffer, der har forsøgt at mediere mellem disse to positioner samt at afklare nogle misforståelser i diskussionen mellem dem, er canadieren Charles Taylor.

Taylor anser uden videre rettigheds- og lighedstænkningen som et historisk

fremskridt i forhold til de traditionelle sociale hierarkier, der lagde eksplicit vægt på uligheden mellem mennesker. Disse før-moderne hierarkier, for eksempel det feudale, var præget af et æres-begreb, der ville blive meningsløst, hvis alle havde lige meget ære. Denne tænkning fungerer stadigvæk, med god ret, i et begrænset omfang; hvis jeg for eksempel bliver ridder af Dannebrog, er det kun en ære, fordi alle ikke er det (Taylor 1995, 226). Med moderniteten fik den egalitære idé om principiel ligeværdighed fornyet gennemslagskraft, og satte sig igennem i de store menneskerettighedserklæringer og kravene om folkelig selvbestemmelse. I de moderne vestlige samfund står vi imidlertid i dag overfor en ny udfordring: Efter de store værdihorisonters sammenbrud bevæger vi os mere og mere i retning af en hedonistisk og individualistisk kultur, hvor individets største projekt er dets eget autentiske selvforhold. Med denne udvikling følger en omsiggribende relativisme, der siger, at enhver må virkeliggøre sine iboende potentialer på sin egen måde, hvorfor ingen hverken kan eller bør blande sig i andres udgave af det gode liv. Vores kulturs fremherskende ideal er således, at man ikke kan kopiere andres måde at leve livet på, men selv må på banen og skabe sit eget liv. Taylor mener, at dette ideal, som han kalder *autenticitetsidealet*, egentlig er et genuint, normativt standpunkt, men at det har udviklet sig til en forfladiget og forvrænget version af sig selv. Det skyldes blandt andet, at vi stirrer os blinde på vore egne rettigheder og potentialer, men forsømmer de fælles anliggender, for eksempel den aktive deltagelse i

det politiske liv. Vi er på vej til at blive privatpersoner med respekt for globale grundrettigheder, men uden noget særligt tilhørsforhold, uden forpligtelse på noget bestemt fællesskab. Den liberale individualisme har slået så dybt rod i os, at der er tegn på, at forfølgelsen af det gode liv begrænser sig til individuelle interesser og projekter og ikke inddrager eller forpligter sig på større selvoverskridende horisonter (Taylor, 2002). Man kunne måske illustrere Taylors pointe med billedet af storbyen, hvor alle respekterer naboens ret til at leve og søge lykken, mens ingen betragter lykken som noget, vi er fælles om, dvs. en livsform, der ikke kan leves alene. Vi er måske kosmopolitter, men vi ender med at blive egocentriske rettighedskosmopolitter, hvis vi ikke har en kulturel identitet, dvs. en forestilling om det gode liv, at fylde de formelle menneskerettigheder ud med.

Paradoksalt nok fører denne tendens til ufrihed; ifølge Taylor består frihed nemlig ikke blot i privat ønskeopfyldning, men mere essentielt i, at man som individ kan identificere sig med sin sociale omverden, dvs. at man opfatter samfundets institutioner, love og værdier som et væsentligt udtryk for hvem man er, og ikke som midler for – eller begrænsninger af – ens egen selvrealisering. Politisk frihed indebærer en vis patriotisme, dvs. en deltagelse i fællessagen, hvilket igen forudsætter, at man opfatter sig selv som aktiv medforfatter til samfundets udformning og fremtid - ikke blot som en passiv bærer af universelle rettigheder (Taylor 1997, 198). Hvis de liberale demokratier skal overleve som noget, der ligner loyalitetsfællesskaber, er en

vis patriotisme, dvs. en vis kærlighed til det partikulære nødvendig (Taylor 1997, 198).

Det er ifølge Taylor liberalismens insisteren på en atomistisk socialontologi, der gennemsyrrer nutidskulturen og skaber fremmedgørelse mellem individet og dets politiske fællesskab. Ifølge denne ontologi består samfundet af gensidigt uafhængige enkeltindivider (atomer), der har hver deres livsplaner og ønsker, og som, når de støder sammen i jagten på det gode liv, indser den moralske rigtighed i ikke at overskride grænsen for, hvad der er retfærdigt for alle. Problemet er blot, at menneskelig selvidentitet, dvs. dit og mit svar på spørgsmålet: ”hvem er jeg?”, aldrig dannes i isolation, men i dialog med bestemte betydningsfulde andre, for eksempel forældre, venner, ægtefæller, kollegaer og fælles institutioner som for eksempel uddannelsessystemet eller kirken (Taylor 1997, 230). Min historie med (og mod) andre mennesker og fællesskaber har skabt den værdihorizont, på baggrund af hvilken jeg til daglig mere eller mindre bevidst dømmes noget som vigtigt/uvigtigt, smukt/hæsligt, modigt/fejdt, værdigt/uværdigt, og som er med til at give mit liv dybde.

Taylor udtrykker det også på den måde, at mennesket er et væsen, for hvem anerkendelse af og fra andre er helt afgørende for dets selvopfattelse: Jeg opdager til dels hvem jeg er ved at spejle mig i og interagere med andre mennesker. Taylor er således *holist* på det ontologiske plan, da vi ikke kan forstå os selv uafhængigt af de store og små værdifællesskaber, vi er situerede i. Hvis staten ikke aktivt vil hjælpe sådanne

fællesskaber med at blomstre, for eksempel i form af en aktiv familie-, skole-, eller kulturpolitik, har vi dårlige betingelser for at udvikle livsduelige fortolkninger af, hvem vi er. Selvom individuelle friheds- og lighedsrettigheder, ifølge Taylor, er nødvendige udgangspunkter for ikke-despotiske regimer, er de altså ikke i sig selv tilstrækkelige til at sikre de identitetsbærende betydningshorisonter, der hjælper os til at leve gode liv.

Den multikulturelle udfordring

De vestlige demokratier står i dag overfor store udfordringer i form af indvandring og globalisering. Hvordan kan vi leve sammen, når vi har så forskellige opfattelser af etik, køn, religion, frihed og ære? Er demokrati og menneskerettigheder nok? Eller skal eksempelvis danske indvandrere også identificere sig med noget ikke-universelt, noget særligt dansk? En rendyrket liberalistisk model ville svare ultimativt nej: Borgere i liberale demokratier bør aldrig forpligtes på nogen bestemt opfattelse af det gode liv (nogen bestemt kulturel identitet); det er nok, at de overholder landets love. En stærk kommunitaristisk opfattelse ville derimod kunne forbeholde sig ret til at afvise indvandring af hensyn til fællesskabets sammenhængskraft.

I moderniteten sameksisterer det universelle perspektiv med en lang række særkulturelle identiteter, hvorfor vi fører en mere og mere intens diskussion om deres retmæssige forhold. Vi møder denne diskussion hver dag i nyheder og offentlige debatter. Når menneskerettighederne møder modstand,

skyldes det ofte, at de kommer i konflikt med kulturelle gruppeidentiteter. Hvis man for eksempel forsøger at påvirke unge muslimer til at benytte deres individuelle selvbestemmelsesret med hensyn til valg af ægtefælle, kan man nogle gange høre det svar, at en sådan ret ikke harmonerer med muslimske værdier. Ligeledes hørte vi under Muhammed-krisen argumentation for, at den i vesten lovpriste ytringsfrihed nu må begrænses retsligt for ikke at støde religiøse følelser (en holdning, som religiøse af mange afstamminger synes at slutte op om for tiden). Tony Blair har forsøgt at få en lov om begrænsning af religiøs blasfemi igennem i England, og FN har overvejet en formulering om noget lignende. I mellemtiden har der kørt retssager mod aviser i Danmark og Frankrig. Konflikten er der, og hvad gør vi så?

Efter min opfattelse indtager Taylor en frugtbar position i den multikulturelle debat, da han inkluderer pointer både fra den kommunitaristiske vægtning af sammenhængskraften og den liberalistiske vægtning af individuelle grundrettigheder. Det gør han blandt andet i sin berømte artikel 'The Politics of Recognition' (Taylor 1995, 225). Ud fra sin forståelse af anerkendelsens betydning for menneskelig selvidentitet fremhæver han, at det traditionelle krav om anerkendelse af lige rettigheder i dag suppleres med et nyt krav om anerkendelse af kulturel særegenhed. Hvor menneskerettighederne retter sig mod det, alle individer er fælles om, kræver kulturelle grupper i dag i stigende grad anerkendelse af det, der adskiller dem fra andre, for eksempel en særlig

afro-amerikansk, muslimsk, kvindelig, single eller homoseksuel identitet. Som det fremgår af eksemplerne, er der ofte tale om grupper, der før har manglet anerkendelse, men nu kræver den.

Ligesom den tyske sociolog Axel Honneth, lægger Taylor vægt på, at mennesket har et grundlæggende behov for at finde anerkendelse af både dets universelle ligeværdighed som rettighedsbærer og dets særlige karakteristika og evner (se for eksempel Honneth, 1992). Hvor den første slags anerkendelse skal være institutionelt sikret i ethvert retssamfund, må den anden søges tilvejebragt i form af social værdsættelse af forskellige personers eller gruppers særlige bidrag til fællesskabet. Vi kan bruge denne pointe til at understrege, at hvis for eksempel bestemte grupper af indvandrere oplever, at deres særlige evner og potentialer ikke værdsættes som værdifulde for det danske samfund, så vil de heller ikke kunne identificere sig med dette samfund, men vil trække sig tilbage i lukkede grupper eller ghetto-identiteter. For at undgå en sådan opsplitning af samfundet, er det derfor nødvendigt, at danskere og indvandrere formår at skabe en eller anden grad af fælles loyalitetsfølelse: Hvis for eksempel størstedelen af etniske danskere og muslimer kun har hovedrysten, eller ligefrem foragt, til overs for hinandens måde at leve livet på, kan menneskerettigheder og demokrati ikke i sig selv opretholde nogen form for vi-identitet mellem disse grupper, dvs. et nødvendigt minimum af gensidig solidaritet. Men det er måske heller ikke nødvendigt? Vi behøver jo ikke

nødvendigvis leve sammen, men kan dele os op i ghettoer, som for eksempel i London eller New York? Men er denne udvikling ønskværdig? Ikke ifølge Taylor; som vi så ovenfor, opererer han jo med en frihedsforståelse, der inkluderer positiv identifikation med fællesskabets institutioner og love.

Men hvordan forholder vi os så til det faktum, at mange kulturelle grupper i dag kæmper for overlevelse og anerkendelse i det samme sociale rum? Bør staten, lovgivningen, arbejdspladserne og uddannelsesinstitutionerne være neutrale, eller bør de tildele særrettigheder til visse grupper, for eksempel for at få flere kvinder som chefer eller flere nydanskere på universitetet? Vil vi blot postulere ligestilling mellem kønnene, eller vil vi aktivt arbejde og lovgive for dens realisering? Kan vi bedre leve med kulturelt retfærdiggjort tilsidesættelse af denne ligestilling, end med en bevidst chauvinisme?

Taylor angiver ingen lette løsninger, men han mener, at vi må starte med at opgive ideen om, at det liberale demokrati er et neutralt rum, hvor alle kulturer kan mødes og sameksistere, sådan som den forskelsblinde liberalisme forestiller sig det. Hvis vi for eksempel tror, at vores adskillelse mellem religion og politik er neutral, da den giver plads til alle religioners udfoldelse i de små hjem, forstår vi ikke hvad religion er i andre kulturer. Taylor påpeger for eksempel, at en sådan adskillelse ikke kommer på tale i mainstream Islam, og fortsætter: "Liberalism is not a possible meeting ground for all cultures; it is the political expression of one range of

cultures, and quite incompatible with other cultures” (Taylor 1997, 249). Taylor argumenterer selv for en liberalisme, der åbent bekender, at den er en fighting creed (Taylor 1997, 249), dvs. en kulturel overbevisning, der forstår sig selv som en del af en bestemt vestlig tradition med rod i blandt andet antikken, kristendommen og oplysningen. Dette gør, at den må drage en skillelinje i forhold til andre kulturer, der for eksempel ikke værdsætter individuel selvbestemmelse og politisk medbestemmelse. Taylors position er dog kompleks i den forstand, at han samtidig argumenterer mod enhver form for homogeniserende enhedskultur, og taler for, at det liberale samfund må udvise stor fleksibilitet i forhold til at anerkende de mange forskellige kulturelle identiteter, der i dag mødes i dette samfund; så længe disse grupper altså selv bakker op om det liberale demokrati. Han holder med andre ord fast i den nødvendige respekt for menneskelig ligestilling (rettighedstanken), samtidig med, at han anbefaler en samfundstype, der kan gå i gensidigt udviklende dialog med kulturelle minoritetsgrupper: ”The challenge is to deal with their [gruppernes] sense of marginalisation without compromising our basic political principles” (Taylor 1997, 250). Taylor går altså ind for en aktivt inkluderende og dialogsøgende liberalisme, der har visse basale politiske principper, bl.a. menneskerettighederne, som sit ufravigelige grundlag.

At indgå i denne kulturelle dialog betyder, ifølge Taylor, at vi som udgangspunkt må antage, at andre kulturer har noget værdifuldt at bidrage med, for eksempel

en vigtig kritik af aspekter af vores egen kultur, og, at vi aktivt forsøger at forstå og artikulere, hvad dette bidrag kan være. Men, påpeger han, det giver ingen mening på forhånd at erklære, at resultatet af vores dialog vil være, at alle kulturer er lige værdifulde. En kultur er ikke værdifuld blot fordi den er en kultur, som visse multikulturalister ellers synes at mene (Taylor 1997, 252). Taylor afviser i samme åndedrag den populære neo-nietzscheanske relativisme, der betvivler, at man overhovedet kan diskutere kulturernes værdi rationelt; et synspunkt han blandt andet tillægger Foucault (Taylor 1997, 252). I stedet opstiller Taylor et ideal, som han, med et begreb fra Gadamer, kalder ”horisonernes sammensmeltning” (Taylor 1997, 253). En sådan sammensmeltning kan vi efterstræbe ved at indgå i en kritisk interkulturel dialog, hvor de indgående parter lærer at forstå sig selv som én mulig livstolkning blandt mange, og indgå i en fornuftig dialog med *de andre*. Kulturelle identiteter kan på denne vis åbne sig for gensidig kritik og udvide deres respektive horisonter. Dette kræver dog, at de forskellige kulturer udvikler et sprog at tale sammen på, som både kan artikulere lighederne og forskellighederne mellem dem. Taylor genoptager her den klassiske hegelianske pointe, at man først lærer at forstå sig selv i mødet med *det fremmede*. Ifølge Taylor er alt, hvad vi behøver for at indtage denne position, ”a willingness to be open to comparative cultural study of the kind that must displace our horizons in the resulting fusions” (1997, 256).

Taylors position er kompleks, men det er

måske ikke det værste i en tid, hvor det ikke skorter på enten-eller-holdninger i debatten om menneskerettigheder og kulturel identitet.

Taylor, Charles (1997): *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Havard

Taylor, Charles (2002): *Autenticitetens etik – modernitetens ubehag*, Philosophia, Århus

Litteratur:

Hegel, G.W.F. (1987): *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg

Hegel, G.W.F. (1986): *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main

Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp 1992, Frankfurt am Main

Jakobsen, Jonas m.fl. (2006): *Fordringen på anerkendelse*, Klim 2006, Randers

McIntyre, Alasdair (1985): *After Virtue*, Duckworth, London

Nagel, Thomas (1986): *The Point from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford

Rawls, John (1999): *A theory of justice*, Belknap Harvard, Harvard

Sørensen, Villy (1995): *Seneca – humanisten ved Neros hof*, Gyldendal, København

Seneca (1995): *Om vrede, om mildbed, om sindsro*, Gyldendal, København

Seneca, Lucius Anneus (2004): *Letters from a stoic*, Penguin Classics, London

Taylor, Charles (1975): *Hegel*, Cambridge University Press, 1975

Artiklen definerer, analyserer og kritiserer kulturelle rettigheder som de kommer til udtryk i FN's deklamationer og konventioner. Indledningsvis skitseres fire kulturbegreber, og det illustreres, hvordan disse kommer til udtryk i forskellige rettigheder. En begrebs- og systemanalytisk undersøgelse viser, at der knytter sig alvorlige problemer til de kulturelle rettigheder, og en alternativ kobling af kulturel sensitivitet til rettighedssystemet foreslås.

Indledende bemærkninger¹

Begreberne ”kultur” og ”rettighed” er hver for sig betydningsfulde og spiller i nyere tid sammen på mindst tre betydningsfulde måder (Cf. Cowan et al 2003): Først og fremmest kan man tale om udviklingen af en verdensomspændende rettighedskultur som et centralt element af globaliseringen (Beck 2006), dvs. rettigheder som en kultur, der på væsentlig vis har præget, og fortsat præger, en række politiske og sociale problemstillinger i både dansk og internationalt regi. For det andet er diskussionen ofte domineret af modsætningen imellem de to begreber, dvs. kultur versus rettigheder, i form af den kulturrelativistiske kritik af menneskerettighedernes universelle gyldighed (Hastrup 2001). Den afklaring af menneskerettighedernes universelle eller relative karakter, som debatten handler om, er naturligvis af central betydning for menneskerettighedernes teoretiske status og praktiske implementering. Alligevel er det en tredje forbindelse, som jeg her vil beskæftige mig med.

I tiden efter den kolde krigs afslutning er der imidlertid kommet stigende fokus på en tredje kobling imellem de to begreber. Rettighedskulturen skifter karakter, bl.a. fordi debatten om prioriteringen af 1. generations (civile og politiske) rettigheder overfor 2. generations (sociale og økonomiske) rettigheder i vid udstrækning mistede sin relevans (Ishay 2004). Det åbner op for diskussion af 3. generations rettigheder, som er karakteriseret ved, at de fortrinsvis må hævdes i fællesskab (Eide, Krause & Rosas (red.) 1995), heriblandt de rettigheder, der er knyttet til individets kulturelle tilhørsforhold. Et interessant tredje forhold mellem begreberne ”kultur” og ”rettighed”, i form af kulturelle rettigheder, bliver således en stadig mere prominent del af diskussionen om menneskerettighederne, dvs. kultur som rettighed. Men hvad er så kulturelle rettigheder? Raymond Williams starter sin definition af begrebet i *Keywords* med at slå fast, at: ”culture is one of the two or three most complicated words in the English language.” (Williams 1988, 87). For at besvare spørgsmålet er det

derfor nødvendigt med en kort ekskursion omkring kulturbegrebet for at præcisere et par distinktioner. Konkret må vi skelne mellem et generisk, et hierarkisk, et æstetisk, og et differentielt kulturbegreb.

Fire kulturbegreber

Den mest fundamentale betydning af kultur er det generiske kulturbegrebs opdeling af verden i kultur og natur. Det generiske kulturbegreb postulerer en særligt menneskelig essens, som på radikal vis adskiller mennesket fra andre genstande og væsener og forener alle mennesker på tværs af racemæssige, historiske og geografiske skel. Historisk har denne 'menneskelighed' dog typisk været begrænset til at gælde udvalgte grupper, for eksempel hellenerne, mænd, kristne og europæere, således, at grænsen for kultur blev mellem mennesker på den ene side og på den anden side: "tigers as well as other tribes with incomprehensible and inscrutable ways of life." (Bauman 1999, 30).

Det hierarkiske kulturbegreb er karakteriseret ved at forstå kultur som en dannelsesproces, som individer eller grupper skal igennem for at realisere deres menneskelighed. Det trækker således på det generiske kulturbegrebs mere fundamentale definition af kultur som det særligt menneskelige; på én gang noget andet end naturen, og i det hierarkiske kulturbegreb også realiseringen af den særligt menneskelige natur: "[T]here is an ideal nature of the human being, and the culture means the conscious, strenuous and prolonged effort to attain this ideal, to bring the actual life-process into line with the highest potential of

the human vocation." (Bauman 1999, 7). Dette implicerer naturligvis også det idag voldsomt politisk ukorrekte perspektiv, at nogle mennesker kan være mere kultiverede, hvilket altså vil sige "mere mennesker", end andre.

Der er, som også Williams påpeger, en logisk forbindelse fra det generiske og videre til det æstetiske kulturbegreb (Williams 1988, 90): Mennesket må dyrke sin menneskelighed – det må kultiveres – for at blive det, som det fra naturen er bestemt til. Det æstetiske kulturbegreb betragter kultur dels som den menneskelige kreative og kunstneriske proces, og dels som de materielle og åndelige produkter af denne proces. Det er denne betydning af kultur, vi sigter til, når vi i daglig tale refererer til kulturlivet, og når vi med kultur mener musik, litteratur og kunst (Risager 2003).

Det karakteristiske ved det differentielle kulturbegreb er, at det betragter kultur som et fællesskab eller et system (af betydninger, traditioner og normer) som på én gang konstituerer og definerer en bestemt gruppe af mennesker som gruppe. Det er denne betydning vi sigter til, når vi taler om for eksempel dansk kultur som noget, der definerer en gruppe mennesker som danskere, og som adskiller dem fra for eksempel tysk kultur og tyskere (Risager 2003). Det forudsætter, at kultur er substantiel og afgrænset som noget, der på én gang er præanalytisk og i verden givet, i form af et system eller en struktur, som karakteriserer en gruppe af mennesker, og som samtidig definitivt adskiller denne gruppe fra andre grupper med en anden kultur (Bauman 1999). Udformet i en antropologisk kontekst giver det således mulighed for at tale

om for eksempel kulturmøder, når to kulturelle entiteter støder sammen og danner grundlag for det endelige opgør med det hierarkiske kulturbegreb i form af udviklingen af den kulturelrelativistiske forståelse af værdier og normer som kulturbårne (Cowan et al 2003).

Kulturelle rettigheder i FNs deklamationer og konventioner

Kulturelle rettigheder har været under løbende udvikling igennem FNs historie, og kulturelle rettigheder med det fokus og den fortolkning, som præger debatten i dag, er en konstruktion af relativt ny dato. De lider under, at der ofte er en vis uklarhed om præcis hvilke rettigheder, der skal betragtes som kulturelle rettigheder, og at de traditionelt er den gruppe af rettigheder i FNs menneskerettigheder, der er genstand for mindst opmærksomhed. Det kommer slående til udtryk i: "the common tendency to elide "and cultural" in discussions of the conventional dichotomy between civil and political rights and economic, social and cultural rights." (Donnelly 2003, 218. Se også: Eide, Krause & Rosas (red.) 1995, 229)

Kulturelle rettigheder optræder i de tidlige FN deklamationer og konventioner fortrinsvis som individuelle rettigheder. Retten til uddannelse fastsættes allerede i den universelle menneskerettighedsdeklamation, UDHRs artikel 26, og synes legitimeret ved at sikre menneskets dannelse, dvs. dets muligheder for gennem uddannelse at blive et kulturelt væsen. Det indikerer, at retten til uddannelse hviler på et hierarkisk kulturbegreb.

Imidlertid nuanceres denne tolkning af den formulering, rettigheden gives i konventionen om økonomiske, sociale og kulturelle rettigheder, ICESCRs artikel 13, hvor forældres ret til at få deres børn uddannet i overensstemmelse med deres moralske og religiøse overbevisninger fastsættes. Det gælder også, hvor disse adskiller sig fra de normer, der findes i den uddannelse, som staten tilbyder. Det er udtryk for et skift i forståelsen af kultur i retning af et differentielt kulturbegreb, som tillægger uddannelse værdi som et led i videreførelsen af en kultur og som identitetsskabende proces for medlemmer af kulturen.

Retten til kulturel udfoldelse og til at nyde kulturelle goder introduceres i UDHRs artikel 27, hvor det fastslås, at alle har ret til at: "enjoy the arts and to share in scientific advancement and its benefits". Retten hviler på det æstetiske kulturbegrebs forståelse af kultur som menneskeligt produkt, dvs. henholdsvis noget som produceres af mennesker, der i kraft af denne produktion har en særlig status som kulturproducenter, kunstnere og forskere, og som det konkrete materielle eller åndelige resultat af sådanne kulturproducenters arbejde, i form af for eksempel kunst og videnskabelige fremskridt.

Endelig fastsætter konventionen om civile og politiske rettigheder, ICCPRs artikel 27, retten til at praktisere kultur. Kulturbegrebet kan synes stadig fortrinsvis at referere til produktionen og konsumtionen af kulturgoder, således som det optræder i ICESCR. Men selvom det ikke fremgår eksplicit, er der på flere måder tale om et andet kulturbegreb. Dels kobles kultur her ikke

til uddannelse eller videnskab, men til sprog og religion, hvilket placerer det i en anden kontekst. Og i artiklens definition af minoritetsgrupper og deres rettigheder optræder et implicit kulturbegreb, som er tydeligt differentielt, idet kultur bliver forstået som en måde at leve på.

Siden de tidlige 1990'ere er der i stigende grad gjort forsøg på også at definere kollektive rettigheder, særligt kulturelle minoriteters kollektive ret til at bevare - og leve i overensstemmelse med - deres minoritetskultur. Det kommer tydeligst til udtryk i deklARATIONEN om personer tilhørende nationale eller etniske, religiøse og sproglige minoriteters rettigheder, DRPM². DeklARATIONENS tre første artikler omhandler respektivt minoritetsgruppers ret til eksistens og kulturel identitet, personers ret til at leve i overensstemmelse med deres kultur og retten til non-diskrimination. Indholdet i deklARATIONEN er i en vis udstrækning blot en uddybning og præcisering af de rettigheder, som allerede er etableret, f.eks. i ICCPRs artikel 27, men på et par centrale områder adskiller definitionerne i deklARATIONEN sig markant fra ICCPR. En vigtig nyskabelse i deklARATIONEN er således artikel 1, der for første gang tilskriver grupper kulturelle rettigheder i form af retten til eksistens og kulturel identitet: "States shall protect the existence and the national or ethnic, cultural, religious and linguistic identity of minorities within their respective territories and shall encourage conditions for the promotion of that identity." (DRPM, artikel 1, stk. 1).

Et andet vigtigt eksempel på udviklingen af kulturelle rettigheder er UNESCOs deklARATION om kulturel

diversitet, UDCCDs præambel³, hvor vi får en eksPLICIT definition af at: "... culture should be regarded as the set of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features of a society or a social group, and that it encompasses, in addition to art and literature, lifestyles, ways of living together, value systems, traditions and beliefs."

Definitionen er i overensstemmelse med det differentielle kulturbegreb, som implicit optrådte i DRPM. Særligt i sin understregning af, at kultur skal forstås bredere end det æstetiske kulturbegreb som "art and literature" sigter til. Men her præciseres begrebet og danner grundlag for deklARATIONENS understregning af behovet for beskyttelse af kulturel diversitet. Præcis hvilke grupper, som er omfattet af den beskyttelse ICCPRs artikel 27 og DRPM tilskriver minoriteter, er imidlertid uklart i en grad så: "As to what constitutes a minority, there seems only to be general agreement that there is no generally agreed definition." (Thornberry 1992, 164)

Overordnet drejer kulturelle rettigheder som de udformes i FN's konventioner sig således om tre distinkte rettigheder:⁴

Retten til uddannelse, der hviler på et hierarkisk kulturbegreb, hvor det, at være menneske, involverer en kultiveringsproces;

retten til deltagelse i kulturlivet, der hviler på et æstetisk kulturbegreb, hvor kultur på én gang er de materielle og åndelige produkter af menneskelig aktivitet og den kunstneriske proces, som skaber dem; og

retten til kulturel identitet, både i dens individuelle og kollektive form, som hviler på et differentielt kulturbegreb, hvor kultur forstås som et system af værdier, praksisser osv., som binder en gruppe af mennesker sammen og definerer deres identitet som individer.

Der er imidlertid gode grunde til at forholde sig enddog meget skeptisk overfor flere aspekter ved den måde, hvorpå kulturelle rettigheder er forsøgt udformet. Dels på grund af de problemer, der knytter sig til kulturelle rettigheders eksterne validitet, dvs. legitimationen af de forskellige kulturbegreber som operationaliseres i kulturelle rettigheder, og dels på grund af de problemer, der knytter sig til rettighedskompleksens interne konsistens, dvs. vanskeligheden ved at generere kulturelle rettigheder inden for de rammer, som er sat af menneskerettighederne som system. De kan opsummeres under de følgende fem overskrifter:

Problemet med at tilskrive særlige rettigheder til medlemmer af kulturelt definerede minoriteter

Problemet med at definere indholdet af de kulturelle rettigheder så de genererer ikke-trivielle forpligtelser

Problemet med at legitimere kulturelle rettigheder uden at komme i konflikt med rettighedernes grundlag

Problemet med at tilskrive kulturer intrinsisk eller instrumentel værdi

Problemet med at definere kulturer i rettighedstænkningen

Særlige rettigheder for minoritetsmedlemmer

Dele af de kulturelle rettigheder tilskrives alle individer universelt. Rettighedshaveren er for disses vedkommende ukontroversiel, på linje med andre individuelt forankrede rettigheder. Anderledes forholder det sig med de individuelle rettigheder, som ikke er universelle. For gruppen af kulturelle rettigheder drejer det sig om minoritetsrettigheder som de specificeres i ICCPRs artikel 27 og i de dele af retten til uddannelse, som omhandler minoriteters rettigheder.

Selve konceptet minoritetsrettigheder i betydningen ”menneskerettigheder forbeholdt en udvalgt gruppe mennesker” synes problematisk. Det er vanskeligt at se, at der kan gives solide argumenter for, at sådanne personer skal tilskrives rettigheder, som ikke samtidig skal gælde for andre individer. Anderledes formuleret: Kan der tænkes en rettighed, som kunne tilskrives personer tilhørende minoriteter, men som legitimt kan nægtes personer tilhørende majoritetsgrupper? Ville det være rimeligt at fastholde det, for eksempel i den situation, hvor en hegemonisk minoritet forbyder offentlig brug af et sprog, som tales af en undertrykt majoritet?

Omvendt er rettighedernes partikulære karakter også svagheden ved den beskyttelse, som medlemmer af minoriteter tildeles. Beskyttelsen er afhængig af den, som tidligere nævnt, meget omstridte definition af begrebet ”minoritet”. Artikel 27, påpeger Stavenhagen: ”...leaves open the question of how to define which minorities exist

in what States, and who is to define them. [...] ...the 'how' and 'who' questions obviously revert to the States and leave governments free to determine whether there are minorities in their countries or not." (Stavenhagen, i: Eide, Krause & Rosas (red.). 1995, 74)

Når det på trods af disse problemer kan virke nødvendigt at operere med særlige rettigheder for minoriteter, skyldes det sandsynligvis, at det meget ofte er medlemmer af minoriteter, som har brug for beskyttelse. Men at slutte derfra og til, at rettigheden skal gøres partikulær, er at forveksle behovet for beskyttelse med legitimeringen af rettigheder, og måske ovenikøbet at stille dem svagere end ved simpelthen at fastholde fokus på håndhævelsen af universelle rettigheder. Lidt polemisk formuleret mener jeg, at man må konkludere, at krænkelse af rettigheder kan legitimeres særlig beskyttelse af deres rettigheder, men ikke særlige rettigheder til deres beskyttelse.

Er kulturelle rettigheder overflødige?

Det næste problem, som rejser sig for forsøgene på at definere en gruppe af kulturelle rettigheder, vedrører deres indhold, som giver anledning til vanskelige overvejelser om implementering og forpligtelser. Centralt i denne sammenhæng er forskellen mellem at respektere og beskytte rettighederne og at fremme eller sikre dem og de forskellige krav til pligthaveren som sådanne forskellige fortolkninger rejser. Samtidig rejser spørgsmålet om, hvornår en kulturel rettighed kan siges at være blevet krænkelse (Eide, i: Eide, Krause &

Rosas (red.) 1995, se også Thornberry 1992, 181f).

Kulturelle rettigheder møder i denne forbindelse forskellige typer problemer, afhængigt af om man forsøger at give svage eller stærke definitioner af rettighederne. En svag definition garanterer blot muligheden for at deltage i forskellige kulturelle praksisser (æstetiske, sproglige og identitetsskabende), ved at fordrer respekt for individets kulturelle særpræg, men ender derved nemt med ikke at give substantielt stærkere beskyttelse, end den som individet allerede er garanteret i kraft af andre rettigheder. En stærkere definition af rettighederne som også stiller krav om, at pligthaveren fordrer fremmelse af individets muligheder for at deltage i sådanne praksisser, møder på den anden side det problem, at det er meget vanskeligt at knytte tilfredsstillende definitioner af "kultur" til rettigheden, og derfor uigennemskueligt hvilke forpligtelser den genererer.

Denne vanskelighed kan illustreres i forbindelse med henholdsvis retten til at tage del i kulturlivet og retten til kulturel identitet: Skal de forstås som rejsende et krav til pligthaveren om ikke at forhindre individer i at deltage i kulturlivet eller praktisere kultur, at beskytte deres muligheder for dette, for eksempel imod forhindringer som rejses af på grund af diskrimination, eller som et krav om at fremme, og i sidste ende garantere, den reelle mulighed for at nyde disse rettigheder? Thornberry opridses i analysen af ICCPRs artikel 27 problemet ved en svag fortolkning af artiklen, der med fokus på formuleringen "shall not be denied the right" lægger op til en meget svag forpligtelse fra statens

side: Der bliver tale om en forpligtelse udelukkende til at respektere, snarere end at beskytte og fremme, og dermed defineres rettigheden så svagt, at den ikke tilfører beskyttelse, der ikke allerede findes i for eksempel artikel 18 og 19 om retten til tanke og religionsfrihed, og talefrihed, respektivt (Thornberry 1992, 179ff). Hvis rettighederne fortolkes som indebærende en svag forpligtelse til at respektere og beskytte kan de synes decideret overflødige.

Der er altså brug for at kunne definere en mere omfattende forpligtelse, hvis kulturelle rettigheder skal give mening. Pligthaveren, dvs. staten, kan ikke alene være forpligtet til at respektere og beskytte kulturel udfoldelse, men må også garantere eller fremme den, dvs. udstyre individet med reelle muligheder for kulturel udfoldelse, hvis rettigheden skal have substantielt indhold. Men det rejser et nyt, og måske endnu mere betændt, problem: Hvordan skal kultur, i denne stærkere definition af rettigheden, forstås? Og hvis ikke der kan gives et konkret bud på, hvad det betyder at garantere eller fremme ”kultur”, hvordan så overhovedet operere med et krav om samme: ”Yet in the cultural policies determined by governments, or in the programmes of intergovernmental conferences, very little is said about the quality or nature of such cultural development. It is assumed that there exists a consensus on what ‘cultural development’ is really about.” (Eide, Krause & Rosas (red.) 1995, 65) Dermed forbliver forpligtelserne reelt krav om at respektere og beskytte snarere end at fremme eller garantere, og så er vi tilbage ved den svage definition af retten til kulturel udfoldelse og kulturel identitet.

Konflikten mellem kulturelle rettigheder og menneskerettighedernes fundament

En af de hyppigste indvendinger, som rejses i forbindelse med kulturelle rettigheder, er den potentielle legitimering af undertrykkende kulturelle praksisser. En særlig variant knytter sig til kollektive kulturelle rettigheder, som spørgsmålet om kulturel tilknytning for individer, som ikke ønsker at klassificeres som medlemmer af en given minoritet. Problemet er dobbelt, idet det på den ene side drejer sig om, at pligthaveren kan have en interesse i at klassificere individer som medlemmer af en kultur eller minoritet imod deres vilje, og på den anden side kan kulturer eller minoriteter have en interesse i at fastholde individer som medlemmer, for eksempel for derved at sikre kulturens eller minoritetens formelle og reelle eksistens (Thornberry 1992). Det synes oplagt at involvere en uholdbar prædisponering af individers rettigheder. (Appiah, i: Gutmann (red.) 1994)

Konflikter mellem forskellige rettigheder, der synes at legitimere modstridende krav, er imidlertid ikke et problem, som er begrænset til kollektive eller kulturelle rettigheder. Men rettighedskonflikter som de optræder i forbindelse med kulturelle rettigheder har alligevel en anden karakter, idet rettighedstilskrivningen, med introduktionen af rettigheder baseret på det differentielle kulturbegreb, internaliserer den kulturrelativistiske skepsis overfor universalismen. Det synes meget vanskeligt konsistent at argumentere for, at kulturer har rettigheder, som er funderet i deres afgrænsede, homogene og fremfor alt

inkommensurable, karakter, og samtidig fastholde, at disse kan karakteriseres som universelle rettigheder på tværs af kulturelle forskelle. (Donnelly 2003)

Hvilken værdi har kulturer?

Kulturelle rettigheder er som udgangspunkt funderet i respekten for den menneskelige værdighed, præcis som andre rettigheder. Imidlertid synes kulturelle rettigheder ind imellem også at hente legitimation i tilskrivningen af intrinsisk værdi til kulturer, særligt minoritetskulturer. En sådan værditilskrivning kommer for eksempel til udtryk i UNESCOs deklARATION om kulturel diversitet, UDCCDs artikel 1: "Culture takes diverse forms across time and space. This diversity is embodied in the uniqueness and plurality of the identities of the groups and societies making up humankind. As a source of exchange, innovation and creativity, *cultural diversity is as necessary for humankind as biodiversity is for nature*. In this sense, it is the common heritage of humanity and should be recognized and affirmed for the benefit of present and future generations." (min fremhævning).

UNESCOs deklARATION er ikke en del af menneskerettighedskodekset, men den er et eksempel på, hvordan kulturelle rettigheder legitimeres ved at der argumenteres for nødvendigheden af deres implementation hvis kultur, og specielt kulturel diversitet, skal beskyttes. Med tilskrivningen af intrinsisk værdi til kultur, er det altså ikke rettighedernes opgave at beskytte individer i kulturen mod overgreb, for eksempel ved at sikre, at individer kan dyrke deres religion

og tale deres sprog, men at beskytte selve kulturen mod overgreb i form af "ethnocide": "Too often, policies of national integration, of national cultural development, actually imply a policy of ethnocide, that is, the wilful destruction of cultural groups." (Stavenhagen, i: Eide, Krause & Rosas (red.) 1995, 76)

Integrationspolitikker af den type som Stavenhagen sigter til er utvivlsomt i mange tilfælde moralsk uforsvarlige, blandt andet fordi de ofte involverer grove krænkelse af en række individuelle menneskerettigheder. Men deraf følger ikke umiddelbart, at kultur er intrinsisk værdifuldt. Og selv hvis vi forestiller os, at der kan gives gode argumenter for kulturers intrinsiske værdi, ville det i praksis flytte argumentationen helt ud af den kontekst, som menneskerettighederne opererer med, nemlig den menneskelige værdigheds inherente værdi.

Typisk argumenteres der da også for, at kulturer har instrumentel værdi, dvs., at de har betydning for den individuelle menneskelige værdighed: "...when we refer to cultural rights, as well as to many social and economic rights, a collective approach is often required, since some of them can only be enjoyed in community with others and that community must have the possibility to preserve, protect and develop what it has in common. Beneficiaries of these rights may be individuals, but their content evaporates without the preservation and the collective rights of groups." (Eide, Krause & Rosas (red.) 1995, 68)⁵ Snarere, end at spørge til kulturers intrinsiske værdi, bør vi derfor spørge, om opløsningen af en kulturel gruppe kan siges at være en krænkelse af medlemmernes individuelle

menneskerettigheder? Og svaret mener jeg i udgangspunktet må være “nej”.

Argumentet om at kulturelle rettigheder er rettigheder, som kun kan nydes i fællesskab, implicerer nemlig ikke, at fællesskabet må tilskrives en kollektiv rettighed: det kan højst legitimere den individuelle ret til at indgå i kulturelle fællesskaber, ikke – som kollektive kulturelle rettigheder ville definere det – en ret til beskyttelse og bevarelse af specifikke, givne kulturelle enheder. (Waldron 2000, se også Waldron, i: Kymlicka (red.) 2006)⁶ Om ikke andet fordi det, som jeg bemærkede ovenfor, må være udgangspunktet, at individer skal have ret til at vælge: selvom det kan opleves som et stort tab når et fællesskab går i opløsning, så må deltagelse i fællesskabet defineres som en individuel rettighed, inklusiv den individuelle ret til at forlade et fællesskab, også når det medfører eller medvirker til fællesskabets opløsning. (Donnelly 2003, 218)

Kulturer i rettighedstænkningen

Det sidste, og langt det mest alvorlige, problem er, at anvendelsen af det differentielle kulturbegreb i rettighedstænkningen er behæftet med alvorlige kulturteoretiske vanskeligheder. Definitionen af kulturelle rettigheder opererer i vid udstrækning med et differentielt billede af kulturer, som ikke bare homogene og afgrænsede, men også grundlæggende statiske, hvilket gør udvikling, og specielt globalisering, til ondt som skal begrænses: ”The power structure of modern society, the economic structure, the way the mass media are controlled and used, and the

way in which publications are produced and educational policies are carried out, all of these factors tend to destroy minority cultures, even where there is no wilful intention to do so.” (Stavenhagen, i: Eide, Krause & Rosas (red.). 1995, 75). Men det differentielle kulturbegreb må, hvis det skal kunne integreres i kulturelle rettigheder, forudsætte mindst tre præmisser, som oftest implicit: ”(1) that cultures are clearly delineable wholes; (2) that cultures are congruent with population groups and that a noncontroversial description of the culture of a human group is possible; and (3) that even if cultures and groups do not stand in one-to-one correspondence, even if there is more than one culture within a human group and more than one group that may possess the same cultural traits, this poses no important problems for politics or policy.” (Benhabib 2002, 5). Denne forestilling om, at kultur er homogene, afgrænsede entiteter, har imidlertid vist sig problematisk på flere måder og i en grad, så det idag synes tvivlsomt, om det overhovedet er meningsfuldt at anvende begrebet i denne betydning.

Overordnet kan kritikken af det differentielle kulturbegreb inddeles i en ontologisk og en epistemologisk orienteret kritik. Den ontologisk orienterede kritik fokuserer på de ændrede livsomstændigheder i den globaliserede verden og argumenterer for, at det differentielle kulturbegreb ikke formår at begribe de mere komplekse sociale processer, som optræder der. Til præmissen om, at der findes substantielle, definerbare kulturelle enheder, indvender den, at: ”In a world of increased mobility and intensification of cultural flows

between centers and peripheries, the question is, of course, whether this theoretical perspective still reflects the reality of culture, let alone that of human rights.” (Preis 1996, 288). Som også Ulrich Beck har demonstreret, er det endog meget tvivlsomt, om det idag giver mening at betragte kulturer som afgrænsede enheder – snarere må de forstås som komplekse, overlappende sociale netværk med global udstrækning karakteriseret ved økonomisk, politisk og etisk integration (Beck 2006). I sammenhæng med rettigheder betyder det, at de enheder, kulturerne, som skal gøres til genstand for rettigheder, bliver uhåndgribelige.

Den epistemologisk orienterede kritik relativiserer og problematiserer på endnu mere radikal vis det antropologiske paradigme, som gjorde det muligt at tale om kultur i den differentielle betydning. Et klassisk studie som Benedict Andersons *Imagined Communities* påpeger den konstruerede karakter, som de postuleret naturlige og afgrænsede kulturelle fællesskaber har (Anderson 1991), mens for eksempel Beck kan beskrive det perspektiv, som insisterer på at beskue kultur som essentielt og dualistisk, som en fejlslutning, der karakteriserede den første modernitet: “[The ‘territorial either/or’ theory of identity] assumes that a space defined by (mental) fences is an indispensable precondition for the formation of self-consciousness and for social integration. This metatheory of identity, society and politics is empirically false. It arose in the context of the mutually delimiting territorial societies and states of the first modernity and generalizes this historical experience, in

the shape of methodological nationalism, into the ‘logic’ of the social and the political.” (Beck 2006, 5). Hvor den ontologiske kritik påpeger, at det sociale rum, som konstituerer kulturen, har ændret sig på en måde, som gør den differentielle forståelse inadekvæt, peger den epistemologiske kritik på, at de præmisser, den hviler på, er illusoriske og resultatet af en national-ideologisk myte, som er blevet affortryllet.⁷

Det substantielle, homogene og afgrænsede kulturbegreb er således på retræte til fordel for et praksisorienteret kulturbegreb, som opererer med en netværksorienteret tilgang til kultur, repræsenteret for eksempel ved Bruno Latours *ANT*, (se for eksempel Latour 1999) og en konstruktivistisk forståelse af kulturens ontologi: “Modern anthropology thus attempts to overcome the rigid opposition of subjectivity and objectivity by arguing that interpretation begins from the postulate that the web of meaning constitutes human existence to such an extent that it cannot ever be reduced to constitutively prior speech, acts, didactic relations, or any predefined elements.” (Preis 1996, 297f). Det synes næsten overflødig at påpege, at denne tilgang meget vanskeligt kan bruges til at legitimere tilskrivning af rettigheder langs de traditionelle grænser for kulturer.

Opsummering

Lad mig kort opsummere de problemer som kulturelle rettigheder møder: Først og fremmest viser det sig meget vanskeligt, at forsvare de særlige aktørbegreber som kulturelle rettigheder definerer, dvs. særlige rettigheder for

minoriteter og kollektive rettigheder for kulturer. Dernæst hviler ihvertfald dele af argumentationen for kulturelle rettigheder på en uholdbar legitimering ved henvisning til kulturers intrinsiske eller instrumentelle værdi. Endvidere synes kulturelle rettigheder i deres indhold at vakle mellem fortolkninger, der implicerer svage niveauer af forpligtelser, men som gør dem overflødige, idet de ikke yder individet substantielt stærkere beskyttelse, end det allerede er garanteret i kraft af andre rettigheder, og stærke fortolkninger, som involverer udefinerede eller ikke-holdbare definitioner af hierarkiske og differentielle kulturbegreber. Og endelig synes kulturelle rettigheder, ihvertfald dele af gruppen af kulturelle rettigheder, at blive involveret i en selvmodsigelse når de hævder status som universelle rettigheder.

Perspektivering: Differenssensitivitet og *margin of appreciation* med et praksisorienteret kulturbegreb

Jeg håber, at det, i lyset af den analyse jeg har foretaget i de foregående afsnit, står klart, at der er både teoretiske og praktiske problemer med at implementere kulturelle rettigheder på en måde, som er konsistent med menneskerettighederne som system. Men hvis kulturelle rettigheder er behæftet med så voldsomme problemer, som jeg her har argumenteret for, så er det indlysende spørgsmål, hvilken rolle det efterlader ”kultur” i udviklingen og implementeringen af menneskerettigheder? Ét svar, som i de senere år er blevet fremført, hviler på et praksisorienteret kulturbegreb og understreger værdien i en differenssensitiv

rettighedskultur, som er forankret i den kontekst, hvori rettighederne skal anvendes (Habermas, 1999). Det praksisorienterede kulturbegreb bibeholder det fokus på identitets- og betydningsskabelse, sproglige og institutionelle praksisser, livsverdener og værdier, som karakteriserede det differentielt inspirerede kulturbegreb; det opererer altså i vid udstrækning med samme empiriske felt. Men det praksisorienterede kulturbegreb opgiver forestillingen om kulturer som en bagvedliggende struktur, der afgrænser mennesker i grupper og determinerer deres adfærd. Det har i en vis forstand mere til fælles med det generiske kulturbegreb: mennesket er karakteriseret ved at have potentiale for kulturelle aktiviteter, og antropologien studerer, hvordan de udfoldes i en konkret kontekst. (Hylland Eriksen, i: Cowan et al, 2003)

Når denne praksisorienterede kulturforståelse er vigtig, skyldes det, at menneskerettighederne ikke blot er et etisk og juridisk system, som forhandles og diskuteres i FN. De er også, hvis de skal have nogen praktisk værdi for de individer, som det er deres formål at beskytte, rettigheder, som skal fortolkes og implementeres i meget forskellige kontekster over hele verden. Det forudsætter, at rettigheder og kultur kan knyttes sammen på en måde, som er mere frugtbar end de traditionelle diskussioner af kultur som ret og kultur vs. rettigheder, igennem en forståelse: ”... that attempts to unravel the complexities of meaning and social action through the development of a conceptual framework that accords priority to the understanding of human rights in everyday life situations.

[...] these are important as a general goal, but at the same time they are only intelligible in situated contexts. That is, they are grounded in the meanings accorded them through the ongoing life experiences and dilemmas of men and women, and therefore do not – and cannot – in any straightforward, linear, or mechanical manner, form the basis of human rights action.” (Preis 1996, 311). Og der er, rent juridisk, plads til, at kulturanalyse kan spille en rolle i fortolkningen og implementeringen af menneskerettighederne, i form af den *margin of appreciation* som allerede er en integreret del af rettighedskomplekset (Kjærøum, i: Hastrup 2001).

At fortolke og implementere menneskerettigheder kræver forståelse og respekt for den kontekst, som rettighederne lokalt skal realiseres i. Kulturanalyse er i denne forbindelse ikke bare et redskab som kan supplere universelle rettigheder, men en nødvendig forudsætning for at de på meningsfuld vis kan forbindes, med de individer som de skal beskytte. Jeg pegede indledningsvis på tre forskellige forbindelser: kultur versus ret, ret som kultur og kultur som ret. De er imidlertid behæftet med hver deres svaghed: Diskussionen af kultur versus ret synes i nogen grad at have antaget karakter af en akademisk skyttegravskrig. Studiet af ret som kultur er interessant af mange grunde, men det er ikke oplagt, at det umiddelbart kan hjælpe til at sikre individer bedre beskyttelse af deres rettigheder. Og kulturelle rettigheder er, som jeg har forsøgt at vise, vanskelige at give en konsistent og meningsfuld definition. Derfor vil jeg afslutningsvis fremhæve den fjerde forbindelse som

jeg, ganske kort, har skitseret her, som en mere lovende måde at knytte kultur og ret sammen: den ofte oversete mulighed for på konstruktiv vis at integrere de forståelser som kulturanalysen kan genere i rettighedspraksis, dvs. den forbindelse som man tentativt kunne kalde *kultur og rettigheder*.

Noter

¹ Artiklen er baseret på et projekt ved Kultur- og sprogmødestudier, RUC, afsluttet i sommeren 2005 med aflevering af rapporten: *Dannelse, deltagelse og identitet* (Thomsen, 2005).

² For nemheds skyld refererer jeg, ligesom deklARATIONEN selv, herefter blot til minoriteter. Bemærk også at deklARATIONEN ikke har en officiel forkortelse. For nemheds skyld har jeg introduceret forkortelsen DRPM.

³ Ligesom DRPM findes der ikke en officiel forkortelse. Jeg anvender UDCD for nemheds skyld.

⁴ Oveni disse tre hviler selve grundlaget for menneskerettighederne oplagt på et generisk kulturbegreb som: "...literally, the rights that one has simply because one is a human being." (Donnelly 2003, 10) Den klareste definition i FNs artikler findes i præambelen til de to konventioner, ICCPR og ICESCR, hvori det fremgår at "these rights derive from the inherent dignity of the human person". Men selvom spørgsmålet om dette kulturbegrebs validitet er en central del af diskussionen om menneskerettighedernes universelle status, giver det ikke mening i denne sammenhæng at betragte alle menneskerettigheder som kulturelle rettigheder alene af denne grund, og jeg tillader mig at undlade at forfølge emnet yderligere.

⁵ Dette argument fremføres typisk af multikulturalister. Se således også f.eks. Taylor, i: Gutman (ed.) 1994 og Kymlicka 1995

⁶ Sammenlign med rettigheden til at indgå i fagforeninger, som næppe heller kan fortolkes som genererende forpligtelser til at tilgodese og arbejde aktivt, for at bevare eksisterende fagforeninger, blot fordi det er en ret som "kun kan nydes i fællesskab".

⁷ Den videre diskussion af de epistemologiske problemer, som knytter sig til det differentielle kulturbegreb, fører for vidt til at kunne inkluderes her. Jeg henviser til Thomsen 2005, hvori jeg redegør mere fyldestgørende.

Litteraturliste

Bauman, Zygmunt, *Culture as Praxis*, Sage Publications, London, 1999

Beck, Ulrich, *The Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cornwall, 2006

Benhabib, Seyla, *The Claims of Culture*, Princeton University Press, New Jersey, 2002

Cowan, Jane K., Dembour, Marie-Bénédicte og Wilson, Richard A. (red.), *Culture and Rights – Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003

Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca, 2003

Eide, A., Krause, C., og Rosas, A. (red.), *Economic, Social and Cultural Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands, 1995

Gutmann (red.), Amy (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, New Jersey, 1994

Habermas, Jürgen, *The Inclusion of the Other*, Polity Press, Cambridge, 2002

Hastrup, Kirsten (red.), *Human Rights on Common Grounds – The Quest for Universality*, Kluwer Law International, The Hague, 2001

Ishay, Micheline R., *The History of Human Rights – From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, London, 2004

Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995

Kymlicka, Will (red.), *The Rights of Minority Cultures*,

Oxford University Press, Oxford, 2006

Latour, Bruno, *Pandora's Hope*, Harvard University Press, Massachusetts, 1999

Preis, Ann-Belinda S., 'Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique', i: *Human Rights Quarterly* 18 (May), 1996

Risager, Karen, 'Kulturbegrebet: en introduktion', i: *Det nationale dilemma i sprog- og kulturpædagogikken. Et studie i forholdet mellem sprog og kultur*, Akademisk Forlag, København, 2003

Robertson, A.H. og Merrils, J.G., *Human Rights in the World*, Manchester University Press, Manchester, 1996

Thomsen, Frej Klem, *Dannelse, deltagelse og identitet – en kritisk analyse af FN's definition af kulturelle rettigheder*, Roskilde Universitetscenter, 2005

Thornberry, Patrick, *International Law and the Rights of Minorities*, Clarendon Press, Oxford, 1992

UNESCO, Cultural Diversity – Common heritage, plural identities, UNESCO report and declaration, 2002

United Nations, *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR), 1948

United Nations, *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), 1966

United Nations, *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (ICESCR), 1966

United Nations, *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* (DRPM), 1992

Waldron, Jeremy, 'What is Cosmopolitan', i: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8, no.2, 2000

Williams, Raymond, *Keywords*, Fontana Press, Glasgow, 1988

Menneskeret som politisk kult

I artiklen præsenteres Emile Durkheims religionssociologiske overvejelser med henblik på at relatere disse til menneskerettighedernes oprindelse, udvikling og status i vores samtid. På baggrund heraf diskuteres rimeligheden af den betragtning, at menneskerettighederne – som moralsk kodeks for en civiliseret modernitet – har overtaget den traditionelle religions funktion i samfundet.

Intro

Den 11. februar 2007 kunne man i Deadline 2. sektion på DR2 følge en – også når vi snakker menneskerettigheder – interessant debat. Temaet for debatten var religionens rolle i det moderne samfund – et tema, man havde valgt at give overskriften ”Hva’ ska’ vi med Gud?”. Debattører var idéhistoriker ved Kunstakademiets Arkitektskole Malene Busk, religionshistoriker ved Københavns Universitet Mikael Rothstein samt idéhistoriker ved Aarhus Universitet Hans-Jørgen Schanz.

Undervejs i debatten bliver det mere og mere klart, at Rothstein og Schanz taler om religion på hver deres måde. For førstnævnte giver det bedst mening at studere religion som et socialt fænomen produceret af mennesker – hvilket umiddelbart åbner for den betragtning, at også menneskerettighederne lader sig tematisere i religiøse termer. Schanz mener derimod, at en sådan beskrivelse rammer forbi det specifikt religiøse, idet religion tilbyder noget absolut, som rækker ud

over mennesket og korresponderer med dettes eksistentielle grundvilkår.

Det er ikke artiklens intention at diskutere, hvilken af disse holdninger, der er mest frugtbar, eller giver den bedste forståelse af religionens rolle i samfundet. I stedet hæfter jeg mig ved, hvordan begge debattører – på tværs af deres forskellige udgangspunkter – ikke tøver med at underkende religionen, når denne, som det var tilfældet under Muhamed-krisen, konfronteres med én af de ufortabelige menneskerettigheder: ytringsfriheden.¹ Schanz udtrykker sig således, at det fra først til sidst var Jyllandsposten, der så klart ved at insistere på ytringsfriheden, som ikke er til salg. Rothstein tilslutter sig ligeledes ytringsfrihedens ukrænkelighed, og han finder det fuldstændig ligegyldigt, at muslimerne blev krænket pga. deres religion. Ytringsfriheden lader sig ikke knægte af religion, det er man enige om. Her har vi at gøre med et konkret eksempel på, at vi – for at blive i den endimensionale sprogbrug – intet ska’ med Gud, men at vi til gengæld ska’ en hel masse med menneskerettighederne.

Religionen tilsidesættes, mens det enkelte menneskes ret til fri udfoldelse forbliver uantastet. Denne forskydning fra religion til individ står centralt i Emile Durkheims (1858-1917) religionssociologiske overvejelser. Her begrebsliggøres samfundets intense fokusering på det enkelte menneskes rettigheder som en individets kult, der efterhånden erstatter traditionel religion. Følgende afsnit er en skitsering af Durkheims religionsteori, som vil danne baggrund for at nuancere vurderingen af, hvorvidt og i hvilken forstand det kan være rimeligt at tale om menneskerettighederne som en slags sekulær religion.

Durkheims religionsteori

Durkheim er overbevist om, at al religion i bund og grund er den samme (Østerberg 2002, 196). Hermed mener han blandt andet, at alle religioner har fælles årsager. Med sit værk om *Det religiøse livs elementære former* (1912) forsøger han netop at angive, hvordan enhver religion kan betragtes som en symbolsk gengivelse af det samfund, hvori den praktiseres – og at det derfor ikke giver mening at adskille det religiøse fra det sociale. Når den elementære religiøsitet har menneskets indlejring i samfundet som sin årsag, så er den samme årsagsforklaring altså også gyldig for alle andre religioner; intet samfund uden religion. Denne tanke følger Durkheim til dørs via det noget kontroversielle argument, at det i religionen faktisk er det sociale selv, samfundet, der udgør den egentlige genstand for dyrkelsen – en konklusion, der bunder i analysen af, hvad Durkheim anser som værende det religiøse livs mest

elementære form; de indfødte australieres totemdyrkelse.

Kort fortalt forholder det sig sådan, at aboriginernes forskellige klaner hver især har et totem (dyr eller plante) som religiøst omdrejningspunkt. Ifølge Durkheim (1995, 208) er det imidlertid ikke totemet alene, der er genstand for den religiøse tilbedelse. Totemet er at opfatte som et symbol på noget andet, og dette andet udgør det sakrale par excellence. I første omgang kommer totemet til at symbolisere det guddommelige, men samtidig repræsenterer totemet også samfundet – det bliver ”the flag of the clan” (Durkheim 1995, 208). En dobbelthed, som giver Durkheim anledning til at fremsætte den hypotese, at det guddommelige simpelthen er identisk med samfundet, og at det således er samfundet, der danner tilbedelsens sande objekt.

Uddybende identificeres tre generelle karaktertræk, som ethvert samfundsmedlem og enhver religionsudøver har til fælles: 1) anerkendelsen af en overordnet virkelighed, hvorunder 2) den enkelte befinder sig i en tilstand af bestandig afhængighed, og derfor 3) mere eller mindre villigt tilsidesætter sine egeninteresser til fordel for denne virkelighed (Durkheim 1995, 209). Tilsvarende religionen bliver samfundet altså en moralsk autoritet, der kan fastsætte fordringer til dets medlemmer – for på meget fysisk vis at sanktionere imod brud på disse. Fordringer, der tilsammen danner det ideelle pejlemærke for samfundets *conscience collective*; Durkheims begreb for individernes kollektive bevidsthed, der i dette perspektiv vanskeligt ladersigadskille fra religionen. Som en kommentator

meget præcist har formuleret det, bliver Durkheims projekt at undersøge og efterprøve "the ways religion can be described as collective representations that inform a community's moral vision" – og hvorvidt det giver mening at beskrive det hellige som "those authoritative (that is, socially entrenched) concepts and ideals that shape a common perception of, and therefore life in, a social universe" (Cladis 1992, 81). Konsekvensen af Durkheims religionsteori bliver følgende: Man kan godt være religiøs – dvs. dyrke trosopfattelser og udøve riter – selv om man samtidig er erklæret ateist. Troen på en overnaturlig guddom er ikke afgørende.

Ifølge Durkheim afspejles samfundet i religionen, defineret som "et sammenhængende system af trosopfattelser og skikke, der angår hellige ting, dvs. ting som er adskilte, forbudte" (Østerberg 2002, 200). Religionen opdeles altså i henholdsvis trosopfattelser og skikke. Foruden disse elementer knytter der sig til det religiøse altid en kirke; den institutionelle forening af alle dem, der udfører skikkene og tilslutter sig trosopfattelserne (Østerberg 2002, 201). Religiøse trosopfattelser har det til fælles, at de opdeler verden i to adskilte sfærer: En profan (verdslig, sekulær) og en hellig (sakral, indviet) sfære. Som et resultat af denne tvedeling, opstår følelsen af at have at gøre med "two distinct sorts of reality with a clear line of demarcation between them: the world of profane things on one side, the world of sacred things on the other" (Durkheim 1995, 214). Disse virkelighedsformer holdes skarpt separeret fra hinanden, således at det hellige og det profane aldrig optræder

i sammenhæng – hverken rumligt eller tidsligt. Den rumlige adskillelse etableres via templer og helligdomme, mens højtid og fester danner ramme for den tidlige adskillelse (Østerberg 2002, 201). Religiøse skikke – eller riter som Durkheim også betegner dem – kan ligeledes antage to former. Der kan enten være tale om negativ eller positiv kultus. Hvor negativ kultus primært er rettet mod det profane – og menneskets befrielse herfra, fokuserer positiv kultus mere ensidigt på den faktiske dyrkelse af det hellige. Negativ kultus er religiøse forsagelser, der naturligvis kan antage forskellige former, men som i reglen tjener til at opretholde førnævnte adskillelse mellem en profan og en hellig virkelighed. Den negative kultus skal sikre, at adskillelsen forbliver total. Forsagelserne lader sig som regel identificere i regulære forbud, der kommer til at spille en betydelig rolle, da tilstedeværelsen af forbud indikerer, at man befinder sig inden for det helliges område: "a prohibition [...] proves that one is face to face with a sacred thing" (Durkheim 1995, 215). Billedforbuddet inden for islam står naturligvis klart i hukommelsen, men asketismens konsekvente given afkald er et mere gennemgribende eksempel på religiøsitet præget af negativ kultus (Østerberg 2002, 202).

Her tilendebringes skitseringen af Durkheims almene religionsteori. Detaljer og nuancer kunne anføres i en uendelighed, men disse har begrænset relevans for den efterfølgende diskussion. Rothstein abonnerer tydeligvis på visse aspekter af Durkheims religionsteori, når han foretrækker at tematisere religionen som et menneskeligt produkt,

et socialt fænomen. For Schanz synes der imidlertid ikke at være meget at hente i samme religionsteori. Idet religiøsitetens epicenter lokaliseres i en menneskeskabt socialitet, levnes det absolutte ikke meget spillerum. I hvert fald ikke så længe, der sættes lighedstegn mellem det absolutte og det transcendent. Durkheim beskæftiger sig aldrig med det religiøse som transcendent; hans ærinde er i stedet at belyse, hvordan mennesket i samfundet er i stand til – og reelt ikke kan undlade – at skabe konkrete eller abstrakte helligdomme, som tildeles en særdeles absolut status. Artiklen undersøger den tese, at menneskerettighederne bliver et eksempel på en sådan samfundsskabt helligdom, der i udgangspunktet er ganske abstrakt, men som dog formår at manifestere sig i meget konkrete sammenhænge. For at give undersøgelsen et præg af grundighed, hankes nu op i Durkheims begrebsapparat med henblik på at applicere det på menneskerettighederne – både som de fremstår i nedskrevet form i diverse erklæringer, men også når de optræder i forbindelse med en intellektuel debat, som den artiklen tager sit udgangspunkt i.

Mennesket som sit eget totem

Hvis det skal holde stik, at trosforestillinger er en refleksion af deres sociale kontekst, synes det uundgåeligt, at religionens indhold ændrer sig i takt med forandringer i samfundet. Med bl.a. arbejdsdelingens mellemkomst præges Durkheims samtid af en omfattende differentieringsproces, som indebærer en intensivering af opmærksomheden på det enkelte

menneske. I det sociale liv såvel som i produktionsmåden bliver individet den ny meningsbærer, i den forstand at dagligdagen ikke længere tilrettelægges på fællesskabets, men i stedet på enkeltpersonens præmisser. På baggrund heraf etableres en ny form for conscience collective, som Durkheim kalder moralsk individualisme. Et begreb, der lader en tilsyneladende paradoksalitet vinde indpas; at hævdelser af individets rettigheder bliver den form, som dyrkelsen af samfundet antager. Respekten for det partikulære individ indstifter retningslinjer for det universelle kollektiv. Mennesket gennemgår en såkaldt apoteose, det ophøjes til guddom (Durkheim 1995, 205). Individet løftes og bliver en del af den sakrale virkelighed for i sidste ende at indtage rollen som totem i sin egen trosopfattelse. Durkheim peger på den franske revolution som et paradigmatiske eksempel på, hvordan ”things that were by nature purely secular were transformed by public opinion into sacred things” (Durkheim 1995, 216), hvortil der knyttede sig symbolske helligdomme (fx tricoloren) og højtid (Bastilledagen). Argumentet trækkes skarpt op:

“The characteristic sacredness with which the human being is now being invested [...] is not inherent. Analyze man as he appears to empirical analysis and nothing will be found that suggests this sanctity; man is a temporal being. But [...] the human being is becoming the pivot of social consciousness among European peoples and has acquired an incomparable value. It is society that has consecrated him. Man has no innate right to this aura that surrounds him and protects him

against sacrilegious trespass. It is merely the way in which society thinks of him, the high esteem that it has of him at the moment, projected and objectified. Thus [...] moral individualism, the cult of the individual, is in fact the product of society itself. It is society that instituted it and made of man the god whose servant it is” (Durkheim 1974, 59).

I den moralske individualisme tillægges det enkelte menneske absolut værdi; det tilhører den hellige sfære og må derfor holdes adskilt fra den profane. Som nævnt er det i mange henseender religiøse forsagelser – den negative kultus – der på det rituelle niveau varetager adskillelsen. Dette lader sig iagttage på flere måder. I første omgang gælder det forbud imod krænkelser af individets frihed, som de forskellige menneskerettighedserklæringer gengiver med al ønskelig tydelighed. Det væsentligste forbud er dog det implicitte forbud imod kritik, som indhylder menneskerettighederne i en aura af urørlighed. ”The prohibition against critique is a prohibition like any other” (Durkheim 1995, 215), og må derfor forstås som et tegn på, at kritikens genstand bør klassificeres som en sacred thing. Hensigten er ikke at benægte kritikens forekomst. Op gennem historien kan man iagttage, hvordan enhver religion producerer sine kættere og vantro. Ligeledes findes der hele filosofiske skoler, som tager direkte afstand til menneskerettighederne. For medlemmerne af individkultens kirke kan kritikken sidesættes med helligbrøde i enhver anden religion. Synd forekommer også i et sekulært samfund.

Kritikforbuddet implementeres ad flere omgange. I *Den Amerikanske Uafhængighedserklæring* (1776) omtales rettighederne som selvindlysende, *Den Franske Erklæring om Menneskerettigheder* (1789) refererer eksplicit til fx ejendomsretten som ukrænkelig og hellig og FN's *Verdenserklæring om Menneskerettighederne* (1948) betoner menneskets iboende værdighed. Alle tre eksempler bidrager retorisk til at immunisere ideologien bag menneskerettighederne. Den unddrager sig eventuel kritik ved at marginalisere kritikens ophavsmænd. At stille spørgsmålstegn ved det selvindlysende, krænke det ukrænkelige, lader sig kun gøre fra et utroværdigt ståsted. Man har tabt på forhånd. Skellet mellem profanitet og helligdom forbliver intakt.

Debatten mellem Rothstein og Schanz kredser om præcis dette skel. Her reproduceres individets hellige status vha. henvisning til én af de ukrænkelige menneskerettigheder; retten til at ytre sig frit og uden indblanding fra andre. I forhold til menneskerettighederne er den traditionelle religion blevet profan i Durkheims forstand. Den har mistet sin autoritet – et tab, som gør sig gældende på alle niveauer. I forhold til Tyrkiets eventuelle optagelse i EU er det springende punkt ikke så meget skismaet mellem kristendom og islam, som det er kravet om Tyrkiets overholdelse af menneskerettighederne. Her – og i andre sammenhænge – anvendes menneskerettighederne som et gyldigt eksklusions-alibi. Et andet konkret udtryk for religionens autoritære forfald er Rothsteins blanke afvisning af den (traditionelle) religiøse krænkelser

relevans. En afvisning, der kommer i umiddelbar forlængelse af samme Rothsteins betingelsesløse hævde af ytringsfriheden.

Det er i det hele taget bemærkelsesværdigt, hvordan krænkelser finder anvendelse i diskursen. Krænkelser kan kun forekomme, hvis der på forhånd eksisterer et forbud, dvs. noget helligt – jf. Durkheim. Dette synes at legitimisere den tolkning – når vi nu forholder os til Muhamed-krisen – at der mere end noget andet var tale om to modstridende (religiøse og politiske) forbud i konfrontation med hinanden: Islams billedforbud og det vesterlandske censurforbud, som vi fx finder det i Grundlovens § 77. Som forbud har ingen af de to forrang i forhold til hinanden, det ene er ikke mere avanceret end det andet. Al religion er den samme.

Outro

Durkheims udlægning af menneskerettighederne som politisk kult bidrager med umiddelbart anvendelige fortolkningsmuligheder, men rummer dog samtidig mere vidtrækkende implikationer. Afslutningsvis vil jeg forsøgsvis pege på to af disse.

Som konsekvens af Durkheims religionsteori, bliver det umuligt at opretholde forestillingen om en sondring mellem religion og politik, sådan som vi er vant til. Durkheim tilskriver sekularismen illusorisk status som et teoretisk begreb, der intet har med den empiriske virkelighed at gøre. Religion og politik hører uadskilleligt sammen, fordi begge forholder sig systematisk til et og samme genstandsfelt: Samfundet. Politikken gør

det explicit, religionen implicit. Derfor hjemfalder samfundsforskningen til naivitet, når den arbejder med politiske foranstaltninger som løsrevet fra religiøse bånd. Argumentet finder støtte i tilfældet med Muhamed-tegningerne, hvor det vel blev gjort klar for enhver, at der var tale om en blanding af alle ting, sådan som Schanz formulerer det. Men i Durkheims logik bliver det endvidere vigtigt at holde sig for øje, at Muhamed-krisen netop ikke var noget enkeltstående tilfælde. Ikke undtagelsen, men reglen. I den forstand bliver krisen det vindue, igennem hvilket den intime sammenhæng mellem et samfunds trosforestillinger og dets politiske konstitution lader sig betragte uden omsvøb. Her er ingen duggede ruder.

En anden implikation ved religionssociologien er, at der i fundamental forstand er tale om en sociologi, altså et studie af social interaktion. Durkheim tænker sociologisk, det samme gør Rothstein. Problemet i forhold til menneskerettighederne består i, at den sociologiske tanke traditionelt ikke formår at begrebsliggøre – eller overhovedet tematisere – moralen som noget absolut eller universelt, dvs. som noget, der unddrager sig sociale faktorer og har værdi i sig selv. Moralens tænkes af samfundet og reduceres således til en relativ og menneskeskabt størrelse. Dermed bliver det også op til sociale aktører at definere det moralske rigtige – det gode, som bør tilstræbes – hvilket ultimativt rummer den implikation, at magt bliver ret. Den sociologiske beskrivelse af religionen som en overordnet virkelighed, en moralsk autoritet, siger principielt intet om det

kvalitative indhold af denne autoritære virkeligheds moralske observans. Dermed bliver Durkheims sociologi ude af stand til at udtale sig om en række af tilværelsens mest grundlæggende udfordringer, hvilket må siges at være utilfredsstillende for en videnskab, der forsøger at optimere vores forståelse af menneskets handlinger. Utilfredsstillende, men ikke diskvalificerende, eftersom debatten mellem Schanz og Rothstein egentlig står som et ganske glimrende eksempel på menneskelig produktion af moralsk dogmatik.

Noter

¹ Nedenstående er en transskriberet udgave af den sekvens af debatten, jeg referer til. Via dr.dk kan man (endnu) følge debatten – der i øvrigt havde Jes Stein Pedersen som vært – i sin fulde længde, eller man kan spole 20 minutter og 23 sekunder frem, hvor følgende ordveksling finder sted:

Stein: Hvad mener du Hans-Jørgen Schanz, var det [Muhamed-krisen] religion eller politik?

Schanz: Det var en blanding af alle ting. Jeg mener, det som den krise viste, det var hvor vigtigt det er at insistere på ytringsfriheden. En ting er, at jeg gør opmærksom på, at religion er noget, som jeg ikke tror, at et samfund har godt af at undvære. Noget andet er, at ikke alt i et samfund skal være religion. Og der mener jeg da, at Muhamed-krisen i den grad tog venstrefløjen på røven og alle mulige andre. Og det var faktisk nogle helt andre, der så klart lige fra starten.

Stein: Hvem så klart?

Schanz: Det gjorde Jyllandsposten blandt andet. At her er der noget, der hedder ytringsfrihed – og den er ikke til salg.

Stein: Mikael Rothstein, du har lavet en bog om Muhamed-krisen – er du enig med Hans-Jørgen Schanz?

Rothstein: Jeg er i bund og grund enig om at ytringsfriheden er ukrænkelig og at Jyllandsposten ikke gjorde noget som helst ulovligt. Men jeg er betænkelig ved vores manglende evne til at respektere hinanden som mennesker. Det religiøse? – Rend og hop! Men vi skal leve side om side og derfor må vi finde hinanden som mennesker.

Stein: Men blev de ikke krænket, muslimerne i Danmark?

Rothstein: Jo, men det er fuldstændig ligegyldigt at de blev krænket pga. religion. Det er ikke det, der er pointen. Fordi de kunne ligeså godt være blevet krænket over et eller andet andet.

Litteratur

Cladis, Mark S. (1992): 'Durkheim's Individual in Society: A Sacred Marriage?', *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, No. 1

Durkheim, Emile (1974): *Sociology and Philosophy*, The Free Press, New York

Durkheim, Emile (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*, The Free Press, New York

Østerberg, Dag (2002): *Emile Durkheim – og hans teorier om samfundet*, Hans Reitzel, København

Er menneskeretten politisk -eller bør den være det?

Efter murens fald har vi set en stigende politisering af menneskerettighederne. Da hele vesten blev samlet omkring det liberale demokrati, forsvandt den politiske fjende, og ind er nu trådt menneskehedens fjende. Men er menneskeretten overhovedet politisk? Artiklen søger at undersøge, om menneskeretten overhovedet kan forenes med den politikforståelse, der er vokset ud af den vestlige historiske og idéhistoriske udvikling siden renæssancen.

Siden murens fald har vi set et stigende fokus på demokrati og menneskerettigheder. I *Krigen mod terror* og forsøget på demokratisering af mellemøsten nævnes de ofte, som var de to sider af samme sag: "Promoting democracy and human rights is now a central pillar of U.S. policy in the Middle East" (U.S. Department of State 2004). Demokratiets sejr søges nu udbredt til resten af verden, og legitimiteten hentes i menneskerettighederne. Den politiske diskurs har således ladet sig indhulle af menneskerettens altomfavnende klæder uden udsigt til at tage dem af igen – intet argument uden korrespondance med menneskeretten.

I forbindelse med udnævnelsen af 10. december 2002 som *Human Rights Day* udtalte præsident Georg W. Bush: "America has pledged to support all individuals who seek to secure their unalienable rights" (Bush 2002) Denne politisering af menneskerettighederne er hverken rationel eller historisk selvevident. Der er kvalitative forskelle på menneskerettighedsformuleringerne

fra 1776, 1789 og 1948, og der er stadig uenighed om både rettighedernes indhold, gyldighed og om, hvilken rolle de skal spille i det internationale samfund. Men at de faktisk spiller en rolle, og at denne er blevet markant vigtigere efter murens fald, er der ikke tvivl om. Et dyk ned i de danske folketingspartiers principprogrammer viser også, at det kun er Dansk Folkeparti, der ikke har menneskeretten som en integreret del af deres politik. Partiets værdier, som også indeholder tanker om individers frihed og lighed, udspringer af den danske grundlov og de historiske omstændigheder, og er derfor også værdier, der knytter sig til en dansk kontekst (Dansk Folkeparti 2005).

Denne stigende fokusering på menneskerettigheder kan virke paradoks. Når vi i vesten ophøjer menneskeretten til en form for øverste lov, som demokratiets fundament, sker det i samme åndedrag, som vi afviser absolutte referencerammer med beskyldninger om totalitarisme. Sekularisering og demokrati opstod begge som reaktion på absolutismen, og er en

del af en politisk udvikling, der fandt sted både teoretisk og i praksis. Forståelsen og praktiseringen af politik løsrev sig fra absolutismen, og opkomsten af absolutte menneskerettigheder synes derfor ikke at harmonere hermed. Spørgsmålet er således, om vi overhovedet kan forene menneskeretten med den forståelse af politik, som er vokset ud af samme vestlige tradition som demokrati og sekularisering udspringer af, eller om menneskeretten modsiger vores eget politiske grundlag. Resultater en politisering af menneskeretten i, at vi saver den gren over, som vestens liberale demokrati er placeret på? I forfølgelsen af menneskerettens politiske status, vil jeg begynde et velkendt sted.

I begyndelsen var Machiavelli

Den moderne politiske videnskab dateres ofte tilbage til renessancen og italieneren Niccolò Machiavelli (1469-1527). Begrebet politik er ældre, og vi vil også kunne finde eksempler på tidligere politisk teori. Men i forsøget på at konstruere en forståelse af det politiske som fænomen, sætter vi gerne et skel ved den italienske renessancetænkning, da vi opfatter hans tænkning, primært i hovedværket *Il Principe* (1532), som det første politiske værk, hvor politik forstås som selvstændig disciplin. Dette kontrasteres opfattelsen af Machiavellis tænkning som politisk kynisme, da det politiske ikke løses fra etiske forpligtigelser, men netop blot ser dagens lys som autonom sfære. Machiavelli fratager derfor ikke det politiske noget som helst – ”thi der er så langt fra, hvordan man lever til, hvordan man burde leve” (Machiavelli 2004, 93)

– han skaber det som den sfære, der omhandler det faktisk levede liv.

Det faktum, at vi griber tilbage til *Il Principe*, fortæller os noget om os selv og vores egen forståelse af politik. Da man i 60'erne forsøgte at definere den nye selvstændige politiske videnskab, formulerede David Easton (f. 1917) sig således: ”I am suggesting rather that political science is concerned with every way in which values are allocated for a society [...] Political science is concerned only with authoritative allocations or policies” (Easton 1960, 131). Når han således forbinder politik med den autoritative fordeling af værdier, så understreger han to pointer: For det første handler politik om magt, og for det andet er politik en adfærd - noget der udøves i fordelingen. Dvs. der er ingen normativ substans, der kan figurere som udgangspunkt eller mål for det politiske. Machiavelli ligger helt eksplicit i en sådan formulering.

Machiavelli tager udgangspunkt i staten, og i praksis blev den politisk magt efter den Westfalske fred i 1648 forbeholdt de suveræne stater, og dette blev også afspejlet i den politiske teori. Thomas Hobbes` (1588-1679) *Leviathan* fik måske forskellige roller, men det var altid den, der havde rollen. Det politiske var lig staten som aktør, og kunne derfor stadig ikke knyttes til abstrakte idéer som f.eks. menneskerettigheder. Karl Marx (1818-83) tænkte stadig i aktører, men skiftede staten ud med de sociale klasser. Dette ændrede dog ikke ved afvisningen af abstrakte idéer, da det politiske for Marx var knyttet til en praksis: ”Der hvor spekulationen hører op, ved det virkelige liv, begynder altså den virkelige,

positive videnskab, fremstillingen af menneskenes praktiske virksomhed, af deres praktiske udviklingsproces” (Marx 2004, 69). Fokuseringen på det virkelige liv viser, at Machiavelli stadig spøger i tilgangen til det politiske, og selv om den politisk dimension hos Marx knyttede sig til socialiteten, var der altså ikke plads til abstrakte idéer om menneskerettigheder. Formuleringen fra den franske erklæring nærmest skriger antimarxisme: “Menneskene fødes og forbliver frie og lige i rettigheder. Social forskel kan kun begrundes med hensynet til det almene vel” (Schanz 2001, 46). Der er altså ikke blot tale om, at Marx var uenig i menneskerettens gyldighed, han betvivlede helt fundamentalt dets politiske status. For Marx var disse abstrakte idéer blot fremtrædelsesformer for materielle forhold, som her blev forstået som det egentligt politiske.

De klassiske tænkere fra Machiavelli og frem gjorde sig således forskellige tanker om det politiske, men fælles for dem alle var en selvstændiggørelse af den politiske dimension. Det politiske var forbeholdt den reelle og dennesidiges verden og var endvidere knyttet til specifikke aktører. Denne aktørtænkning bevares helt frem til det 20. århundrede (selv i dag vil nogen stadig mene, at staterne er de eneste reelle politiske aktører), og ændres først radikalt med den tyske retsteoretiker Carl Schmitt (1888-1985). Her sker et radikalt brud med den traditionelle opfattelse af det politiske, da aktørtænkningen forlades til fordel for en politikforståelse, der i sig selv er abstrakt: ”Den specifikt politiske sondring, som de politiske handlinger og motiver kan føres tilbage til, er sondringen mellem ven og fjende” (Schmitt 2002,

60). Men det politiske opstår for Schmitt stadig i en praksis, da ven/fjendere relationen blot betegner en intensitet, som må hente sit indhold fra en konkret gruppering. F.eks. den økonomiske konflikt. Schmitt forstår altså det politiske som et substantiv og ikke som et adjektiv. Fokuseringen på de formelle træk ved det politiske gør, at de normative elementer udebliver, og Schmitt forbinder endvidere politiseringen af det normative med en kriminalisering af fjenden, som et forsøg på at transformere den anden til den onde. I samme åndedrag afviser Schmitt enhver form for politisering af noget universelt. Det politisk er nemlig to ting, intensitet og gruppering, og universalitet umuliggør begge.

Den forståelse af politik, som fødes med Machiavelli, tager altså udgangspunkt i det politiske som autonomt. Ved at følge sporet, som her er kridtet op, og på samme tid sammenholde det med aktuelle formuleringer, som f.eks. Eastons (aktuel, fordi den stadig danner fundament for den politiske videnskab på mange universiteter – også her i Århus), ender vi ikke i en bestemt definition, men i højere grad i en anti-bestemmelse: Politik er ikke realiseringen af bestemte normer eller værdier. Så en påstand om at visse værdier bør realiseres i et samfund, er efter denne model ikke politisk. Ved at skille det politiske fra det normative skabte Machiavelli muligheden for politisk konflikt, hvor begge parter optræder politisk legitimt, og dette har netop været befordrende for den demokratiske praksis, hvor modstridende parter på samme tid kan optræde legitimt i kraft af demos. Men hvordan passer menneskeretten med denne opfattelse af

politik?

De første formuleringer af menneskeretten

De første nedskrevne menneskerettigheder formuleres i Den Amerikanske Uafhængighedserklæring, samt i erklæringen, der blev fremsat under Den Franske Revolution i 1789. At de er nedskrevne, er dog ikke det eneste nye.

“Saaledes anser nogle Retfærdighed for at være det samme som Lighed, hvad den ogsaa er, dog ikke for alle, men kun for dem, der er ligestillede” (Aristoteles 1999, 162). I antikken var ligheden forbeholdt et fåtal og endvidere knyttet til socialiteten i polis. Borgeren var omdrejningspunktet og ikke mennesket. Den antikke metafysik skabte en klassisk naturret, hvori der ikke var plads til lighed, og dens bidrag til det politiske lå i en kosmologisk enhedstænkning. I 1600-tallet begyndte kontrakttænkerne at reformulere tankerne om naturret ud fra en mekanisk opfattelse af naturen. Løsrivelsen fra den antikke kosmologi, løftede på samme tid mennesket ud af den natur, hvori Sokrates 2000 år tidligere havde placeret det. Nomos er ikke længere noget, der skal afspejle physis, men derimod noget vi selv skal skabe – adskilt fra naturen. Heri ligger også det nybrud, at mennesket ikke tænkes ud fra en allerede givet socialitet. Naturretten giver os derfor på samme tid tanken om mennesket som individ. Men naturretten er ikke en menneskeret i moderne forstand, for som Hobbes skriver: “The Right of Nature, which Writers commonly call Jus Naturale, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of

his own Nature; that is to say, of his own Life”(Hobbes 1997, 72). Naturretten er en individuel ret til handling og ikke et normativt bud. Endvidere etableres relationen til de andre individer først med samfundskontrakten, som på samme tid skaber suverænen som den politiske instans, og således er naturretten adskilt fra det politiske.

Relationen mellem individer bliver normativ hos John Locke. Dennes tanker om menneskenes ukrænkelige frihed og lighed videreføres direkte i de første formuleringer af menneskerettighederne. “Vi anser disse sandheder for selvindlysende, at alle mennesker er skabt lige, og at de af deres Skaber har fået visse umistelige rettigheder, heriblandt retten til liv, frihed og stræben efter lykke” (Schanz 2001, 43). Sådan starter *Den Amerikanske Uafhængighedserklæring*, og *Den franske erklæring af menneskets og borgerens rettigheder* 13 år senere er i samme spor: “Menneskene fødes og forbliver frie og lige i rettigheder. Social forskel kan kun begrundes med hensynet til det almene vel” (Ibid., 46). Men der er forskel. Den amerikanske forfatning skaber et skel mellem menneskeretten og det politiske, da forfatningens mål netop er at mindske den politiske magts indflydelse. Der er visse rettigheder, som ikke kan krænkes ved indtrædelsen i en samfundstilstand, og den politiske magt skal netop sikre disse rettigheder for at være legitim. Alternativt skelner den franske erklæring ikke mellem retten som menneske og retten som borger, og derved tænkes borgeren uafhængigt af et politisk styre, og mennesket som en del af nationen. Vi befinder os derfor i et uklart skel mellem menneskeheden

og den franske nation, som ikke giver et klart billede af rettighedernes politiske status. Men ovenstående citat viser en klar politisk dimension, til forskel fra den amerikanske, da ulighed kan accepteres med hensyn til almenvellet. Ligheden er forbeholdt det politisk og ikke det sociale – en pointe Marx gjorde op med.

Tankerne om universelle rettigheder opstår paradoksalt nok midt i en metafysikkritisk oplysningstid, der er ved at opdage historien som den eneste ramme for menneskelig udfoldelse. ”Alt, der er vigtigt i og for menneskelivet, er historisk. Det vil sige kan formes af menneskelig indgriben” (Ibid., 35). Det modsætningsfyldte ved menneskeretten er således, at den er en moderne metafysisk konstruktion, der på samme tid modsiger modernitetens anti-metafysik. Måske netop derfor blev menneskeretten også tænkt i sammenhæng med den suveræne stat (eller føderation af stater) som en del af et mere omfattende politisk projekt (revolution eller uafhængighed).

Menneskeretten i dag:

Som nævnt tidligere var staten i 1800-tallet det politiske omdrejningspunkt, og menneskerettens værdiapparat var kun gyldigt inden for suverænitets grænser. Men efter anden verdenskrig var situationen en anden. Hvor de to første formuleringer implicit havde et henholdsvis føderativt eller nationalt sigte, er FN's *Verdenserklæring* fra 1948 derimod et globalt ærinde. Efter modernitetens afkald på religiøse og metafysiske legitimeringsgrundlag var mennesket rykket i centrum som den i historien skabende aktør. At alt kan formes af

menneskelig indgriben, erstatter blot den absolutte referenceramme med en ny – mennesket. Resultatet heraf kender vi alt for godt, og det var netop i forlængelse af nazismens totalitarisme, at man fandt det nødvendigt at reformulere menneskeretten. At alterhistorisk betyder, at mennesket kan skabe alt selv, og her kommer totaliteten ind i billedet, og den metafysiske tænkning genetableres derfor i menneskeretten som modspil hertil. Da gud døde, blev alt tilladt, så derfor måtte vi begynde at tilbede en ny (af)gud, for igen at sætte begrænsninger på den menneskelige udfoldelse. Så mens de første formuleringer af menneskeretten var et opgør med traditionens og religionens absolutisme, er 48'er-udgaven et opgør med den nye absolutisme, som man mødte den i de totalitære regimer.

Men selv om de to første havde et afgrænset sigte, var alle tre dog universelle inden for det område, de dækkede. FN's verdenserklæring ophævede blot de faste grænser. ”All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood” (FN 2007). Det radikalt nye er, at der i menneskeretten også er indeholdt et bør, som videre forpligter medlemslandene: ”Whereas Member States have pledged themselves to achieve, in co-operation with the United Nations, the promotion of universal respect for and observance of human rights and fundamental freedoms” (FN 2007). Det har to afgørende betydninger: For det første er retten blevet global, og for det andet er den blevet forpligtende. Der er således etableret en normativ instans, som transcenderer den traditionelt

politiske sfære, og som på samme tid skaber transnationale loyalitetsbånd, der udfordrer den westfalske statsorden. Den statslige suverænitet er dog stadig hævet herover, og det kræver mandat i FN's sikkerhedsråd at blande sig i andre staters indre anliggender. Den eneste intervention der er tilladt, er således den humanitære intervention – legitimeret af menneskeretten men legaliseret af FN. FN's primære mål var at skabe international fred i form af international ret, og menneskeretten blev et formaliseret middel hertil. At staten stadig er den vigtigste aktør ses også i verdenserklæringen: "Everyone is entitled to a social and international order in which the rights and freedoms set forth in this Declaration can be fully realized" (FN 2007). Her betyder den sociale orden i praksis staten, da staten endnu er den eneste sociale orden, der kan sikre disse rettigheder.

Spørgsmålet er så, om denne normativt forpligtende menneskeret er politisk, eller om den bør være det. Hvis vi skal tage udgangspunkt i den gængse videnskabelige opfattelse af politik, som altså skriver sig tilbage til Machiavelli, så er det et spørgsmål om, hvorvidt menneskerettighederne kan være noget andet og mere end ren metafysisk idealisme.

Menneskerettens politiske status:

Med udgangspunkt i Machiavelli, kunne man syntes, at det politiske er uforeneligt med menneskerettigheder, da mennesker netop ikke behandler hinanden herefter. På trods af det fremhæves menneskeretten gang på

gang, som var den i sig selv politisk. Et argument kunne derfor lyde, at så længe menneskeretten benyttes politisk, er den det også selv. Men bliver menneskeretten politisk af, at politiske aktører henviser til den? Med Carl Schmitt i baghovedet kunne man påstå, at menneskeretten godt kan benyttes politisk – heraf begrebet politisering – men at den ikke i sig selv er det. Menneskeretten afpolitiserer netop ved ikke at acceptere konflikten. Verdenserklæringen fra 1948 blev til som reaktion på en række faktorer, hvoraf en af de vigtigste var Holocaust. Man hvad skete der? Vi kompenserede jøderne for deres tab ved oprettelsen af staten Israel, men på samme tid blev palæstinenserne de store tabere. Politisk vil der nemlig altid være vindere og tabere, og det kan menneskeretten ikke acceptere. Her skal alle være vindere.

Varianterne fra 1776 og 1789 kan måske anskues politisk, da de var knyttet til en nation, hvilket som nævnt afspejlede sig i et konkret politisk projekt. Men hvis vi sammenholder verdenserklæringen (som jo er grundlaget for de menneskerettigheder, der benyttes i den aktuelle politiske diskurs) med fastholdelsen af det politiskes autonomi, skaber det umiddelbart store gnidninger. Når man f.eks. retfærdiggør en intervention udelukkende i menneskerettighedernes navn, henvises der til en metafysisk legitimitet, som transcenderer den politiske sfære, som blev oprettet hos Machiavelli, og faren er derfor, at vi ender i ren og skær idealisme. Det kan derfor virke paradoksalt, at menneskeretten benyttes som modspil til de totalitære systemers idealisme.

Hvis et argument skal korrespondere

med menneskeretten, og på samme tid være politisk, ser det altså ud som om, der skal mere til. Et argument, der udelukkende henviser til menneskerettighederne, er således ikke et politisk argument, og det kan derfor lade sig gøre for politisk agerende aktører at argumentere apolitisk. Et argument er først politisk, idet det forstår sig selv ud fra et modargument – en umulig opgave for universelle rettigheder. En politisering af menneskeretten, må derfor acceptere en afvisning af disse som en politisk legitim mulighed, hvilket ikke er det samme som at være enig i denne afvisning, og heraf udspringer den politiske konflikt. Fortalere for menneskeretten har dog en voksende tendens til at se afvisere af den som mennesker på et lavere samfundsmæssigt stadie eller som kriminelle elementer i en verdensorden, der bevæger sig frem efter hegelianske principper: "We believe that liberty is the design of nature; we believe that liberty is the direction of history. We believe that human fulfillment and excellence come in the responsible exercise of liberty. And we believe that freedom — the freedom we prize — is not for us alone, it is the right and the capacity of all mankind [...] This is, above all, the age of liberty" (Bush 2003). USA gennemtrumfer på denne måde menneskeretten på folkerettens bekostning med argumenter om at have historien på sin side. Det er helt tydeligt, at ud fra de gældende præmisser kan en sådan udtalelse ikke anskues politisk. Den er udtryk for ren idealisme.

Allerede hos de tidlige oplysningskritikere bliver vi gjort opmærksom på problemerne, og vi får en klar, og for mange aktuelle teoretikere

stadig tidssvarende, formuleret kritik af Joseph de Maistre (1753-1821): "I min livstid har jeg set franskmænd, italienere, russere etc.; takket være Montesquieu ved jeg endda, at man kan være perser. Men, erklærer jeg, mennesket har jeg aldrig mødt; han er mig ukendt" (Maistre 1974, 97). Problemet med menneskeretten er her, at den er en tom ret, da dens subjekt er ikke-eksisterende. Den siger derfor intet om de reelt eksisterende politiske subjekter. I samme tråd anså Marx og Schmitt heller ikke menneskeretten for at være politisk men for at dække over reelt eksisterende politiske konflikter. Med udgangspunkt heri, kan det derfor diskuteres, hvorvidt rettighederne overhovedet er gunstige som politisk instrument.

Udblik – bør menneskeretten bevares?:

En af Danmarks mest opsigtsvækkende kritikere af menneskeretten er folketingsmedlem Søren Krarup (f. 1937). I sin bog *Det moderne sammenbrud 1789-1984* skriver han følgende: "EU's Center for Overvågning af Racisme og Fremmedhed". Således illustrerer navnet indholdet af den totalitarisme, der behersker EU, og hvis bekendelsesskrift som nævnt er menneskerettighederne" (Krarup 2001, 218). Totalitarisme udspringer for Krarup af overvågningen. Hvis alt overvåges, bliver alt politisk, og vi ender i den totale politisering: "Den totale politisering; at alt er politisk. Den totalitære forståelse af menneskelivet" (Ibid., 201). Selv om Søren Krarup ofte bliver set som højrefløjens ekstreme ideolog, trækker han faktisk på en politikforståelse, som

udspringer af samme teoriramme, som oplysningstidens progressive venstrefløj – nemlig forståelsen af det politiske som autonomt. Han forstår det paradoksale i menneskerettens genetablering af metafysikken og har taget konsekvensen heraf via en total afvisning – menneskeretten er for Krarup ikke politik men totalitær ideologi. Krarup vil sætte grænser for det politiske, for ellers forsvinder autonomien. Allerede Edmund Burke (1729-1797) gjorde opmærksom på skellet mellem abstrakt og konkret virkelighed, og for Krarup betyder en idealisering af den første, at man ofrer det sidste – mennesket ofres på menneskerettighedernes alter.

Demokratiets opblomstring i Vesten falder idéhistorisk sammen med en selvstændiggørelse af den politiske disciplin i form af en frigørelse fra religionen, etikken og metafysikken, og derfor harmonerer politiseringen af menneskeretten og dens genindførelse af det absolutte ikke med den politikforståelse, der var med til at bære demokratiet frem. Det kan derfor virke paradoksalt, at menneskerettighederne politiseres som aldrig før. Men behøver konsekvensen være den totale afvisning á la Krarup? Kan vi på nogen måde inkorporere menneskeretten i det politiske uden at ende i totalitær idealisme? I kritikken af moderniteten lød argumentet: Hvis Gud er død, er alt tilladt. Dette skulle ikke forstås som en reaktionær politisering af teologien men blot som en advarsel mod etableringen af en ny guldkalv – det universelle menneske. Der skulle desværre totalitære skrækregimer til, før advarslerne blev taget til efterretning. For Krarup er problemet

blot, at reaktionen ikke har været den rigtige, da det universelle menneske stadig er i centrum. Den eneste absolutte referenceramme Krarup kan bruge er Gud, da totalitarisme for ham kun kan udspringe af menneskets tro på sig selv. En sådan pessimisme kan dog virke voldsom. Måske skal modernitetskritikkens argument omformuleres i accepten af, at politisk er og bliver Gud død: Hvis menneskeretten dør, er alt igen tilladt. En sådan tilgang ønsker ikke nødvendigvis at politisere menneskeretten, men kan på samme tid se faren ved dens afskaffelse. ”Menneskerettighederne er klogskabsregler, indhøstet gennem historisk langstrakte erfaringsprocesser” (Schanz 2001, 37). De er med andre ord ikke i sig selv politiske, men som klogskabsregler kan de påvirke den politiske praksis, og her kan menneskeretten måske yde politisk bistand uden at virke idealiserende.

På en måde kan man sige, at Dansk Folkeparti faktisk er de eneste, der formår at bruge menneskeretten politisk, da de ikke gør den universel. Deres partiprogram er formuleret med udgangspunkt i den danske grundlov og trækker derfor ikke universelle normer ind i den politiske praksis. Menneskeretten gælder, fordi den er en del af den danske grundlov og strækker sig derfor kun til det politiske subjekt – danskerne. Og netop fordi man hos DF ikke forstår menneskeretten universelt, kan der ikke være tale om brud herpå, hvilket også gang på gang er blevet afvist af partiet. Da menneskerettighederne blev formuleret i det 18. århundrede, var det et radikalt brud med traditionen. I det Danmark som Krarups parti i sin selvforståelse

forsøger at bevare, er de dog blevet en del af den nationale tradition, og netop derfor kan menneskeretten her benyttes politisk, idet der kan formuleres et politisk legitimt modargument: Jeg mener ikke, at menneskeretten kun skal omfatte danskerne. Om retten gælder uden for de danske grænser, er ikke noget man hos Dansk Folkeparti kan eller vil blande sig i, med mindre det har direkte konsekvenser for den danske nation. Forskellen er, at opfatter man menneskerettighederne universelt, vil man ikke kunne acceptere Dansk Folkepartis nationale indskrænkning af retten som politisk legitim, men Dansk Folkeparti kan godt acceptere ovenstående modargument som politisk – de er blot ikke enige heri. Denne indstilling ses bl.a. i deres principprogram: ”Det er vort ønske, at Rigsfællesskabet bevares, så længe der i det danske folk er vilje hertil, og så længe det grønlandske folk og det færøske folk ønsker at forblive i fællesskabet”(Dansk Folkeparti 2005).

For at undgå misforståelser: At benytte menneskeretten politisk, betyder ikke at man automatisk adopterer Dansk Folkepartis politiske budskab. At menneskeretten knyttes til et konkret subjekt betyder ikke, at dette subjekt behøver at være nationalt.

Men giver det mening at tale om menneskerettigheder, der ikke er universelle? I et retssamfund kan et ”bør” kun udspringe af en positiv ret, som er vedtaget af og gældende for alle borgerne, men de værdier et retssamfund bygger på, kan godt være baseret på menneskerettigheder. Men endnu har vi ingen verdensregering, der kan udfylde rollen som varetager af en sådan ret,

og derfor vil konflikten mellem folkeret og menneskeret også fremover øge spændingen i de internationale relationer. Et er sikkert: Menneskerettighederne er kommet for at blive, og spørgsmålet er blot, hvor meget de kommer til at betyde. Da hele Vesten blev samlet omkring det liberale demokrati, forsvandt den politiske fjende, og ind er nu trådt menneskehedens fjende, hvilket ses i de mange forsøg på at politisere menneskeretten.

Men som nævnt er det ikke muligt at komme med et universelt argument for politisk gyldighed eller forpligtigelse i menneskeretten. Problemet er endvidere, at den forståelse, vi har af politik, udspringer af samme idéhistoriske tradition, som har været med til at bære demokratiet frem. At politisere universelle menneskerettigheder, og dermed nedbryde det politiskes autonomi, er derfor ikke et skridt fremad men et skridt tilbage. Man kunne i stedet påstå, med henvisning til historiens utallige skrækregimer, at menneskerettigheder er en nødvendighed. Hvis menneskeretten afskaffes, vil alt igen være tilladt, og det har vi alt for dårlige erfaringer med. Men hvis troen på det universelle igen bliver afgørende i den politiske diskurs, er afstanden til totalitarismen ikke blot indsnævret, men vi vil også have udfordret de værdier, hvorpå demokratiet er vokset frem. Således vil man med henvisning til universelle værdier kunne delegitimere modparten, en evne som i et demokrati udelukkende burde ligge hos demos.

Det er altså en illusion, når vi i vesten nævner demokrati og menneskerettigheder, som om de indbyrdes understøtter hinanden. Demokrati er et politisk system, som

udspringer af en bestemt opfattelse af det politiske, der ikke tillader universelle værdier. Menneskeretten er efter en sådan opfattelse ikke politisk, og en politisering heraf, vil derfor ændre fundamentalt på de værdier, og den opfattelse af politik, der i vesten har været afgørende siden Machiavelli.

Litteratur:

Aristoteles (1999), *Statslære*, Nordisk Forlag, København

Bush, George W. (2002), 'Human Rights Day, Bill of Rights Day, and Human Rights Week, 2002. By the President of the United States of America. A Proclamation.' <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/12/20021209-10.html>

Bush, George W. (2003): 'Address to the National Endowment for Democracy (November 6, 2003)', http://en.wikiquote.org/wiki/George_W._Bush#A_Distinctly_American_Internationalism_28November_19.2C_1999.29

Dansk Folkeparti (2005): 'Principprogram af 2005', http://www.dansksfolkeparti.dk/sw/frontend/show.asp?parent=19185&menu_parent=22669&layout=0

Easton, David (1960), *The Political System – An inquiry into the state of political science*, Alfred, A. Knopf, New York

FN (2007), 'Universal Declaration of Human Rights', <http://www.un.org/Overview/rights.html>

Hobbes, Thomas (1997), *Leviathan*, Norton & Company, London

Krøner, Søren (2001), *Det moderne sammenbrud 1789-1984*, Gyldendal,

Machiavelli, Niccolò (2004), *Fyrsten*, Helikon, Hasselager

Maistre, Joseph de (1974), *Considerations on France*, Montreal & London, McGill-Queen's University

Press

Marx, Karl (2004), *Det kommunistiske manifest og Den Tyske ideologi*, Det lille Forlag, Frederiksberg

Schanz, Hans-Jørgen (2001), *Menneskerettigheder*, Forlaget Modtryk, Århus

Schmitt, Carl (2002), *Det politiske begreb*, Hans Reitzels Forlag, København

U.S. Department of State (2004), <http://www.state.gov/g/drl/rls/shrd/2003/31022.htm>

Volden, sekulariseringen og menneskerettighederne - skitse til en kritik af den svage tænkning

Artiklen diskuterer voldens dimensioner og dennes betydning for Richard Rortys og Gianni Vattimos respektive opfattelser af sekulariseringen, den demokratiske dialog og menneskerettighederne. Først gives et kort signalement af den svage tænkning, og dernæst inddrages tre fokuspunkter: 1) volden og virkeligheden, 2) sekulariseringen og det postmoderne, samt 3) den demokratiske dialog og menneskerettighederne.

I denne artikel leveres skitsen til en kritik af den svage tænkning hos Gianni Vattimo og Richard Rorty, ikke for at sætte endeligt punktum, men for, som Rorty formulerer det, at "fortsætte samtalen". Den valgte indgangsvinkel er en diskussion af voldens dimensioner og dens betydning for de to herrers respektive opfattelser af sekulariseringen, den demokratiske dialog og menneskerettighederne. Jeg lægger indledningsvis ud med et kort signalement af den svage tænkning, og dernæst vil jeg, i min kritik af den, komme ind på flg.: 1) volden og virkeligheden, efterfulgt af 2) sekulariseringen og det postmoderne. Dette er fremdeles den bedste måde at ankomme til kritikens sidste punkt, der omhandler 3) den svage tænkningens opfattelse af den demokratiske dialog og menneskerettighederne.

1. Signalement af den svage tænkning

I sin introduktion til bogen *Religionens fremtid*, der er skrevet af Gianni Vattimo og Richard Rorty, og som jeg i dette afsnit

primært tager udgangspunkt i, fremhæver Santiago Zabala, som har fået idéen til bogen og tillige har redigeret den, at han selv og hans to medforfattere alle repræsenterer det, han kalder for "en svag tænkning" eller "svækkelsens filosofi". Ved en sådan filosofi, fremhæver Zabala, må man forstå en tænke måde, der implicerer svækkelsen af de stærke magtstrukturer, principper og fundament, det være sig filosofiens, videnskabens, religionens eller de politiske ideologiers, eller kort sagt af det, de tre filosoffer i fællesskab kalder for metafysikken. Gianni Vattimo er den, der først – tilbage i 1980'erne – har udformet og tillige lagt navn til den svage tænkning, ikke mindst i forlængelse af Nietzsche og Heideggers filosofier, mens den amerikanske nypragmatiker Richard Rorty derpå har accepteret den og indoptaget den i sin egen filosofi med henblik på at nuancere sin egen filosofi, der altså ikke blot har en pragmatisk natur, men også har de omtalte svage karakteristika. Dette hedder inden for Richard Rortys sprogbrug, at tænkningen – ligesom de øvrige kulturprodukter i

øvrigt – er ”kontingent”, hvilket simpelt hen betyder, at den insisterer på sin egen åbenhed og uafsluttedhed eller på sin egen evne til fortsat at gå i dialog med andre og tillige ironisk sætte spørgsmålstejn ved sig selv. Dette er også grunden til, at den svage tænkning hævder at være den stærkeste tænkemåde p.t., fordi den er (sig) bevidst om, at den er svag eller om, at den heller ikke selv har nogen sikker grund under fødderne, hvorfra den kan udtale sig skråsikkert om ”verdens sande tilstand”. Vestens styrke består således i vores svaghed, kan man sige, idet den svage tænkning ser det som noget positivt, at vi ikke er villige til at dø for vores idealer og ikke engang rigtig tror på dem længere (jf. Vattimo 2004a).

Det farlige eller problematiske ved de stærke magtstrukturers metafysiske anskuelsesmåde består omvendt i, at de er karakteriseret ved ikke at være villige til at gå i dialog med andre, fordi de bilder sig ind at sidde inde med Sandheden, hvad enten den så kaldes for Gud eller den objektive verden ”derude”, tingene og fænomenerne, som man kan pege på eller undersøge i et mikroskop. Sådant forstået fører de stærke magtstrukturer nemt til blindunderkastelse og er dermed potentielt voldelige: Religionerne forudsætter ofte total lydighed hos deres tilhængere, og videnskaben fordrer på tilsvarende vis, at man ikke stiller yderligere spørgsmålstejn ved dens virkelighedsopfattelse, men i stedet accepterer at indtage en position som passiv eller ”neutral” betragter af de faktiske forhold. Blandt andet diskuteres der i *Religionens fremtid* med tydelig adressat til den katolske kirkes traditionalisme, der med sin stivnakkede bekæmpelse af kvindelige præster,

homoseksuelles lige rettigheder, abort samt brugen af kondom i AIDS-tider, repræsenterer en stærk ”naturalistisk” og dermed tillige (tendentielt) intolerant religiøs verdensanskuelse.

Ifølge den svage tænkning hænger kirkens tankegang endnu fast i videnskabens tingsliggende verdensbillede, der i stigende grad fremstår som utroværdigt, og hvor kun det, der er objektivt sandt, kan være virkeligt eller ”virke” i praksis. I det postmoderne Babel af fortolkninger, der er i konflikt med hinanden, for eksempel i nutidens flimrende og fragmenterede mediebillede, eller inden for vores demokratiske institutioner, hvor billedet ikke er mindre komplekst, når vi imidlertid ikke frem til sandheden – eller til det, der virker – ved at pege på tingene eller henvise til Gud, hævder de tre forfattere, men derimod ved, at vi bliver enige igennem en fælles, principielt foranderlig og altid kun foreløbig beslutningstagen. Den svage tænkning ser med andre ord ikke mangfoldigheden af fortolkninger i konflikt med hinanden eller den demokratiske relativisme, som en forbandelse eller som et tragisk vilkår, sådan som Sartre og efterkrigstidens eksistentialisme i sin tid gjorde det, men derimod som en potentiel mulighed for frigørelse både på et personligt og et politisk niveau. Der er selvfølgelig en risiko for, at vi ender i en slags postmoderne supermarkedsrelativisme, hvor alt kan være lige sandt, og hvor jeg frit kan vælge det på alle hylder. Men det er ikke dette ”ulideligt lette” standpunkt, endsige alles darwinistiske overlevelseskamp mod alle, som den svage tænkning slår til lyd for.

I stedet opterer Vattimo og Zabala i

deres udlægning af den svage ontologi for en kristendomsopfattelse, der lægger vægt på begrebet om caritas eller næstekærligheden. Næstekærligheden ser de som det centrale budskab i kristendommen, der er kendetegnet ved Guds kenosis, hvilket betyder, at Gud aflægger sine guddommelige egenskaber (almagt, alvidenhed) og bliver menneske, svag, fattig, og dermed i sin ende også en venlig og kærlig gud; en tanke, som man allerede møder hos apostlen Paulus. Det bemærkelsesværdige eller nye hos Vattimo (og Zabala) består i, at kristendommens budskab om svækkelse samtidig – i forlængelse af Heideggers destruktion af metafysikkens historie – udlægges som den indre ”ledetråd” i Vestens historie eller som dets fremadskridende ”skæbnefortælling”: Demokratiet, menneskerettighederne og fortolkningernes mangfoldighed ses som kristendommens iboende budskab eller skjulte ”sandhed” og altså som foregrebet i og af Jesu forkyndelse og virke. Eller som Nietzsche formulerer det: ”Gud er død og nu vil vi, at der skal leve mange guder”. Både af Vattimo og Zabalas indlæg i Religionens fremtid fremgår det derfor også, at den svage tænkning har et klart, politisk engagement med naturligt hjemsted på venstrefløjen. Når dette er tilfældet skyldes det formentlig primært, at man her traditionelt går ind for to ting, der er helt afgørende for dem begge: Dels er venstrefløjen imod enhver form for uretmæssig krigsudøvelse, og dels er den imod udnyttelsen af den tredje verdens lande og argumenterer for en indsats til afhjælpelse af fattigdommen i verden. Vattimo og Zabala plæderer i

overensstemmelse hermed for en mild eller ”næstekærlig” form for socialisme, der ser den gradvise svækkelse af kapitalismen og liberalismens uheldigste tendenser som det politiske mål for en nytænkning af globaliseringen.

Den gradvise svækkelse i arbejdet frem mod en mere ”næstekærlig” eller solidarisk verden udgør også et program, som nypragmatikeren Richard Rorty – der ellers mest er kendt som en moderat liberal og dermed tendentielt ”borgerlig” filosof – kan gå ind for. I modsætning til Vattimo og Zabala ser Rorty dog ikke demokratiseringsprocessen og menneskerettighederne som en indirekte konsekvens af den kristne kulturarv, idet han især ”ikke er imponeret” over de herrers tale om forskellen på før og efter kristi fødsel, men derimod alene som et proceduralt projekt, der er rettet mod en (fjern) fremtidig og tillige ”utopisk” verden, hvor der endelig kan herske fred og frihed. Ligeledes bruger Rorty heller ikke termen ”socialisme” om sin egen, liberale filosofi, men taler i stedet om et ”socialt håb” for verden (mere herom senere). Disse forskelle, mellem Rorty på den ene side og Vattimo og Zabala på den anden side, må dog ikke skygge for den grundlæggende lighed imellem dem i synet på det politiske og på religionens fremtid: Dels er de nemlig enige om, at den lighed og frihed, som bl.a. den fortsatte udbredelse af menneskerettighederne skal tjene til at sikre, kun kan være et projekt, som må konstrueres i en fremtidig verden, og dels om, at det afgørende aldrig kan blive den enkeltes private forhold til religionen, men derimod religionens procedurale

betydning for den demokratiske dialog og den sociale praksis. Dette er en vigtig pointe, for demokrati bygger jo på dialog eller på vores evne til at redimensionere os selv og vores egne synspunkter, det vil sige på vores evne til at afsvække disse og bevæge os i nye retninger, samt på vores evne til at komme hinandens synspunkter i møde. Derfor kalder demokratiet både, hævder Vattimo og Rorty i fællesskab, på vores (selv)ironi overfor egne synspunkter og på vores solidaritet med andres anderledeshed.

2. Virkeligheden og volden

Et centralt anliggende hos både Vattimo og Rorty udgør i forlængelse heraf spørgsmålet om den vold, som metafysikken efter deres opfattelse uundgåeligt afstedkommer. Man må her indledningsvis differentiere imellem voldens forskellige dimensioner, hvis man skal forstå, hvad den svage tænkning opgør med metafysikken går ud på, samt mellem aporierne inden for samme opgør: Først er der den naturskabte vold eller de nedbrydende kræfter i universet og os selv qua biologiske væsener. Og dernæst er der den menneskeskabte eller kulturfrebragte vold, hvilken igen må underinddeles i to: a) Den menneskeligt påførte fysiske vold, der igen for sit vedkommende kan være enten tilsigtet eller utilsigtet, og b) den metafysiske eller fortolkningsrelaterede vold, som er den type vold, Vattimo og Rorty primært fokuserer på. Den menneskeligt påførte vold kan f.eks. være krigshandlinger (tilsigtet vold), eller (utilsigtede) virkninger af investeringer på kapitalmarkedet,

der fører til lukning af fjertliggende virksomheder, hvorimod metafysikkens vold hos Vattimo og Rorty består i, at en bestemt verdensudlægning, det være sig videnskaben eller religionen, tager patent på sandheden og påtvinger andre sin metafysiske synsmåde.

Carlo Agostino Viano fremhæver relevant for denne sammenhæng, at den svage tænkning må ses som en reaktion på den ”fornuftens krise” i det 20. århundrede, der inden for den italienske filosofi har fundet sit særlige udtryk, og som ikke mindst har at gøre med den italienske halvøes bestræbelser på, efter fascismens sammenbrud og efter endegyldigt at have mistet sin tidligere så centrale placering inden for europæisk kultur, at gentænke det politiske og på at genetablere et meningsfuldt forhold til traditionen (Viano 1985, 3-8). Således forstået udgør den svage tænkning ikke blot en opfordring til pietas i omgangen med traditionen, men er tillige et opgør med idéen om voldens objektivitet – dvs. med de historisk sedimenterede erfaringer af, at volden, tilintetgørelsen og lidelsen undergraver de overleverede normative og religiøse fortolkninger og får dem til at fremstå illusoriske i en verden, der er behersket af konfliktualiteten og besat af den praktiske anvendelighed og profitten, nyten og den tekniske reproducerbarhed; det regime Vattimo med Nietzsche kalder for ”nihilismen”. Vattimos og Rortys kunststykke består her i at lette byrden af sådanne tyngende erfaringer, idet deres version af værdinihilismen ikke er tragisk, men behersket optimistisk. Deres forståelse af frigørelsen indebærer derfor også et opgør med selve idéen om

frigørelse. I modsætning hertil lægger Luigi Pareyson, Vattimos læremester og aktiv i modstandskampen under anden verdenskrig, i sin hermeneutiske filosofi vægten på voldens ”naturnødvendighed” som et tragisk vilkår, idet han anser den bogstavelige (og latente frygt for) tilintetgørelse og lidelse, som noget vi mennesker altid må kæmpe med og mod: Den sene Pareyson fokuserer ikke mindst på den naturlige og biologiske tilintetgørelse, som vores tilværelse er udleveret til, og betragter samtidig – noget spekulativt – lidelsen og det onde som en del af et altomfattende, kosmologisk drama, der også indbefatter idéen om ”det onde i Gud” (Pareyson 1995, 166-169).

René Girard, den franske sociolog og religionsteoretiker som Vattimo er inspireret af i sit syn på kristendommen, understreger i forlængelse heraf netop kristendommens idéhistoriske betydning for nutidens affortryllede syn på volden og lidelsen, idet kristendommen, ved at lade mennesket ofre Guden én gang for alle, har afsløret offeret som en blodig voldshandling og ikke som en bodshandling, der genopretter orden og retfærdig tilstande (Girard 1978, 180-223). Men han anfører samtidig, imod Vattimo, at den postmoderne demokratiopfattelse ikke indebærer nogen som helst garanti for, at den menneskeskabte vold reelt svækkes, eller for, at vi bliver stadig mere næstekærlige overfor - eller solidariske med - hinanden. Tværtom, fremhæver Girard, antager opretholdelsen af samfundsordenen igennem brugen af vold nu snarere andre og mere underfundige former end i fortidens mere

”primitive” samfund, hvor den kom til udtryk i form af blodige nedslagninger af syndebukke. Eksempelvis sætter Girard spørgsmålstegn ved, om den (næste)kærlighed, der udfoldes inden for det postmoderne Babels samfund, også ”[...] er virkelig kærlighed og ikke simpelt hen den ’politiske korrektheds’ gensidige indifferens” (Girard 1978), ligesom han også peger på den stigende grad af kontrol med borgernes adfærd som det moderne teknologiserede velfærdssamfund åbner op for (Antonello 2006, 51-53). Girard insisterer her på den sociologiske undersøgelses tilnærmede objektivitet, hvor sandheden er forudsat som et regulativt ideal, og hvor den tilnærmede objektivitet blandt andet handler om at eliminere eller i hvert fald synliggøre de uvedkommende kræfter, det være sig økonomiske eller personlige interesser, der kan påvirke undersøgelsen. Overfor Vattimos udsagn om, at ”Fortolkningerne er de eneste fakta”, indvender Girard kort fortalt, at ”Der gives ikke kun fortolkninger, men også fakta” (ibid 75 – 98).

Set ud fra sådanne betragtningssmåder af volden, som Vattimo og Rortys stemmig ville betegne som ”metafysiske” i dårlig forstand, negligerer den svage tænkning for det første karakteren af den naturlige tilintetgørelse, der hører universet og vores biologiske væren til, vores ”væren til døden”, som Heidegger formulerer det, eller det faktum, at vi har en uomgængelig interesse i den afstand, der er imellem os selv – eller andre – og døden. Og for det andet negligerer den svage tænkning også tendentielt eksistensen af de sociale konfliktualiteter

eller den menneskeskabte vold og lidelse, som den netop ønsker at kommentere og ændre på, og som ofte forkorter samme afstand. Det gør den, når den på den ene side fremhæver, at ”alt er fortolkning”, og at der ikke findes nogen virkelighed ”derude”, og samtidig på den anden side ønsker at komme volden til livs i dens blot alt-for-menneskelige og brutale realitet. Men hvad er overhovedet til hinder for, må man her med Girard og Pareyson spørge, at volden og dens nedbrydende konsekvenser til en vis grad kan svækkes eller mildnes, den være sig menneske- eller naturskabt, selv om man forudsætter, at den faktisk forefindes ”derude”? Kan vi ikke i dag på mangfoldige måder udsætte aldringssymptomer og trodse selv tyngdeloven i vores flyvemaskiner, og har de sociale omfordelingsmekanismer ikke allerede i mange lande formået at mildne de uheldigste konsekvenser ved kapitalismens såkaldte markedslove? Den svage tænkning forekommer her at spænde ben for sig selv ved både at ville blæse og have mel i munden, for med mindre de stærke magtstrukturer rent faktisk forefindes, og med mindre volden udgør en så fundamental del af den menneskelige erfaringsverden, at vi ikke kan komme uden om den, hvorfor, lyder det indlysende spørgsmål, skal man så overhovedet lytte til (op)fordringen om at medvirke til at svække dem? Og apropos (op)fordringen til at svække volden: Selv hvis man anerkender volden som objektivt eksisterende, så kan man jo udmærket afvise, at man er forpligtet på at svække den. Der forekommer her, så at sige i ly af opgøret med objektivitetens naturnødvendighed, at snige sig et

deontologisk ”bør” eller en etisk fordring ind hos den svage tænkning, som ikke uden videre kan godtages.

Konfronteret med sådanne indvendinger og spørgsmål svarer Vattimo, at svækkelsen af volden, af de stærke magtstrukturer, er en fortløbende proces, der aldrig holder op, fordi der altid vil være nye fundamenter og opstå nye stærke autoriteter, der skal sættes spørgsmålstejn ved og dermed svækkes. Og selvfølgelig findes der i sidste ende ”objektive fakta” derude i virkeligheden. Det ville for eksempel være galimatias at påstå, at man ikke bliver våd, hvis det regner, eller at der ikke er foregået voldsomme krigshandlinger i Irak igennem flere år nu. Men pointen består her i at påvise, at disse objektive fakta ingen betydning har i praksis eller i hvert fald kun har såre ringe betydning (Vattimo 2005b, 16). Det handler med andre ord ikke om at diskutere, om der er krig i Irak eller ej, men om at stoppe volden eller svække den mest muligt ved at sætte spørgsmålstejn ved dens ”naturnødvendighed” og dermed modvirke den, trække i en modsat retning, samt om at forstå, hvorfor besættelsesmagterne i sin tid netop fokuserede på Irak og ikke på så mange andre steder i verden, hvor der også var diktatorer, der var lige så slemme som Hussein (Pinochet i Chile eksempelvis). Hvad angår anklagen om, at Vattimo og Rorty med urette går fra et ”er”, eller en beskrivelse af sagforhold, til et ”bør”, eller en moralsk forpligtende dimension, så fremhæver Vattimo i bogen *Nihilisme og emancipation*, at det netop handler om at vende problemet på hovedet: Det er ikke,

fordi der er et ”er”, at vi ikke kan sige ”bør”. Det er derimod, fordi vi kan sige ”bør” eller formane hinanden, at det, vi siger og beslutter, eventuelt kan udvirke et (altid kun provisorisk) ”er” i form af en svækkelse af volden og en udøvelse af caritas (Vattimo 2005a, 119).

For mig at se negligerer den svage tænkning i sin selvfølgelig appel til praksis for det første, at det fortsat er et stridsspørgsmål, om der i Irak har været tale om en uretmæssig ”besættelse”, eller om en rettidig ”intervention”. For det andet forudsætter Vattimos svar vedvarende en ”stærkere” eller mere håndfast forståelse af virkeligheden, og herunder af de sociale realiteter, end den rigtig vil stå ved. Det gælder f.eks. den sofistikerede afvisning af den naturalistiske fejlslutning: Forudsætter ikke også et ”bør”, der sigter mod at udvirke et fremtidigt ”er”, en fællesmængde af ”objektiv væren”, som fortolkningen eller handlingen netop er rettet imod realiseringen af? Heri har Girard efter alt at dømme ret, når han fremhæver tendensen til verdenstab hos den svage tænkning. Naturligvis har vi kun adgang til fakta igennem vores fortolkninger, det har den svage tænkning ret i. Men dette udgangspunkt indebærer præcis, at vi i sidste ende ikke kan komme uden om, at der både gives (tilnærmede) fakta og alle vores mere eller mindre metafysiske vurderinger og fortolkninger, og vi gør derfor også klogt i at fastholde forskellen.

3. Sekulariseringen og det postmoderne

Vattimo insisterer om nogen – i tilknytning til Lyotard – på begrebet om

det postmoderne, hvormed han ønsker at gøre op med modernitetens store fortællinger om fremskridt og frigørelse. Men selvom Rorty ikke sværger til dette begreb, så gælder det efterfølgende også for hans opfattelse af sekulariseringen og historien.

Fejltagelsen hos det modernes store teoretikere (Marx, Habermas m.fl.) består ifølge Vattimo i, at de har insisteret på en overvindelseslogik eller på en forestilling om det radikalt nye og anderledes; et utopia eller en herredømmefri kommunikation, hvor - eller i kraft af hvilken - mennesker endelig kan komme til deres ret. I stedet for denne logik foreslår Vattimo, i tilknytning til Heideggers begreb om ”Verwindung”, det postmoderne som en kategori, hvor det moderne ikke ses som noget, der skal overvindes én gang for alle, men derimod som noget, der kun kan forvindes eller svækkes indefra i en kontinuerlig og principielt uafsluttelig proces (Vattimo 1985, 9-21). Det er det, der ligger i det allerede omtalte opgør med idéen om voldens objektivitet, samt i den postmoderne tese om, at frigørelsen ikke mindst består i at gøre sig fri af modernitetens besættelse af frigørelsesprojekter. På det seneste har denne tænkemåde endvidere ført til, at Vattimo inden for rammerne af sin teori om det postmoderne har forsøgt at gentænke en svækket udgave af socialismen, der er i stand til at analysere forholdet mellem klasserne uden at være bebyrdet med det kommunistiske spøgelses voldsomhed: ”En ’svækket’ Marx er det, vi har brug for, for uden liberal skamfølelse at genopdage kommunismens sandhed”, fremhæver han (Vattimo 2004b, 48).

Antonio Negri anholder i denne forbindelse den samme mangel på realisme i den svage tænknings historiesyn, som vi før har set Girard indvende imod dens syn på volden. Ifølge Negri har Vattimo "[...] i sit forsøg på at fjerne enhver retningsbestemmelse eller teleologi fra marxismen, fra den progressive opfattelse af historien, fjernet enhver begrundelse for modstandsbevægelsen. Man ved ikke længere, hvorfor man skal gøre modstand" (Negri 2006, 259). Man må her, ud fra en umiddelbar betragtning, give Negri ret i, at den svage tænknings opgør med de stærke magtstrukturers objektivitet gør det ganske vanskeligt at se, hvorfor og hvad man egentlig skal gøre oprør imod, idet emancipationstanken og opgøret med metafysikken tendentielt bliver til en abstrakt march på stedet i og med, at svækkelsen af volden reduceres til en rent sprogintern operation. Det er som om, Vattimos (og Rortys) egne skrifter bliver det eneste håndfaste tegn på, at svækkelsesprocessen er i fuld gang. Men omvendt har Vattimo også ret i, at man, med bibeholdelsen af den teleologiske historieopfattelse som hos Negri selv, næppe kan undgå at ende i en knægtelse af friheden og i en benægtelse af historiens åbenhed, foruden i udnævnelsen af en privilegeret elite med særlig adkomst til sandheden (Vattimo, 2005a, 202-204).

En lidt mere imødekommende læsning af den svage tænknings syn på historien er dog også mulig: Selvom både Rorty og Vattimo er enige om at erklære den store fortælling om en linjær menneskelig emancipation for utroværdig, så er den svage tanke samtidig drevet af en stærk tiltro til det, man kunne kalde for en "realistisk svag teleologi"; af en

håbefuldstilling om, at det er Vestens skæbne eller indre ledetråd at bevæge sig i retning af stadig mere demokrati, stadig mere tilnærmelse til andre og stadig mindre vold. Ud fra en sådan læsning forsøger Vattimo med begrebet om det postmoderne at navigere imellem to uholdbare ekstremer inden for det moderne, der udgøres af determinismen på den ene side og indeterminismen på den anden side. Hvor determinismen udelukker den menneskelige frihed, fordi den historiske proces med nødvendighed sætter sig igennem bag om ryggen på individet (individet opsluges af Historien), der bliver indeterminismen på den anden side både for individorienteret og for retningsløs (individet vender historiens kaos ryggen). Overfor determinismen insisterer både Rorty og Vattimo på emancipationen som et frit projektudkast, og overfor indeterminismen henviser de til deres tyding af, at den historiske udvikling ganske vist står åben, men ikke af den grund er ganske arbitrær. Svækkelsen af de stærke strukturer og vejen til et moralsk fremskridt (Rortys udtryk!) afhænger indlysende nok ikke af mit personlige valg, mit personlige ansvar eller af min stillingtagen alene. Men på den anden side skader det ikke svækkelsesprocessen, hvis vi hver især anerkender, at vi faktisk kan bidrage med et passende modsvar til krigen og fattigdommen i verden.

Også denne balancegang er dog vanskelig, idet vi også her passende kan gentage Negris indvending: Foranlediger den svage tænknings blinde tillid til den svage teleologi ikke, at ethvert oprør og enhver stillingtagen bliver overflødig? Og hvis den historiske udvikling ikke

kan foruddiskontes, hvilket Vattimo og Rorty har ret i, at den ikke kan, forudsætter så ikke bevægelsen imod en mulig øget emancipation uomgængeligt, at de enkelte fællesskaber og individer hver især frit kan vælge, hvorledes de vil bidrage til det historiske hændelsesforløb, de er en del af? Og såfremt dette er tilfældet, så kan det vel heller ikke på forhånd udelukkes, at den historiske udvikling vil ende med at gå den helt modsatte vej, end Rorty og Vattimo ønsker det, og evt. med ragnarok som ét blandt flere globale fremtidsscenerier? Det er her oplagt at se Rortys og Vattimos retoriske appel til læserne som et udtryk for deres egen personlige bekymring for en sådan mulig, tragisk udgang for menneskeheden, idet de, på trods af forsøget på at frigøre sig fra idéen om frigørelse, ikke formår at frigøre sig fra den kritik, man kan rette imod ethvert af de utopiske frigørelsesprojekter, de ønsker at distancere sig fra. Anderledes formuleret: Jeg kan for min part ikke se den logiske nødvendighed i, at spørgsmålet om caritas eller næstekærligheden, eller for den sags skyld den autentiske solidaritet, blandes sammen med idéen om sekularisering: Én ting er det således, at kristendommen hører til demokratiets historiske forudsætninger, en anden ting er det at insistere på kristendommen som demokratiets skjulte sandhed eller iboende ontologiske forudsætning. Vattimos og Rortys syn på sekulariseringen er og forbliver her ambivalent eller ”apokalyptisk optimistisk”, formentlig fordi idéen om en retningsløs historie, der er hinsides enhver formålsrettet styring (eller guddommelig indgriben), forekommer dem lige så uantagelig som

tanken om, at både Gud og mennesker frit kan vælge at lade historien i stikken. I den forstand repræsenterer den svage tænkning ikke blot et opgør med teismen, der erstattes med ”halvtroen”, men den erstatter også det videnskabelige historiesyn med den filosofiske tydnings ”halvviden” eller ”halve sandhed”, idet Vattimo og Rorty tilsyneladende ikke blot ønsker at frigøre os fra idéen om frigørelsesprojektets nødvendighed, men samtidig forsøger at overbevise os om, at dette filosofiske projekt for Liebhabere er den eneste, sande mulighed for frigørelse.

Den samme skepsis, som den svage tænkning gør gældende overfor enhver videnspåstand, må kort sagt også være på sin plads over for den svage tænkningens egen positive tydning af relativiteten og det historiske forløb: Er den svage tænkning virkelig den eneste vej til (at tage vare på) sandheden, og er det virkelig så evident, at vi bevæger os imod en øget autentisk solidaritet med andre og imod en stadig større virkeliggørelse af kristi budskab om næstekærlighed i og med sekulariseringen? Man kan passende genkalde sig Sløks ironiske udsagn om hermeneutikkens beskrivelse af forholdet mellem ”det værende” og den Væren, der på én gang skjuler og åbenbarer sig, og hvor det paradoksalt nok hele tiden handler om at generindre, ikke Væren (der jo skjuler sig), men derimod det forhold, at vi har glemt værensglemslen: ”Hvad skal det narrespil strengt taget gøre godt for?” (Sløk 1981, s. 31). En sådan skepsis betyder dog ikke, at Vattimos og Rortys tydning per definition er usand, blot at den er én tydning blandt andre mulige tydninger,

og derfor kan det naturligvis heller ikke udelukkes, at (næste)kærligheden, hinsides enhver indlysende evidens, faktisk er den virksomme og styrende kraft i det historiske forløb.

4. Den demokratiske dialog og menneskerettighederne

Rorty understreger nødvendigheden af at ophæve det, efter hans mening forældede, ældgamle skel mellem teori og praksis, eller imellem kontemplation og handlingssfære (Rorty 1999, s. 88). Det er her min opfattelse, at den svage tænkning netop ved at undervurdere skellet mellem teori og praksis udglatter basale erfaringer af konfliktualitet, som også igennem en nærlæsning kan lokaliseres i Rortys og Vattimos egne tekster, idet skellet mellem teori og praksis fortsat trænger sig på hos dem.

Der kan i denne sammenhæng argumenteres for, at det er et empirisk problem for den svage tænkning – foruden at være en anstødssten for dens politiske engagement på venstrefløjen og syn på religionens fremtid – at Georg W. Bush, Pave Ratzinger og de ekstreme islamiske fundamentalister alle er omtrent lige enige om at fastholde en uforsonlig og konfrontationssøgende kurs mod hinanden, idet de ikke tror på dialogen som en reel løsningsmulighed. Men på den anden side anerkender også den svage tænkning selv, at dialogen ikke altid er opportun. Når vi i dag taler så meget om at ”eksportere demokratiet”, så er dette, ifølge Rortys udsagn, en fejlagtig strategi, idet dialogen trods alt har sine begrænsninger. Med den ekstreme form for islamisk og kristen fundamentalisme

nytter dialogen ingenting, fremhæver han. Ifølge den svage tænkning ville konflikten imellem fortolkninger aldrig udvikle sig voldeligt, hvis blot vi alle anerkendte, hvor righoldige, relativistiske eller kontingente vores kulturelle fundament er og tænkemåder er. Det er ene og alene ud fra en sådan grundlæggende synsmåde, hævder Vattimo og Rorty, at man overhovedet kan tænke sådan noget som demokrati og sekularisering. Demokratiske revolutioner sker i sidste ende inde fra det enkelte land eller fællesskab, og kan ikke påtvinges det ude fra. Menneskerettighederne, som vi kender dem, er i overensstemmelse hermed at betragte som sociale konstruktioner og ikke som naturgivne størrelser, der afspejler en eller anden naturens orden ”derude”. Derfor må de i dag ene og alene betragtes som en fortrinlig idé, der med tiden bør inkludere stadig flere menneskers behov (Rorty 1999, 83-88), eller som skal beskytte det enkelte menneskes eller fællesskabs ret til frit at udkaste et livsprojekt uden at generes af andre og uden at lægge hindringer i vejen for andres ret til det samme (Vattimo 2005a, 179ff.). Implementeringen og udbredelsen af menneskerettighederne er med andre ord selv et frit projektudkast, der må forandres og justeres hen ad vejen, idet rettighederne står til stadig genforhandling og ikke kan defineres én gang for alle.

Som allerede antydnet er jeg enig med Vattimo i, at Rortys fundering af menneskerettighederne i den franske revolutions idealer om frihed, lighed og broderskab overser samme idealers historiske forbundethed med kristendommen, men omvendt afslører

Rortys præference også, at Vattimos ontologiske sammenkædning af menneskerettigheder og kristendom er alt andet end indlysende. Man kan desuden kun være enig med både Rorty og Vattimo i, at menneskerettighederne er sociale konstruktioner eller frieprojektudkast, idet deres procedurale fundering, eller rettere ikke-fundering, af menneskerettighederne i mangfoldigheden af fortolkninger i konflikt med hinanden, umiddelbart undrager sig den kritik, man kan anføre imod den essentialistiske fundering af samme rettigheder. Til trods for denne enighed kan jeg dog ikke undlade at anføre, at det, jeg tidligere har sagt om den etiske (op)fordring, efter min opfattelse også kan gøres gældende i forhold til den svage tæknings opfattelse af vores forpligtelse på menneskerettighederne. Det er således ganske vanskeligt at forstå, hvordan Rorty i sit forsvar for menneskerettighedernes udbredelse det ene øjeblik kan fremhæve, at det ”hverken er irrationelt eller uintelligent at trække grænsen for ens moralske fællesskab ved en national, race- eller kønsspecifik grænse”, og så det næste øjeblik kan tilføje, at en sådan grænsedragning alligevel er ”moralsk uantagelig” (Rorty 1999, 81). Hvilke pragmatisk indlysende argumenter kan der strengt taget gives for, at jeg bør bestræbe mig på at øge min følsomhed for andre menneskers smerte, måske oven i købet for fjernt boende mennesker hvis eventuelle livsgenvordigheder jeg ingen skyld har i, frem for som Voltaires Candide at foretrække at dyrke min have? Overfor pragmatikkens argument om, at det er det klogeste, hvis jeg vil en fredelig verden på længere sigt, kan jeg jo svare, at det muligvis er rigtigt, (hvilket før eller

siden vil vise sig), men hvad nu hvis min vurdering er, at det ikke er det klogeste for mig i min nuværende situation? Og endelig: Selv hvis jeg øger min følsomhed for andres lidelse er det jo ikke givet, at jeg formår at stille noget op mod deres lidelse, hvilket blot gør min medfølelse med andres smerte dobbelt ubehagelig, eller samlet set øger smerten.

Jeg mener ikke, det er lykkedes Rorty eller Vattimo at overbevise om, at deres relativistiske fundering af demokratiet, der er drevet af ambitionen om at bidrage med et ”passende modsvar” på volden eller om at svække den ”mest muligt”, samt om at virke for mangfoldigheden, også reelt repræsenterer et sandere eller mere holdbart alternativ i forhold til en mere ”affortryllet” udgave af pragmatikken. Kommer ikke tanken om menneskerettigheder slet og ret til kort overfor en konfliktuel virkelighed, hvor vold og politik altid har gået hånd i hånd, hvor rettigheder altid historisk har været noget, man har taget eller kæmpet sig til, og hvor solidariteten altid har været ekskluderende og provisorisk? Og hvis svækkelsen af volden netop ikke går ud på blindt at vende den anden kind til, hvilket Vattimo gentagne gange fremhæver (se f.eks. Vattimo 2005b, 34) – og her tilsyneladende i modsætning til Jesus’ egne anvisninger i den berømte bjergprædiken, hvordan skal man da nærmere bestemt forstå de ovennævnte formuleringer om at komme med et ”passende modsvar” til volden og om at svække den ”mest muligt”? Vil ikke enhver pragmatisk indstillet magtudøvende instans, hvad enten den hører til på højre- eller venstrefløj – forudsat, at den overhovedet accepterer målsætningen

– til enhver tid anse sin egen politik for at være et sådant passende modsvar og henvise til, at den på kortere eller længere sigt forsøger at nærme sig dette mål?

Skal vi eksempelvis trække alle tropper ud af Irak nu og her, sådan som mange mener, ud fra en tankegang om, at vold avler vold, samt ud fra en mistanke om, at interventionen mindst lige så meget har handlet om at sikre adgangen til energiressourcer i Mellemøsten, som den har handlet om skabelsen af fred og demokrati? Eller skal vi fortsat tillade magtanvendelsen som et nødvendigt onde, idet vores tilstedeværelse måske alligevel i sidste ende kan føre til skabelsen af et holdbart demokrati – eller kan dette per definition allerede udelukkes a priori? – og idet vi så samtidig må leve med risikoen for, at krigshandlingerne vil fortsætte med at eskalere? Og omvendt igen: Er der nogen som helst garanti for, at begivenhederne ikke alligevel eskalerer i et fortsat blodbad mellem sunnier og shiiter, såfremt de intervenerende magter trækker alle tropper ud i morgen? Dilemmaet mellem teori og praksis forekommer her uløseligt: På den ene side er det langt fra indlysende, at Vattimo og Rorty har ret i, at demokrati og menneskerettigheder altid før eller siden vil sætte sig igennem inde fra inden for de enkelte nationer og fællesskaber. Men omvendt har de to filosoffer, sammen med resten af de mange kritikere af krigen, ret i, at der er noget meningsløst i at eksportere demokrati og menneskerettigheder med krudt og kugler. Min pointe er imidlertid ikke, at volden ikke kan svækkes, og heller ikke, at det ikke er ønskeligt at svække den, men snarere, at vi i vores procedurale beslutningstagen og personlige

stillingtagen ikke har andre ledetråde at holde os til end vores egne ”alt-for-menneskelige”, kontingente og tillige risikable vurderinger og fortolkninger, hvilket gælder, hvad enten vi agerer på den fælles (stor)politiske scene eller i vores eget indre ”privatteater”. I den forstand er og forbliver vi, som Sartre formulerede det, dømt til frihed – med eller uden Gud.

Litteratur:

Antiseri, Dario (1995), *Le ragioni del pensiero debole*, Edizione Borla

Antonello, Pierpaolo (red.), Vattimo, Gianni og Girard, René (2006), *Verità o fede debole? Dialogo sul cristianesimo*, Transeuropa

Girard, René (1978), *Things Hidden Since The Foundation of The World*, Stanford University Press

Negri, Antonio (2006), *Movimenti nell'impero – passaggi e paesaggi*, Raffaello Cortina Editore

Pareyson, Luigi (1995), *Ontologia della libertà*, Biblioteca Einaudi

Rorty, Richard (1999), *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books

Sløk, Johannes (1981), *Det religiøse sprog*, Forlaget Centrum

Vattimo, Gianni (1985), *La fine della modernità*, Garzanti

Vattimo, Gianni (1999), *Jeg tror at jeg tror*, oversat af Finn Frandsen og efterord ved Niels Grønkjær, Forlaget Anis

Vattimo, Gianni (2004a), 'Er Vesten blevet en træt, gammel mand?', i *Information Weekend*, 11. /12. september 2004, oversat af Niels Ivar Larsen

Vattimo, Gianni (2004b), *Il socialismo ossia Europa*,

Edizioni Trauben

Vattimo, Gianni (2005a), *Nihilisme og emancipation – etik, politik, ret*, oversættelse og indledning ved Jens Viggo Nielsen, Århus Universitetsforlag

Vattimo, Gianni (2005b), *Nichilismo e religione*, Valter Casini Editore, Roma

Vattimo, Gianni og Zabala, Santiago (2008), *From Within – Deconstructing Capitalism Through Globalization*, udkommer på Columbia University Press 2008

Viano, Carlo Augusto (1985), *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi

Zabala, Santiago (red.), Rorty, Richard, og Vattimo, Gianni (2005), *The Future of Religion*, Columbia University Press

Zabala, Santiago (red.), Rorty, Richard, og Vattimo, Gianni (2007), *Religionens fremtid*, oversættelse og efterord ved Jens Viggo Nielsen, Århus Universitetsforlag (medio oktober 2007).

Denne artikel skitserer en undersøgelse af rettighedsbegrebet, hvori dette føres tilbage til en ontologisk begivenhed, et subjekts opståen. Denne tilbageførelse tager udgangspunkt i en række begreber, der er inspirerede af den franske filosof Emmanuel Lévinas' fænomenologiske analyser af subjektivitetens vilkår. Rettigheden søges reduceret til en subjektiv hævde, hvis oprindelse ikke er etisk, men ontologisk; en selv-hævde i og af væren. Retfærdiggørelsen af denne hævde kan dog ikke rummes af ontologiens totalitet, men må søges hinsides denne: i det forhold, hvor den ene står ansigt til ansigt med den Anden.

I.

En rettighed kan opfattes på mange måder. Den kan være noget rent konventionelt, sikret igennem fælles overenskomst eller aftale. Den kan være en iboende kvalitet, givet ud fra tanken om en specifik natur eller essens. Den kan være et besiddelsesobjekt, der kan nedarves, udveksles og handles. Enhver af disse rettighedsopfattelser forudsætter et subjekt. Den første et 'juridisk' subjekt, der er myndigt til at være omfattet af konventioner. Den anden et 'metafysisk' subjekt, der som substansens mulighedsbetingelse 'ligger under' (hypo-keimai) enhver essentiel kvalitet. Den tredje et 'økonomisk' subjekt, der i det hele taget kan have noget som besiddelse.

En rettighed er nødvendigvis rettighed-for-et-subjekt. Dette må ikke misforstås. 'Subjekt' betegner her ikke den kartesianske res cogitans og dennes utallige derivater, men ønsker at bibeholde den oprindelige antikke terms neutralitet, subjektet som hypokeimenon, dvs. slet og ret som 'det, der ligger under'. Den antikke term besidder

desuden en sigende tvetydighed, der ikke uden videre kan opløses: det, der ligger under, er på én gang grundlag og underlagt, er både understøttende og undertrykt. At rettigheden nødvendigvis er rettighed-for-et-subjekt vil derfor med andre ord sige, at den kun er rettighed ved at blive båret i en særlig tvetydighed, der opretholder spillet imellem byrdens tyngde og anstrengelsens suverænit. Men hvordan bæres en rettighed? Og hvorledes kan vi karakterisere selve 'bærelsens' forhold til det, der ligger under, dvs. til subjektet? I hvilken forstand er dette subjekt på samme tid grundlag og underlagt i forhold til rettigheden? Disse spørgsmål sigter ikke imod rettigheden i dennes færdige etablereth som kontrakt, essens eller besiddelse, men søger derimod at forstå den strukturerende etableringsbevægelse, der lader rettigheden oprinde som en sådan, dvs. som rettighed for et subjekt. I det følgende vil jeg skitsere en sådan undersøgelse inspireret af den franske filosof Emmanuel Lévinas.

II.

Hovedtemaet i Lévinas' filosofi er egentlig ikke subjektet, men – kunne man sige – den særlige begivenhed, hvori et bevidst subjekt for første gang anfægtes og dermed tvinges til at retfærdiggøre sig selv og sin væren. Lévinas' filosofiske forfatterskab udfolder sig som variationer over denne begivenhed, der – som Aristoteles' væren – har mange navne. Centralt står dog subjektets møde med det, Lévinas betegner som den Anden, og som udgør en dimension af absolut andethed i forhold til subjektets selvsikre og velkendte horisonter. Denne andethed kan ifølge Lévinas ikke begribes som en hegeliensk andethed, der kan reduceres og totaliseres i et dialektisk spil. Den Anden unddrager sig alle subjektive forsøg på repræsentation og viser sig kun som et ikke-fænomen, en ikke-manifestation, en absolut nøgenhed af ren betydning, et ansigt. Netop ved at stå ansigt til ansigt med den Anden konfronteres det selvsikre og selvbevidste subjekt med en fremmed nøgenhed, en forarmelse og mangel, der tavst sætter spørgsmålstejn ved subjektets oprejste virilitet. Dette spørgsmål rettet fra den Anden til den ene afkræver et svar, der ikke blot er et forsvar, men et ansvar. At stå ansigt til ansigt er altså altid allerede at være afkrævet et svar, dvs. i bogstaveligste forstand at være ansvarlig. I mødet med den Anden opdager Lévinas dermed en dimension, der ikke blot beskriver subjektets opvågning, positionering og bekræftelse, men rummer dets retfærdiggørelse.

Mødet med den Anden forudsætter et subjekt, der så at sige allerede har etableret sig. Fordi denne etablering er

en forudsætning for den dimension, der muliggør en analyse af forholdet til den Anden, interesserer Lévinas sig for de processer, hvormed et bevidst subjekt etablerer og opretholder sin væren. Det er Lévinas' undersøgelse af disse processer – en undersøgelse, der inden for Lévinas' egen tænkning, kan ses som en forberedelse til analysen af forholdet til den Anden – som jeg i det følgende vil benytte mig af til at opridse en diskussion af rettighedens forhold til et subjektivt grundlag. Dermed bliver min diskussion ikke en gengivelse af Lévinas' komplette filosofi eller i det hele taget en behandling af hans tanker omkring rettighedsbegrebet, men kommer til at udgøre et forsøg på igennem visse analyser foretaget af Lévinas at tilbageføre rettighedsbegrebet til et subjektivt-ontologisk grundlag.

III.

Lévinas indleder sit sidste filosofiske hovedværk *Otherwise than being, or, Beyond essence* med et citat af Pascal, der i sin engelske oversættelse lyder: "That is my place in the sun.'That is how the usurpation of the whole world began" (Lévinas 1990a). Citatet er interessant, fordi det sammenkæder en rettighedshævdelse, "dette er min plads i solen!", med begyndelsen på det, der betegnes som verdens eller jordens 'usurpation'. I moderne sprogbrug antyder 'usurpation' en uretmæssig, måske voldelig tilegnelse, men denne betydning ligger ikke nødvendigvis i det oprindelige latinske *usurpatio* eller *usurpare*, der snarere betegner en tilegnelse gennem brug (*usus*), en benyttende bemægtigelse, der ikke i sit udgangspunkt har moralsk eller juridisk værdi. Vi har altså: Begyndelsen på den

brugende tilegnelse af verden falder sammen med en rettighedshævdelse, der hævder rettigheden til en specifik plads eller position.

Besiddelsen af en rettighed forudsætter nødvendigvis besiddelsen af en verden. At have ret er at have ret til noget andet, der ikke betegner en ubestemmelig fremmedhed, men allerede er givet inden for et faktisk livs horisonter, idet det andet altid allerede er stillet den ene i udsigt. Rettigheden kan kun konstituere sig på baggrund af en fundamental givethed, der ikke blot på forhånd har orienteret det, rettigheden sigter imod, i forhold til mine ønsker og behov, men for første gang giver rettighedens sigte til mig i mine behov, dvs. ikke som en konkret besiddelse, men som et forjættet land, som en hulhed eller sult, der for første gang vækker rettighedens appetit. Hos Lévinas betegner ordet "verden" netop givethedens faktum: verden er det, der er givet til mig, det, der er tiltænkt mig, er til og for mig (Lévinas 1998, 59). Rettigheden forstået som ret til forudsætter verden forstået som givet til.

Rettigheden i verden manifesterer sig i en strid, der ligger indbygget i selve rettighedshævdelsen: idet jeg hævder min rettighed, frakender jeg samtidig dig andre rettigheder, i det mindste i ren negativ forstand. Min rettighed til at leve er på samme tid din manglende rettighed til at slå mig ihjel. Forbuddet skjuler sig altid i rettighedens folder. At indtage sin plads i solen er nødvendigvis ensbetydende med at kaste en skygge, hvilket allerede Diogenes forstod. Kyniker er netop den, der forsøger at devaluere de moralske for- og påbud ved at tilbageføre disse til deres udspring i rettighedshævdelsen. Således

kan uretten ikke forstås som rettens absolutte modsætning, men bebor allerede den bevægelse, hvori noget eller nogen kommer til sin ret. Rettighedshævdelsen, der for første gang gør krav på en plads i solen, finder sted som et spil, ikke blot imellem forskellige aktører, men imellem en lys- og en skyggeside, der altid allerede indstifter rettigheden som en uret og uretten som en rettighed. Dette spil kunne man kalde magt, hvad enten denne skal forstås som målet for en individuel vilje eller som udtryk for en mere overordnet strukturalitet.

Den moderne tanke om menneskerettighed står ikke over og uden for den strid, der udvirkes i rettighedshævdelsen. Til trods for sin tilsyneladende universalitet (alle har samme rettigheder) udgør menneskerettigheden blot en mere yderligtgående rettighedshævdelse: hævdelsen af rettigheden til rettighedstildeling og dermed også forbuddet imod eller uretten af den private og partikulære rettighedshævdelse. At enhver har ret til liv betyder ikke blot, at jeg ikke har ret til at slå ihjel, men at jeg ikke har ret til at hævde min ret til at slå ihjel. Den universelle rettighed bunder i en universel rettighedshævdelse. Dermed undslipper menneskerettigheden ikke striden, men forskyder den blot.

IV.

Lad os vende tilbage til subjektet. Vi har allerede antydnet, at rettigheden er båret af en hævdelse, der kræver plads. Denne hævdelse kan, som vi skal vise, ses som led i eller udtryk for en mere generel fænomenologisk og ontologisk bevægelse: bevidsthedens kommen til sig selv

sammenkoblet med det værendes opståen i væren, dvs. det 'moderne subjekts' fødsel. Dette subjekt er ikke blot en passiv bærer af sine accidenser. Netop ved at forstå rettigheden ud fra den bevægelse, hvori den hævdes, bliver det muligt at forstå subjektet, ikke som et færdigkonstitueret grundlag, men som en 'subjektivering', der på én gang danner grundlag for og er underlagt den substantielle struktur, der kan vise sig og give sig til kende i en verden, dvs. som et myndigt, besiddende og bærende subjekt.

Den bevægelse, hvori et specifikt værende opstår ud af værens generalitet, betegner Lévinas "hypostase" (Lévinas 1998, 147). Dette begreb betegner i filosofiens historie den begivenhed, hvori en handling udtrykt ved et verbum bliver til et værende udtrykt ved et substantiv. Overgangen fra verbet til substantivet falder sammen med overgangen fra eksistens til eksisterende, fra væren til værende, fordi substantivet i sin benævnelse af 'ting' allerede har ophævet værens anonymitet og oprettet et privat domæne, en særlig hjemmevanhed, navneordet og navnet (fr.: le nom). Dermed betegner hypostasen ikke blot substantivets fødsel ud af et verbum, men substansens opståen ud af væren betraget som ren begivenhed; værens hævdelser i og som væren. Men værens monstration i det værende kræver nødvendigvis et subjekt, der ikke blot bærer denne bevægelse, men kan instantiere og repræsentere den, dvs. et subjekt, der er subjekt for sin egen væren, for sin egen tilblivelse. Det værendes opståen i væren, hvorved væren autoaffektivt spiller med sig selv, er oversiden til den bevægelse, hvis underside udgøres af bevidsthedens opvågning, dvs.

i bogstaveligste forstand dens kommen til sig selv. Værens spil, dens historie, kommer til sig selv som bevidsthed. Dette kan Hegel bevidne.

Lévinas søger at forstå bevidsthedens opståen gennem en fænomenologisk analyse af søvnløsheden og søvnen (Lévinas 1998, 93ff.). Ifølge Lévinas kan søvnen, dvs. ubevidstheden, ikke forstås som en simpel modsætning til den vågne bevidsthed, men udgør et nødvendigt strukturmoment i bevidsthedens virke, nemlig evnen til at trække sig tilbage i sig selv, at søge tilflugt i sig selv, at – som Husserl ville have sagt det – udøve epoche. Men denne evne er ikke en ren og uindskrænket virilitet, hvilket søvnløsheden illustrerer. Subjektet er i søvnløsheden netop frataget sin evne til at søge tilflugt i- og holde sig tilbage med sig selv. I den natlige søvnløshed tvinges man til at holde øjnene åbne, selvom der ikke længere er noget at se, til at holde sig vågen, selvom der ikke længere er noget at overvåge. Herved får bevidstheden adgang til en erfaring af eller rettere participation i det, Lévinas betegner "il y a", eksistensens rå nøgenhed, dens susen i mørkets tæthed, 'der er'. Dette 'der er' søger at indfange værens generalitet, det faktum, at selv når der intet er, mumler væren sagte i dette tomrum. Participationen i il y a markerer en trussel imod bevidstheden, en de-subjektivisering og depersonalisering, der opløser den i værens generalitet.

Søvnen er altså et nødvendigt moment i bevidsthedens stiftelse som bevidsthed, dens karakter af at være en sig stadig gentagende opvågning. Men søvnen er som sagt ikke en evne, der kan udøves.

Den må påkaldes. Dette sker konkret ved at lægge sig ned, dvs. ved at begrænse sin eksistens til et sted ("le lieu"; Lévinas 1998, 119—124). Spillet imellem bevidsthedens opvågning og indslumring kan kun udfolde sig på baggrund af et sted. Dette sted er hverken et tilfældigt 'et eller andet sted' eller et givet punkt i et idealiseret, geometrisk rum. Stedet er ikke tilfældigt, men er netop base og betingelse, et tilflugtssted. På den anden side forudsætter det ideelle rum, som geometrien tager udgangspunkt i, allerede en bagvedliggende tankeoperation, der har opløst ethvert 'her' i et koordineret system af punkter, dvs. forudsætter en bevidsthed, der allerede har fundet sted. Derfor kan denne forudgående lokalisering af bevidstheden ikke begribes som en aktivitet, der tilfalder et allerede konstitueret subjekt, en 'subjektiv' bevidsthed, men må forstås dybere som "subjektets subjektivering" (Lévinas 1998, 118; min oversættelse), der på samme tid er "begyndelsen på selve begrebet om begyndelse" (Lévinas 1998, 122; min oversættelse), dvs. den begivenhed, hvori den subjektive bevidsthed står ud imod værens anonymitet.

Vi ser nu, hvorledes rettighedshævdelsen koinciderer med bevidsthedens 'positionering'. Der er i begge tilfælde tale om en grundlæggende og ganske bogstavelig affirmation, oscillationen imellem den bekræftende tilskrivelse og den 'usurperende' indtagelse af stedet, pladsen i solen. Rettighedshævdelsen er en af de bevægelser, hvori den subjektive bevidsthed finder sted, den er moment i subjektets 'subjektivering', dets blive subjekt for sin egen tilblivelse og væren. Således kan enhver konkret 'menneskerettighed' føres

tilbage til en rettighedshævdelse, der kan ses som udtryk for et ontologisk rettighedsspil: subjektets ret til at være subjekt for sin egen væren og måske i sidste ende værens ret til sig selv, monstrationens rytmiske ex- og involution, den hegelianske dialektiks uophørlige cirkularitet, værens 'åndedrag'.

V.

Stedet spiller også en rolle i orienteringen og struktureringen af den verden, der altid allerede er givet. Stedet er som bolig netop et tilflugtssted og en base, der tillader bevidstheden og det konkrete, arbejdende jeg at trække sig tilbage til sine besiddelser. For Lévinas – som for Heidegger – giver verden sig som et system af finaliteter (Lévinas 1990b, 162), dvs. som mål og midler for en besørgende aktivitet, der uspringer af subjektets kommen til sig selv, dets selvopretholdelse. I denne forbindelse indtager boligen, huset, en særstilling, idet det ikke blot kan ses som endnu et mål for det menneskelige livs aktiviteter, men udgør betingelsen for - og begyndelsen på - denne aktivitet som sådan. Verdens givethed koinciderer med beboelsen af en bolig. Hermed kan boligen ikke adækvat begribes som endnu et "Zeug" givet i en bevendthedstotalitet, men betinger altid allerede orienteringen af denne totalitet: boligen er ikke situeret i den objektive verden, men den objektive verden er situeret i forhold til boligen (Lévinas 1990b, 163). Huset kan selvfølgelig betragtes som en genstand, som noget rent forhåndenværende, som en bygning lokaliseret i rummet i forhold til andre bygninger, men denne betragtning og spatialisering udgår allerede fra en boligs intimitet, fra et sted, der er afgrænset som

mit eget, som det sted, hvor jeg er hjemme hos mig selv. Med andre ord kan beboelsen-tingen og beboelses-redskabet kun være til som sådanne på baggrund af beboelses-fænomenet, en forudgående samling og intimitet, der tillader det faktiske subjekt at adskille sig fra den verden, der omgiver det. Først med denne adskillelse kan vi skelne mellem subjekt og objekt.

Dette formulerer Lévinas også således, at boligen er en betingelse for besiddelsen (Lévinas 1990b, 167f.). Det er boligen, der gør det muligt, at verden i det hele taget kan give sig som noget, jeg kan besidde, dvs. som 'ting', der kan deponeres, opmagasineres, omarrangeres, udveksles og forbruges. Den menneskelige aktivitets, arbejdets og besørgelsens, økonomiske liv udspringer af boligens intimitet, hvilket også etymologien minder os om, idet "oikonomia" netop er afledt af oikos, hus-holdning. Verden giver sig økonomisk igennem beboelsen, igennem indtagelsen af et sted, der er mit eget, mit hjem, det sted, jeg ikke blot tilfældigt indtager, men som jeg har ret til. Enhver rettighed til noget i verden værende udspringer af den selvsamme rettighed til stedet, som vi så udtrykt i Pascal-citatets indledende rettighedshævdelse. Først igennem hævdelsen af denne grundlæggende rettighed kan verden give sig som noget, jeg i det hele taget kan have ret til, som 'objekt' for min subjektive selvopretholdelse, som ressource, energi og besiddelse. Som vi tidligere har anført i analysen af Pascal-citatet: begyndelsen på den brugende tilegnelse af verden falder sammen med en rettighedshævdelse, der hævder rettigheden til en specifik plads eller position. Denne sætning har med vor redegørelse for

hypostasen og boligen fået ontologisk signifikans. Rettighedshævdelsen er en 'begivenhed i væren', subjektets oprindelige og oprindende subjektivering.

VI.

En rettighed bæres i kraft af sin hævdelse. Denne hævdelse kan ikke betragtes som et færdigkonstitueret subjekt, men udgør en underside til den bevægelse, hvorved en partikulær bevidsthed positioneres i og står ud fra værens generalitet. Der er her en parallel imellem rettighedens kommen til sin ret i hævdelsen, og det vi har kaldt subjektets 'subjektivering' i hypostasen, bevidsthedens kommen til sig selv. Vi kan nu måske bedre forstå den tidligere omtalte tvetydighed, der er på spil i forholdet mellem en rettighed og dennes subjekt. Det ontologiske subjekt er netop subjekt ved at være subjekt for sin egen væren og tilblivelse. Dermed kan man med god ret sige, at subjektet er sit eget grundlag, netop fordi det er grundlag for sit eget selv, for sig selv som subjekt. På den anden side implicerer dette, at subjektet er underlagt sig selv og må bære sig selv som en tyngende byrde, der uophørligt kalder på fornyet anstrengelse. Man kan ikke undslippe sig selv. Boligens intimitet kan med ét forvandles til et fængsel, hvor man konstant genfinder sig selv i sine besiddelser. Subjektets selv, værens egenhed i det værende, er en opgave, som man må gøre sig anstrengelse og umage for at opfylde. Om ikke andet så har den eksistentiale filosofi og litteratur dog blik for dette.

Den samme tvetydighed kan konstateres i bærelsen af rettigheden. Subjektet

er grundlag for rettigheden, fordi den subjektive hævde for første gang konstituerer rettigheden som sådan, men er på samme tid underlagt, idet subjektet er sin egen hævde, dvs. i væsentligste forstand er som selv-hævde. Subjektet er underlagt hævdelsens imperialism, dens voldelige 'usurpation'. Der findes ingen akt, intet udsagn, ingen intention, som subjektet kan søge tilflugt i for at undgå dette voldelige overgreb, for hævdelserne bebor den subjektiverende struktur, der tillader enhver 'ekspressivitet'. 'Dette er min plads i solen' skjuler sig i ethvert udtryk som en glemt debitering i værens generelle økonomi, som en før-teoretisk og spontan ontologisk rente.

Således betragtet udgør rettigheden en ontologisk begivenhed: en begyndelse i væren, hvorved verden tilegnes og tilskrives et subjekt igennem et voldeligt og uretfærdigt overgreb, en usurpators ontologiske 'ran'. Enhver universel retfærdighed, der søger at modificere dette grundliggende forhold, kan kun gøre dette ved selv at udvirke det, den forsøger at annullere. Menneskerettigheden og den universelle retfærdighed skylder sin oprindelse til en ontologisk begivenhed, et subjekts positionering og opretholdelse i væren, og ikke til en etik. Det etiske må søges hinsides ontologien og dennes bogføring af værens økonomiske aktiviteter, må gives på den anden side af subjektiviteten, dvs. netop i det forhold, hvor den ene er stillet for den Anden, hvor der stilles et spørgsmål, hvis svar er ansvarligheden selv. Og her vender vi tilbage til Lévinas. Her handler det ikke længere om en rettigheds hævde, men om denne rettighedshævdelses defasering,

dens omvendelse imod sig selv hinsides sig selv, til den Anden, hvilket i sidste ende markerer overgangen fra hævdelserne af retten til væren til retfærdiggørelsen af selve denne væren, fra ontologien til etikken. Netop denne overgang markerer det, Simon Critchley har betegnet 'Lévinas's big idea' (Critchley & Bernasconi (Eds.) 2002, 6). Men denne ligger hinsides både rettigheden og subjektet.

Litteratur:

Critchley, S. & Bernasconi, R. (Eds.) (2002) : *The Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge University Press, Cambridge.

Lévinas, Emmanuel (1998 [1947]): *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, Paris.

Lévinas, Emmanuel (1990a [1978]): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, LGF – Livre de Poche, Paris.

Lévinas, Emmanuel (1990b [1971]): *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, LGF – Livre de Poche, Paris.

Maria Inés Arrizabalanga

Hvad er obligatorisk, og hvad er ikke?

- Nogle idéer om *Heart of Darkness* og *The English Patient* og om, hvordan filmene skal ses.

Filmene *Apocalypse Now* og *The English Patient* er baseret på de litterære mesterværker *Heart of Darkness* og *The English Patient*. Selvom filmene og romanerne er forbundne via temaerne imperialisme og krig, adskiller de sig, grundet den sceneudvælgelse, der er gennemført i overførslen fra roman til film, på det æstetiske plan. Artiklen hævder, at sådanne "forskydninger" kan forstås i lyset af *polysystemiske kategorier* som *obligatoriske* og *ikke-obligatoriske skift*, med inddragelse af begreber som *narrativisering*, *diegetisering* og *figurativisering* fra filmnarratologien.

I begyndelsen

Filmene *Apocalypse Now* (Francis Ford Coppola), *Heart of Darkness* (Nicolas Roeg) og *The English Patient* (Anthony Minghella) er baseret på de litterære mesterværker *Heart of Darkness* (Joseph Conrad) og *The English Patient* (Michael Ondaatje). Det er vores hensigt først at diskutere temaerne imperialisme og krig i romanerne og filmene, og dernæst via begreberne obligatoriske og ikke-obligatoriske skift behandle omarbejdelsen fra roman til filmmanuskript. Disse begreber knytter sig til den israelske polysystemiske skole (Itamar Even-Zohar), også kendt som Tel Aviv-aksen inden for felterne oversættelsesteori og semiotik (Gentzler 2004). I dette studium (Conrad-Coppola & Roeg; Ondaatje-Minghella) foreslår vi forskellige måder, hvorpå polysystemisk teori og filmnarratologi kan forbindes i konkret eksperimentelt arbejde, med det for øje at gøre en ende på den begrebslige krise, Tel Aviv-skolen har været i de sidste ti år (Weissbrod 1998). Endelig vil vi forsøge at vise, hvordan en systemisk

analysemodel kan beriges med begreber som figurativisering, narrativisering og diegetisering, som alle stammer fra Gaudreault og Josts (1995) for tiden anvendte narratologiske model.

Imperialisme og krig

Heart of Darkness, udgivet i 1902, er i dag en del af verdens litteraturkanon. Som ung mand opgiver Conrad sin polske nationalitet og bliver britisk statsborger for at melde sig til dronningens flåde. Under sin tid på havet lærer han om navigation, sprog og fjerne steder over hele kloden. *Heart of Darkness* er historien om en ung officer, Marlow, som – draget af maritim folklore og eksotiske fortællinger fra kolonierne – beslutter sig for at udføre en mission for et belgisk handelskompagni. Marlow skal tage til en central station i Afrika og føre Mr. Kurtz tilbage til Europa. Da han ankommer til det mørke kontinent, forstår Marlow, at alle former for civilisation (det være sig personer, institutioner, omgangsformer, selv retningslinjer for regeringsførelse

...) er blevet korruperet af en foruroligende blanding af grådighed, modløshed og laden stå til. De indfødte er dehumaniserede. Selv Marlow kan dårligt skelne de menneskelige figurer, som omgiver ham, i det spil mellem lys og skygge, solen afsætter i junglens tykke buskads.

Men det er også historien om, hvordan en verdensmagt med sin handelspolitik kan udløse en konfrontation mellem "det civiliserede" og "det vilde". Så spørgsmålet er, hvor civiliserede de britiske metoder og skikke egentlig er, hvis de ikke kan drages i tvivl, men derimod skal følges blindt. Hvordan kan et land rose sig af at være overbringeren af frelse, af et religiøst budskab om fred, hvis dets fremgangsmåde er baseret på plyndring og terror? I *Heart of Darkness* er imperialismen og krig tydeligvis forbundet: Den europæiske grundlæggelse af afrikanske kolonier efterfølges af etableringen af handelsstationer langs kystlinien, mens den dybe jungle forbliver uigennemsigtig. Som repræsentant for civilisationen og lyset ankommer Marlow til det mørke kontinent for at lede efter et oprørs britisk individ, Mr. Kurtz. I forsøget på at opspore elfenbenshandlere og krybskytter skal Mr. Kurtz efter sigende have mistet "orienteringen" i den afrikanske jungle, hvor indfødte begynder at tilbede ham som "den hvide gud".

Apocalypse Now er en film fra 1979, som er instrueret af Francis Ford Coppola og baseret på plottet i *Heart of Darkness*. I denne 'version' er kaptajn Willard og Harry Kurtz amerikanske soldater, som kæmper i Vietnamkrigen i 1960'erne. Ser man bort fra iøjnefaldende forskelle, hvad angår den tidslige og stedslige ramme, er

der en række fællestræk mellem romanen og filmen, ud over det blotte valg af navne og den allerede emblematiske scene, hvor Kurtz i sit sidste åndedrag stønner "The horror! The horror!" Denne fælles kerne knytter sig til temaerne imperialismen og krig. Da amerikanerne i filmen møder franskmændene, og en diskussion om det tyvende århundredes udenrigspolitik i begge lande påbegyndes, diskuterer de for eksempel indirekte amerikansk og europæisk koloniseringsstrategi.

Der er en anden, nyere version af *Heart of Darkness*, instrueret af Nicolas Roeg og udsendt i 1994, hvori den originale roman er mere – på dette tidspunkt vil vi sige – "troligt respekteret". Marlow og Kurtz er de centrale figurer: Mens den sidste har overtrådt alle grænser (har fejlet i at gøre sin pligt som Imperiets udsendte), synes den første at være fri til at vandre ind og ud af Kurtz' forskruede verden. Gruppen af hollandske opdagelsesrejsende og den russiske sømand, som bor i Kurtz' hytte, er blevet gjort til ofre for Imperiets voldelige og hovedløse fremfærd. Og så er der Kurtz' forlovede, et tavst, uvidende offer for imperiets politik, der klynger sig til mindet om en mand, som blev sendt til det mørke kontinent som undertrykker, "for vild" og aldrig kom tilbage.

Michael Ondaatjes *The English Patient* udgives i 1992 og bliver en verdenssucces, da den senere kommer på Hollywoods lærred. Sri-Lankansk-fødte Ondaatje har boet det meste af sit liv i Canada og er i dag en produktiv forfatter. Der er i hans roman adskillige handlingsspor, Almassy og Katherines, Hanna og Carravagios, "the Cliftons", Hanna og Kips, Almassy og Maddox', som udspiller sig forskellige

steder på forskellige tidspunkter i det tyvende århundrede. Læseren hører om dem enten gennem en 3. persons fortællerstemme, Hannas stemme eller Almassys indre monolog. Hertil kommer passager fra og udklip fastgjort i Almassys dagbog, som rent faktisk er en kopi af Herodots Historie. Romanen tager os så langt tilbage som 1930'erne, da europæere begyndte at kortlægge Sahara-ørkenen; blandt dem er den ungarske grev Ladislau Almassy og hans engelske ven, Maddox. Da "the Cliftons" lander på de etiopiske klitter, får de en distanceret velkomst af Almassy og hans hold, basalt set fordi Katherines tilstedeværelse gør dem utilpasse. I takt med, at vi får kendskab til Almassy og Katherines lidenskabelige affære, læser vi også om Hannas forhold til sin far og til farens bedste ven, David Caravaggio. Carravaggio slutter sig til dem i San Girolamo på jagt efter Ladislau de Almassy, en ungarsk spion i tyskernes tjeneste. Almassy er en kamelæon og en polyglot, som kan anlægge accenter efter behag; det er det, der senere redder ham, da han er under militært forhør.

Den imperiale dominans af de afrikanske lande tematiseres i *The English Patient* såvel som mødet mellem Øst og Vest, hovedsageligt personificeret i Kip, en ingeniørsoldat som demonterer bomber for de allierede, og som også har et konfliktfyldt forhold med Hanna. Både den afrikanske ørken og savannelandskabet er et billede på resten af verden, hvor stammer kæmper for dominans. Men på samme tid står ørkenen for, hvad de fleste personer i romanen ville ønske, verden var: Et sted uden grænser, hvis opdelinger forandres med vindens fejende bevægelser. Ørkenen

er idealet for en utopisk verden uden barrierer, et sted hvor elskende og venner kan samles i glæde. Men det er også en risikozone, hvor man kan blive offer for farlige lidenskaber, såsom utroskab eller den onde vilje hos dem, som blot vil kortlægge oaser for disses rigdoms eller krigsstrategiske positions skyld.

Filmen *The English Patient*, udsendt i 1996, er bearbejdet fra roman til film og instrueret af Anthony Minghella. Holdet bag manuskriptet har gennemført en drastisk udvælgelse i forhold til romanens handlingsgang, idet de kun har medtaget Almassy og Katherines historie og så ladet den blive omdrejningspunktet for resten af personerne. Der er to historier: en med "nutidige" begivenheder, som beretter om, hvordan Hanna møder Almassy og tager sig af ham, indtil han beder hende om at give sig en overdosis morfin; og en anden udgjort af flashbacks til Almassy og Katherines historie i Cairo før Anden Verdenskrig. I takt med at deres affære kommer i fokus, skydes resten af romanens historier i baggrunden.

Obligatoriske og ikke-obligatoriske skift

Med Theo Hermans' ord er et *polysystem* "a term invented by Even-Zohar to indicate a complex system or a system consisting of (sub-)systems" (Hermans 2004, 163). I vores tilfælde har vi at gøre med produkter, tilhørende det litterære og det filmiske system, som er tæt forbundne, men som i overgangen fra det ene system til det andet gennemgår en betydningsmæssig berigelse, idet de bearbejdes igen efter nye æstetiske kriterier. Hvis Even-Zohar er grundlæggeren af den Polysystemiske

Skole, regnes Gideon Toury for hans discipel og en pioner inden for den forbundne *Theory of Norms*. Ligesom normer skal forstås som konstante variationsformer i oversættelsen, må skift forklares som nødvendige forandringer, der knytter sig til alle former for oversættelsesbevægelser. Ifølge Mark Shuttleworth og Moira Cowie skelner Toury mellem obligatoriske skift (fx sprogligt motiverede) og ikke-obligatoriske skift (fx motiverede af litterære eller kulturelle hensyn).

Når man omarbejder en roman til et filmmanuskript, skal begrebet ”skift” imidlertid overvejes nøje, da det i udgangspunktet kun er beregnet på kontraster mellem produkter fra det system, der knytter sig til litteratur og oversættelse, og ikke produkter fra andre systemer eller undersystemer. Det er her, ”Tel Aviv – Bar Ilan”-debatten kommer ind i billedet. Tilbage i 1998 publicerede den Bar Ilan-baserede professor Rachel Weissbrod en artikel med titlen ”Translation Research in the Framework of the Tel Aviv School of Poetics and Semiotics” og i 2004 en anden, ”From Translation to Transfer”. Weissbrods hovedpointer er:

- Even-Zohars idéer om tekstdannelse i målkulturer støtter sig til begreberne ”model” og ”repertoire”, men teoretikere inden for dette felt har været fuldstændig lukkede over for vestlige strømninger, som eksempelvis den Strukturalistiske skole i Paris (Barthes, Greimas, Todorov) eller teorier, som beskæftiger sig med ”andethed” (Derrida, Foucault, Lacan) (Weissbrod 1998).
- Nogle af Even Zohars kategorier, fx

”obligatoriske” og ”ikke-obligatoriske skift”, er alene blevet anvendt i forhold til litterære systemer; nu til dags må nye systemer, som opstår fra brugen af informationsteknologi eller endda filmen, analyseres med kategorier, som kommer fra deres egne felter eller i det mindste bevæger sig hinsides polystemteorien (Weissbrod 1998).

- Kritikere bør gentænke ”obligatoriske” og ”ikke-obligatoriske skift”, når de anvendes på tilfælde af overførsel fra litteratur til film, fordi det verbale og det filmiske sprog ikke har de samme egenskaber, selv om begge har til formål at kommunikere gennem en semiotisk proces (Weissbrod 2004).

- ”Tekst” er et andet besværligt begreb, som Even-Zohar til at begynde med definerede som ”[a] combination of mutually related elements structured according to a model which is available in the system’s repertoire.” Dette er i direkte modstrid med den postmoderne forståelse af en tekst som en samling af fragmenter, der ikke kan føres tilbage til nogen form for struktur (Weissbrod 2004).

Spørgsmålene er nu: Hvordan kan Ford Coppola, Roeg og Minghella’s film sammenlignes med romanerne ved brug af kategorien ”skift”, og hvordan kan en polysystemisk baggrund hjælpe til at forstå disse instruktørers arbejde og implikationerne af deres æstetiske valg? Nu hvor romanerne og filmenes generelle træk er blevet introduceret i første sektion, og de problemer, vi ser i de analytiske kategorier, lagt frem, er det tid til at afgøre, for det første, om det overhovedet er muligt at sammenligne en

roman og en film; for det andet, om skift kan hjælpe os til at forstå instruktørernes beslutninger omkring omdannelsen af romanerne til filmisk format; og for det tredje – idet vi følger op på Weissbrods advarsel om, at polysystemteori enten må åbne sig mod andre aktuelle (vestlige) teorier eller ophøre med at være brugbar for kritikere generelt – om begreber fra andre strømninger, såsom fransk narratologi, kan anvendes i analysen af film inden for Tel Aviv-skolens rammeværk.

Polysystemteori og filmnarratologi

Polysystemteori og narratologi er rodfæstet i den strukturalistiske opfattelse af sproget som et system, og længere tilbage i den tjekkiske strukturalistiske og russiske formalisme (Gentzler 2004). Men af de to er narratologien måske det felt, hvor flest forandringer har fundet sted i løbet af de seneste tiår. Som navnet antyder, undersøger narratologien den ”logos” eller ”implicite viden”, som knytter sig til fortællingen. De første skridt inden for feltet blev taget af Christian Metz med hans tobinds-værk *Essays on the Signification of the Cinema* (2002). Kort sagt, benytter Metz sig af Louis Hjelmslevs glossematik (1976), hvorfra han overfører et sæt begrebslige værktøjer til den filmiske arena. Så tidligt som i 1960’erne giver Metz’ postulater anledning til stort røre blandt hans semiotiske kolleger, for han foreslår, at film kan ”læses” ligesom et stykke litteratur, og at binære modsætninger, som anvendt i lingvistikken, kan bibringe en diegetisk indsigt i filmens betydning. Som tiden går erstattes Metz’ atomistiske

samling af kategorier af nye narratologiske modeller, som er særligt tilpasset film. Det er tilfældet med André Gaudreault og François Josts seneste model (1995), hvorfra vi tager følgende begreber:

- Narrativisering har at gøre med den materielle produktion af en historie, som når man omdanner en roman til film, dvs. genskriver den, så den passer til dette mediums krav (se appendix: Obligatoriske skift).
- Diegetisering involverer ’konstruktionen af en verden’, som seeren kan tilegne sig ved at bruge filmisk information (tid, sted, karakterer) (se appendix: Ikke-obligatoriske skift).
- Figurativisering afhænger af seerens påskønnelse af analoge tegn, som kan antyde eksistensen af et litterært værk, der går forud for filmen (se appendix: Ikke-obligatoriske skift).

Som allerede nævnt er obligatoriske skift sproglige forandringer, som nødvendigvis finder sted, når en roman oversættes fra et L1 (kildesproget) til et L2 (målsproget). Skal sproglige forandringer tages i betragtning i vores tilfælde, er det kun i forhold til ”intrasproglig oversættelse”, idet romanerne genskrives eller reformuleres til filmmanuskriptformat. Følgelig er det valget af scener, som bestemmer størstedelen af den information, instruktører og, først og fremmest, manuskriptforfattere bliver nødt til at skære væk. Når ”roman-fortællingen” er blevet reduceret, skal skuespillere og instruktører til gengæld arbejde sammen om at tilpasse de dele, som skal inkluderes i filmen. Udvælgelsen af scener skal ske i overensstemmelse med ”læselighedens

normer” [”norms of readability”, ”legibility”] (cf. ”repertoire”, Gentzler 2004, Hermans 2004); det er derfor, flere tilpasninger skal gennemføres efter den initiale sceneudvælgelse. Vi kan gå et skridt videre og fastslå, at obligatoriske skift er tvungne modifikationer, som indtræder, idet genren ændres (cf. ’transference’, Gentzler 2004, Hermans 2004). Alle skift afstedkommes i dette tilfælde af narrativiseringen, altså den proces, der har til formål at gøre en film ligeså ”læselig” som dens romanforlæg, selv hvor scener er blevet klippet ud for at imødekomme kravene til en to en halv times film lavet til et Hollywood-publikum.

Diagram 1: Obligatoriske skift (se appendix)

Særligt vigtige er ikke-obligatoriske skift, altså forandringer relateret til kulturelle motivationer, som er bestemmende for den æstetik, der styrer instruktørernes valg i hver af filmene. Tænker vi i polysystemiske termer, er det givet, at bearbejdelsen af en roman til et filmmanuskript lader to systemer komme i kontakt med hinanden: på den ene side det litterære, med to mesterværker af verdenskendte forfattere, hvilket allerede sikrer instruktørerne en hvis grad af succes med sikre seere; og på den anden side filmindustrien, hvortil knytter sig ”hegemoniske modeller”, der betinger den æstetik, der er fremherskende i en given kontekst, såvel som publikums smag. Ikke-obligatoriske skift skal efter vores mening analyseres i lyset af den fremherskende æstetik i det system eller undersystem i filmindustrien, en

instruktørs værk relaterer til, og på baggrund af diegetiseringsprocessen (cf. ”repertoire”, Gentzler 2004, Hermans 2004). Sidstnævnte operation, kombineret med påskønnelsen af analogien mellem filmen og en forudgående roman, gør os opmærksomme på følgende: For det første: intet produkt kan frigøre sig fra de hegemoniske træk, der knytter sig til det system eller undersystem, det tilhører. For det andet: produkter kan således ses som en sammensætning af modelbaserede normer fra det repertoire (se ”Factors and Dependencies in Culture: A Revised Outline for Polysystem Culture Research”, Even-Zohar (1997), <http://www.tau.ac.il/~itamarez/works>), de er en del af, og narrative karakteristika, som forbinder filmene med romanerne.

Diagram 2: Ikke-obligatoriske skift (se appendix)

Som en konklusion

Så vidt har vi beskrevet romanerne og filmene tematisk, med særlig fokus på imperialismen og krig. Dertil har vi introduceret noget af det basale i vores teoretiske rammeverk og diskuteret de begrænsninger, som to specifikke kategorier, obligatoriske og ikke-obligatoriske skift, har i forhold til forskning inden for Tel Aviv-skolen for polysystemteori. Endelig har vi, for at følge op på professor Weissbrods opfordring, brugt begreber fra et andet forskningsfelt, filmnarratologien, til at kaste lys over vores eget tilfælde.

I kort form kan vores postulater sammenfattes på følgende måde:

- Fra første færd sigtede polysystemteorien alene mod at forklare systemadfærd i det litterære felt.
- Når kritikere forsøgte at bruge polysystemiske kategorier til at forklare intersemiotiske relationer, var sådanne begreber ikke tilstrækkelige eller ligefrem uanvendelige i forhold til særlige tilfælde.
- Brugen af begreber fra filmnarratologien, såsom "narrativisering", "diegetisering" og "figurativisering", kan hjælpe os med at forstå omdannelsen ('transference') af en roman til en film.
- Restriktioner som knytter sig til filmmediet ('narrativisering'), læselighed ('legibility') og de fremherskende æstetiske strømninger i et system ("norms", "repertoire") kan hjælpe os med at forstå den udvælgelsesproces, instruktører varetager.

I dette studium af Conrad-Coppola & Roeg samt Ondaatje-Minghella har vi forsøgt at vise, hvordan to romaner, forbundne ved fælles temaer, kan "oversættes" til filmmanuskripter og forblive læselige, selv om instruktørernes æstetiske tilgange åbenlyst afviger fra forfatternes. Kombinationen af kategorier fra forskellige felter (se appendix: obligatoriske skift & narrativisering; ikke-obligatoriske skift & diegetisering, figurativisering) tillader os at fortolke omdannelsen fra roman til film fra et nyt ståsted. Men kan der definitivt rettes op på de ulemper, som polysystemteoretikere har antydnet? Det forekommer os klart, at selv om vi tyr til "modeller" (dvs. fortolkninger af kulturelle objekter fremstillet i relationelle termer og formaliseret gennem abstrakte skemaer), kræver hvert

enkelt studieobjekt en betydelig grad af begrebslig videreudvikling og tilpasning; på den måde bliver vi teoretikere nødt til konstant at arbejde på et kasuistisk grundlag.

Litteratur og film (*)

Conrad, Joseph (1994 [1902]): *Heart of Darkness*, Penguin Group, London.

Even-Zohar, Itamar: Collected papers, på <http://www.tau.ac.il/~itamarez/works>.

Gaudréault, André & François Jost (1995 [1990]): *El relato cinematográfico*, Paidós Barcelona.

Gentzler, Edwin (2004 [2001]): *Contemporary Translation Theories*, Shanghai Foreign Language Education Press, Shanghai.

Hermans, Theo (2004 [1999]): *Translation in Systems. Descriptive and System-Oriented Approaches Explained*, Shanghai Foreign Language Education Press, Shanghai.

Hill, Lee (2002): 'Nicolas Roeg', på <http://www.sensesofcinema.com/contents/directors/02/roeg>.

Hjelmslev, Louis (1976 [1928]): *Principios de gramática general*, Gredos, Madrid.

Ondaatje, Michael (1993 [1992]): *The English Patient*, Picador, London.

Shuttleworth, Mark & Moira Cowie (2004 [1997]): *Dictionary of Translation Studies*, Shanghai Foreign Language Press, Shanghai.

Weissbrod, Rachel (1998): 'Translation Research in the Framework of the Tel Aviv School of Poetics and Semiotics', på <http://www.erudit.org/revue/meta/1998/v43/004592ar.html> og <http://www.biu.ac.il/bu/tr/tr-staff/weissbrod.html>.

Weissbrod, Rachel (2004): 'From Translation to Transfer', på <http://www.biu.ac.il/bu/tr/tr-staff/weissbrod.html>.

Hvad er obligatorisk, og hvad er ikke?

Wikipedia: 'Francis Ford Coppola', http://en.wikipedia.org/wiki/Francis_Ford_Coppola.

Wikipedia: 'Anthony Minghella', http://es.wikipedia.org/wiki/Anthony_Minghella.

* *Apocalypse Now*, instrueret af Francis Ford Coppola.

** *Heart of Darkness*, instrueret af Nicolas Jack Roeg.

*** *The English Patient*, instrueret af Anthony Minghella.

Appendix:

Diagram 1: Obligatoriske skift

Skift Film	Relaterede til sproglige forandringer/ genreomdannelse	Relaterede til 'narrativisering'
APOCALYPSE NOW	<ul style="list-style-type: none"> Sceneudvælgelsen er lineær. Handlingen følger strukturen: INTRODUKTION AF HOVEDPERSON > TILDELING AF MISSION > FULDFØRELSE AF MISSION > ANERKENDELSE AF HELTENS BEDRIFTER. <ul style="list-style-type: none"> Visse scener hænger sammen og vises med afbrydelser: 1) Cap. Willard får en kopi af Kurtz' dossier. Willard studerer Kurtz' person mens de sejler op ad floden på jagt efter ham. 2) Scenerne, hvort Willard dræber Kurtz, og de indfødte ofrer okseen, vises i en sammenstillet sekvens, hvorved en analogi mellem de to drab skabes 	<ul style="list-style-type: none"> Krigen præsenteres som et gigantisk show i en række forskellige scener: 1) En surfkonkurrence på stranden. 2) Et pormoshow med playmates. 3) Floden, som Willard sejler op ad på jagt efter Kurtz, dekoreres på et tidspunkt med lys. 4) Den nat, Willard dræber Kurtz, afholdes et ritual i Kurtz' helligdom.
HEART OF DARKNESS	<ul style="list-style-type: none"> Sceneudvælgelsen er basalt set lineær i Marlow's genfortælling af sin mission. Hele fortællingen præsenteres som et flashback til Marlow's fortid. Handlingen følger strukturen: INTRODUKTION AF HOVEDPERSON > TILDELING AF MISSION > FULDFØRELSE AF MISSION > ANERKENDELSE AF HELTENS BEDRIFTER. <ul style="list-style-type: none"> Visse scener hænger sammen og vises med afbrydelser: 1) Mens Marlow begynder at fortælle Nellies besættelse om sin mission som officer i Imperiet, er der flashbacks til forberedelserne: Overdragelsen af missionen og hans besøg på administrationskontoret og hos lægen. 2) Mens Kurtz og Marlow kigger på billederne af Kurtz' forlovede, vises hun i sit hus i Europa. 3) Efter Kurtz' begravelse, og for han tager afsked mod kontinentet, overvældes Marlow uden for Kurtz' hytte af billeder fra forskellige tidligere scener. 	<ul style="list-style-type: none"> På vej til Kurtz' station, både gennem junglen og op ad floden, er der visse scener, som underbygger legenden om "den hvide gud": 1) Gruppen kommer forbi en døende elefant, som tilsyneladende er blevet lemlestet af elfbensjægere. 2) Marlow skal håndtere to hollandske officerer, som bliver mere og mere gale i løbet af rejsen. 3) En indfodt kvinde dukker op foran Marlow, da de går i land ved Kurtz' station, som en ildvarslende personificering af den hærgede jungle.

Diagram 1: Obligatoriske skift

<p>THE ENGLISH PATIENT</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Sceneudrøegelsen varierer i forhold til de tre handlingsspor: 1) Hanna and Almassy: Rækkefølgen af scener er lineær, og handlingsgangen følger strukturen: INTRODUCTION AF PERSONER > UDVIKLING AF DERES FORHOLD > ENDELIG BESLUTNING OG OVERENSSTEMMELSE. 2) Almassy og Katherine: I begyndelsen af filmen er der flashback til ulykken og bebuinernes reedning af Almassy i ørkenen. 3) Caravaggio og Almassy: Caravaggios afstraffelse afsløres i et flashback, så præsenteres deres funktion som spioner for regeringen og Caravaggios forbindelse til Almassy i lineær rækkefølge. • Plottet rummer to særligt relevante scener, som vises ved begyndelsen og til slut i filmen: 1) Almassy som flyver hen over ørkenen, samtidig med at han holder Katherines livløse krop. 2) Katherine som reproducerer de menneskelige skikkelser i 'svømmernes hule' i sin notesbog 	<ul style="list-style-type: none"> • Da Hanna og Almassys private historier er blevet befydeligt simplificeret i filmen, er adskillige scener blevet tilføjet for sammenhængens skyld: 1) Angående Hanna: A) Under et af bombardementerne af militærlejren får hun tilfældigvis at vide at hendes forlovede er død. B) Jans død i begyndelsen af filmen fører til hendes beslutning om at blive i villaen og passe den engelske patient. 2) Angående Almassy: A) Episoden med ulykken i ørkenen, fulgt af sandstormen, er taget med i filmen for at elaborere på begyndelsen af Almassy og Katherines af-fære. B) Almassy dukker fuld op til offentlige fester og afslører endda deres hemmelige kærlighed under en officiel middag.
-----------------------------------	--	---

Diagram 2: Ikke-obligatoriske skift

Skift Film	Relaterede til kulturelle træk	Relaterede til 'diegetisering' og 'figurativisering'
APOCALYPSE NOW	<ul style="list-style-type: none"> Følgende er en liste af kulturelt relaterede elementer, som bidrager til at skabe sammenhæng i filmens æstetik: 1) Under et luftbombardement af en lille landsby organiserer Col. Kilgore en surfkonkurrence. 2) En af soldaterne i lejren kalder Vietnamkrigen for "Operation Brute Force." 3) Der er "Playboy bunnits" på scenen under et show. 4) Under et angreb høres Rolling Stones' "Satisfaction". 5) På rejsen op ad floden får Willards mandskab post fra deres hjem i Amerika: Clean får et bånd og en båndoptager, som han begravdes med efter sin død. 6) Mr. Kurtz læser T. S. Eliots digt "The Hollow Men" og "Tme Magazine." 	<ul style="list-style-type: none"> DIEGETISERING: Da serne får tilstrækkelig med information om Vietnamkrigens udbrud, er det muligt at påskønne alle ikke-obligatoriske skift. FIGURATIVISERING: Det, at handlingsgangen følger strukturen: INTRODUCTION AF HOVEDPERSON > TILDELING AF MISSION > FULDFØRELSE AF MISSION > ANERKENDELSE AF HELTENS BEDRIFTER, og at vigtige personer i filmen har fået navn efter personerne i romanen, driver serne til at se en analogi i Apocalypse Now til Conrads Heart of Darkness.
HEART OF DARKNESS	<ul style="list-style-type: none"> De mest relevante kulturbundne skift, som introduceres i denne version, drejer sig om Kurtz' figur: 1) Hans båd ligner en venetiansk gondol. 2) Han klæder sig i satin-, silke- eller rayontøj og har et tyl-halstørklæde. 3) Hans hus ligner et museum: Det er indrettet med franske møbler og hylder til bøger, og han har et arbejdsværøelse, hvor han fremstiller reproduktioner af sin forlovede. 	<ul style="list-style-type: none"> DIEGETISERING: Da der er så få ikke-obligatoriske skift, er det temmelig let for serne at genkende romanen bag filmen. FIGURATIVISERING: Igen har serne ikke svært ved at se forbindelsen mellem film og roman, idet der kun er små forandringer, særligt i forhold til den enigmatiske Mr. Kurtz. Dertil kommer, hvor trivielt det end måtte synes, at filmens titel betinges sernes fortolkning af forbindelsen mellem film og roman. <p>(Se NOTE)</p>

Diagram 2: Ikke-obligatoriske skift

<p>THE ENGLISH PATIENT</p>	<ul style="list-style-type: none">• Der introduceres ikke nogen vigtige kulturbundne skift i Minghellas version	<ul style="list-style-type: none">• DIEGETISERING: Da der næsten ikke er nogen kulturbundne skift, kan seerne ikke andet end at se en umiddelbar forbindelse mellem romanen og filmen.• FIGURATIVISERING: Igen tillader filmens titel seerne umiddelbart at forbinde den med romanen. <p>(Se NOTE)</p>
-----------------------------------	---	---

NOTE: Følgende skal gøres klart: 1) Seerne behøver ikke nødvendigvis at have læst romanerne for at ”forstå” filmene, og 2) forklaringen af ”diegetisering” og ”figurativisering” som de operationer, der gør sig gældende i omdannelsen af romaner til film, hviler på det faktum, at romanerne går forud for deres filmiske version i både Conrad og Ondaatjes tilfælde.

Oversat af Rasmus Urup Kjeldsen

Fokalitet & Genosorientering - Aristoteles' konception af sin universalvidenskab i *Metaphysica* (1003a21-b19).

I de to indledende afsnit af *Metaphysicas* Bog Γ præsenterer Aristoteles sin universalvidenskab, metafysikken, og viser, hvordan den er mulig på trods af, at dens genstandsområde, begrebet "væren", har flere forskellige betydninger og derfor ikke anvendes éntydigt. Forskningslitteraturen rummer divergerende bud på, hvordan han etablerer denne enhed i metafysikken; to af dem præsenteres og diskuteres her.

Når man læser en indledende passage i et filosofisk værk, kan det ofte være fristende at springe over, hvor gærdet er lavest. Interessen retter sig måske især mod dét, man på forhånd ved, bliver de centrale dele af bogen (i.e. de dele sekundærlitteraturen bruger flest sider på), og hvis indledningens argumentation ellers synes plausibel, kan man være tilbøjelig til acceptere den for at komme videre. Men som det dog sikkert også er velkendt, kan indledningen være det vigtigste sted i et værk, fordi den bestemmer det perspektiv, inden for hvilket resten af argumentationen skal ses. Denne artikel er en undersøgelse af, hvordan Aristoteles' indledning til *Metaphysicas* Bog Γ skal forstås. Hans indlednings formål er at tilvejebringe mulighedsbetingelserne for en universalvidenskab om det værende som sådan ved at bestemme dets centralinstans som "substans". Med dette resultat kan Aristoteles sætte ud på sin metafysiske færd. Men hvordan opnår han denne enhed i det værende? Ud over at sætte resten af *Metaphysica* i et bestemt lys kan svaret herpå fortælle os noget om,

hvordan Aristoteles selv forstod dette værk.

I. Forventninger til metafysikken og spørgsmålet om værens flertydighed

Bog Γ af *Metaphysica* indledes med Aristoteles' præsentation af sit projekt: Den videnskab, han vil behandle her, angår "det værende qua værende" ($\tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu \eta \acute{\omicron}\nu$. Met.1003a21) og ikke et afgrænset aspekt af det værende, som det er tilfældet med f.eks. geometrien (det værende qua udstrakt) eller fysikken (det værende qua legemer i bevægelse). Den nye universalvidenskab skal undersøge, hvilke egenskaber det værende har udelukkende i kraft af, at det er.

Denne indledende præsentation af metafysikkens undersøgelsesfelt fungerer dog ikke (som det ellers er blevet foreslået; f.eks. Ross 1923) som en definition af, hvad metafysik er. De første ord i den græske tekst lyder: $\text{Ἔστιν ἐπιστήμη τις...}$ (1003a21). Her noterer vi os det indefinitte pronomen τις , der ligger sig til ἐπιστήμη : "Der findes en

eller anden videnskab...”.¹ Eksistensen af denne videnskab postuleres kun; en fyldestgørende specifikation må vi vente med. De introducerende bemærkninger skal altså ikke læses som Aristoteles’ definition af sin universalvidenskab, men som et programmatisk udkast, han i det følgende vil forsøge at realisere.

Hvordan en videnskab om det værende som sådan er mulig, og hvad den består i, fortæller Aristoteles os allerede i det næste afsnit (1003a33ff): Det forholder sig således med begrebet ”væren”, at det anvendes på mange forskellige måder. Set i lyset af at der i Aristoteles’ filosofi hersker strukturel identitet mellem logik (hvordan noget prædikeres om noget) og metafysik (en verden bestående af ting med egenskaber), må en sådan flertydighed nødvendigvis få store konsekvenser for den postulerede metafysiske videnskab. I sætningerne ”Sokrates er” og ”(farven) hvid er” anvendes ordet ”er” forskelligt. ”At være” betyder for Sokrates: at have en bestemt række egenskaber og karakteristika. For en farve derimod betyder det: at være en egenskab ved en ting (f.ex Sokrates). Dette er dog ikke et tilfælde af homonymi (cf. Aristoteles’ *Categoriae*, Cat. 1a), hvor ét ord dækker over flere vidt forskellige betydninger, der kun er forbundet gennem deres navn (f.eks. ”fyr” som 1) et træ, 2) en kilde til varme samt 3) en ung mand). Hvis det var tilfældet, ville metafysikkens projekt være umuligt, da dens genstandsområde (væren) ikke ville hænge sammen, men spaltes ud i betydninger uden anden tilknytning til hinanden end et navn. Men der eksisterer en særlig forbindelse mellem de alternative måder at bruge ”er” på, en forbindelse, der er udtrykt i

den centrale passage:

Τό δέ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινά φύσιν (Met.1003a33-34).

Denne forbindelse sikrer ifølge Aristoteles metafysikkens enhed og muliggør et studie af det værende qua værende gennem et studie af substanskategorien. Når jeg ikke oversætter dette locus classicus her, er det fordi en oversættelse allerede i sit valg af gloser tager parti i spørgsmålet om, hvordan passagen bør fortolkes.² Dette spørgsmål er emnet for nærværende artikel, og jeg vil i det følgende vende tilbage til de alternative oversættelser, når jeg nævner de tolkninger, de er resultatet af.

II. Owen & ”focal meaning”

I sin artikel fra 1960, ’Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle’, behandler G.E.L. Owen ovennævnte forbindelse. Den opfattelse af relationen mellem de alternative måder at tale om væren på, som kommer til udtryk i denne artikel, har været meget indflydelsesrig (Gill 2005, Sefrin-Weis 2002, 190, Friis Johansen 1998, 433, cf. Barnes 1999, 76) og er følgelig umulig at komme udenom i forsøget på at danne sig et overblik over litteraturen på dette område.

Aristoteles beviser ikke sin ”særlige forbindelse”, men opstiller analogier, der tjener til at illustrere, hvordan han mener, sammenhængen skal forstås.³ Owens tolkning anskueliggøres lettest gennem en læsning af disse analogier (for det konkrete eksempel se Barnes

1999, 76): Prædiketet ”sund” bruges forskelligt i sætningerne ”Sokrates er sund” og ”maden er sund”. I den første betyder ”sund” noget i retning af ”rask og i fysisk god form”, i den anden at ”maden kan bevare (Sokrates) rask og i god form”. I definitionen af ”sund” i den sidste sætning indgår altså definitionen af ”sund” i den første. De forskellige måder at bruge prædiketet ”sund” på (sund mad, sund kulør etc.) har en fælles centralbetydning, deres focal meaning (”rask og i fysisk god form”) (Owen 1960, 188), som må indgå i en fyldestgørende redegørelse for, hvad de betyder. Det samme gælder for ”væren”, og heri ligger muligheden for at sikre kohærens i metafysikkens genstandsområde på trods af værens flertydighed: Når Aristoteles skriver, at værens focal meaning er substans (οὐσία, 1003b5), betyder det følgelig, at en undersøgelse af, hvad der ligger i, at noget ”er”, må indeholde og kan reduceres til en undersøgelse af det værende som substans.

“The claim of Γ that ”being” is an expression with focal meaning is a claim that statements about non-substances can be reduced to – translated into – statements about substances.” (Owen 1960, 180; cf Owen 1957, 110).

“[F]rom this Aristotle concludes at once that there is a single science of being qua being, and this is universal in scope and not another departmental inquiry.” (Owen 1960, 168)

Den i indledningen postulerede undersøgelse af det værende qua værende bliver således mulig gennem en undersøgelse af det værendes focal

meaning, substans.

Vigtigt: Owen forstår forbindelsen som en slags udvidet synonymi (Owen 1960, 188; Owen 1957, 104): Flertydige ord forbundet ved focal meaning deler et bestemt indhold; et indhold som er definitionen på den centrale betydning, og som indgår i definitionen på de afledte betydninger. Aristoteles’ udsagn om, at de forskellige måder at tale om væren på (τό δέ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς) er forbundet πρὸς ἓν, må Owen således oversætte med ”en indholdsmæssig reference” med fokus på ἓν (έν), (værens) focal meaning.

III. Videnskabslæren fra *Analytica Posteriora*

Hvor Owens tolkning af 1003a33-34 synes plausibel i sin nære kontekst (Bog Γ, 1003a21-1003b19), fremstår den mindre overbevisende, hvis den læses i sammenhæng med tidligere bøger i *Metaphysica* og andre dele af det aristoteliske korpus, i særdeleshed *Analytica Posteriora* (APo). I sidstnævnte værk præsenterer Aristoteles sin videnskabsteori, som skal bestemme rammerne for videnskabelighed, samt hvad en ”videnskab” er. Min fremstilling af *Analytica Posteriora* begrænser sig til de dele af Aristoteles’ lære, der får direkte betydning for udformningen af den særlige videnskab om det værende, metafysikken.

Videnskabelig erkendelse tilvejebringes ved demonstrativ bevisførelse, ἀποδειξις (APo.71b17-19). Gennem opstillingen af en syllogisme er det muligt at prædikere noget om noget (τι κατὰ τινοῦς) og dermed formidle

en forbindelse mellem et over- og et underbegreb. I det klassiske eksempel (se f.eks. Friis Johansen 1998, 380): 1) Alle mennesker er dødelige; 2) Sokrates er et menneske; konklusion: Sokrates er dødelig. Videnskabeligt arbejde består således i at finde passende mellembegreber (i dette tilfælde ”menneske”), som kan udgøre en sådan formidling og dermed sikre prædikationen. Nu opstiller Aristoteles imidlertid en række krav til syllogismernes termer og de præmisser, de udgør (71b19ff), hvoraf det ene, kravet om nødvendighed (73a21-24), får store konsekvenser for videnskabernes genstandsområde. Videnskabelig forståelse består i at kende tings årsager og forstå, at disse ting ikke kan være anderledes (71b9-13), eller med andre ord: at forstå tingenes nødvendige årsager. Her er det vigtigt at huske på, at ”årsag”, αἰτία, for Aristoteles ikke blot betyder ”virkende årsag” i den moderne forstand (causa efficiens). En tings ”årsager” skal i højere grad forstås som dens nødvendige betingelser. Således er en tings essentielle definition, dens ”hvad det er” (τί ἐστί), også en årsag (causa formalis), og denne får en forrang inden for demonstrativ videnskab (Treptow 1966, 22 og Friis Johansen 1998, 388). I den videnskabelige syllogisme fungerer mellembegreberne som årsager: Prædikaten ”menneske” er årsag til Sokrates’ dødelighed, fordi ”menneske” (og dermed ”dødelighed”) indgår i hans essentielle definition. I den videnskabelige slutningsproces er der altså tale om en konceptuel nødvendighed. Begreberne i syllogismen har en bestemt definition og dermed et (begrænset) prædikativt indhold, som udgør deres ”hvad det er”.

Nødvendigheden i erkendelse gennem demonstrativ bevisførelse er kun mulig ved at anvende disse essentielle prædikationer (73b28-29, cf. Sefrin-Weis 2002, 27-28); de tilvejebringer erkendelse om, hvad ting essentielt og dermed nødvendigvis er.

Skal nødvendigheden af den videnskabelige demonstration sikres, kræver Aristoteles dog en yderligere kvalificering: Indholdet af tingenes essentielle definitioner må betyde det samme inden for hele den pågældende videnskab (77a5-9); det må kunne prædikeres synonymt (Treptow 1966, 39; Sefrin-Weis 2002, 28). Hvis konklusionen ”Sokrates er dødelig” skal følge med nødvendighed af de to nævnte præmisser, må det forudsættes, at mellembegrebet ”menneske” betyder det samme i begge disse. Synonymi er således *conditio sine qua non* for en aristotelisk videnskab, men er kun mulig, hvis videnskaben begrænser sig til et bestemt aspekt, *genos* (γένος), af virkeligheden, inden for hvilket termernes essentielle indhold kan prædikeres éntydigt. Dette homogenitetskrav demarkerer videnskabens genstandsområde, det sæt af essentielle definitioner med prædikativt indhold, der kan anvendes i en demonstrativ syllogisme (Sefrin-Weis 2002, 25). Den enkelte videnskab kan følgelig ikke transcendere sin *genos*’ grænser; anvender den ikke-genosspecifikke termer, opnår den kun accidentelle konklusioner; konklusioner, der måske er sande i det enkelte tilfælde, men ikke med videnskabelig nødvendighed (75b37-76a4). Heri ligger grunden til videnskabernes *genos*-orientering, deres fokusering på en

afgrænset ”side” af det værende. Dette træk får store konsekvenser for Aristoteles’ konception af hans universelle videnskab, metafysikken.

Sammenfattet er en videnskab, som den præsenteres i *Analytica Posteriora*, en undersøgelse, ”[which] spells out, specifies further, the predicative content captured in the genos” (Sefrin-Weis 2002, 25).

IV. Kravene til en universalvidenskab

I *Analytica Posteriora* tegner Aristoteles et billede af videnskab og videnskabelighed, som i høj grad kommer til at bestemme udformningen af hans undersøgelse af det værende som sådan. Thi denne videnskabslære danner baggrund for den ”diskussion” af metafysikkens metode og genstandsområde, der finder sted i de første fire aporier (ἀπορίαι) i Bog B af *Metaphysica* (Treptow 1966, 13). Resultatet bliver erkendelsen af, at en universel metafysik ikke er mulig inden for rammerne af videnskabsparadigmet fra *Analytica Posteriora*, og at Aristoteles, hvis han skal formulere en sådan metafysik, må finde ”ein radikal neuer Ansatz zur Überwindung der Schwierigkeiten” (Ibid., 20). De ”vanskeligheder”, som kommer til udtryk i disse aporier, gør desuden opmærksom på en svaghed i Owens tolkning af passagen i 1003a33-34. Jeg vil her kun behandle én af de fire. Argumentationen baserer sig i alle tilfælde på *Analytica Posteriora* og i sidste ende på kravet om homogenitet og dermed synonymi i begrebernes prædikative indhold.⁴

Aporierne i Bog B er resultatet af Aristoteles’ dialektisk-analytiske tilgang

til filosofi: ”Det er [...] nødvendigt først at studere alle vanskeligheder; [...] thi de, der begynder deres søgen uden først at have gennemgået disse vanskeligheder, er som folk, der skrider frem uden at vide, hvor de skal hen. Og yderligere: de ved end ikke, om de har fundet, hvad de søgte” (995a8ff, cf. Platons Menon 80D). Spørgsmålene i de første fire aporier baserer sig på forventningerne til den søgte universalvidenskab; hvad den må skulle have som genstandsområde og hvilke rammer, den må holde sig inden for. Mange steder i Aristoteles’ værker fremgår det, at substanskategorien indtager en særlig plads i hans filosofi (f.eks. Cat.1b11ff, 2b2-8, Met.1017b10ff); derfor kommer det heller ikke som nogen stor overraskelse, når det tredje spørgsmål lyder: ”Er der én videnskab for alle [slags] substanser eller mere end en?” (995b11-14). En universalvidenskab må have substanskategorien som en del af sit undersøgelsesfelt, og Aristoteles er følgelig interesseret i de potentielle problemer ved et sådant krav.

Det andet alternativ afvises hurtigt. Hvis vi ikke kan have én enkelt videnskab om alle slags substanser (οὐσίαι πάσαι), men må have mere end én, hvilke slags substanser er metafysikken da interesseret i (997a16-17)? Da Aristoteles på dette tidspunkt ikke har præsenteret noget bud på en speciel slags substans, der kunne være svaret herpå, må dette alternativ efterlades uden at blive diskuteret yderligere.⁵ Alternativet, ”én videnskab om alle substanser”, bliver derimod behandlet grundigt og holdt op mod videnskabslæren fra *Analytica Posteriora*. En videnskab er en demonstrativ deduktion af essentielle prædikater

inden for en genos, som den ikke kan transcendere grænserne for. Hver genos har sin bestemte slags substans, οὐσία, det subjekt prædikaterne udsiges om, som følgelig er i overensstemmelse med denne genos. (Det kan prædikeres om en trekant, at dens samlede vinkelsum er lig to rette vinkler; både prædikat og subjekt hører under geometrien.) Hvis én videnskab skulle være om alle substanser, ville det følgelig dreje sig om videnskaben for alt, hvad der kan bevises (ἀποδεικτική μία περί πάντων [...] τῶν συμβεβηκότων, 997a19-20), og den ville række på tværs af grænserne for de forskellige gene (pl. af genos). Den ville kunne udlede det prædikative indhold af alle aspekter af det værende. Dette er ikke muligt for en videnskab af APo-typen: Kravet om synonymi i de anvendte termer begrænser en given videnskab til dens egen genos. I en universel demonstrativ videnskab ville det være umuligt at sikre synonymi og dermed nødvendighed; kriteriet for videnskabelighed er homogenitet. Vi har nået en apori: Hvis metafysik må være om alle slags substanser, tyder det på, at en sådan videnskab er umulig, så længe vi holder os inden for paradigmet fra *Analytica Posteriora*.

Når Owen forstår focal meaning som en "udvidet synonymi", slår han således ind på en vej, som Aristoteles ellers selv advarer mod. Ved at karakterisere den fokale struktur som en indholdsmæssig forbindelse, i.e. som angående definitioner (den centrale definition indeholdt i de afledte), udviskes forskellen mellem de forskellige generiske områder. Focal meaning har stadig det prædikative indhold som sit objekt, og væren bliver en

slags "kvasi-genos". Dermed lader Owen Aristoteles' universelle videnskab være en indholdsmæssig undersøgelse af det værende (qua værende og ikke i et bestemt aspekt), og dette er nøjagtigt, hvad vi blev frarådet i den tredje apori fra Bog B. Vi kan ikke behandle prædikativt indhold fra forskellige gene i samme videnskab uden at risikere at tabe synonymien af syne. Resultatet bliver, at focal meaning ikke er en "udvidet", men nærmere en "løs synonymi", som dermed kompromitterer kravet om de videnskabelige slutningers nødvendighed.

V. Sefrin-Weis & "pros hen"

Der hersker ikke fuldstændig konsensus vedrørende de fire aporiens præcise rolle i *Metaphysicas* samlede konception. Ifølge Elmar Treptow har de en udelukkende "negativ" funktion (Treptow 1966, 21): Den del af *Metaphysica*, de indgår i, er skrevet i en tidligere periode end Bog Γ og skal derfor ikke forstås inden for rammerne af Aristoteles' senere filosofi og dens medfølgende innovationer. På baggrund af den argumentation, der præsenteres i Bog B, er en universal videnskab simpelthen ikke mulig, og der gives i denne bog intet indicium for, hvordan dette problem kan overvindes: "[Die] Auflösung des "Knotens" konnte man im Rahmen der Fragestellung der Aporie nicht erwarten (Ibid., 22). Sefrin-Weis er enig, men ser dette som et bevidst træk fra Aristoteles' side:

"[T]he confrontation with the APo [*Analytica Posteriora*] is a constructive, as opposed to a destructive device on Aristotle's part" (Sefrin-Weis 2002, 147,

note 306).

“The puzzles in III have shown us that our projected science [metafysik] conflicts fundamentally with the theory of science in the APo, specifically with the homogeneity criterion. [...] We see that if we want to be able to construct metaphysics, we will have to solve the problem posed by the lack of homogeneity for the subject of metaphysics first” (Ibid., 179).

Aporierne gør altså opmærksom på, at metafysikkens projekt fordrer en helt ny slags videnskab, der ikke er bundet af kravet om homogenitet. Treptow påpeger, at dette er muligt på trods af, at ”væren ikke er en genos”⁶. ”auch das nicht generelle ὄν ἢ ὄν liefert die Basis für eine einheitliche Wissenschaft” (Treptow 1966, 21). Treptow forklarer dog ikke selv, hvordan denne ikke-generiske enhed skal forstås, men det gør derimod Heike Sefrin-Weis i sin disputats ”Homogeneity in Aristotle’s Metaphysics” (2002), hvori hun elaborerer Treptows indsigter ud fra en anden læsning af Met.1003a33-34 end den, der blev præsenteret af Owen: Selvom væren ikke er en genos, er de forskellige måder at være på forbundet. Forbindelsen består dog ikke i et fælles prædikativt centralindhold, som Owen foreslår. I så fald ville det ligne en demonstrativ universalvidenskab, men som det ovenfor blev vist, har Aristoteles udelukket muligheden af en sådan. Når de forskellige måder at tale om væren på er forbundet gennem deres fokus på substanskategorien, οὐσία (1003b5ff), er det ved en indholdsneutral forbindelse:

”Being is said in many ways. But the ways

in which it is said are not totally unrelated. The meanings of ”being” form a connex through their common focus on ousia (pros hen). This connex is not one of predication. It is determined through different ways of relating to a focus, in a content-neutral way” (Sefrin-Weis 2002, 188).

For at skelne sin forståelse af denne forbindelse fra Owens ”focal meaning” anvender Sefrin-Weis den græske glose $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ (pros hen; direkte oversat: ”mod én”, ibid., 188ff). Når vi siger at noget ”er”, anvender vi begrebet ”væren” på en bestemt måde; en måde, som må forstås i relation til en central anvendelse af dette begreb. Der er stadig tale om en fokal struktur, men helt afgørende er det, at der i etableringen af en forbindelse, der kun fokuserer på relationen mellem de forskellige anvendelser af et begreb, kan abstraheres fra begrebernes indhold. Sefrin-Weis’ forståelse af $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ kan illustreres gennem hendes læsning af Aristoteles’ egne analogier (1003a35ff, Sefrin-Weis 2002, 197-205, se desuden ovenfor): Mange forskellige ting kan modtage prædikatet ”sund”: Ting der bevarer sundhed, ting der fremkalder sundhed, ting der er et symptom på sundhed etc. Alle disse måder at anvende ”sund” på er bestemt af deres forhold til ”sundhed”, men ikke gennem en indholdsmæssig afhængighed i deres definitioner:

“Rather, the example illustrates how different usages of the label ”healthy” are determined through the way in which they are related to health, not though their predicative dependency from the

conceptual content of "health" (Sefrin-Weis 2002, 198).

Det samme gælder væren. De forskellige måder at tale om væren på er alle på en bestemt måde rettet mod substanskategoriens væren. Kvalitetskategoriens ("farven hvids") måde at være på bestemmes ved dens relation til substanskategoriens ditto ("Sokrates' væren"). Ikke fordi førstnævntes definition kan udledes af sidstnævnte (hvilket er umuligt, da "væren" ikke er en genos), men fordi dét, det vil sige at være en "kvalitet", er determineret af denne kategoris forhold til "substans". Denne relation er uafhængig af begrebernes prædikative indhold og kan undersøges uden kendskab til dette. "Pros hen labels the connex through relationality itself" (ibid., 204). På denne måde kan metafysikken undgå kravet om homogenitet og de problemer, der var forbundet hermed. Den skal behandle det værende som sådan, og Aristoteles skriver at værens $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ -instans er "substans". Følgelig vil en undersøgelse af substanskategoriens måde at være på (dens "substancehood", ibid., 203) også være en undersøgelse af, hvad det vil sige at være. "This science will explore what can be said about a thing insofar as it is a being, i.e. insofar as it falls into a definite place in the fundamental structural network of "being"" (ibid., 205).

Ved denne forståelse af værens pros hen-fokusering på $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ kan Aristoteles svare på og løse den ovennævnte apori fra Bog B. Metafysikken er om alle slags substanser, men ikke i den forstand, at den definerer dem og udleder deres essentielle prædikater (APo-paradigmet).

Den behandler dem som fokuspunkter for væren, i.e. i egenskab af at være substanser. Metafysikken undersøger således substanser indenfor f.eks. fysik og matematik, men ikke qua indeholdt i et aspekt af det værende; den undersøger dem som substanser og blotlægger dermed den underliggende substansielle værens-struktur (ibid., 222). Metafysik bliver ud fra denne forståelse en undersøgelse af ting, der eksisterer og har et prædikativt indhold. Men det er ikke dette indhold, metafysikken behandler og belyser. Gennem f.eks. dialektik og "selvgendrivelser"-argumentation (og ikke demonstrativ bevisførelse) undersøger den, hvad der nødvendigvis må gælde for det værende som sådan (f.eks. kontradiktionsprincippet). Den bliver en transcendental analyse af "væren".⁷ Som sådan komplementerer den specialvidenskaberne fra *Analytica Posteriora* (ibid., 190, 206).

Når det værende tales om på mange måder ($\tau\acute{o} \ \delta\acute{\epsilon} \ \omicron\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \ \mu\acute{\epsilon}\nu \ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$), må Sefrin-Weis således, for at undgå allusioner til et indholdsmæssigt afhængighedsforhold, oversætte den særlige forbindelse mellem disse måder ($\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$) som "med retning mod" og ikke "med reference til" (ibid., 196); det er måden, de relaterer sig til fokuspunktet på, der har betydning.

VI. Logik og Metafysik

Både Owen og Sefrin-Weis lader substanskategorien være brændpunkt for den sammenhæng i værens betydninger, som gør metafysikken mulig. (Dette forhold fremgår klart i teksten 1003b17-19). Forskellen mellem dem ligger i

forståelsen af, hvordan denne enhed etableres, og fra hvilket perspektiv Aristoteles' metafysiske projekt følgelig skal ses.

Sefrin-Weis' forståelse af den forbindelse, der sikrer metafysikkens enhed (pros hen), ligger bedre i tråd med aporierne fra Bog B og videnskabslæren fra *Analytica Posteriora* end Owens focal meaning. Disse dele af det aristoteliske korpus præsenterer sig hos hende som en sammenhængende argumentation: Rammerne for videnskab bestemmes (APo), og det bliver klart, hvilke problemer en metafysik må overvinde, hvis den vil kunne fremstå som (en særlig slags) videnskab (Bog B). Problemerne løses med en videnskab om det værende, der er baseret på den indholdsneutrale pros hen-forbindelse. Jeg mener dog, at Sefrin-Weis tilskriver denne relationsbaserede struktur mere analytisk kraft, end den kan bære. Hun skriver i forbindelse med Aristoteles' analogier (1003a35ff):

“One can understand the formal relation involved in attributing ”healthy” to a person versus attributing it to a hot bath, even without really knowing what health exactly means (in terms of content).” (Sefrin-Weis 2002, 199).

Ifølge Sefrin-Weis er det således muligt at bestemme den formelle relation mellem den sunde person og det sunde bad (sidstnævnte som årsag til førstnævnte) uden kendskab til, hvad sundhed betyder. Her har hun dog for høje forventninger til, hvad en pros hen-analyse kan udrette. Hvorvidt det sunde bad er årsag til eller eksempelvis produkt af eller symptom på den sunde person, kan vi ikke bestemme

med sikkerhed uden at vide noget om, hvad sundhed betyder. Vi kan ikke engang med sikkerhed skelne mellem den substantielle og de relative anvendelser (hvad er årsag til hvad?). Sefrin-Weis' brug af de modererende vendinger ”really” og ”exactly” tyder på, at hun aner disse begrænsninger. Når hun forstår pros hen på den nævnte måde, er det fordi hun (som iøvrigt også Owen) ønsker at etablere substanskategoriens prioritet udelukkende på basis af argumentationen i Bog Γ. Hun ønsker at se analogierne i 1003a35ff som en selvberoende argumentation, der kan tilvejebringe mulighedsbetingelsen for metafysik uden at inddrage eller forudsætte ydre materiale. Jeg mener dog ikke, at en sådan læsning er berettiget. Hvis vi vil etablere en fokal forbindelse på basis af et begrebs anvendelsesmuligheder, må vi forudsætte en struktur, der kan sikre denne fokalitet. Pros hen er rigtignok en indholdsneutral forbindelse mellem forskellige måder at anvende et begreb, men når Aristoteles skriver, at disse måder har et fælles fokuspunkt i netop substanskategorien, anvender han en ontologisk diskurs, der er gået forud for *Metaphysica*. Thi allerede i *Categoriae* præsenteres de rammer, inden for hvilke den aristoteliske filosofi vil udfolde sig, og substansen får en helt central rolle som det subjekt, der kan modtage prædikater (Cat.1b11ff). Når Aristoteles etablerer metafysikkens enhed gennem en fokal struktur rettet mod substanskategorien, må de analogier, gennem hvilke han anskueliggør denne struktur, forstås på baggrund af dette skema. *Logikken går forud for metafysikken*. Hans argument behøver ikke den ”stærke” pros hen, Sefrin-Weis tillægger det.

Med denne korrektur forbliver Sefrin-Weis' pros hen-læsning overbevisende. Owen må derimod se et brud i *Metaphysicas* konception: I Bog A (samt i tidligere værker, bl.a fragmentet ΠΕΡΙ ΤΙΔΕΩΝ) bliver platonikernes projekt om en universal-deduktiv videnskab afvist af Aristoteles. Hvis en sådan videnskab skulle være mulig, måtte begreber som "enhed" og "væren" være gene med et indhold, hvilket ifølge Aristoteles ikke er tilfældet (cf. Met.992b10-13). Ved at forstå focal meaning som en udvidet synonymitet og dermed basere metafysikkens enhed på en indholdsmæssig-derivativ struktur tillægger Owen Aristoteles en fornyet sympati med dette projekt. Focal meaning i Owens forstand bliver dermed ikke et innovativt, men snarere et konservativt træk ved den aristoteliske filosofi. I lyset af Aristoteles' gentagne afvisninger af platonikernes tænke måde og påpegninger af dennes mangler synes en sådan forklaring lident tilfredsstillende.

VII. Konkluderende bemærkninger

Owen og Sefrin-Weis er eksponenter for de to vigtigste tolkninger af 1003a33-34. Det er dog vigtigt at gøre sig klart, hvori kontroversen består: Givet er det, at Aristoteles etablerer en fokal forbindelse mellem de forskellige måder at tale om "væren" på, og givet er det, at denne forbindelse peger på substanskategorien som den centrale instans. Uenigheden ligger i forståelsen af, hvordan han opnår dette resultat, og det betyder her: Hvordan de af ham opstillede analogier skal forstås. Jeg har forsøgt at vise, at det ved en besindelse på andre (og tidligere) aristoteliske værker samt

forudgående bøger af *Metaphysica* er pros hen-tolkningen, der fremstår som den bedste forklaring herpå. Mens antagelsen af Owens focal meaning implicerer en retrograd drejning i Aristoteles' filosofi, som virker umotiveret og unødvendig, kan pros hen forstås som den innovative løsning på de problemer, der lå i vejen for en universalvidenskab; eller sagt på en anden måde: som aporiernes eupori.

Nu er det dog én ting at bestemme Aristoteles' konception af sin metafysik, noget andet at undersøge hvordan denne metafysik rent faktisk realiseres i de senere bøger. Jeg har ovenfor antydnet et enkelt trin i denne realisering (bevis for kontradiktionsprincippet's gyldighed ved hjælp af "gendrivelses"-argumentation), men en fuldstændig behandling må blive emnet for en fremtidig artikel. Klarhed over, hvordan Aristoteles selv forstod og præsenterede sit projekt, kan dog næppe undgå at være frugtbart i en sådan bestræbelse.

Noter

¹ Alle oversættelser i artiklen er mine egne, hvis ikke andet fremgår.

² En foreløbig (og direkte) oversættelse, der forholder sig neutralt til spørgsmålet om tolkningen, ville ikke være særlig mundret: "Det værende tales om på mange måder, men mod én og én bestemt karakteristik".

³ Som det vil vise sig er fortolkningen af disse analogier altafgørende i diskussionen af det spørgsmål, som er denne artikels emne. Derfor følger her en oversættelse af den pågældende passage (Met.1003a35-b6): "Ligesom det sunde altid tales om i relation til sundhed [πρὸς ὑγίειαν] – enten fordi det bevarer sundhed, fordi det producerer sundhed, fordi det indikerer sundhed eller fordi det kan modtage sundhed - [...]. Således tales også det værende om på mange måder, men

altid mod ét princip [πρός μίαν ἀρχήν].

For en gennemgang og diskussion af alle fire aporier og hvordan de baserer sig på argumentationen fra *Analytica Posteriora* se Treptow 1966, 14-19 og Sefrin-Weis 2002, kap.7.

⁴ Jeg følger her Sefrin-Weis' distinktion mellem alternativer, der blot fører til uklarhed eller forvirring, og alternativer, der fører til en genuin apori (cf. Sefrin-Weis 2002, 169). "Flere videnskaber om substanser" er af den første kategori, "én videnskab om alle substanser" af den anden.

⁵ Dette er den konventionelle parafrase af Met.998b21-24: "Væren og Én kan ikke være en klasse [genos] af værende ting".

⁶ Sefrin-Weis gør opmærksom på, at hun her som mange andre steder i hendes læsning af *Metaphysica* følger E. Berti (Sefrin-Weis 2002, 206, 212, cf. Berti 1975).

⁷ Cf. Owen 1966, 147: "It may then seem plausible to suggest that, as he [Aristoteles] renewed his sympathy with Plato's metaphysical programme, so he came to see new virtue in a technique [focal meaning] that had been evolved in support of that programme".

⁸ Eupori: eu + poria, "den gode vej", vejen ud af en apori.

Litteratur

Aristoteles (1963): *Metaphysica*, Oxford Classical Texts, Oxford

Aristoteles (1964): *Analytica Priora et Posteriora*, Oxford Classical Texts, Oxford

Aristoteles (1966): *Categoriae*, Oxford Classical Texts, Oxford

Barnes, J. (1999): 'Metaphysics' in: *Cambridge Companion to Aristotle*, J.Barnes (red.), Cambridge University Press

Berti, E. (1975): *Studi Aristotelici*, L'Aquila

Friis-Johansen, K. (1998): *Den Europæiske Filosofis Historie*, Bd.I, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, Viborg

Gill, M.L. (2005): 'Aristotle's Metaphysics

Reconsidered' in: *Journal of the History of Philosophy*, 43.3

Owen, G.E.L. (1960): 'Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle' in: *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, I.Düring & G.E.L. Owen (red.), Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, Göteborg

Owen, G.E.L. (1966): 'The Platonism of Aristotle' in: *Proceedings of the British Academy*, 51

Owen, G.E.L. (1957): 'A Proof in the ΠΕΡΙ ΤΘΕΩΝ', *The Journal of Hellenic Studies*, Vol.LXXVII

Platon (1965): *Menon, fra Platonis Opera*, Oxford Classical Texts, Oxford

Ross, W.D. (1923): *Aristotle*, Methuen & Co Ltd. London

Sefrin-Weis, H. (2002): 'Homogeneity in Aristotle's Metaphysics', disputats, University of Pittsburgh

Treptow, E. (1966): *Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der Zweiten Analytik des Aristoteles*, EPIMELEIA bd.5, Verlag Anton Pustet München und Salzburg

Hold dig orienteret
indenfor et bredt idéhistorisk felt

Abonnér på SLAGMARK

Siden 1983 er SLAGMARK udkommet med forskellige og bredt favnende emner. Man har kunnet læse om Nietzsche, Beck, Arendt, Spinoza, Heidegger, Hegel, Gadamer, Wittgenstein, Løgstrup og mange andre. Flere af numrene er for længst udsolgt og stadig meget efterspurgt.

Vi har netop nu et specialtilbud på abonnementer for studerende ved Institut for Filosofi og Idéhistorie. Normalpris for 4 numre er 500 kr.:

Rabatpris for studerende: 350 kr.

bestilling på

www.SLAGMARK.dk

Husk at skrive i "kommentar" at du er studerende og oplys dit årskortsnummer. Efter hver udgivelse vil du modtage en mail med oplysninger om, hvor det nye nummer kan afhentes mod fremvisning af studiekort.

Mads Peter Sørensen &
Jens Erik Kristensen (red.) s 138 Den skotske oplysning

Ellen Wulff (ovs.) s 140 Koranen

Jens Holger Schjørring & Jens
Torkild Bak (red.) s 141 Udfordringer til Folkekirken

Torkild Thellefsen &
Bent Sørensen (red.) s 143 Livstegn - encyklopædi semiotik.dk

Annick Prieur &
Carsten Sestoff s 145 Pierre Bordieu - en introduktion

Ole Lange s 147 Stormogulen

Dieter Henrich s 149 Die Philosophie im Prozeß der Kultur

tidsskriftreview

Slagmark - Tidsskrift for Idéhistorie s 151 Nr. 47: Blumenberg

Den skotske oplysning

Den skotske oplysning – tekster af Bernard de Mandeville, Adam Smith, David Hume, Adam Ferguson, Slagmarks skyttegravsserie, Narayana Press, 267 sider, 198 kr.

Oplysning på skotsk – nytænkning af den sociale orden. Med antologien *Den Skotske Oplysning* har Forlaget Slagmark gjort en vægtig og anerkendelsesværdig indsats for at formidle et førstehåndskendskab til den skotske oplysning. Antologien rummer oversatte bidrag af Bernard de Mandeville, Adam Smith, David Hume og Adam Ferguson, samt en fremragende idéhistorisk introduktion til den skotske oplysning af Jens Erik Kristensen og Mads P. Sørensen. Som det fremgår af indledningen er og har der traditionelt primært været en interesse for den franske og den tyske oplysning, og selv om kendskabet til både Smith og Hume er relativt udbredt, er dette kun i sekundært omfang som værende tilhørende en særlig oplysningstradition med særlige temaer og problemstillinger. Nærværende antologi tjener altså til at råde bod på dette – og det med god ret, for som det hurtigt bliver klart, finder vi i den skotske oplysning en lang række diskussioner af emner, begreber og problemstillinger, der har gjort og stadig gør sig gældende i de moderne liberale samfund.

Jeg kan af gode grunde ikke opremse alle temaerne her, men det drejer sig bl.a. om adskillelsen af politik og økonomi samt sonderingerne mellem stat, marked og civilsamfund. Som Jens Erik Kristensen og Mads P. Sørensen anfører i den fortrinlige indledende idéhistoriske indføring i den

skotske oplysning, finder der nemlig med denne en art ”kopernikansk revolution” sted i den politiske tænkning, idet centrum forskyder sig fra staten til samfundet. Det sociale bliver ikke længere tænkt som værende kontraktligt konstitueret af suverænen, men har så at sige sit eget liv og sin egen måde at opretholde og regulere sig selv på. Samfundets opretholdelse og udvikling skal altså ikke længere blot forstås politisk; det har sine egne love og sin egen dynamik, som skotterne anså for deres opgave at undersøge, hvorved de lagde fundamentet for moderne økonomi og sociologi. Med skotterne får vi derfor en teori om det moderne samfund og om dets økonomi; om ”civilsamfundet” og om ”markedet”, og hvilken rolle staten bør spille i forhold hertil. Under denne fornyede samfundsoptik bliver det tilsvarende også centralt for skotterne at insistere på at mennesket først og fremmest er et socialt (og et følede) væsen – ikke et atomistisk individ, der i en fiktiv oprindelig naturtilstand indgik en kontrakt om at indgå i samfund.

Under en voksende kapitalisme og industrialisering bliver Adam Smith den af skotterne, der for alvor systematisk udvikler en politisk økonomi – en teori om nationernes velstand, og om hvordan arbejdsdelingen fremmer denne mens merkantilismen hæmmer den, hvilke udgifter staten rimeligvis må regne for at sikre udviklingen af handel og borgerens fred, sikkerhed og uddannelse, etc. – og ikke mindst teorien om den ”usynlige hånd”. Hvor Mandeville i sit satiriske digt *Fabel* om bierne havde vist hvordan ”private laster” bliver til ”offentlige dyder”, idet samfundets generelle velstandsniveau hæves som følge af individuel grådighed, da gør Adam Smith

forfølgelsen af egeninteresser legitime, eftersom dette netop har denne positive nationale velstandseffekt. Smith er med andre ord i gang med at udstyre markedet med dets egne spilleregler, hvor forfølgelsen af menneskelig egeninteresse ikke er en "last".

Med Smith træder det vi i dag kalder den klassiske økonomiske liberalisme ind på scenen. Det fine ved denne udgivelse er i denne forbindelse, at Smith, der ofte er blevet taget som gidsel og fortegnet af både højrefløjen og venstrefløjen, her kommer til orde selv – og så kan venstrefløjen jo passende genoverveje hvor illegitim Smiths metodiske individualistiske egeninteresse er set i forhold til målet om national velstand, sikkerhed og hævnningen af levestandarden. Højrefløjen kan læse om, hvordan skabelsen af et frit marked i vid udstrækning er et politisk projekt og en installation, og at Smiths stat i øvrigt var knap så minimal endda.

En andet og i denne forbindelse indbyrdes sammenhængende tema i den skotske oplysning er moralfilosofien. Om mennesket overvejende er altruistisk, egoistisk, eller begge dele, og hvordan man i nærmere forstand skal forstå dette, var centralt for ikke bare Mandeville og Smith, men generelt for skotterne. Mens spørgsmålet om menneskets natur således står helt centralt, kan det samme siges at gælde for svaret: Ofte anføres menneskets naturlige drift efter at arbejde, udvikle og opfinde ting netop som årsag til de bestandige menneskelige fremskridt. I sidste ende er det menneskets drift og passioner efter selvopretholdelse, der holder historiens motor i gang; det arbejdende menneske overvinder knapheden og trangen, og ved hjælp af arbejdsdelingen og den naturlige evne til at forfølge egne interesser vokser der

et stadigt mere differentieret og specialiseret moderne samfund frem – kulturelt, socialt og videnskabeligt. På baggrund af det moderne komplekse samfund får temaer som almen dannelse og "sammenhængskraft" her en tidlig behandling.

Øvrige centrale temaer i nærværende antologi er indførelsen af en særlig form for videnskabelighed i forhold til historien og politisk videnskab; forholdet mellem regeringsform, handel og udbredelsen af kunst og videnskab; arbejdsdelingen og de patologiske konsekvenser heraf, dvs. fordummelsen; historiske overvejelser om at karakterisere det moderne samfund i forhold til tidligere samfund, det græske, det romerske, de vilde, etc. For så vidt er der mange parallelle problemstillinger i forhold til den franske og den tyske oplysning.

Antologien rundes af med uddrag af Adam Fergusons fortrinlige *Essay om det borgerlige samfunds historie*, der i de senere år har fået en øget interesse pga. hans behandling af civilsamfundet og republikanismen, og som tilføjer et civilisationskritisk element i forhold til det kommercielle samfund.

Bogen er godt oversat, fint udstyret med noteapparat og oversættermærkninger, og den er indbundet i en herlig appetitlig mørkegrøn farve. I hvilket omfang teksterne er repræsentative for den skotske oplysning er naturligvis et relevant spørgsmål at stille; men her kan man på den anden side forlade sig på indføringens bredere karakteristik. Det er kort sagt en glimrende og en vigtig udgivelse fra Slagmarks skyttegravsserie – man må håbe, at de har flere nyudgivelser og oversættelser af klassiske tekster undervejs.

– Christian Olaf Christiansen

”Smag den flammende ilds straf”

Koranen, oversat af Ellen Wulff, Forlaget Vandkunsten, København 2006, 554 sider, 399 kr

“It is as toilsome reading as I ever undertook. A wearisome confused jumble, crude, incondite; endless iterations, longwindedness, entanglement; most crude, incondite... Nothing but a sense of duty could carry any European through the Qur’an” (Thomas Carlyle in W. Montgomery Watt, *On interpreting the Qu’ran*, Oriens, 1976)

Ordene er Thomas Carlyles, en skotsk historiker og essayist, og faldt i 1840. Islams hellige bog er et digert værk og tydeligvis for langt spytet for Carlyles smag. Det til trods for, at Carlyle faktisk havde studeret én af de bedste udgaver, der fandtes af koranen i datidens engelsksprogede verden. Han havde læst den garvede orientalist George Sales 1734-oversættelse direkte fra arabisk til engelsk.

Sales oversættelse var langt fra den første version af koranen, som europæerne havde adgang til. Koranens udgivelseshistorie i Europa var, da George Sales udgave kom på markedet, allerede mange hundrede år gammel. Den startede i Spanien i det tolvte århundrede med den første latinske oversættelse og udgivelse nogensinde. Udgivelsen var sponsoreret af den franske abbed Peter the Venerable ud fra den betragtning, at europæiske missionærer skulle have adgang til vranglæren for med større succes at kunne omvende de osmanniske muslimer til kristendom.

Senere fulgte flere koraner på latin foruden tysk, fransk, engelsk, hollandsk og italiensk. Men – som motiverne bag den første oversættelse symptomatisk vidner om – var der ofte en dagsorden bag udgivelserne. Diskussionen buldrede, om bogen overhovedet burde trykkes. Skulle kristne europæere have fri adgang til islams vranglære? Eller forholdt det sig netop omvendt: Burde koranen oversættes og udgives netop for at give lægmand chancen for, ved selvsyn, at tage afstand fra kætteriet, som blandt andre Martin Luther argumenterede? De europæiske koranoversættelser prægedes af samtidens diskussioner. Ofte var de forudindtagede og indholdet forvrænget – ikke mindst på grund af oversætterens mangelfulde kendskab til arabisk. De kendte simpelthen ikke til nuancerne i det arabiske sprog.

Det er i denne tradition, at George Sale udgiver sin engelsksprogede udgave i 1734. Sales oversættelse var dog kompetent og loyal mod forlægget, og udgaven nyder, selv den dag i dag, en vis anerkendelse som standardudgaven af koranen på engelsk – selv om det retfærdigvis må siges, at heller ikke Sale i sit forord lagde skjul på sin foragt for islam og bogens missionerende formål. Nu skriver vi år 2007. Og i dag, såvel som i tiderne for de gamle koranoversættelser, er islam en varm kartoffel i Vesten. Den arabiske verden er stadig skueplads for lige dele vestlig frygt og fascination – og vores begær efter at vide, hvad der egentlig står i denne bog, der er muslimerne så hellig, er intakt.

Herhjemme har vi nu fået en ny oversættelse, og dermed en chance for selv at læse islams hellige tekst i mundret nutidsdansk. Det er mag.art. i semitisk filologi, Ellen Wulff, der

har oversat. Og i modsætning til den gamle tradition erklærer Wulff indledningsvist, at hendes oversættelse ”har givet afkald på tyngende parenteser og noter”. Ej heller er den plaget af kommentarer eller et holdningsbåret forord. Wulffs koran lader ”teksten tale for sig selv”. Allerede i forordet vækker oversættelsen tillid ved sin tilstræbte holdningsløshed og sit erklærede upolitiske ærinde.

Men hvad er det så, der egentlig står i islams hellige bog? Skal muslimske kvinder gå med slør? Skal de virkelig omskæres? Er koranen menneskefjendsk, uforsonlig og fuldstændig ukonvertibel til vestlig tankegang og levevis? NEJ, NEJ – og tja... er de svar, der summer i hovedet, når værket lægges væk. Kvinde- og menneskesynet, som det fremstår i teksten, er både arkaisk og dogmatisk – men ikke mere end det gamle testamente eller hvad man kan forvente af et værk, der blev reciteret i det 7. århundrede e.kr. Måske tværtimod: Næstekærlighed, almisser, tilgivelse og retfærdighed har en dominerende plads blandt de grundlæggende budskaber, og giver islam et forsonende og hjemligt ansigt.

Men: For en vantro vesterlænder er bogen en ørkenvandring at komme igennem. Ikke mindst fordi hjemligheden og de interkulturelle berøringspunkter fortoner sig i netop – uforsonlighed. Koranens barske tilgang til de vantro gentages i en uendelighed, som her i sura 8:

”Gid du kunne se, når englenerne kalder dem bort, der er vantro, mens de slår dem i ansigtet og på bagdelen: ”Smag den flammende ilds straf””.

Endeløse gentagelser er kendetegnet for koranen. De giver, blandt andre i følge Wulff selv, teksten sin hypnotiske og smukke,

poetiske effekt. For andre, deriblandt denne anmelder, gør gentagelserne slet og ret koranen til en langsommelig affære.

På bundlinien står, at danskerne har fået en god oversættelse. Ellen Wulff har givet os de bedste forudsætninger for at stifte bekendtskab med koranen på et sandfærdigt og ikke-manipulerende grundlag. Tak for det. Alligevel må denne anmeldelse erklære som Thomas Carlyle:

”Nothing but a sense of duty could carry any European through the Qu’ran”.

– Sara Maja Funch Christensen

Folkekirken – venlig vekselvirkning eller forsvar for fundamenterne?

Ny debatbog søger med alsidige og velskrevne bidrag at komme rundt om institutionen den danske folkekirke, hvis uafklarede og uigennemsigtige identitet gennem mange år har været et hedt debattemne på såvel de indre-kirkelige fronter som i den bredere offentlighed. Klare svar eller bud på løsninger kommer antologien, med en enkelt undtagelse, dog ikke med

Jens Holger Schjørring & Jens Torkild Bak (red.): *Udfordringer til folkekirken. Kirken – staten – folket*, Anis 2006, 312 sider, 289 kr.

Hvilken slags institution er folkekirken egentlig? Juridisk betragtet? Teologisk? Set ud fra en virksomhedsstrategisk synsvinkel? Kan man overhovedet kalde den for en ’institution’? Og – er det overhovedet vigtigt at komme frem til en afklaring, eftersom den tilværelse folkekirken har levet i al uafklaretheden siden Grundloven blev vedtaget i 1849, med den for kirken så (u)betegnende løfteparagraf, i det store og hele vel kan siges at fungere tilfredsstillende?

Spørgsmål som disse og andre lignende er langt fra nye, men har eksisteret lige så længe som folkekirkens selv. Debatbogen *Udfordringer til folkekirken* er ”tænkt som et bidrag til en konstruktiv drøftelse” med særligt fokus på ”den modsætning, der knytter sig til kirkens selvforståelse, dens identitet ud fra egne forudsætninger set i forhold til dens indpasning i det offentlige regelsæt.” (s. 7-8)

Bidragene er opdelt i 3 blokke, der anlægger hhv. juridiske, idéhistoriske og teologiske/kirkelige perspektiver. Derved kommer man vidt og godt omkring ”problemet folkekirken”, og særligt oplysende for mange vil jeg tro de juridiske betragtninger over folkekirkeordningen kan være. Hans Gammeltoft-Hansen konkluderer, at folkekirkens selvstændighed, juridisk set, er forsvindende lille, hvilket måske vil komme bag på nogle. Et helt andet spørgsmål er så, om denne relativt lille selvstændighed skal betragtes som et gode eller det modsatte. – Og for hvem? Folkekirken? Staten? Folket?

Lisbet Christoffersen fortsætter temaet folkekirken og juraen ved at se på folkekirkens status i et multireligiøst samfund. Her diskuteres bl.a. begreberne ’religionsfrihed’ og ’religionslighed’, og i tråd med Gammeltoft-Hansens artikel konkluderes, at sammenlignet med andre trossamfund i Danmark, har folkekirken, målt på alle centrale retlige dimensioner, ingen autonomi. Den af mange påståede særbehandling for folkekirkens vedkommende sættes således i perspektiv.

Kendetegnende for bogens juridiske bidrag er, at forfatterne tør fremkomme med bud på, hvordan folkekirkeordningen bør ordnes. Mest konkret bliver her Peter Widmann, der sætter udråbstegn efter løfteparagraffens ordlyd: Folkekirkens forfatning skal ordnes

ved lov! Han gør således op med den i mange kredse udbredte tendens til at gøre en dyd ud af, at folkekirken siden 1849 har befundet sig i et hverken-eller, eftersom den i Grundloven lovede forfatning endnu ikke er tilvejebragt. Den nødvendige lovgivning frem mod en kirkeforfatning kan ifølge Widmann gennemføres ved, at folketinget udskriver et landsdækkende valg blandt alle folkekirkens medlemmer til en lovgivende kirkeforsamling, der har som sin første opgave at udarbejde et udkast til en kirkeforfatning. Sværere behøver det åbenbart ikke være – så er spørgsmålet bare, om flertallet fortsat ønsker at lade forfatningsspørgsmålet nedsynke i tavshed.

Personligt finder jeg de idéhistoriske og teologiske bidrag mest interessante. Fremhæves bør særligt Ove Korsgaards artikel ’Fra religion til nation som kernen i den kollektive identitet i Danmark’, hvor der redegøres for hvorledes Danmark siden 1500-tallet er gået fra at være et samfund funderet i religion og husstand til at have modersmål og nation som kernebegreber i den kollektive identitet. Skiftet belyses ud fra hhv. Luther og Grundtvig, og én af artiklens pointer er, at når man anskuer dansk historie, må man ikke overse eller bagatellisere den store betydning, som kristendommen har haft for identitetsdannelsen. Denne pointe til trods trækkes der beklageligvis ikke klare linier til bogens overordnede tema, folkekirkens selvforståelse og identitet, hvorfor det ikke fremgår klart, hvordan artiklens redegørelser kan bruges i en aktuel nutid med konkrete spørgsmål til folkekirkens situation. Desværre er dette symptomatisk for størstedelen af artiklerne i både den idéhistoriske og teologiske blok. Indlæggen er alle oplysende, let tilgængelige

og meget velskrevne. Men uanset om det er det tidehvervske i dansk politik, kirken i forhold til medier og offentligheden eller grundtvigske bevægelser i det 20. og 21. århundrede, der behandles, så mangler den åbenlyse kobling til bogens tema og flere konkrete bud på, hvad den nyvundne viden da kan bruges til i forhold til folkekirken i dag. Efter endt læsning er jeg således ikke blevet særligt meget klogere på, hvilke svar, man i dag kan give på de mange udfordringer, som folkekirken står overfor. Til gengæld er jeg blevet klogere på en lang række andre emner, og det er jo også værd at tage med!

- Maria Louise Møller

Livstegn fra semiotikken

De 98 artikler - skrevet af 49 danske semiotikere - som udgør denne semiotiske encyklopædi, kommer vidt omkring: fra 'agentivitet' over fx kybersemiotik og kærlighed til økosemiotik. Værket er fuld af spændende læsning og helt klart en bedrift. Det kan dog ærgre lidt, at man har ladet enkeltpersoner og deres specifikke begrebsapparater fylde så meget. I stedet burde det nok i højere grad have været de fundamentale semiotiske problemstillinger, som var styrende i forhold til artikelsammensætningen.

Torkild Thellefsen & Bent Sørensen (red.):
Livstegn – encyklopædi semiotik.dk, Haase & Søns Forlag, 2007, 368 sider, 350 kr.

I Ordbog over det danske sprog på nettet finder man bl.a. følgende, når man søger på *livstegn*: ”tegn på liv; livsytring; spec. om de sidste svage livsytringer, der viser, at døden endnu ikke er indtraadt.” Så i og for sig kunne man sige, at titlen til denne

semiotiske encyklopædi er en smule farlig; for er det dét, det er – de sidste svage krampetrækninger fra en døende disciplin? Er det et testamente til humanvidenskaberne, forfattet af semiotikken i dens sidste time? Nej, ingenlunde. Tværtimod. Semiotikken kan ikke engang siges at være en moden mand endnu, med et sammenhængende og konsistent verdensbillede. Den er snarere ung, med en masse flyvske tanker, med næsen i hvad som helst.

Når så semiotikken i denne encyklopædi alligevel kan komme til at fremstå en lille smule gammelmandsagtig, er det, fordi den, i mine øjne, insisterer lidt for meget på at dyrke og hente sine begreber hos gamle mænd. Charles Sanders Peirce, som om nogen er semiotikkens ’grand old man’, og peirceanske analyser af dette og hint fylder således rigtig meget. Det fremgår fx, når der ikke blot er en artikel om kommunikation, men også én om Peirces forståelse af kommunikation, som man så bare har kaldt *human kommunikation*. Nu er det jo ikke fordi, der er noget galt med Peirces begrebsapparat; nej, tværtimod, det er yderst frugtbart og dets analytiske potentiale er sikkert langt fra udtømt endnu. Det er bare ærgerligt at encyklopædien nogle steder tenderer mod at blive en præsentation af Peirces begrebsapparat.

Alternativet ville have været i højere grad at underordne de enkelte personers begrebsapparater de mere grundlæggende problemstillinger, som kendetegner semiotikken. Som Helle Munkholm Davidsen så fint forklarer i sin artikel om betydning, kan man pege på to overordnede problemstillinger, som hver især hænger sammen med en gren af semiotikken: Den betydningsorienterede semiotik prøver at

forstå og beskrive betydningsstrukturer og betydningens univers som sådan. Dette foretagende er knyttet til den strukturelle semiotik og først og fremmest til Greimas. Den erkendelsesorienterede semiotik beskæftiger sig med tegnbasert fortolkning, slutningsprocesser og deslige og kan føres tilbage til førnævnte amerikanske filosof Charles Sanders Peirce.

Hadde man sat problemstillingerne i højsædet, ville man fx i højere grad have inddraget nyere teorier, der beskæftiger sig med erkendelsesprocesser – også selv om de ikke lige hed noget med semiotik – i stedet for i dette spørgsmål hovedsageligt at have holdt sig til Peirce og hans begrebsapparat. Man kunne eksempelvis sagtens have haft en artikel om Mark Turner og Gilles Fauconniers *blendingsteori*, der ligesom Peirces semiotik omhandler betydningsdannelse og slutningsprocesser. Denne teori berøres godt nok kort, men kunne sagtens bære at have haft sin egen artikel. Dette ville have været langt mere relevant for semiotikken som sådan end at have endnu en snæver artikel om Peirces begrebsapparat, fx den om hans forståelse af, hvad et ideal er.

Når det kommer til den betydningsorienterede semiotik, er der en bemærkelsesværdig mangel på begrebsdefinerende artikler (en undtagelse er opslaget om Ecos encyklopædibegreb). Mit bud på, hvorfor det forholder sig sådan, er, at de skikkelser fra semiotikkens hall of fame, som beskæftigede sig med den slags, navnlig Greimas, er gået af mode. Men lad så gå, at der ikke er en artikel om *betydningens grundstruktur*. Derimod kan jeg ikke se, hvorfor der ikke er plads til begreber udviklet af teoretikere, som i én forstand har overtaget faklen fra Greimas og ført

studiet af betydningens univers videre. Der er fx ikke nogen artikel om *begreber* og deres prototypiske strukturering, og selv om der er en artikel om skemabegrebet som sådan, er der ikke fundet plads til en selvstændig artikel om det ellers meget indflydelsesrige *billedskema*-begreb.

Ellers finder man en rig mængde artikler, som bevidner, at den semiotiske refleksion foregår inden for mange forskellige domæner. Man finder den både på steder, hvor den traditionelt har fundet gode betingelser – fx 'Film', 'Kunst' og 'Myter' – og i sammenhænge, hvor man måske ikke lige ville have forventet at møde den – fx 'Drilleri', 'Krigens semiotik', 'Kærlighed' og 'Latter'. Der er artikler, der fortæller om discipliner, semiotikken i længere tid har været knyttet til – fx 'Lingvistik', 'Antropologi' og 'Russisk formalisme' – og artikler, som vidner om nyere teoretiske forbindelser – fx 'Biosemiotik', 'Kognitiv semiotik' og 'Neurosemiotik'. Der er intellektuelle biografier over de største semiotiske ånder – fx 'Roland Barthes', 'Louis Hjelmslev' og 'Thomas Sebeok' – og ja, så er der også artikler, der viser, at semiotikken har bevæget sig ud af elfenbenstårnet for at tage livtag med den "virkelige verden" – fx 'Branding', 'Reklame' og 'Produkt og design'.

Så hvad end man måtte have af indvendinger mod udvalget af artikler, rokker det ikke ved, at der er masser af interessant læsning i Livstegn, og at bogen kan fungere som opslagsværk for indviede såvel som introduktion for uindviede.

– Rasmus Urup Kjeldsen

Hvis din nabo var Bourdieu

Hvis din nabo var Bourdieu, ville du så kende typen? Den franske filosof, antropolog og sociolog Pierre Bourdieus (1930-2002) værk har tjent som inspiration for megen regressiv reklamesnak. Prieur og Sestofts indføring introducerer imidlertid til hele det omfattende forfatterskab og gør det godt. Efter endt læsning risikerer man derfor at være én af den slags typer, der kender Bourdieus tænkning mere end overfladisk.

Annick Prieur & Carsten Sestoft: *Pierre Bourdieu – en introduktion*, Hans Reitzels Forlag, København 2006, 260 sider, 298 kr._

Bourdieus forskning var dog ikke umiddelbart tv-egnet, men et produkt af hans eget raseri: ”Videnskabeligt arbejde udføres ikke bare med velvilje og gode følelser, det udføres med lidenskab. For at arbejde skal man være rasende. Og for at styre sit raseri skal man arbejde”. Det, der undrede den rasende Bourdieu var især ”at verdens orden (...) i det store hele bliver respekteret, at der ikke i højere grad forekommer overskridelser eller omvæltninger, (...) eller endnu mere overraskende, at den etablerede orden, med dens dominansforhold, dens rettigheder og dens overgreb, dens privilegier og dens uretfærdigheder, til syvende og sidst består så let, (...) og at de mest utålelige eksistensvilkår så ofte kan fremstå som værende acceptable eller endog naturlige”. Bourdieu opretholdt sit virke igennem en refleksion over de dominansforhold og magtstrukturer, han som søn af en postfunktionær selv havde overskredet.

I ovenstående citat er det desuden

værd at lægge mærke til de tre udeladelser markeret (...). Bourdieu skriver – ganske bevidst – lange og til tider snørklede sætninger, og selv om disse knækkes, er hans tankeverden ikke ukompliceret. Men som Prieur og Sestofts introduktion viser, er der væsentlige indsigter at hente i franskmandens store værk, der ofte overskrider vante faggrænser. Samtidig er det indføringens styrke, at den formår at fremstille Bourdieu i et lettere tilgængeligt, men ikke ødelæggende reduktivt sprog.

Introduktionen former sig som syv adskilte kapitler, der også rummer bidrag fra Kim Esmark og Lennart Rosenlund. Carsten Sestoft indleder med en kort almen præsentation af Pierre Bourdieu og hans videnskabelige produktion. Sestoft slår også en vigtig tone an for teksterne generelt: Ærindet hos Bourdieu er ”den teoretiske rekonstruktion af de fundamentale træk ved den menneskelige virkelighed”. Forfatterne holder sig denne sammenhæng mellem teori og virkelighed for øje fra den tidlige *Equisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle* (1972) til de sene *Contre-feuxbøger* (1998-2001). Samtidig anvendes og forklares Bourdieus nøglebegreber løbende.

Annick Prieur behandler i kapitlet ’En teori om praksis’ Bourdieus teori om praksis. Det gøres naturligvis med udgangspunkt i *Equisse* og dens subtile analyser af det kabylske samfunds praksis. Analysen var, udover at være Bourdieus opgør med strukturalismen, en grundsten i udviklingen af hans teoretiske konstruktion og dens grundbegreber, der også fandt anvendelse på det mere hjemlige franske samfund. Her møder vi naturligvis også det uomgængelige habitusbegreb; ”Habitus betegner en socialiseret krop,

en struktureret krop, en krop, der har tillagt sig strukturerne i den verden den lever i", som Prieur koncist opsummerer.

Skolesystemet tages under behandling i Kim Esmarks glimrende bidrag om 'Bourdieu's uddannelsessociologi'. Her introduceres især begreberne kulturel, social og symbolsk kapital. Kapitalbegrebet bruges, med Esmarks ord, til at "anskueliggøre, hvordan også de ikke-materielle aspekter af det sociale liv, såsom kultur, smag og viden, indgår i en form for »husholdning«, hvor de akkumuleres, udveksles og på en helt reel måde virker i verden". Har man nået uddannelsessystemets prestigefyldte højder, bør vi ikke alene takke egne evner, men tillige den kulturelle og sociale kapital, der gennem vores opvækst arvedes og indlejres i vores habitus. Når det er sagt, er det tillige en vigtig pointe, at uddannelsessystemet gør meget mere end at uddanne. Skolen er "en instans, der reproducerer sociale dominansrelationer gennem kulturelle, i hovedsagen skjulte, mekanismer – et komplekst apparat til en statsligt garanteret fordeling af akademiske titler og kulturel kapital og derigennem reproduktion af den herskende sociale orden". Igen citat Esmark. Og igen koncist og til sagen.

Lennart Rosenlund og Annick Prieur præsenterer i 'Det sociale rum, livsstilenes rum – og La Distinction', den indflydelsesrige og omdiskuterede bog fra 1979. I La Distinction giver Bourdieu sit bud på en teoretisk beskrivelse af det franske samfunds habitusformer og disses relationer. Som forfatterne opregner, med Bourdieus egne begreber, er hovedspørgsmålet, "Hvordan dispositioner på det kulturelle område hænger sammen med positioner i samfundets system af magtrelationer".

Rosenlund og Prieur nøjes ikke med *La Distinction*'s noget lokale og til dels antikverede analyser, men eksemplificerer udmærket til mere hjemlige og nutidige forhold, hvor man kan se habitus formet "i en verden af sociale betingelser (objektiveret i »det sociale rum«) og virker i en verden af social praksis (objektiveret i »livsstilenes rum«)". Hermed markerer forfatterne også de bourdieuske begrebers relationelle karakter, og at livsstilene aldrig er neutrale, men en del af det sociale dominansstrukturer.

Kulturelle præferencer markerer altså et socialt skel og reproducerer på sin vis social ulighed, idet det finkulturelle reelt fordrer et betydeligt tilegnelsesarbejde. Kunsten reproducerer sociale dominansstrukturer, hvilket en analyse af et givent magtfelt ofte vil vise. Carsten Sestoft introducerer i artiklen 'Felt: begreber og analyser' til feltbegrebet, der sammen med habitus har været Bourdieus vægtigste arvestykke til eftertiden. "Et felt er et relativt autonomt socialt mikrokosmos, i hvilket en specifik menneskelig aktivitet eller praksis finder sted, f.eks. litteratur, filosofi, videnskab, jura, religion, politik eller produktion af parcelhuse (...)", som Sestoft afgrænser det. Han illustrerer med et litterært eksempel i en analyse af anmeldelserne af Georges Perecs *La Vie mode d'emploi* (1978), men anvender også danske eksempler. Refleksionerne over et givent felts afgrænsning er egentlig mindst lige så interessante som selve eksemplerne.

Annick Prieur vender tilbage til 'Bourdieu's raseri' i en artikel med samme navn. For Bourdieu var sociologien politisk: "Sociologien kan ikke undgå at tage parti i den politiske kamp, når den afdækker de sociale mekanismer, der sikrer opretholdelsen af den etablerede orden,

og hvis dybeste effekt på et symbolsk plan udspringer af en manglende erkendelse af deres logik og funktionsmåde". Især med *La Misère du monde* (1993) og *Contre-feux*-bøgerne er han utilsøret politisk i sin analyse af den moderne stat som et bureaukratisk felt, hvis fokus på fællesskabets interesser står i modsætning til det økonomiske felts fokus på økonomisk egeninteresse. Den sene Bourdieu ender altså med at forsvare noget, han tidligere havde været stærkt kritisk over for, nemlig staten.

Det afsluttende kapitel er et parløb mellem Prieur og Sestoft og indfører generelt til 'Bourdieu's epistemologi og sociologiens håndværk', som artiklen hedder. Her introduceres nøglebegreber og væsentligste metoder. Det afsluttende kapitel er også anbefalet i bogens korte forord, som "brugorienteret introduktion" uanset hvilken del af Bourdieu, man måtte interessere sig for. Det forekommer derfor noget mærkværdigt, at kapitlet er placeret sidst. Det er dog kendetegnende for hele bogen, at den snarere end at være *en introduktion*, egentlig er en antologi af tilgange til Bourdieu. I det lys kunne man godt ønske sig en noget tydeligere redaktionel styring af de forskellige bidrag, og måske en mere eksplicit tilkendegivelse af tankerne bag udgivelsen som helhed. Det ville få den til at stå stærkere end de enkelte bidrag gør hver for sig. Når det er sagt, skal understreges, at bogens bidrag er gedigen formidlingskunst og i høj grad anbefalelsesværdig læsestof.

– Mikkel Jarle Christensen

En Tietgen-biografi – hvorfor nu det?

"Et menneskes biografi skal skrives af en samvittighedsfuld modstander". Bon motet, lånt fra H. G. Wells, har ifølge Ole Lange styret hans behandling af Danmarks største finansmand C. F. Tietgen -der samtidig er et portræt af en hektiske brydningstid: da storkapitalismen afløste merkantil styring.

Ole Lange: *Stormogulen – C. F. Tietgen – en finansmand, hans imperium og hans tid 1829-1901*, Gyldendal, København 2006, 600 sider Ill., 349 kr.

"Han skabte vort Samfunds Udvikling i mere end et halvt Aarhundrede. For Tietgen burde en Statue rejses ... Den burde være en Mandsskikkelse, der betød Viljen og Geniet ... Landets største er død". Herman Bang var ikke i tvivl, da han skrev Tietgens nekrolog i *Politiken*. Begivenheden var monumental og krævede superlativer. Bang havde ellers 14 år forinden været mere kritisk, da han i romanen *Stuk* (1887) tegnede et portræt af Stormogulen i form af den kyniske karakter Hein.

I Socialdemokratens nekrolog lød det anderledes om Tietgen: "Han hører til dem, der kraftigst har brudt Vej for Socialismen, dels ved at koncentrere de store Produktions- og Samkvemsmidler paa et begrænset Antal Ejeres Hænder og dels ved at vække Harme i stedse større Kredse af Befolkningen mod det Kapitalistiske System". To meget forskellige opregninger af en afdød finansmands bedrifter.

Som Ole Lange markerer, skulle det blive Bangs panegyriske Tietgenopfattelse, der kom til at stå som det egentlige eftermæle. Langes biografi er den første

kritiske af slagsen og baserer sig især på Tietgens omfattende privatarkiv. Som det fremgår af Langes afsluttende appendiks, der er en kort refleksion over biografiens kilder og metode, er der reelt tale om et forretningsarkiv. Det kredser altså ikke om Tietgens tanker, tvivl og deslige. Og godt det samme. For Langes ærinde er ikke at skrive atter en psykologiserende pseudobiografi. *Stormogulen* er ikke blot et portræt af en af Danmarks mest indflydelsesrige finansmænd, men et tidsbillede.

I tilfældet Tietgen demonstrerer Lange overbevisende nødvendigheden af at opregne det mulighedsrum, der omgiver biografiens hovedperson. Tidens historiske og politiske begivenheder behandles derfor som en integreret del af biografien. Finansmanden Tietgen manøvrerede i en tid med store omvæltninger, som grundlovens underskrivelse i 1849 samt mere katastrofalt Treårskrigen og siden ”endnu et nederlag i en tåbelig krig og et selvforskyldt tab på to femtedele af rigets territorium ved fredsslutningen i London i 1864”, som Lange udtrykker det.

Samtidig med disse begivenheder undergik det økonomiske liv en forvandling. ”Merkantilismens sidste mohikaner” gav endelig plads for en brølende og internationaliseret kapitalisme, der endnu ikke var underlagt et egentligt regel- eller normsæt. Tietgens forretninger omfattede da også rutinemæssigt bestikkelse, manipulation med regnskaber, tvivlsomme dobbeltroller som spekulant og bankdirektør og i et enkelt tilfælde direkte brud på folkeretten. Tietgen tjente penge hvor han kunne og udnyttede fuldt ud det felt af muligheder, som den nye liberalisme frembød, og som han selv var med til at

præge.

Tietgens metoder var moderne, og han kombinerede ofte de nye finansmuligheder med den fremadstormende naturvidenskab, gerne med et internationalt udsyn, hvilket understreges af hans interesse for det ”viktoriaanske internet”; telegrafens. Det er Stormogulens store fortjeneste, at den spinder disse niveauer sammen i fortællingen om mennesket Tietgen. Biografien vælger aldrig side, og Bang og Socialdemokratens nekrologer vedbliver at stå som meningsgivende yderpunkter. Lange kan sit stof og formidler det godt.

I hvert fald for det meste. For Lange er ikke nogen stor stilist og hans sprog forekommer til tider tungt og gentagende. Det er især et problem med visse faste, genkommende formuleringer. Småting – men som læser kan man eksempelvis godt undvære adskillige ”som-vi-skal-se”’er. I kapitlerne om den unge

Tietgen, hvor arkivmaterialet af gode grunde er mindre omfangsrigt, virker Lange forhuppet på at demonstrere, at hans stof skam er relevant for at forstå fremtidens Stormogul. Det er unødvendigt. Pennen bliver dog mindre gentagende og mere flydende, som biografien skrider frem.

Et andet problem er illustrationerne, eller snarere henvisningen til samme. Flere steder i brødteksten henvises til en illustration eller tegning, men uden sidehenvisning. I enkelte tilfælde er illustrationen tilsyneladende slet ikke trykt i bogen. Det er noget sjuks. Især da illustrationerne ganske ofte er – ja illustrative – og nærmest uudværlige for Langes pointer.

Skønhedsfejl til trods er *Stormogulen* en glimrende biografi i ordets bedste og kritiske betydning. Lange indleder sit forord

med et spørgsmål, der også er en bredside til nutidens ”personligt-private” biografier, der er uden ”kritisk spore – undertiden endda uden en reel historie af samfundsmæssig betydning”. Spørgsmålet lyder derfor lakonisk: ”Endnu en biografi – hvorfor nu det?”. *Stormogulens* 600 sider er svar nok.

– Mikkel Jarle Christensen

Filosofien i modvind

Dieter Henrich: *Die Philosophie im Prozeß der Kultur*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, 250 sider, 11 €.

2007 er af det tyske Bundesministerium für Bildung und Forschung blevet udnævnt til ”Jahr der Geisteswissenschaften”. Nu skal der fokus på de videnskaber, der (som der står på ministeriets hjemmeside) ”buchstabieren das ABC der Menschheit von A wie Aufklärung bis Z wie Zukunft”; de videnskaber, som reflekterer over menneskeheds kulturelle og essentielle vilkår og dermed over, hvad det vil sige at være menneske.

Og der er god brug for øget opmærksomhed på åndsvidenskabernes tilstand. De forskellige artikler og oplæg til taler, som udgør Dieter Henrichs *Die Philosophie im Prozeß der Kultur* kredser alle sammen om dette emne og diagnosen taler sit tydelige sprog: Det står sløjt til! Universitetsfaget filosofi (som er Henrichs eget) er en fin balance mellem professionalisering og dannelse, videnskab og opdragelse, og heri ligger muligheden for den ungdommelige produktivitet, som denne videnskab er så afhængig af og som giver den mulighed

for på ny at undersøge de ”Grenzen der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis”, som er dens særegne område. Men i overgangen til det moderne masseuniversitet er den dannelsesmæssige side af faget blevet forsømt og glemt. Fastlåste og skematiske bachelorordninger med det formål at få flest muligt hurtigst muligt igennem systemet truer med at ødelægge den frie og individuelle tænkning, som filosofien behøver og lader de filosofiske talenter, som ellers har potentiale, i stikken. Denne fejlslagte modernisering truer med at gøre det filosofiske Europa til et slags ”Griechenland zur Zeit Roms [...] ein interessantes Reiseziel für Amerikaner“. Ikke nogen rar tanke.

I sin egenskab af ekspert i tysk idealisme er Henrich i stand til at se den tyske universitetskultur i et større idéhistorisk perspektiv. Interessant er blandt andet hans artikel om den filosofiske baggrund for Schleiermachers tanker om uddannelse – tanker, der blev en stor inspiration for Humboldt i grundlæggelsen af hans berlinske universitet. Den tyske teolog omsætter idealisternes overvejelser om selvbevidstheden til en troslære baseret på den implicitte viden, vi har om vores subjektivitets absolutte afhængighed. Vi er bevidste om os selv som stående i et forhold til vores omverden; et forhold, der er karakteriseret ved delvis afhængighed, for i erkendeprocessen er også subjektet aktivt og dermed (delvist) frit. Men denne frihed har sin sidste grænse i det kendsgerning, at vi faktisk står i et sådant forhold til verden. Selvbevidstheden kan ikke begrunde sig selv (sit ”Woher“), og i denne afhængighedsfølelse ligger ifølge Schleiermacher en vished om Gud. Også

uden at købe denne teologiske pointe lader sig heraf vise, at der findes en intim sammenhæng mellem subjektivitet og erkendelse. En fordybelse i spørgsmålet om selvbevidstheden og dens grundlag virker ”formgivende“ på forståelsen af verden og på, hvad det vil sige at vide noget om denne. En sådan proces er universitetets fornemste opgave og bliver kendt under navnet *Bildung*. Hvad en studerende skal få ud af sit universitetsophold, er ikke en mængde akkumuleret viden, men evnen til at ”erkende“ på videnskabelig vis – at lære at lære. Desværre er den spontanitet og selvstændighed, som denne tilegnelse forudsætter, blevet forvist fra de moderne studieordninger og henvist til de studerendes ”fritid”.

Det dannelsesmæssige aspekt af universitetsuddannelsen kan således udledes direkte af den besindelse på menneskets selv – og omverdensbevidsthed, der var kendetegnende for den tyske idealisme. Subjektivitet og erkendelse hænger uløseligt sammen. Eller som Hölderlin tidstypisk udtrykker det: “Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott ist in der Welt”.

De fleste af Dieter Henrichs artikler er en del af en større diskussion om de tyske universiteters tilstand og fremtid, men kan uden større problemer overføres til debatten om dansk universitets- og uddannelsespolitik. Hans overvejelser om den idéhistoriske baggrund for disse universiteter kan desuden selvsagt have interesse for enhver, der ønsker at få et nyt perspektiv (og bud) på, hvad filosofisk dannelse er og hvordan den opnår

de bedste kår i en universitetsverden, der til stadighed har brug for den.

– Anders Dabl Sørensen

På Blomsterbjerget

Slagmark – Tidsskrift for Idéhistorie: Nr. 47, Blumenberg, efterår 2006, 190 sider, 140 kr.

Et forsøg ud i en passende metaforisk fremstillet læsevejledning: Man må bryde enhver træners strategiske fornuft og fra start stille med fem mand i angrebet for at kunne passere den alt(be)gribende ”Torhüter” Blumenberg. Han er selv forfatter til den første artikel i skriftet om sit eget værk. Den kondenserede fremstilling af dette tankeunivers forsvarer sig så godt, at læseren må stille absurd på banen.

For at hjælpe læseren videre; en vandringsmetafor: Var den lodrette klippevæg dødeligt udmattende på de sidste (klippe)sider? Nu modtages helten til gengæld af Blumenbergs akademiske ven Odo Marquard, der viser, hvad der er vundet ved anstrengelsen; Et landskab af landskaber fra fortiden. Tanker om det tænkte. Billeder af, hvordan billeder overhovedet kan opstå. Og hvor står du selv? På selve Blomsterbjerget, hvor gamle tankemønstre og nye læsestrategier kan plukkes frit. Det står Manfred Sommer og tre lokale Blumenberg-forskere parat til at vise dig.

Nu er det bestemt ikke ovenstående slags parfumerede metaforer, der er centrale i Blumenbergs værk. Men forhåbentligt har de i deres anvendelse spejlet den gode orden, der præger det nyeste nummer af *Slagmark*. Redaktørerne synes at mene det alvorligt, når de vil rette op på dansk mangel på Blumenberg og hans forståelse for historiske metaforer.

Som antydnet leverer Odo Marquards artikel ’Aftastning fra det absolutte’ et overblik over Blumenbergs værk. Der er her tale om en

filosofisk biografi over Blumenberg og det med stadig hensyn til, hvordan hovedpersonen selv opfattede sine ideer. Det er en væsentlig forskel til de videre artikler i skriftet, der i stadig højere grad forholder sig til, hvordan Blumenbergs projekt må modificeres for at kunne moderniseres. Denne overgang er også det centrale i Frank Beck Lassens interview med Manfred Sommer, der leder Blumenberg-arkivet. Herefter er banen kridtet op til, at tre yngre forskere kan præsentere hver deres projekt, der er trækker veksler på forskellige af Blumenbergs interesser.

Evnens til at overskue har Blumenberg også demonstreret i sin forklarende skrivestil. Således anvender Kasper Lysemose Blumenbergs briller i sin artikel om Husserl og Heidegger. Heideggers grænseoverskridende originalitet i forhold til hans husserlske baggrund er for mange grund nok til at lade læremesteren gå i glemmebogen. I så fald må man lade som om, anekdoter fra det personlige brud mellem de to kan repræsentere Heideggers radikalitet. Eksposeringen af Blumenbergs tidlige skrifter tjener både til at uddybe, hvordan han selv vil anvende fænomenologien i sit senere værk, og hvordan vi nærmere kan forstå filosofiske forskelle og ligheder mellem Husserl og Heidegger. Lysemoses artikel har begge ærinder, men fortaber sig en smule i det dunkle via en fortolkning af Heideggers *Dasein*-analyse. Herved ryger Blumenbergs originale bidrag desværre lidt i baggrunden. Således bliver også sammenligningerne med Blumenbergs senere forfatterskab præsenteret snublende hurtigt på sidste halvside.

Hos Ulrik Houliind Rasmussen er det videnskabshistorien og dens mentalhistoriske korrelater, der har størst opmærksomhed. Artiklen hedder ’Metaforiseret Kosmologi’ og er en meget klar fremstilling, der vidner om

velbevandrethed i både Blumenbergs og andres toneangivende videnskabshistoriske skrifter. Tre vigtige emner belyses: For det første opklares flere verserende misforståelser af, hvordan Kopernikus selv og andre af datidens videnskabsmænd forholdte sig til den berømte kovending. For det andet påvises Blumenbergs generelle bestræbelse på at nedbryde den entydige forestilling om bevidsthedsindhold som eftertiden har tilskrevet tidligere tiders aktører. Herved bliver der netop plads til en nuanceret indsigt i, hvad det var, man dengang ville stille op med den nyvundne videnskab. For det tredje, som en blanding af de to nævnte tematiseringer, forklares det, hvilke konsekvenser dette nye blik på historien må få for de mange fortolkninger, vi har oplevet af den kopernikanske vending i dens eftertid. Nietzsche, Freud og et hav af moderne tænkere har været på banen i den sammenhæng. Houlinde Rasmussen viser, hvordan den stigende grad af dramatisering af den kopernikanske vending (deraf også udtrykkets tyngde i dag), som eftertiden har forestået, mere er en konstruktion end en rekonstruktion af, hvilken betydning begivenheden havde og har for den menneskelige bevidsthed. Billedet nuanceres betydeligt under Blumenbergs lup og får interessante konsekvenser for måden, vi bør ansue forholdet mellem menneske og videnskab.

Hvor Houlinde Rasmussen forsøger at fremstille en datidig metaforiseret kosmologi, så ophæver Frank Beck Lassen i sin artikel feltet i endnu en potens. Han vil fremstille, hvordan en nutidig metaforologiseret videnskab måtte se ud. Således må han, ”hive metaforologien ud af Blumenbergs egen sammenhæng”. Det er målet at kunne bruge den overordnede metode til at udvide den idéhistoriske forståelse af fortidens

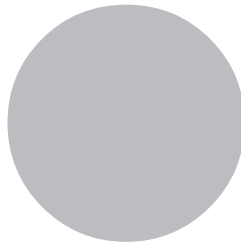
begivenheder og handlingsmotivationer. Beck Lassen analyserer forsidebilledet til Francis Bacons *Novum Organum*, forsøger ved hjælp af billedets metaforer at opnå en større forståelse for projektets datidige betydning for forfatteren og hans mulige læsere. Artiklen hedder ganske betegnende ’Hvad var det vi ville vide’. Netop dette ”vi” angiver en sympati med fortiden, der afkræver (idé)historikeren mange nye anstrengelser. Væk er den cool støvsugning af de simple forestillinger og begreber, som fortidens amøber boltrede sig med – samtidens absolutisme, kalder Blumenberg dette fænomen. Indtrådt er Blumenbergs historisme, for hvilken intet menneskeligt er fremmed, og nutidens videnskab nok kan se mere end fortidens videnspionerer, men ikke nødvendigvis definere forholdet til sin egen stræben bedre. Flere indsigter giver ikke nødvendigvis en klarere opfattelse af verden. Gennem en metaforologisk læsestrategi mener Beck Lassen, at man inden for idéhistoriske rammer vil kunne finde en ny balance i disse forhold, og det lover godt. Nu er de to ganske fine artikler uden for tema i *Intermezzo* end ikke nævnt, men de må blive den glade købers ekstra overraskelser, idet han allerede har forstået metaforens kraft: Skriftet dufter godt i sig selv, men opfordrer i høj grad til, at man plukker lidt mere fra Blomsterbjerget.

– Stefan Gaarsmand Jacobsen

Alle artikler er tilgængelige på www.semikolon.au.dk

Desuden kan Semikolon nr. 7, til 13 stadig rekvireres ved afhentning eller ved at sende en frankeret svarkuvert (13,50 kr for en enkelt nummer, 35 kr. for op til fire numre) til:

Semikolon;
IFI
Jens Chr. Skous Vej 7
8000 Århus C



Skrivevejledning

- a) Artikler er maksimalt 12 sider med times new roman, pkt. 12, 1,5mm linjeafstand.
- b) Artikler indeholder titel og et abstract på maksimalt 5 linier
- c) Litteraturhenvisninger er af formen: (Croft 2004)
Ved sidehenvisning: (Nicolaisen 2004, 40)
- d) Begrænset brug af noter
- e) Citater i dobbelt anførselstegn: "I begyndelsen var ordet..."
- f) Særlige fagtermer fremhæves med *kursiv*, første gang de anvendes
- g) Litteraturlisten er for bøger af formen:
Croft, William (2004): *Cognitive Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge.
For tidsskrifter af formen:
Nicolaisen, Nis (2004): 'Dommerfilosofi', *Semikolon* nr. 9, årg. 4.
- h) Teksten skal være skrevet på dansk i henhold til den seneste retstavning og kommatering
- i) Illustrationer vedhæftes seperat i bedst mulige kvalitet

María Inés Arrizabalaga - ph.d. studerende i Semiotik, Universidad Nacional de Córdoba, pt. i gang med et forskningsprojekt ved Center for Semiotik, AU, e-mail: inesarizabalaga@gmail.com

Jacob Højriis Bock - cand.mag. i Filosofi, KU, e-mail: jacobbock@amund.dk

Christian Olaf Christiansen - ph.d. studerende. i Idéhistorie, AU, e-mail: christianolafchristiansen@hotmail.com

Mikkel Jarle Christensen - stud. mag i Idéhistorie, AU e-mail: mjarlec@gmail.com

Sanne Maja Christensen - stud.mag. i Litteraturhistorie, AU

Lars Damgaard - stud.scient.soc., KU

Peter Baggesgaard Hansen - stud.mag. i Idéhistorie og Samfundsfag, AU, e-mail: peter_baggesgaard@hotmail.com

Lasse Folke Henriksen - stud.scient.soc., KU

Karsten Høgh - stud.mag. i Idéhistorie og Sociologi, AU og KU, e-mail: khtim@hotmail.com

Stefan Gaardsmand Jacobsen - Stud.mag i Idéhistorie og semiotik, AU, email: stefangjacobsen@hotmail.com

Jonas Jakobsen - cand.mag. i Filosofi, Tysk og Historie. Weblog: <http://avisen.dk/brugere/JonasJakobsen.aspx>

Rasmus Urup Kjeldsen - stud.mag. i kognitiv Semiotik og Litteraturvidenskab, AU, e-mail: rasmus_uk@hotmail.com

Maria Louise Møller - ph.d. studerenden ved Teologi, AU, e-mail: mariamarolle@yahoo.dk

Jon Utoft Nielsen - mag.art. i Filosofi; utoft@lu.coditel.net

Jens Viggo Nielsen - cand.mag. i Idéhistorie, email: jens_viggo_nielsen@hotmail.com

Sten Schaumburg-Müller - lektor, ph.d., Afdeling for Retslære, Juridisk Institut, AU, ssm@jura.au.dk

Esben Schjørring - stud.mag. i Filosofi, KU, e-mail: esbenschoerring@gmail.com

Sara Maria Sörensson - European Master's Degree in Human Rights and Democratisation (E.MA) – EIU Venice & Thessaloniki; cand. mag. Idéhistorie og Individuelt Tilrettelagt Supplering, AU, e-mail: sara@sorensson.dk

Anders Dahl Sørensen - stud.mag i Idéhistorie og Græsk, e-mail: andersdahlsorensen@hotmail.com

Frej Klem Thomsen - stud.mag. i Filosofi og videnskabsteori & Kultur- og sprogødestudier, RUC, e-mail: fkt@ruc.dk

SEMIKOLON;

Institut for Filosofi og Idéhistorie
Jens Chr. Skous Vej 7
8000 Århus C
e-mail: mjarlec@gmail.com

REDAKTION

Mikkel Jarle Christensen (ansv. redaktør)
Hans Henrik Hjerimitslev
Rasmus Kolby Rahbek
Jakob Bek-Thomsen(layout)
Anders Dahl Sørensen
Gry Vissing Jensen
Rasmus Urup Kjeldsen
Stine Grumsen
Stefan Gaarsmand Jacobsen
Thomas Hjerimitslev (hjemmesideansvarlig)
Astrid Nonbo Andersen
Anne Louise Nielsen

PRODUKTION

Fællestrykkeriet for Sundhedsvidenskab
Aarhus Universitet, Bygn. 163
DK-8000 Århus C
Oplag. 500 eks.

Udgives med støtte fra
Nordisk Institut
Institut for Filosofi og Idéhistorie

SEMIKOLON; modtager gerne indlæg af enhver slags. Indlæg kan sendes per mail i word/RTF-format; tegninger/illustrationer seperat. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale. Næste deadline 1. marts 2007. Til www.semikolon.au.dk ingen deadline.

	Redaktionen	3	Leder
Jura	Steen Schaumburg-Müller	8	Fire fordomme om menneskerettigheder
	Sara Maria Sörensson	19	Er sociale og økonomiske rettigheder "rigtige" menneskerettigheder?
Stat	Esben Schjørring og Jakob Højriis Bock	28	Eksklusion og eksklusivitet – Menneskerettighederne, det nationale rum og den statsløse
	Lars Damgaard Nielsen og Lasse Folke Henriksen	40	I menneskehedens tjeneste
Kultur	Jonas Jakobsen	50	Identitet og menneske-lighed? En lige ret til forskellighed?
	Frej Klem Thomsen	62	Kultur og rettigheder
Politik	Karsten Høgh	75	Menneskeret som politisk kult
	Peter Baggesgaard Hansen	82	Er menneskeretten politisk - eller bør den være det?
	Jens Viggo Nielsen	92	Volden, sekulariseringen og menneskerettighederne
Filosofi	Jon Utoft Nielsen	105	Rettighed og Subjekt
	Maria Inés Arrizabalaga	112	Hvad er obligatorisk, og hvad er ikke?
	Anders Dahl Sørensen	124	Fokalitet & Genosorientering
	Anmeldelser		