

This is the electronic edition of Ole Høiris' "Forfald og Fremskridt". Centre for Cultural Research, University of Aarhus, Aarhus 2000.

The pagination of this PDF-edition does **not** follow the printed edition

URL: www.hum.au.dk/ckulturf/pages/publications/oh/fof.html

ISBN: 87-7725-259-4

Electronically published: Pdf-edition: June 21, 2000

©Ole Høiris, 2000. All rights reserved. This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

CONDITIONS

1. You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.
 2. You keep the Preface and all chapters intact.
 3. You do not charge money for the text or for access to reading or copying it. That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration.
 4. You may not charge money for shipping the text or distributing it. That is, you must give it away with these conditions intact.
- For permission to copy or distribute in any other fashion, contact me via email at cfk@hum.au.dk

Forfald og Fremskridt

Analytiske hovedfigurer i den antropologiske erkendelseshistorie¹.

Ole Høiris

Lige siden den kendte del af antropologien - ikke bare som fag, men også som sag² - opstod engang i antikken, har forfald og fremskridt ved siden af eller sammen med de environmentalistiske formuleringer været blandt de mest centrale og vedholdende systemiseringskriterier for ordningen af menneskehedens forskellige samfund eller kulturer i meningsfyldte forløb eller systemer. Helvede og paradys, det dyriske og det guddommelige, det simple og det komplicerede, det ægte og det kunstige, det driftstyrede og det fornuftstyrede menneske osv. Skalaerne har været forskellige, men fremskridt/evolution og forfald/degeneration har været centrale begreber for en systematisk forståelse af udfoldelsen af menneskehedens geografiske såvel som historiske forskelle og dermed for en universel erkendelse af mennesket. Også når det kom til konkrete analyser af enkelte folk, kulturer, samfund eller epoker har det blandt andet på grund af spørgsmålets store ideologiske konsekvens været stærkt debateret, om de var resultat af eller karakteriseret ved forfald eller udvikling.

Forfald eller udvikling?

Et eksempel herpå er K. Kautskys forsøg på at redde urkommunismen som en paradysisk tilstand i forhold til H. Spencers fremstilling af den menneskelige oprindelse. Spencer havde fremstillet denne som dyrisk, brutal og anarkistisk, hvor

¹ Dette arbejdsrapport er en udvidet udgave af mit oplæg på Center for Kulturforskning interne seminar: 'Fremskridt og Forfald' i Venedig, februar 2000. Jeg vil gerne takke Carl Erik Köhl, CfK., for kritiske og konstruktive kommentarer til teksten, hvad der på mange måder har forbedret og præciseret den.

² Fink 1999 p. 215 ff.

menneskene levede i konstant frygt³, og udviklingen havde han fastlagt som et forløb gennem det militante og det industrielle system frem mod den liberalistiske civilisations tusindårsrige. Spencer henviste til samtidens vilde folk som bevis på sin påstand om den barbariske oprindelsestilstand. Kautsky tog skarp afstand fra dette, idet han fremstillede udviklingen i overensstemmelse med F. Engels' skema, som Engels havde hentet hos den amerikanske antropolog H. Morgan og autoriseret i 'Familiens, Privatejendommens og Statens Oprindelse'. Det helt fundamentale princip i den oprindelige tilstand var ifølge Kautsky ikke anarkiet, men solidariteten. Når man ikke fandt denne solidaritet mere i samtidens primitive samfund, skyldtes det, at kapitalismen eller civilisationen havde forårsaget en dyriske brutalitet her. De miserable tilstande i samtidens primitive samfund var ifølge Kautsky således et resultat af den brutale kapitalismes degenerative effekt og derved et træk ved kapitalismen og ikke et udtryk for oprindelighed. Dette påviste Kautsky året efter igen i en analyse af de amerikanske indianere⁴. Med påvisningen af kapitalismen som årsagen til det menneskelige forfald i de primitive samfund kunne Kautsky fastholde, at urkommunismen i upåvirket tilstand var paradisisk. Og da kommunisme således ikke var i modstrid med den menneskelige natur, var den kommende kommunisme ikke utopisk, hvad der igen var Kautskys egentlige ærinde med disse analyser.

Et andet eksempel er den debat, der blev ført mellem Therkel Mathiassen og Kaj Birket-Smith om indlandseskimoernes status. Begge deltog i Knud Rasmussens femte Thuleekspedition, og her havde Birket-Smith undersøgt en gruppe indlandseskimoer eller rensdyreskimoer, som han kaldte dem, og bestemt dem som en sidste rest af den ureskimoiske eller protoeskimoiske kultur. I Birket-Smiths konstruktion var det denne oprindelige indlandskultur, som efter eskimoernes udvandring til havet og kulturens tilpasning hertil i form af en palæoeskimoisk kultur havde spredt sig til Alaska. Her havde den under påvirkning fra Asien udviklet sig til den neoeskimoiske kultur eller Thule-kulturen, som derefter havde spredt sig helt til Grønland. Efter dette var der igen sket en udvandring fra indlandet til kysten og en tilpasning, hvad der var Birket-Smiths forklaring på, at der var en forholdsvis primitiv eskimokultur i midten af området, og at den på begge sider var omgivet af den mere avancerede neoeskimoiske

³ Spencer 1969 § 228.

⁴ Kautsky 1884 og 1885.

kultur⁵. Therkel Mathiassen havde i sin disputats undersøgt samme emne arkæologisk, men han havde kun fundet ét eskimoisk kulturlag på kysten, hvorfor hans forklaring var, at eskimokulturen var opstået i Alaska under påvirkning fra Asien, hvorefter denne kultur, kaldet Thulekulturen, havde spredt sig både langs kysten og i indlandet. Birket-Smiths rensdyreskimokultur var således en degenereret Thulekultur⁶. Et af de centrale træk i debatten udsprang af, at rensdyreskimoerne manglede den spæk lampe, som var så central for eksistensen ved havet, idet det var den, der frem for alt andet gjorde eskimoerne uafhængige af træ som brændsel. Skyldtes manglen af denne lampe, at den endnu ikke var blevet udviklet, eller var den gået tabt i et kulturelt forfald ved flytningen fra kysten ind i landet? Debatten bølgede frem og tilbage i såvel Geografisk Tidsskrift som i American Anthropologist, og et af Birket-Smiths stærke antropologiske argumenter mod Therkel Mathiassen var, at arkæologer kun ved, hvad de har fundet, ikke hvad de ikke har fundet, hvad Birket-Smith formulerede på den måde, at kommende arkæologiske undersøgelser formentlig ville vise, at hans opfattelse var den korrekte⁷.

Et sidste eksempel, som meget ligner modsætningen mellem Spencers og Kautskys opfattelser, er 1970'ernes debat om opfattelsen af fattigdommen i u-landene som et udtryk for manglende udvikling, således som det mest indflydelsesmæssigt blev formuleret af W. W. Rostow med hans dualøkonomiske model, eller om fattigdommen var en konsekvens af imperialismen i form af kapitalismens udbytning på verdensplan og underudvikling af periferien, således som bl.a. G. Frank og S. Amin så det⁸.

En af årsagerne til, at forfald og udvikling har været så centrale elementer i ordningen af menneskeheden, har været, at det ikke kun var ordningen af de fremmede, det drejede sig om. Denne ordening havde også konsekvenser for identifikationen af de mennesker, det samfund eller den kultur, analyserne

⁵ Birket-Smith 1929a. Dette problem var tidligere blevet behandlet på forskellig vis af en række danske eskimoforskere såsom Hans Peter Steensby, der først havde forklaret det antropogeografisk og senere ændret forklaring i overensstemmelse med de kulturhistoriske teorier, og Gudmund Hatt, som var den første til at 'løse' problemet i overensstemmelse med de kulturhistoriske kriterier.

⁶ Mathiassen 1927.

⁷ Birket-Smith 1929b, 1930a, 1930b, Mathiassen 1929, 1930a, 1930b. Se også Høiris 1986 p. 188-91.

⁸ Rostow 1962, Frank 1967, Amin 1973.

udsprang af. Det drejede sig således, hvad enten forfald/fremskridt gjaldt hele samfund, mennesker eller kulturer eller kun dele heraf, om identiteten af og dermed identitetsdannelsen i tid og rum af det samfund, analytikerens kom fra, og her har det generelt været sådan, at forfatterens eget samfund har befundet sig i den ene ende af skalaen, eller hvis hele skalaen ikke har været realiseret endnu - så i det mindste som det samfund, der var nået længst i den ene eller den anden retning. På den ene side kunne opfattelsen af os selv som fremskridtets fremmeste repræsentant give ideen om os selv som civilisationens fortrop, hvorfra de tilbagestående kunne lære meget - f.eks. formidlet via udviklingshjælp. Og på den anden side kan man betragte os som dem, der er faldet længst væk fra den menneskelige lykke eller naturlighed, hvorfor man f.eks. i forlængelse af Roms fald kunne fremstille folkevandringstidens myrderier som Guds straf eller prøvelse af de værste syndere, eller som i den seneste tid sætte sig ved en indianerhøvding's fod og lære af indianernes tætte og naturlige forhold til naturen.

Universalisme og partikularisme

Med henblik på en nærmere forståelse af antropologiens anvendelse af fremskridt og forfald som ordningskategorier vil jeg præsentere de to overordnede typer af erkendelsesformer, man ud fra perspektivet i de enkelte delanalyser kan kategorisere de antropologiske analyser i: Den universalistiske og den partikularistiske analyse.

Den universalistiske analyse forholder sig til spørgsmålet: Hvad er det universelt menneskelige? Her analyseres forskellene på menneskene, samfundene eller kulturerne med henblik på at reducere forskelle til udtryk for det, der er universelt menneskeligt. Via såkaldte komparative analyser reduceres forskellene til realiseringen af en systematisk variation af den universelle menneskelige udfoldelse, idet det er denne enheds systematiske eller måske lovstyrede udfoldelse, der er målet for analyserne. Dette kan f.eks. ske ved at gøre forskellene til stadier i den fælles menneskelige udvikling gennem tiden som i de evolutionistiske teorier, hvor jæger-samler samfundene af antropologerne fremstilles som vor egen stenalder, hvorefter ringen slutes, ved at de inspirerer arkæologerne til analyser af f.eks. den danske stenalder⁹. Denne opfattelse lå blandt andet bag Birket-Smiths insisteren på indlandseskimoernes oprindelighed, for derved var de et levende udtryk for den kultur, der oprindeligt havde befolket

⁹ At dette ikke er uproblematisk kan ses af den debat om khoisan, som de seneste år er foregået i især amerikansk antropologi. Se Høiris 1997 p. 38-41.

Danmark ved istidens afslutning. Reduktionen kan også ske ved at reducere forskellene til udtryk for de samme fundamentale sociale love som i socialantropologien, eller ved at henvise forskellene til de forskellige naturmæssige forholds krav til udfoldelse af den variationsbredde, som man kan bruge til at finde tilbage til det egentlige menneske, som det i nogle tilfælde er sket i antropogeografiske og økologiske teorier.

Det centrale objekt for disse analyser er altså forskellene - ikke tilstandene. På en måde kan man sige, at det er det ikke-eksisterende - mellemrummet mellem menneske-, samfunds- eller kulturformerne, der er det forskningsmæssige interessante. Det er inden for denne gren af forskningen med et universelt perspektiv, som man kunne kalde antropologi, at fremskridt og forfald fremtræder som nogle af de centrale ordningskategorier.

Den partikularistiske analyse forholder sig til spørgsmålet: Hvorfor lever menneskene så forskelligt, og hvorfor er menneskene, det enkelte samfund eller den enkelte kultur, som den er. Fokus her er altså tilstanden hos det undersøgte folk, og denne lokale tilstand forklares ved 1) lokale faktorer såsom de naturmæssige og/eller de kulturelle omgivelser (en environmentalistisk eller en økologisk forklaring), ved 2) kulturen selv (buskmændene lever som de gør på grund af deres kultur - tyrkiske indvandrere er, som de er, på grund af deres tyrkiske kultur), ved 3) historien (det er det pågældende samfunds specifikke historie der forklarer, hvorfor forholdene i dag er, som de er) eller ved 4) henvisning til race. Det sidste, som man kunne forvente var et overstået kapitel, er på det seneste dukket op igen hos bl.a. nogle australske og amerikanske indfødte, der i forlængelse af det videnskabelige sandhedsbegrebs relativering og den fjerde verdens forsøg på at vinde anerkendelse hævder, at deres myter og religiøse overleveringer har samme sandhedsstatus som de videnskabelige undersøgelser. Og med henvisning hertil hævder de, at de er vokset ud af den australske/amerikanske natur, hvorfor de ikke er efterkommere efter indvandrede folk fra Asien. I dette partikularistiske perspektiv, hvor det lokale forklares ved det lokale, er forskelle ikke analytisk interessante, fordi de ikke kan gøres til genstand for analyse, men blot konstateres. Dette partikularistiske perspektiv, hvor det er meningsløst at operere med universelle begreber om fremskridt og forfald, kunne man kalde etnologi.

Ser man bort fra de eksempler, der henviser til racer, har en hel del af de partikularistiske teorier et fælles problem med de universalistiske, nemlig hvordan et enhedsmenneske - det universelle menneske - kan leve så forskelligt. Det ens må jo være ens. Svaret herpå, som blev opfundet i antikken eller måske tidligere, og

som stadig har fuld gyldighed, er spaltningen af mennesket i flere dele - f.eks. ånd og legeme, det biologiske, det sociale/kulturelle og det åndelige, eller i krop og fornuft. Med denne opsplnitning kan den menneskelige enhed fastholdes på den ene side, samtidig med at der kan skabes rum for forskelle og forandringer på den anden¹⁰. Herved er der skabt et felt for fremskridtets eller forfaldets udfoldelse samtidig med, at den komparation, der er en del af projektet, er legitimeret ved, at det er noget fundamentalt ens, der ligger til grund for komparationen. Og hermed er det i de universalistiske analyser legitimeret, at det ene samfund er et udtryk for det andet i en anden tid eller et andet rum, ligesom det i de partikularistiske analyser er fastslået, at forskellene ikke er udtryk for noget racemæssigt. Dog kan de partikularistiske analyser, som der var en tendens til i de seneste tiår af det 20. århundrede, gøre kulturbegrebet så altomfattende, at det fællesmenneskelige forsvinder og efterlader sig en kulturracisme, der ikke giver den biologisk baserede racisme noget efter.

De universalistiske og de partikularistiske modeller synes på en eller anden måde at veksle med hinanden i tid, måske fordi de på en implicit måde henviser til hinanden. Der er en tendens til, at de universalistiske modeller på et eller andet tidspunkt detailcheckes i konkrete partikularistiske tilstandsanalyser, hvorefter de falder fra hinanden, ligesom der så efter nogen tid er lavet så mange detailanalyser eller partikularistiske analyser, at man får det, E. Leach har kaldt en sommerfuglesamling¹¹, hvor man har masser af eksempler, uden at man ved, hvad de er eksempler på. Dette fører så igen til forsøg på at sammenfatte dem i universalistiske modeller.

De universalistiske rammer

Måske kan man sammenfatte antropologien siden antikken - ikke som fag men som sag - i et meget begrænset antal universalistiske modeller. Inden for disse har en række forskellige teorier udfoldet sig, og da de samme teorier har været i spil inden for flere forskellige universalistiske modeller - evolutionisme kan man f.eks. finde

¹⁰ I det sene 19. århundredes evolutionisme blev denne opsplnitning fornægtet, idet man mente, at det biologiske og det kulturelle var tæt sammenhængende. Derfor var undersøgelser af kulturel diffusion ligegyldig, for enten var man biologisk udviklet til at 'opfinde' et træk, og så gjorde man det, eller også var man ikke så udviklet, og så hjalp det intet, at man fik det tilbudt. Alt vedrørende mennesket var styret af naturlove ligesom alt andet i naturen. (Tylor 1964 (1865) p. 232-33 og 1929 (1871) bd. I, p. 2)

¹¹ Leach 1966 p. 2-3.

i antikkens, i oplysningstidens og i modernismens modeller - har det set ud som om, der blot var tale om en gentagelse, hvad der har ført til mange 'antikken kom først' eller 'allerede Herodot' analyser. Men netop i perspektivet af de universalistiske modeller, kan denne tilsyneladende identitet opløse sig.

Disse universalistiske modeller har alle et filosofisk-religiøst udspring, og i deres antropologiske udfoldelse har de også været centrale til bestemmelse af relationen mellem det analyserende samfund eller den analyserende gruppe og den fremmedhed, der var objekt for analyserne, det vil sige, at de har været væsentlige i de pågældende samfunds identitetsdiskurs og i formuleringen af, hvad der er det fremmede og hvilket forhold, man skulle have til de fremmede, som disse samfund eller grupper forholdt sig til eller herskede over.

Endelig har det været sådan, at der både under de universalistiske modellers perioder og i perioderne, hvor disse modeller har ændret sig, har været længere eller kortere perioder med stærkt partikularistiske præg, noget jeg kun kort vil berøre.

Det antikke projekt

Det centrale i det antikke projekt var forholdet mellem det barbariske, vilde og det tæmmede i et moralfilosofisk perspektiv på den ene side, og dette forholds systematiske, tidlige dynamik i en stabil eller uforanderlig verden på den anden. Det første forhold udspillede sig mellem en oprindelig, naturlighed efterfulgt af et voksende moralsk forfald i en dekadent udvikling contra en oprindelig dyrisk eksistens efterfulgt af en udvikling i form af en stadig stærkere realisering af menneskets bestemmelse. Det andet forhold blev indløst i fornuftens fremstillinger af den sansede verdens uvirkelighed eller i konstruktioner af cykliske udviklingsforløb, der konstant på grund af store katastrofer i form af verdensbrande eller syndfloder bragte verden tilbage til udgangspunktet, hvorfra fremskridtet eller forfaldet så gentog sig i mere eller mindre identisk form. I evighedens perspektiv var verden således lige så stabil som de (som regel fire) elementer eller den essens/verdensfornuft, den udsprang af.

Det kristne projekt (middelalder og renæssance)

Den kristne refleksion over de fremmede i middelalderen og i renæssancen tog udgangspunkt i den bibelske beretning som sandhedens totalitet og det guddommelige skaberværks fuldkommenhed. Her blev eksistenskæden¹², som

¹² Lovejoy 1961.

stammede fra Platon og Aristoteles, og som forbandt alt eksisterende i en hierarkisk kæde, rammen for både totaliteten og dens enkelte elementer med påstandene om skaberværkets mangfoldighed, kontinuitet, hierarki og fuldkommenhed. Da skaberen var fuldkommen, måtte skaberværket også være fuldkomment, og derfor kunne der ikke ske ændringer i skaberværket i tid, uden at dette ville sætte spørgsmålstegn ved skaberens fuldkommenhed. Derfor var modellen tidløs, hvad enten denne tidløshed blev udtrykt som en fundamental stabilitet eller som konstante cykliske forløb. Den bibelske forankring medførte, at identifikationen af de fremmede måtte ske i form af en genealogisk bestemmelse af deres afstamning fra de fra Biblen kendte folk. Og eksistenskæden, der forbandt de laveste sten i den ene ende med Gud i den anden, førte til en hierarkisk bestemmelse af monstre og de hedenske folk mellem de åndløse dyr og de sande kristne. I slutningen af middelalderen og i renæssancen var der også stærke partikularistiske fremstillinger i form af de mange kosmografier, der blot opremsede de fremmede uden hensyn til kildernes alder. Her blev de nyopdagede folk fremstillet helt på linie med de folk, man alene kendte fra antikke kilder, og stilen i disse kosmologier blev gentaget i de store samlinger af rejseberetninger, der udkom fra 1550, og som kulminerede i oplysningstiden.

Oplysningsprojektet

I oplysningstiden var modellen for ordningen af menneskeheden delt i to forløb. Skabelsesberetningen blev fastholdt som kilden til den første periode, men denne periode forblev analytisk uinteressant. Der blev blot henvist til den, men derefter blev den ignoreret. Efter enten syndfloden eller den babylonske sprogforvirring blev der installeret et forfald til den menneskelige nul-tilstand, og dette forfalds årsager blev diskuteret både generelt for menneskeheden og specifikt for enkelte regioners folk. Dette var forudsætningen for, at en analyse på rent verdslige betingelser og med fornuftens udfoldelse som det centrale element kunne etableres. Herefter blev eksistenskæden udfoldet som et verdsligt forløb i tid, hvor fornuftens progressive fremskridt blev essensen af udviklingen frem til i dag. Dette førte til formuleringen af en række universelle stadier i den menneskelige udvikling, stadier som ligesom i antikken primært blev formuleret som erhvervsformer. Inden for dette fremskridtsskema blev de fremmede, som man nu med den europæiske ekspansion fik enorme mængder af informationer om, kategoriseret som repræsentanter for vore egne fortidige tilstande, hvor fornuftens progressive gennemsætning kunne studeres på dens forskellige stadier. Ligesom i antikken blev denne udvikling både anskuet som en udvikling fra det dyriske eller det

driftstyrede menneske til det fornuftige, og som et forfald fra det naturlige menneske, der realiserede menneskets inderste natur, til det unaturlige eller forvrængede menneske, der på grund af havesyge, luksusliv og magtlyst levede en ulykkelig og fordærvet tilværelse. Også dette universalistiske projekt blev afløst af et partikularistisk i form af romantikkens fokus på folk, kultur, folkeånd og forskel.

Det moderne projekt

Det moderne projekt, der inden for antropologien kan føres tilbage til midten af det 19. århundrede, lignede på mange måder oplysningstidens med en kontinuerlig udfoldelse i tid fra en naturmæssig oprindelsestilstand. Men selv om fornuftens udfoldelse også her spillede en stor rolle i mange fremstillinger, var fokus nu en kontinuerlig udfoldelse fra det simple til det komplekse, ofte formuleret som en voksende kvantitativ kompleksitet, der slog over i en voksende kvalitativ kompleksitet. Udviklingen blev i begyndelsen betragtet som styret af love på linie med naturlovene, det vil sige, at menneske-, kultur- eller samfundsudviklingen blev en del af naturhistorien. Senere blev der med sociologien og kulturologien etableret et særligt område for den sociale eller den kulturelle udvikling. Oprindelsen, det mest simple, det menneskelige eller det samfundsmæssige atom blev verdsliggjort og blev menneskehedens første eksistensform. Udviklingen mod stadig mere komplicerede former blev i såvel antikken som i oplysningstiden systematiseret i stadier eller typer og blev betragtet både som en fremskridtsproces fra det dyriske til nutidens komplekse forhold, og som et forfald i form af en stadig større afstand til den oprindelige naturligheds eller urkommunismes lykke, egalitet og overensstemmelse med såvel den menneskelige natur som naturen generelt. Da denne kompleksitetsudvikling foregik i tid, og da de fremmede blev betragtet som repræsenterende de simple - også benævnt primitive - former, kunne både fortidens simple forhold og i nogle tilfælde derved også den simple essens i de komplekse samfund (de komplekse samfunds ubevidste grundlag) findes i de simple samfund i kolonierne. Det er dette universalistiske projekt, der på en lang række områder brød sammen i og med den postmodernisme, der ikke blot relativerede selvet, verden og videnskaben, men gjorde enhver form for hierarkisering af kulturer eller kulturtræk til eurocentrisme.

De barbariske, vilde, simple eller primitive - to hovedformer

I det resterende vil jeg diskutere ordningsbegreberne fremskridt og forfald i forhold til opfattelserne af relationerne mellem samfundene - eller rettere de

vestlige opfattelser af de andre - inden for dele af hver af de fire universalistiske rammer.

Der er, som det kort er fremgået af præsentationen af de universalistiske rammer, i princippet to grundformer for opfattelsen af de vilde og/eller fortiden: en positiv og en negativ. I den positive form bliver de fremmedes forhold fremstillet som positive udgaver i form af en negering af vore egne institutioner, og det, de mangler, er de forhold, som vi betragter som kritiske eller negative hos os selv som f.eks. privat ejendomsret, politisk og økonomisk ulighed, grusomme straffe m.v. Denne positive form, kan sammenfattes i begrebet om den ædle vilde, og denne samtidskritiske fremstillingsform er kendt fra antikkens kynikere og stoikere til i dag - f.eks. den økologiske indianer. Under mere censurerede forhold som i oplysningstiden kom den til udtryk i såvel fremstillinger af udviklingen generelt som i en populær litterær genre. Den ædle vilde eller filosofiske fremmede i form af en tyrk (Marana), en huron (La Hontan og Voltaire), en perser (Montesquieu og George Lyttleton), en kineser (Horace Walpole og Oliver Goldsmith), en polyneser (Diderot) en inder eller asiat (Pontoppidan) og en grønlander (Holberg) var den figur, man brugte til at fremstille naturlighedens kritik af samtidens fordærv, den sande menneskenaturens hævde over for den samtidige kunstighed. Fra den oprindelige realisering af menneskets sande og uskyldsrene natur kunne det jo kun gå tilbage, i det mindste hvis man holdt religionen udenfor.

Også den negative fremstilling af de vilde byggede på en negation af de samtidige forhold. Men her blev disse manglende institutioner i form af ingen religion, intet ægteskab, ingen familie, ingen huse, ingen regering, intet tøj o.s.v., fremstillet som et udtryk for en rå, anarkistisk, brutal mangelsituation. Fremstillingen af barbariet eller den anarkistiske eksistens som vor negative modsætning kan også spores helt tilbage i antikken med f.eks. Hippokrates og Tacitus som fremstillere af den brutale barbar. Denne tilstand kunne både fremstilles som den menneskelige eksistens' dyriske forbindelse i form af det rene instinkt- eller driftstyrede menneske og som et menneskeligt forfald. I modsætning til den ædle vilde, var den dyriske vilde grundlaget for påvisningen af menneskets åndelige, kulturelle og moralske udvikling, som det bl.a. kom til udtryk i Hobbes karakteristik af tilstanden forud for og uden samfundskontrakten i 'Leviathan' fra 1651.

Generelt er der således en figur, hvor verdens begyndelse og de vilde repræsenterer den paradisiske tilstand, og en, hvor de repræsenterer den dyriske. Den paradisiske tilstand som oprindelsen hænger altid sammen med en opfattelse af mennesket som fundamentalt godt af natur, hvad enten mennesket er resultatet

af en guddommelig skabelse, eller det i sin oprindelse nærmest udlever sin inderste, harmoniske natur eller essens, hvorfor der herfra kun kan ske et forfald. I den anden form opfattes mennesket som værende basalt ondt af natur og skal derfor tæmmes, humaniseres, oplyses eller civiliseres, og i denne opfattelse er mennesket som regel vokset ud af naturen, hvad enten denne natur er jord og mudder eller en fortidig abe. Her er mennesket på alle områder mest ufuldkomment og kan derfor kun udvikle sig frem.

Disse to hovedformer var til debat, som det er fremgået, i de tre verdslige universalistiske rammer, mens de ikke gav mening som debatfelt for den oprindelse, der lå i skabelsesberetningen, da der her ikke var nogen tvivl om den oprindelige paradisiske tilstand forud for det forfald, der gang på gang krævede guddommelig indgriben i form af katastrofer eller Guds søns jordiske ophold og opsang.

Antikken

I det 8. århundrede f.v.t. fremstillede Hesiod den menneskelige oprindelse i guderne og det historiske forløb som ét langt forfald. Først herskede Kronos i himmelen, og den gyldne race levede en paradisisk tilværelse uden arbejde, rige på dyr og i fred. Livet, hvor folk ikke ældedes, formede sig som én lang fest. Kronos blev besejret af sønnen Zeus, der fjernede den gyldne race og skabte sølvracen. Den havde en 100-årig barndom, men som voksen levede den kun kort tid, da den konstant førte krig og ikke ofrede til guderne, hvorfor Zeus fjernede den og skabte en stærk og frygtelig broncerace. Også den gik til grunde i indbyrdes krig. Zeus skabte derefter menneskene eller jernracen, der var karakteriseret ved konstante krige, hårdt arbejde og store lidelser. Den var den værste af alle og ville konstant degenerere fysisk og moralsk¹³.

I modsætning hertil kom der fra de ioniske naturtænkere en række bud på både en verdslig menneskelig skabelse og/eller en menneskelig udvikling fra et oprindeligt dyrisk stadium. I det 6. århundrede f.v.t. fremstillede Hekataios mennesket som bestemt af de naturgivne omgivelser og dermed uforanderligt. Samtidig kom det første bud på en udviklingsteori. Således mente den næsten samtidige Anaximander, at alt levende var skabt af mudder på havbunden tæt ved kysterne. Kun mennesket havde en anderledes oprindelse. Det var opstået i fisk,

¹³ Hesiodos 1923 og 1924. Hesiod har lige før menneskene også en helterace, som udsnyddede sig selv i krige som f.eks. den ved Troja, men dette afsnit betragtes som en senere tilføjelse på grund af Homers popularitet.

hvor det havde udviklet sig, indtil det kunne 'fødes' i så voksen en tilstand, at det kunne klare sig selv. Herefter udviklede mennesket sig ud af denne dyriske tilstand på grund af dets særlige egenskaber. Nogle bud på disse særlige egenskaber blev fremlagt i det 5. århundrede af Anaxagoras, der betragtede mennesket som handikappet i forhold til andre dyr, da det var svagt og langsomt. Men til gengæld var det det mest intelligente dyr, fordi det havde hænder, og fordi det kunne bruge erfaring, hukommelse, klogskab og teknologi. Et andet bud fra den samme periode kom fra Xenofanes, der havde en cyklisk udviklingsteori, hvor hver epoke blev afsluttet med en stor syndflod. Her blev mennesket i hver periode godt nok skabt af guderne, men det var i en nøgen form, der gjorde, at menneskene selv måtte skaffe sig de erfaringer og den erkendelse, der skabte udviklingen. Dette formulerede han på den måde, "at guderne ikke åbenbarede alting for mennesket fra begyndelsen, men at mennesket i stedet ved at søge med tiden skal opdage, hvad der er bedre"¹⁴. Udviklingen begrundede Xenofanes derefter i menneskets evne til at opfinde og til at skabe og fremme kunsterne og videnskaberne.

Også forfaldet som det generelle forløb inden for hver cyklus havde sine fortalere i den tidligste del af det 5. århundrede f.v.t. I Heraklits udlægning begyndte hver ny periode med en paradisiske alder, og hver cyklus blev afsluttet med en stor brand, hvor alt forgik, fulgt af en syndflod, der skabte nye udviklingsmuligheder, hvorefter en ny paradisiske alder opstod¹⁵. I Heraklits opfattelse var dette dog kun en tilsyneladende bevægelse, idet den foregik på baggrund af en fundamental stabilitet i form af et overordnet og uforanderligt 'logos'.

Foreningen af environmentalismen og udviklingsideen skete hos Parmenides, som systematiserede environmentalismen i koncentriske cirkler i et center-periferimønster med det tæmmede eller det, vi i dag ville kalde civilisationen, i centrum og de mest vilde i den yderste periferi. Og dette byggede Demokrit videre på ved at gøre disse tilstande til stadier i en udvikling, der bestod af de vilde, nomaderne, agerbrugerne og bystaterne. Hermed var det geografiske mønster forenet med det udviklingsmæssige. Tid og rum afspejlede nu den samme orden. Samtidig og stadig i det 5. århundrede f.v.t. skete der en opløsning af den eksterne naturmæssige eller guddommelige bestemmelse af forløbene i tid. Ifølge både de hippokratiske skrifter og Herodot kunne mennesket lære af historien og

¹⁴ Citeret fra O'Brien 1985 p. 264. Citatet tilskrives af nogle et værk 'Om naturen', et værk hvis eksistens der dog ikke hersker enighed om.

¹⁵ Müller 1972 p. 79.

derfor træffe foranstaltninger til at forbedre sin situation. Mennesket var således ikke kun objekt for udviklingen eller forfaldet, det kunne selv gribe ind og fremme udviklingen, hvad der især ville sige den moralske udvikling. Dette udbyggede Herodot yderligere på den måde, at han i lighed med Parmenides forenede det rumlige og det tidslige i form af, at udviklingen fra de vilde mennesker og købdædere gennem nomader, agerbrugere og til bystaterne samtidig var den systematik, der karakteriserede formerne fra den yderste periferi til Athen i centrum. Men da mennesket nu kunne gribe ind i sin egen udvikling, afspejlede dette system samtidig den vej, spredningen af kultur kunne ske fra centret ud mod periferien i en historisk proces. Hermed var udviklingen blevet til historie med aktører¹⁶, men samtidig angik udviklingen kun en del eller et aspekt af mennesket og ikke mennesket i dets totalitet. Forandringer kunne nu forårsages af tre forhold: Erfaring, påvirkning fra højere stående folk og flytning til nye klimatiske omgivelser.

Efter at grundlaget hermed var lagt for tænkningen af de fremmede ind i en universalistisk model, vil jeg kun meget kort gennemgå hovedtendenserne i antikkens tænkning, og jeg vil ikke komme ind på de partikularistiske teorier, som også var fremme, hvor de fremmede som barbarer ikke kunne ændres eller ændre sig, men måtte forblive uden for den græske overlegenhed som naturlige slaver eller som ude af stand til at tilegne sig den sande visdom eller det, vi i dag vil kalde den græske kultur. En del af disse teorier begrundede forholdene i environmentalisme, andre i væsens- eller intellektuelle forskelle.

I sidste halvdel af det 5. århundrede f.v.t. udviklede en ny opfattelse sig hos sofisterne. Mennesket blev her betragtet som spaltet mellem 'physis' og 'nomos', og mens 'physis' var en konstant, var det 'nomos', der kunne udvikles. Hermed var der også etableret et grundlag for, at det, man kan kalde kultur, var noget, der kunne tilegnes af andre, således som også Herodot havde formuleret det. For sofisterne var udviklingen begyndt med en dyrisk urtid, hvorefter mennesket trin for trin selv udviklede et større og større fællesskab i form af byer og stater, som gav det fra naturens side svage menneske den beskyttelse, der var nødvendig for en videre udvikling. Mennesket, som fra begyndelsen var svagest af alle skabninger, udviklede sig i kampen for føden og sikkerhed mod de vilde dyr eller andre mennesker til at blive det stærkeste, det mest fuldkomne af alle skabninger. Xenophon fra det fjerde århundrede f.v.t. begrundede dette i sin 'Memorabilien':

¹⁶ I det 3. århundrede f.v.t. blev disse aktører af epikuræerne gjort til asociale, nydelsesmaksimerende individer.

Mens dyrene kun havde fået ben, havde mennesket også fået hænder, hvormed det kunne frembringe ting; mens alle dyr havde en tunge, var det kun menneskene der kunne tale; mens dyrene kun parrede sig på bestemte årstider, havde mennesket fået kærlighedens gave; og endelig havde mennesket fået en sjæl, der ikke bare havde givet dem erkendelsen af guderne, men også evnen til at bekæmpe sult, tørst, kulde, varme og sygdom, og som satte mennesket i stand til at udvide erkendelsen.

Reaktionen herpå i form af en oprindelig paradisiske tilværelse og et efterfølgende forfald blev fremsat af kynikerne, der tilskrev forfaldet luksusliv, privat ejendomsret og falske behov. De mente, at alt menneskeskabt var af det onde, og at det gode ikke kunne opnås ved at få alt, men ved at gøre sig uafhængig af behovene, samtidig med at man fik en indre følelse af tilfredsstillelse. Kernen i deres forståelse var, at jo større behov, des større ulykke, og da historien var én lang udvikling af stadig større behov, var den samtidig en udvikling af stadig større ulykke. Kun det, der var i overensstemmelse med naturen, var godt, og det var blandt andet det, der var upåvirket af mennesket, det, der var karakteristisk for de første tider samt menneskets primære og instinktive behov. Disse holdninger blev første gang fremført omkring det fjerde århundredes begyndelse af Antisthenes, der regnes som kynismens grundlægger. I modsætning til sofisterne fremhævede han barbarerne som grækernes forbillede, fordi barbarerne levede det naturlige liv uden alle de falske behov og det fordærvende luksusliv, som havde skabt så megen ulykke. Forfaldet blev senere sat på formel af Aristoteles' elev Dikaiarch, som fremstillede en forfaldsproces fra en oprindelig primitiv tilstand gennem pastoralisme og agerbrug og begrundede den i menneskets magtbegær og fordærvende behov. Kynikerne fornægtede således alle civilisationens institutioner af politisk, religiøs eller retslig art sammen med videnskab og kunst med henvisning til, at dette var fordærvende luksus, som var unødvendig i forhold til overlevelsen. De betragtede barbarerne som de sidste repræsentanter for den oprindelige paradisiske tilværelse og derfor som forbilleder for den sande levemåde, ja enkelte af dem fremhævede endog dyrenes levemåde som forbilledlig.

I den stoiske filosofiske antropologi, der udviklede sig i det 2. århundrede f.v.t., og som blev dominerende i den romerske tænkning om de fremmede, blev nogle af grundelementerne i den kyniske tænkning fastholdt, omend i meget modereret form. Stoicismen blev udviklet af Zenon fra Kition og Kleanthes, og her blev den oprindelige paradisiske tilværelse fastholdt, nu mest formuleret som den moralsk set dydigste periode. Siden da var historien et langt moralsk forfald, et forhold der nødvendiggjorde, at filosofferne kom til magten, da de var de eneste, der kunne anvise den rette vej til dydens genetablering. For stoikerne var

udviklingen i verden målrettet, da kosmos i form af de fire elementer jord, vand, ild og luft var styret af faste og fornuftige principper, en slags immanent verdensfornuft, som for nogle stoikere blev identisk med gud. Mennesket var fra starten udrustet med et fælles 'logos', der havde sit udspring i denne verdensfornuft, og udviklingens forløb gik fra de oprindelige paradisiske urtilstande, hvor menneskets sande og fornuftige natur kom til udtryk, og hvor mennesket levede i overensstemmelse med naturen, via et moralsk forfald til katastrofen. De gamle mytologiske forfaldsteorier blev således genoptaget af stoikerne.

Denne forfaldsteori var velegnet til en civilisationskritik i romerriget, men den egnede sig ikke umiddelbart så godt som baggrund for den romerske verdenscivilisatoriske mission. Denne dobbelthed kom flere gange frem i form af henvisningen til barbarernes moralske overlegenhed, men manglende 'humanitas' eller civilisation. Poseidonios formulerede det i det første århundrede f.v.t. på den måde, at det var verden uden for Rom, der var i forfald, noget romerne skulle rette op på. I hans verdensbillede, der meget lignede Herodots, bortset fra at det nu var Rom, der var verdens centrum, inddrog han også environmentalistiske teorier, således at Rom på grund af de specielle naturforhold var både mest udviklet og verdens centrum, mens forfaldet voksede med afstanden fra Rom. Her faldt det geografiske og det udviklingsmæssige således igen sammen i en fælles model. Et andet eksempel fra det første århundrede e.v.t. er Seneca, som ved en forening af hippokratisk environmentalisme og den stoiske forfaldsidé rettede en stærk kritik mod romernes manglende evne til at opfylde deres historiske mission. Mennesket var for Seneca universelt karakteriseret ved den fornuft, som var en guddommelige gave, og rammen for den på samme tid menneskelige udvikling og degeneration var en oprindelig tilstand, karakteriseret ved den største lykke, men ingen dyd, og en samtid uden lykke, men med mulighed for at opnå den dyd, som stoiske filosoffer havde fundet vejen til. Barbariet blev hos Seneca gjort til et universelt menneskeligt grundvilkår - en slags menneskelig natur karakteriseret ved irrationalitet, brutalitet og kaos - og det var kun filosofferne, der kunne gøre sig selv og andre fri af denne tilstand, hvorfor filosofferne, som også Poseidonios havde hævdet det, burde lede samfundet. I sin kritik af det romerske liv karakteriserede Seneca de europæiske barbarer som naturligt dydige, men uden den visdom som var forudsætningen for at opnå den stoiske fuldkommenhedstilstand. Disse barbarer realiserede således den oprindelige uskyld, men erkendte den ikke på grund af manglende filosofisk tænkning. Romerne, der via filosofferne kendte dydens krav, manglede til gengæld den energi, der skulle hæve dem op over

barbariet i en kamp mod såvel det indre som det ydre barbari¹⁷.

I den antikke antropologi optrådte således såvel den dyriske som den ædle vilde eller, som det hed dengang, barbar, og både forfald og fremskridt som model for verdens gang indgik i fremstillingen af menneskehedens historie mellem de ødelæggende katastrofer, som næsten alle sofister, kynikere og stoikere havde som ramme for de enkelte epoker. Med spaltningen af mennesket i 'physis' og 'logos' blev der skabt mulighed for, at en udvikling kunne finde sted uden skabelser ind imellem, samtidig med at der blev åbnet mulighed for, dels at højere kulturer kunne sprede sig, dels at mennesket ved sin fornuft kunne gribe ind i sin egen udvikling under ledelse af historikerne eller filosofferne. Dette førte til forskellige bud på, hvor meget der var bestemt af faste determinanter som f.eks. udviklingsstadiet, de kosmiske love eller de klimatiske omgivelser, og hvor meget, menneskene selv kunne intervenere i udviklingen via fornuften, et tema der også i de senere tider ofte blev taget op.

Den kristne periode

Den tidligste kristne periode blev i forlængelse af romerrigets fald og de hedenske, germanske barbarers sejr stillet over for barbarproblemet i form af spørgsmålet om den guddommelige mening med at lade de hedenske barbarer sejre over og underkaste sig de kristne romere. Givet var det for de såkaldte apologeter, som søgte forklaringen i Guds vilje, at det ikke var kristendommens skyld. Argumentationen mod de kristne var, at romerriget var brudt sammen, fordi de kristne havde nægtet folk retten til at tilbede de romerske guder, som havde skabt det romerske verdensherredømme. Blandt disse folk blev Roms fald betragtet som en hævn fra disse gamle guder. I 'De Civitate Dei', som blev skrevet mellem 413 og 426, imødegik Augustin disse påstande, bl.a. med henvisning til, at Rom også tidligere havde lidt store nederlag og haft blodige borgerkrige. Årsagen til Roms fald var ifølge Augustin magt- og pengebegær. Romerriget var skabt ved Guds forsyn, og dets fald var en Guds prøvelse, som skulle få de ikke-sande-troende til at omvende sig. Også den stoisk inspirerede Salvian forklarede i sin 'De gubernatione Dei' fra omkring 440 Roms fald ved, at det var Guds vilje på grund af romernes moralske og religiøse forfald. Barbarernes sejr var således Guds tugtelse af de kristne - de sædelige barbarer var Guds redskab mod de syndige romere. Og mens Augustin så situationen som en midlertidig krise, som ville rette sig igen, når de kristne havde fundet den rette vej, så Salvian det som en radikal

¹⁷ Seneca 1927.

ændring i verdenshistorien, en betragtning der også medførte, at den sammenhæng mellem det romerske rige og kristendommen, som hidtil havde været betragtet som nærmest Gudgivet, hos Salvian blev opgivet¹⁸.

Sandhedens åbenbaring

I den middelalderlige, kristne videnskabsopfattelse var det i forhold til troen, at verdens indretning og begivenheder skulle erkendes, og da den viden, som var tilgængelig for mennesket, var åbenbaret af Gud, blev studiet af de hellige skrifter vejen til den sande erkendelse. Alt, som var sandt, var åbenbaret i de hellige skrifter, og alt, hvad der var i uoverensstemmelse med de hellige skrifter, var forkert. Dette blev i det andet århundrede klart udtrykt af Quintus Septimius Florens Tertullianus, der i 'De praescriptione haereticorum' skrev, at forskning siden Jesus Kristus ikke længere var nødvendig på grund af evangeliernes forkyndelse, for når man tror, så ønsker man ikke noget ud over troen¹⁹. Denne holdning finder man også hos Isidore Hispalensis fra det 6. og 7. århundrede, der forbød sine munke at læse hedenske, videnskabelige skrifter. Men der var dog også stærke røster imod denne holdning. En af dem var Titus Flavius Clemens, der kom fra det Alexandria, der i århundreder havde været et center for græsk videnskab og filosofi. Han sammenlignede i det 2. århundrede de kristnes afvisning af den græske filosofi, dialektik og naturvidenskab og deres basering af frelsen alene i troen med vinbonden, der ville høste druerne uden at passe vinstokkene. Og Clemens blev støttet af en række af tidens store, kristne tænkere som f.eks. den samtidige Athenagoras, der kæmpede for liget for de kristne inden for det romerske rige. I det 6. århundrede blev Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator kendt for at have samlet og ladet sine munke kopiere mange af hedenske skrifter ved siden af de kristne. Baggrunden herfor var blandt andet, at et indgående kendskab til de hedenske folks tankeverden, herunder deres filosofi og videnskab, var vigtig for, at missionen skulle lykkes, men meningen var også at bringe den hedenske lærdom i overensstemmelse med den kristne tro. Og dette skulle kunne lade sig gøre, fordi oldtidens vise ikke selv havde udviklet deres visdom, men havde fået den på rejser til områder, der lå tæt på jødernes lande, hvorved de havde arbejdet videre på tankerne i Det gamle Testamente. Dette, at visdommen oprindeligt udsprang af Det gamle Testamente, gjaldt ifølge

¹⁸ Sterzl 1950.

¹⁹ Müller 1980 p. 242.

Cassiodorus ikke kun for de græske vise, men for al barbarfilosofi. Således blev der udfoldet mange anstrengelser for at påvise, hvorledes de forskellige videnskabelige resultater kunne føres tilbage til de store personligheder, tænkere og profeter i det gamle Israel. Selv om de store ideer således var blevet stjålet fra de gamle jøder, og selv om deres afvigelser fra Det gamle Testamente måtte ses som forfalskninger af de gamle sandheder, var et studium af dem dog legitimt, fordi de i deres videre refleksioner over de gamle sandheder havde en selvstændig værdi, ja måske ifølge Clemens var resultatet af en guddommelig inspiration, som dermed lagde op til de kristne evangelier²⁰.

Biblens verdensorden

I den kristne periode var det således primært i de bibelske skrifter, man skulle søge viden om og forståelse af de fremmede, for her og kun her var sandheden åbenbaret. Dette gjorde skabelsesberetningen central, for ud fra den kunne man konstatere, at alle mennesker stammede et sted fra, og med denne fællesmenneskelige oprindelse blev, som også angivet i Biblen, den genealogiske bestemmelse metoden til fastlæggelse af relationen mellem alle mennesker, herunder mellem de kristne og barbarerne. Udgangspunktet var Adam og Eva og jøderne som de første mennesker. Herefter fulgte syndfloden, som med Noahs tre sønner, Sem, Jafet og Ham (Kam) skabte tre forfædre til al verdens folk i samtiden. Med disse sønner havde man redskabet til at forklare forskellene på menneskene. Den ældste søn Sems efterkommere, semitterne, var folkene omkring Mesopotamien og Babylonien samt israelerne. Den næstældste søn Jafets efterkommere var folkene i nord og nordvest, herunder skyterne, grækerne, romerne, spanierne og Magog, mens Hams efterkommere, hamitterne, var folkene i syd og sydvest, herunder ægypterne og libyerne, de sorte afrikanere og de arabiske stammer. Disse sidste var de laveste og skulle være trælle for de to andre sønners slægter på grund af Hams synder²¹. I denne opdeling blev de genealogiske

²⁰ Müller 1980 p. 245 ff. Således blev f.eks. hele Aristoteles' elementlære af Johannes Philoponos (6. århundrede) ført tilbage til Moses.

²¹ "De tre var Noas sønner, og fra dem nedstammer hele jordens befolkning. Agerdyrkeren Noa var den første, der plantede en vingård. Da han drak af vinen, blev han beruset og blottede sig inde i sit telt. Kana'ans far Kam så sin far nøgen og fortalte det til sine to brødre udenfor. Sem og Jafet tog så en kappe over deres skuldre, gik baglæns ind og tildækkede deres nøgne far. De vendte ansigtet bort og så ikke deres far nøgen. Da Noa vågnede af sin rus og blev klar over, hvad hans yngste søn havde gjort mod ham, sagde han: "Forbandet være Kana'an! Den usleste træl skal han være for sine brødre." Og han sagde:

forhold således foldet ud geografisk, men dette blev med myten om den babylonske sprogforvirring suppleret med en sproglig forskelstænkning i stil med den, grækerne i antikken havde benyttet sig af i adskillelsen mellem barbarer og grækere. De tre folks placering blev antydningvist knyttet sammen med klimaforholdene, hvor Jafets efterkommere levede i det kolde nord, Hams i det tropisk varme syd og Sems i den tempererede middelzone. Et eksempel herpå er Isidore, der omkring 622-23 udgav 'Etymologiarum sive originum libri', som sammenfattede den viden, man havde om de forskellige nationer. Værket byggede på tidens opfattelse af verden, som den var repræsenteret ved de såkaldte O-T kort. I midten lå Jerusalem, og langs T's lodrette streg lå Europa med Jafets efterkommere til venstre, adskilt ved Middelhavet fra Afrika med Hams efterkommere, som lå til højre. Over T's vandrette streg og adskilt fra Europa og Afrika ved floderne Donau-Nilen, som man betragtede som sammenhængende, lå Asien med Sems efterkommere - og med det utilgængelige paradys, som var omgivet af en ildmur, der nåede helt op til himmelen²².

Mere klart blev denne environmentalisme i renæssancen formuleret af den arabiske geograf, historiker, filosof og politiker Ibn Khaldun i hans berømte 'Al-Muqadimma' fra det 14. århundrede. Han identificerede også de tre områders folk ud fra deres afstamning fra Noahs sønner. At denne afstamning efter Ibn Khalduns opfattelse ikke havde indflydelse på deres videre skæbne, viste han ved at tage afstand fra, at afrikanernes sorte hud skyldtes afstamningen fra Ham. Hudfarven tilskrev han alene klimaets indflydelse, og han beviste sin påstand ved at henvise til, at sorte folk, der tog permanent ophold i et tempereret klima, med tiden blev hvide, mens hvide, der tog ophold i den varme zone, tilsvarende blev sorte²³. Det

"Lovet være Herren, Sems Gud! Kana'an skal være deres træl. Måtte Gud skaffe Jafet plads, så han kan bo i Sems telte. Kana'an skal være deres træl." (1. Mos. 9. 19-27)

²² Placeringen af Paradis var vanskelig. Allerede grækerne havde placeret 'De velsignede øer', hvor Kronos fortsat herskede og guldracen fortsat eksisterede, i Atlanterhavet, og den irske munk Brendan - senere st. Brendan - fandt her på en ekspedition i det 6. århundrede en vidunderlig ø, som han mente måtte være Paradis. Denne 'Sankt Brendans ø' var markeret på søkortene helt frem til i det mindste 1759. Portugiserne ledte forgæves efter denne ø på deres ekspeditioner, hvorefter Paradis blev placeret i østen igen. For den østlige teori talte, at man i Sri Lanka fandt Adams grav. Placeringen af Paradis her skyldes munken Giovanni dei Marignolli, der var i Peking i 1342.

²³ Voltaire, der var tilhænger af polygenesen og mente, at de forskellige racer (hvide, sorte, albinoer, hottentotter, lapper, kinesere og indianere) ikke havde nogen fælles oprindelse eller skabelse, vendte dette argument på hovedet. Hvis forskellene blot skyldtes klimaets

var således kun varmen, der bestemte pigmentationen.

Man kan også læse en slags kulturhistorie ud af Det gamle Testamente, idet Adam og Eva i Paradis levede som vegetarer af indsamling, mens de og deres sønner efter syndefaldet, hvor tøjlet blev opfundet, udviklede jagt, agerbrug og kvægavl. Og i og med at det var den ældste søn, Kain, der stod for agerbruget, synes dette at være kommet før kvægavlen, som var Abels erhverv. Dertil kom, at kvægavlen med mordet på Abel forsvandt som selvstændigt erhverv i lang tid (6 generationer af op til 800 år) fremover, indtil Jabal udviklede kvægnomadismen og blev stamfader til alle nomader. Endelig udviklede Jabals bror Jubal musikken og deres halvbror Thulbakain metallurgien²⁴. Hermed var udviklingen ført frem til samtiden, og fra den paradisiske tilstand var mennesket nu endt i en situation, hvor det skulle tjene sit brød i sit ansigts sved. Forfaldet lå således også til grund for den jødiske og dermed den bibelske tænkning.

Hedningene, som var de kristnes barbarer, levede således ikke i en anden tid, en oprindelig fortid, men var udtryk for et forfald. De var mennesker, der var degenereret fra den oprindelige kristne tilstand på grund af djævelens indflydelse, eller fordi de omgivelser, de var kommet til at bo i, eller de lange vandringer, der havde ført dem ud i verden, havde medført dette forfald. Og for en del af middelalderens apologeter og senere også for nogle af renæssancens tænkere, var de med Guds vilje blevet barbariske hedninge for at tugte de kristne eller for at give de kristne missionens frelsende udfordring. Derfor måtte der også sættes grænser for forfaldet, som man ser det i renæssancens klassiske antropologiske værk, J.-F. Lafitau's 'Moeurs des sauvages américains' fra 1724. Genealogisk bestemte han irokeserne og huronerne som stammende fra lykierne og spartanerne, og disse grækernes vandring til Amerika var sket umiddelbart efter syndfloden. Denne lange vandring fra Grækenland til Amerika gjorde Lafitau til årsag til deres religiøse og sproglige forfald. Men selv om deres tro var degenereret, så var det vigtigt for Lafitau at fastslå, at de ikke havde mistet religion som sådan. Den religiøse sans var en essentiel og umistelig del af mennesket.

Den menneskelige enhed

Alle menneskers fælles oprindelse blev i middelalderen diskuteret i relation til det såkaldte antipodeproblem, det vil sige diskussionen, om der levede mennesker på

påvirkning, skulle de sorte, argumenterede Voltaire, blive hvide i kolde områder, og det blev de ikke. (Voltaire 1963 p. 6 ff.)

²⁴ 1. Mos. 4. 20-22.

den anden side af jorden. Hvis de såkaldte antipoder eksisterede, var det på grund af ildbæltet omkring Ækvator umuligt, at disse mennesker kunne have samme oprindelse som menneskene i den kendte verden. Hermed var ikke blot ideen om den menneskelige enhed på spil, men også væsentlige dele af de bibelske udsagn, idet alle mennesker så ikke kunne stamme fra Adam, Eva og Noah eller have adgang til frelsen i Kristus. Augustin tog dels på denne baggrund dels på baggrund af et argument om, at verden var for ung til, at nogen kunne have nået at krydse oceanerne til den sydlige halvkugle, afstand fra ideen om antipodernes eksistens. Han henviste bl.a. til, at der ikke var nogen logisk grund til at tro på antipoderne, at ingen af dem, der hævdede antipodernes eksistens, nogensinde havde set dem, samt at der ikke på nogen måde kunne være falske udsagn i Biblen²⁵. Mange andre som f.eks. Isidore støttede Augustin, og i det 8. århundrede blev sagen bragt for pave Zacharias den Første af den daværende ærkebiskop i Mainz og senere helgenkårede Bonifatius²⁶. Det pavelige svar var, at troen på antipoderne var en pervers og ond lære, og hvis nogen gik ind for den, skulle de smides ud af kirken²⁷. Denne pavelige bulle forhindrede dog ikke, at antipodeproblemet forblev på dagsordenen helt frem til renæssancens opdagelser og dermed det ækvatoriale ildbæltets forsvinden. Således forsøgte dominikaneren Albertus Magnus i 'Summa de creaturis' fra det 13. århundrede at bringe antipodernes eksistens i overensstemmelse med den kristne tænkning ud fra den antagelse, at den sydlige halvkugle måtte være ligesom den nordlige²⁸. Pointen i Albertus Magnus' argumentation var, at den varme zone var vanskelig, men ikke umulig at passere, og det påviste han ved at henvise til bl.a. Homers bemærkning om de to slags etiopiere i 'Odysseen'. Denne holdning blev kort tid efter støttet af Roger Bacon i hans 'Opus Majus' fra 1248. Han udbyggede Albertus Magnus' argumentation om muligheden for at passere den varme zone med eksempler fra Plinius, der havde beskrevet fænomenet med de sydvendte skygger i Indien og Ceylon. Men Bacon måtte dog indrømme, at der aldrig havde været nogen kontakt mellem det sydlige

²⁵ Augustin Civ. Dei. 16.9. Augustin 1991 p. 144-45.

²⁶ Bonifatius havde været missionær blandt hedningene i området øst for Rhinen og blev i 754 dræbt af hedenske frisere, hvorefter han som martyr blev helgenkåret.

²⁷ Flint 1984 p. 66. Denne pavelige fejltagelse vedrørende antipodernes eksistens blev i det 17. århundrede af Kepler (1605), Galilæo (1633) og Descartes (1634) fremhævet som bevis på, at pavestolen kunne tage fejl. (Flint 1984 p. 66)

²⁸ Gress 1985 p. 67.

kontinent og Europa.

Eksistenskæden

Ud over den genealogiske bestemmelse af de fremmede blev disse også sat ind i den eksistenskæde, som omfattede hele den guddommelige skabelse. Opfattelsen af eksistenskæden byggede på Platons idé om skabelsens fuldkommenhed eller uendelige mangfoldighed og Aristoteles' idé om naturens kontinuitet og hierarki. Hermed var grundlaget lagt for den tidløse tænkning, som neoplatonikerne formulerede, hvor alt det skabte var fuldkomment fra skabelsen, og hvor alt i verden var sammenhængende i en eksistenskæde, der rakte fra Gud til den simpleste sten²⁹. Macrobius sammenfattede det i sin kommentar til Cicero i 'Commentum ad Ciceronis somnium Scipionis' i den form, som skulle blive den autoritative:

Da ånden udspringer af den højeste gud³⁰ og sjælen af ånden; og da ånden igen skaber alt, der ligger herunder, og fylder det med liv; og da det er denne stråleglans, der oplyser alt og reflekteres i alt på samme måde, som et enkelt ansigt reflekteres i mange spejle, der står på række; og da alle ting hænger sammen i én kontinuerlig rækkefølge, som degenererer fra trin til trin ned til den absolutte bund; da vil den opmærksomme observatør opdage, at delene er forbundet fra den øverste gud til tingenes laveste bund uden et eneste brud.³¹

Menneskets bestemmelse blev i hele den kristne periode diskuteret inden for rammerne af eksistenskædens axiomer om skabningens mangfoldighed, kontinuitet, hierarki og fuldkommenhed. Konsekvensen af skaberværkets fuldkommenhed var, at alt, hvad der kunne være, var. Derfor kunne arter ikke forsvinde og nye arter ikke opstå. Eksistenskæden var derfor tidløs og skulle ses som en ramme for det skabtes rumlige orden. Dette rejste naturligvis et problem med de dyr som f.eks. ammoniter, som man fandt som forsteninger, men ikke i levende form. Dette problem behandlede biologen John Ray i 'Three Physico-

²⁹ Lovejoy 1961 kap. 2. Lovejoy viser her, at hele konstruktionen kan udledes af Platons 'Timaios', da ideen om skabningens uendelige mangfoldighed logisk må indeholde de to andre principper. (Lovejoy 1961 p. 61-62)

³⁰ Der er en lang debat om Macrobius var kristen. Her oversættes hans gudsbegreb i overensstemmelse med den holdning, at det var han ikke. (Stahl 1952 p. 6-8)

³¹ Macrobius, Com. Scip. I. 14. 15. Macrobius 1952 p. 145. Min oversættelse.

Theological Discourses' fra 1693, og han afviste enhver tanke om forandringer med henvisning til, at enhver forandring ville gøre universet og dermed Guds skaberværk mindre fuldkomment, samt til, at Gud havde været meget omhyggelig med at få alle landdyr med i arken under syndfloden.

Der kunne heller ikke være huller i skaberværket, da det ville være en ufuldkommenhed, hvorfor der altid var overgange mellem de enkelte former, som bl.a. Thomas Aquinas i det 13. århundrede fastslog. Dette synspunkt var dog problematisk, fordi det kunne vendes på mindst to hinanden modsigende leder. Grundlaget for det andet synspunkt kan bl.a. findes i Augustins redegørelse for monstrene. Han afsluttede denne med at skrive, at enten fandtes de overhovedet ikke, eller også, hvis de fandtes, så var de enten ikke mennesker eller også var de efterkommere af Adam og således mennesker³². Modsætningen med henvisning til skaberværkets fuldkommenhed kan også formuleres på den måde, som det senere skete i de to uforenelige og uforsonlige bestemmelser de amerikanske indianere: Guds fuldkommenhed og dermed skaberværkets fuldkommenhed medfører, at der er overgange mellem mennesker og dyr - i modsætning til, at Gud ikke skaber ufuldkomne mennesker, da al hans skabelse er fuldkommen. Kontinuiteten i skaberværket blev lang tid fremover brugt til at fornægte typologierne og opdelingen i arter, og problemet blev først løst i det 18. århundrede af Carl von Linné, der forklarede diskontinuiteten i menneskets erkendelse af skaberværket ved den menneskelige erkendelsesevnes begrænsninger. 'Hullerne' i skaberværket var således et aspekt ved menneskets ufuldstændige erkendelsesevne og ikke ved skaberværket, hvis fuldkommenhed derved kunne fastholdes.

Menneskets placering var mellem det kødelige og det åndelige, mellem naturen eller dyrene og Gud. Det kødelige eller det instinktive placerede mennesket som det højeste af de dyriske former inklusive havfruer, havmænd og de øvrige monstre, som man havde overtaget fra oldtiden, eller - med det voksende kendskab til Afrika - menneskeaberne. Og det åndelige henviste menneskene til de mange væsener, som befandt sig mellem mennesket og Gud, hvad der ud over englene senere også var de væsener, som beboede de planeter, der i forhold til solen lå længere ude end jorden, idet disse rent rumligt lå nærmere Gud end jorden³³.

³² Augustin Civ. Dei 16. 8. Augustin 1991 p. 143.

³³ Copernicus' heliocentriske teoris popularitet i det 16. århundrede skyldtes også, at mennesket med den blev flyttet fra det centrum, der lå længst væk fra Gud, til en noget nærmere placering.

Uden for den kristne verden blev eksistenskæden formuleret mest skarpt og præcist af Ibn Khaldun i 'Al-Muqadimma'³⁴. Ibn Khaldun havde eksistenskæden som en skabelsesmæssig udviklingskæde. Verdens skabelse begyndte med mineralerne, hvorefter planter, dyr og mennesker udvikledes:

Det sidste led i mineralernes kæde ... er forbundet med den første af planterne så som græsarter og planter uden frø. Det sidste led af planternes kæde som for eksempel palmerne og vinrankerne er forbundet med det første led af dyrenes kæde som for eksempel snegle og muslinger, som blot har evnen til at bevæge sig. Betydningen af udtrykket 'forbundet med', i forhold til disse skabninger er, at det sidste led i hver gruppes kæde er umiddelbart beredt til at blive det første led i den næstfølgende. Dyrenes verden har udvidet sig, og deres arter er blevet talrige og er i den trinvis skabelse nået op til mennesket, som er i besiddelse af tænkeevnen. Op til denne eksistenskæde kommer man fra abernes verden, hvis sansningsinstinkt og erkendelse bliver forenet, men de når ikke til virkeligt at kunne gennemtænke og reflektere ... Vi siger, at mennesket skelnes fra de øvrige dyr takket være nogle bestemte særegne kvaliteter så som videnskaber og erhverv, som er et produkt af fornuften. Fornuften adskiller mennesket fra dyr, og distingverer det dermed som et tænkende væsen i sammenligning med andre levende væsner³⁵.

Ibn Khaldun beskrev udviklingen fra vildskab til civilisation - fra Al-Badāwa til Al-Ḥadāra - som en udvikling fra natur til kultur og fra mangel til overflod. Denne udvikling blev udfoldet geografisk på samme måde som i dele af den antikke antropologi. De tidligste, men også de moralsk mindst fordærvede levede i den yderste periferi af den civilisationspotentielle verden. Dette fremstillede Ibn Khaldun i den arabiske sammenhæng på følgende måde. Menneskets første forening var nødvendig for at skaffe føde og for at forsvare sig mod naturen og andre mennesker. I tid er tilegnelsen af det nødvendige derfor det tidligste, mens det bekvemmelige er afledt heraf. For Ibn Khaldun måtte beduinerne i ørkenen i forlængelse heraf være forudsætningen for byerne. Dette byggede han på, at længst ude i ørkenen levede araberne, som var mere beduinske end de andre, og som bedre end andre kunne undvære fornødenhederne. De kendte og levede det hårde liv, hvorfor de kunne undvære andre og havde svært ved at bøje sig i forhold til hinanden. De levede af kameler, invasioner og plyndringstogter - det nomadiske

³⁴ Den følgende gennemgang af Ibn Khaldun bygger især på Saïdana 1998.

³⁵ Citeret fra Saïdana 1998 p. 30-31.

stadium som Aristoteles havde placeret helt i bunden af den menneskelige udvikling. Inden for dem boede halvnomaderne, som især havde geder og får. De havde ikke så stærk kontakt til centralmagten i byen og var sædvanligvis uafhængig af denne. Endnu nærmere byen fandt man de fastboende beduiner, som havde landbrug, kvæg og får. De var økonomisk afhængige af byen, fordi de udvekslede med byen og betalte skat til staten.

Den cykliske udvikling

I modsætning til Aristoteles fandt Ibn Khaldun, at de yderste nomader havde langt bedre egenskaber end byboerne, selv om de levede af røveri m.v. De var modige og villige til at hjælpe, og de forsvarede sig uden støtte fra andre. De var Ibn Khalduns potentielle civilisationsskabere. Det eneste, de manglede for at kunne fuldføre denne mission, var, at deres fællesskab - assabîya - blev forenet med den sande religion. Når deres 'sande' liv blev forenet med den sande religion kunne de overskride deres vilde natur og forene deres ord og magt i en fælles styrke og blive civilisationsskabere. Det, der drev dem til at opfylde denne mission, var en iboende trang til at realisere den menneskelige fuldkommenhed, som var målet - omend et uopnåeligt mål - for menneskeheden. Den kunne ikke realiseres i beduintilværelsen, da den forudsatte civilisation, stat og en udviklet kultur. Beduinen kunne således kun realisere den menneskelige fuldkommenhed ved at søge mod byerne.

Denne fuldkommenhed formulerede Ibn Khaldun som et nyt og højere fællesskab - assabîya - under en konge, da kongedømmet for Ibn Khaldun var menneskets naturlige samfundsform. Som hos Aristoteles lå menneskets realisering af fuldkommengørelsen således også hos Ibn Khaldun i udviklingens endemål, ikke i dens begyndelse. Og i sin beskrivelse af nødvendigheden af kongemagten forudskikkede Ibn Khaldun næsten Hobbes' senere argument for kontrakten og den enevældige hersker:

Kongemagten er en naturlig stilling for mennesket, fordi menneskenes tilværelse og tilstedeværelse ... kun er mulig via deres organisering og samarbejde om at skaffe føde og livsfornødenheder. Idet de er samlet, bliver de nødt til at forhandle med hinanden for at tilfredsstille deres behov. Enhver vil dermed strække sin hånd over den anden, og tage, hvad han har brug for, på grund af den dyriske natur, som indebærer undertrykkelse og aggression mellem folk. Men den anden vil forhindre ham i det på grund af sin forargelse og ære og menneskets naturlige reaktion. Dette forårsager stridighed, hvilket fører til krig, og krig fører til uroligheder, blodbad og dødsfald, hvilke er ødelæggende for menneskets

eksistens. Gud derimod opfordrer til at bevare menneskeslægten. Det bliver umuligt at undgå anarkiets tilstand, med mindre der findes en magthaver, der holder dem fra hinanden. Derfor har de brug for en magtafværger, som regerer dem. Det er netop ifølge den menneskelige natur den dominerende, magtfulde konge³⁶.

Men civilisationsudviklingen var cyklisk. Når beduinerne kom til magten i byen, degenererede de i løbet af tre til fire generationer af 40 år til det luksuslevende aristokrati, som netop var baggrunden for, at staten brød sammen, og den nye herskende gruppe havde kunnet tiltage sig magten. Når en beduingruppe havde nået sit mål, udviklede den allerede fra den anden generation en moralsk fordærvelse, hvorefter samfundet efterhånden gik i opløsning og blev overtaget af en ny beduingruppe.

Denne 'evige' cyklus, som gjorde Ibn Khalduns eksistenskæde lige så tidløs som de europæiske tænkeres, beskrev han i sammenfattet form på følgende måde: Den første generation, som grundlagde dynastiet, var en gruppe beduiner, som havde vundet sig statsmagten efter en krig mod den foregående degenererede statsbærende gruppe. Den nye herskergruppe havde et stærkt fællesskab - assabîya - og en høj religiøs moral. Lederne levede stadig efter det beduinske fællesskabs regler, og de var karakteriseret ved egenskaber som generøsitet, tilgivelse, ærlighed og trofasthed. Og de brugte statens penge til beskyttelse af ære, forsvar af religionen, værdsættelse af videnskabsmænd, retfærdighed, samt til de fattige og de svage, hvis rettigheder de sikrede. De nye magthavere levede asketisk, beskatningen var lav og statens udgifter og omkostninger under kontrol.

Den næste generation repræsenterede en overgangsfase. Stammefællesskabet blev svækket på grund af integrationen i bykulturen, men statens indtægter voksede stadig på grund af den aktivitetsforøgelse, der var resultatet af den første generations skattenedsættelser. Velstand og forbrug voksede, hvad der førte til, at individuelle interesser begyndte at vinde over fællesskabets interesser. Den øverste families medlemmer kæmpede nu om magten, og kongen begyndte at frygte familiens magt, hvorfor han bekæmpede og undertrykte den. Magten skiftede fra det fællesskab, som oprindeligt havde været dens grundlag, til kongen som individ. Kongen ophørte med at placere familiemedlemmer i centrale positioner, men placerede i stedet fremmede her, da

³⁶ Citeret fra Saïdana 1998 p. 68. Ibn Khalduns fremstilling synes meget inspireret af Platons i 'Staten' eller Polybs i 'Historien'.

han på grund af deres afhængighed af ham havde bedre magt over dem end over familiemedlemmerne. Den interne splittelse i familien var et begyndende tegn på statens sammenbrud.

Den tredje generation var opvokset i luksus og havde helt mistet sansen for fællesskabets styrke. Den glemte tapperhedens egenskaber, som var forudsætningen for beskyttelse og forsvar. Kongen brugte nu kun fremmede stammer som soldater. Derfor voksede udgifterne og med dem skatterne, hvad der skabte utilfredshed og fald i den økonomiske aktivitet. Statens degeneration var nu i fuld gang.

Den fjerde generation troede, at statens succes var resultatet af sultanens adelige slægt og ikke af fællesskabet. Statens kasser blev tømt på grund af udgifter til soldater og luksusliv i sultanens hof. Derfor måtte sultanen hæve skatterne til den yderste grænse, hvad der fik folk til at ophøre med at producere. Dette førte til, at sultanen konfiskerede jorden og manipulerede med priserne på markedet, blandt andet ved at tvinge handelsmændene til at sælge til ham til billige priser og aftage det samme igen til høje priser. Folk blev mere og mere modtagelige for bedrag og korrupsion, markedet gik i stå, statens institutioner kunne ikke finansieres mere, og hunger, fattigdom og sygdom herskede. Derfor blev der oprør, staten brød sammen, og en ny beduinstamme kom til og tog magten, hvorefter det hele begyndte forfra.

Renæssancens analytiske verdsliggørelse

Med den første store opdagelsesperiode i renæssancen blev de middelalderlige fremmedopfattelser sat på en hård prøve. Man mødte ikke mindst i Amerika folk, som udfordrede den bibelske historie meget kraftigt. Således vakte fænomener som indianernes manglende skamfuldhed ved nøgenhed, deres manglende evne til at skelne mellem godt og ondt og det, at kvinderne tilsyneladende fødte uden smerte, store problemer, da det kunne tydes på den måde, at de ikke havde været med gennem syndefaldet. Francis Bacons forklaring på dette besynderlige fænomen tog i bogen 'New Atlantis' fra 1627 udgangspunkt i, at menneskene i Europa og Amerika nok var forskellige, men at de dog tidligere havde haft kontakt, idet det for folk med en skibsteknologi som den, Noah havde været i besiddelse af, ikke havde været noget problem at lave skibe, der kunne sejle mellem Europa og Amerika. I Amerika havde der været en senere syndflod end den, der havde ramt Europa, og her havde nogle få folk overlevet ved at flygte op i de høje bjerge, idet de fulgte fuglene, hvad der igen forklarede indianernes brug af fjer til dekoration. Da den amerikanske syndflod havde trukket sig tilbage, var indianerne igen

kommet ned i varmen, og da de på grund af opholdet i bjergene kun havde meget varmt tøj, smed de det hele, hvad der var årsag til, at de nu gik nøgne. Isaac de la Peyrère var noget mere radikal i sine værker fra 1655, 'Praeadamitae' og 'Systema theologicum ex prae-Adamitarum hypothesi'. Han argumenterede for, at de farvede folk var blevet skabt sammen med dyrene på den femte dag. De var forblevet hedenske, da de ikke havde været i Edens Have, og som bevis anførte Peyrère bl.a., at Kain fik en kone, og at Adam og familie blev betjent af håndværkere efter syndefaldet og fordrivelsen. Disse polygenetiske teorier fik dog ikke nogen lang levetid. Dertil var de for afvigende fra den bibelske historie, og Peyrère måtte da også offentligt tage afstand fra sine synspunkter.

Renæssancen var generelt set karakteriseret ved to teoretiske fornyelser i forhold til den middelalderlige tænkning. Langsomt skete der et brud med den tidløse eller cykliske tænkning, og samtidig skete der igen en opsplitting af det helhedsmenneske, som have været middelalderens, i det religiøse og det verdslige felt, og senere af forskellige institutioner inden for det verdslige felt.

Udviklingen af en idé om tiden som verdslig, fortløbende og irreversibel tilskrives Flavio Biondo, der i 'De Roma instaurata' fra 1444-46 karakteriserede de romerske efterladenskaber som udtryk for en fortidig tilstand, der ikke ville gentage sig. Der var således sket irreversible, verdslige forandringer i tid, og der var anderledes samfundsformer eller civilisationer end den samtidige europæiske, uden at dette skulle tilskrives djævelsk forfald. Og i 'De Roma triumphante' fra 1459 beskrev han ikke bare det klassiske Rom som anderledes, men også som middelalderen overlegen på alle områder, bortset fra det religiøse. Hermed var der åbnet en mulighed for også at kategorisere de nyopdagede nationer som anderledes samfundsformer generelt og med specifik reference til tid, således som det skulle ske i oplysningstiden.

I den sene renæssance blev verdsliggørelsen udvidet til også at gælde dele af menneskets frembringelser og handlinger. Verden blev opdelt i et Gud-skabt, uforanderligt makrokosmos i form af naturen og et menneske-skabt, foranderligt mikrokosmos med de menneskelige frembringelser som produkt³⁷. På den ene side havde man således det naturmæssige i form af Guds intelligente ordning af materien i form af naturens og menneskets natur, og på den anden side det historiske i form af menneskets moralske eller kulturelle forhold³⁸. Med

³⁷ Hooper-Greenhill 1992 p. 90 ff.

³⁸ Rubiés 1993 p. 160.

udviklingen af begreberne 'natur' og 'historie' skete der således en sækularisering af samfundsbeskrivelserne, uden at det kristne verdenssyn dermed blev fornægtet.

Et af de tidligste udslag af denne systematik var Ole Worms opdeling af sin samling i 'naturalia' og 'artificialia'. Præsentationen af Worms samling, som blev påbegyndt omkring 1621, var struktureret ud fra eksistenskæden, idet han først opdelte samlingen af naturalier i jordarter, sten, metaller, planter (med bl.a. et stykke af zoophyten boramez - lammetræet), dyr, og mennesker, og derefter de menneskelige frembringelser, artificialia, i en tilsvarende orden ud fra, hvad de var lavet af, i jord, rav, sten, ædle metaller, jern og andre metaller, glas, planter, træ, frugter, dyr og til slut, andet³⁹.

En tilsvarende systematiseringstendens kom til udtryk i opdelingen af det menneskelige. Således forsøgte især jesuitterne i deres missionsbestrebelse i Amerika at adskille det religiøse, hvor djævelskabet skulle bekæmpes, fra det civile, som man ikke behøvede at forholde sig religiøst til. Og en sammenfatning af det historiske og verdsliggørelsen så man i tyskeren Johann Boemus' værk 'Omnium Gentium mores, leges & ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus' fra 1520. Han satte den bibelske historie ind i en slags stadieformel, hvor både de positive og de negative mangler blev medtaget. I den paradisiske periode forud for syndefaldet udtrykte manglerne en positiv naturlighed. Denne periode blev fulgt af den korrupte, onde og konfliktfyldte periode mellem syndefaldet og syndfloden, hvorefter den civile periode opstod med Kams efterkommere som den negative modpol til Sems og Jafets. Da folk efter syndfloden havde spredt sig ud over verden, var der ifølge Boemus sket en degeneration til barbariet, da fædrene ikke havde kunnet nå at indgive sønnerne troen og sproget, før sønnerne var vandret videre ud i verden. Den vigtigste intention med bogen var dog at sammenfatte den tilgængelige viden om dels menneskets forskellige skikke, ritualer og ceremonier, dels andre nationers love og regeringsformer med henblik på at få læserne til at erkende, at de levede i en bedre tid end deres simple, rå og uciviliserede forfædre. I dette perspektiv behandlede Boemus en række institutioner som ægteskab - herunder kvindernes moral og børnepasning, religion, begravelsesriter, våben, krig, retslige forhold, mad, socioøkonomisk organisation og regeringsformer. Civiliteten havde fået sine kategorier, og hermed var grundlaget lagt for mere eller mindre sammenlignende specialfremstillinger af institutioner såsom religion, begravelse, ægteskab eller statsform over hele verden. Boemus' fremskridtsoptimisme stod dog ikke alene. Nu var der også åbnet for, at de fremmede forhold kunne bruges til

³⁹ Schepeleern 1971 p. 209-10, 330-66, Lovejoy 1961.

kritiske refleksioner over samtidens forhold. Dette så man f.eks. i Thomas Morus' 'Utopia' fra 1516 og hos franskmanden Michel de Montaigne, som i sit korte essay 'Om kannibaler' fra omkring 1580 benyttede informationer om de amerikanske indianere til en kritisk belysning af de samtidige franske forhold. Amerikanerne blev her fremstillet som naturlige mennesker i en paradisisk tilstand uden det meste af den ondskab og kunstighed, der karakteriserede det samtidige franske samfund.

Hen mod renæssancens slutning var der kommet så mange nye informationer om nye folk rundt om i verden, at den bibelske orden blev stadig vanskeligere at fastholde. Et af de tidlige eksempler på dette brud var den franske jurist Jean Bodin med værket 'Six Livres de la République' fra 1576. I en environmentalistisk tilgang blev menneskets potentiale bestemt af dets fysik og temperament, mens de øvrige forhold blev bestemt af jorden, klimaet og de forskellige geografiske regioners topografiske træks indvirkning på de mennesker, som efter Noah havde spredt sig ud over verden. Bodin delte som de klassiske tænkere den nordlige halvkugle op i tre klimazoner: Den varme, den kolde og den tempererede. De nordlige folk var store, stærke, muntre, behagelige og lyse, og de sydlige små, svage, bedrøvede og mørke. Stepper og floddale identificerede han som de civilisationsskabende områder. Men udviklingen var ikke knyttet til et enkelt område. For Bodin som senere for bl.a. Vico og Hegel var det sådan, at udviklingskulminationen konstant vandrede mod vest. Denne teori var tæt sammenhængende med ideen om den cykliske bevægelse mellem fremskridt og forfald, og en forklaring herpå blev givet af Louis Le Roy i 'De la vicissitude ou variété des choses en l'univers' fra 1575. Hans pointe var, at Gud fordelte fordele og ulemper lige blandt nationerne. Denne cykliske proces tog sit billede fra menneskets livscyklus, som ofte blev delt op i tre faser svarende til menneskets livscyklusfaser ung, voksen og gammel⁴⁰. Først næsten 100 år senere blev den faseopdeling af fremskridtet, som skulle danne grundlag for verdenshistoriens opdeling i oplysningstiden, fastlagt af Georg Horn i 'Arca Noae: Sive Historia Imperiorum et Regnorum a Condoti Orbe ad Nostra Tempora' fra 1666. Her blev den menneskelige historie delt op i den klassiske tid, middelalderen og den moderne tid. Med Bodin skete der således yderligere en verdsliggørelse af menneskeopfattelsen, idet konsekvensen af hans overvejelser var, at den tidligere teocentriske opfattelse af mennesket som primært et religiøst og moralsk væsen, der blev diskuteret abstrakt og filosofisk, blev erstattet af en geocentriske opfattelse af mennesket som et væsen, der kunne studeres i et socialt, økonomisk, politisk

⁴⁰ Hodgen 1971 p. 464.

eller etnologisk perspektiv med udgangspunkt i empiriske data⁴¹. Og også degenerationspessimismen, som på både religiøst og verdsligt grundlag havde været en central del af det 16. århundredes kosmologi, og som i sin verdsliggørelse havde skabt rum for brugen af den gyldne fortid som samtidskritik, gjorde Bodin op med⁴².

Det kristne projekt

Den kristne periodes refleksioner over barbarerne var blevet indledt med den udfordring, barbarernes sejr over det kristne Rom havde medført. Fokus var her ikke på en forståelse af barbarerne, men på Guds hensigt med dem. De blev i de apologetiske skrifter til Guds straf af de syndige kristne. I den kristne periodes sidste tid, stillede barbarproblemet sig helt anderledes, idet man gennem den første store opdagelsesperiode havde fået kendskab til utallige folkeslag, som både krævede en overordnet verdensforståelse med udgangspunkt i den bibelske historie og anvisninger på, hvorfor ingen af dem var kristne. Dertil kom naturligvis problemet, hvordan de kunne missioneres, et problem der kun i størrelse var anderledes end i middelalderen. Fastholdelse af den menneskelige enhed med den fælles afstamning fra Adam og Eva og Noahs sønner førte til genealogiske analyser, som dels var anvist i Biblen, dels ikke forudsatte en verden, som forandrede sig. Det store problem med antipoderne viste vigtigheden af dogmet om den menneskelige enhed, og dets udfordring opløste først sig selv med de portugisiske ekspeditioner gennem det ækvatoriale bælte. Historiens bevægelser var der stor uenighed om. Augustin havde argumenteret for et irreversibelt religiøst-historisk forløb med de bibelske begivenheder som støttepunkter. Men for mange andre blev historieproblemet løst ved en opfattelse af historien som cyklisk. Guds og skaberværkets fuldkommenhed var uforeneligt med tænkning i forandringer, hvorfor forandringerne måtte henvises til udslag af noget essentielt ens. Først i slutningen af renæssancen skete der et egentligt brud med disse opfattelser, da ideerne om irreversible historiske forløb slog igennem, og da man efterhånden fik adskilt det religiøse fra det verdslige, så der kunne etableres et felt for en irreversibel historie, uden at det truede den guddommelige fuldkommenhed og dermed uforanderlighed. Dermed var der også blevet skabt et grundlag for det, der blev centralt i oplysningstiden, det verdslige felt som fornuftens område og en

⁴¹ Hodgen 1971 p. 280-81.

⁴² Hodgen 1971 p. 275 ff.

udvikling i en af fornuften styret historiske bevægelse.

Oplysningstiden

Mens stabiliteten var helt central i den kristne periode, var det i forlængelse af Galileo Galilei bevægelsen, der karakteriserede oplysningstidens verdensbillede. Her får verden et verdsligt, irreversibelt, historisk forløb, som blev en universalhistorie for menneskeheden som helhed. Kontinuiteten i rummet, som var så central i den kristne periode, blev nu erstattet af en kontinuitet i tid. Man kan på en måde sige, at renæssancens rumlige eksistenskæde ligesom renæssancens adskillelse af det religiøse og det verdslige i oplysningstiden blev foldet ud i tid.

Forfaldet til år 0

Forudsætningen for, at fornuften kunne etableres som fremskridtets dynamiske kraft, var, at der blev etableret et år nul for menneskeheden, en oprindelsestilstand, hvor mennesket kunne forefindes i en fuldstændig verdslig naturtilstand, og hvorfra kun fremskridt var mulig. Derfor måtte der på den ene side skabes et rum mellem den bibelske historie og den verdslige, og her måtte der etableres et forfald fra det relativt høje stadium, den bibelske historie fremstillede mennesket i, til dette naturmæssige eller fornuftens nulpunkt, og på den anden side måtte denne oprindelsestilstand fastlægges som en negation af den samfundstilstand, der herskede i oplysningstiden, for kun herved kunne dette menneskelige nulpunkt modsvare det, udviklingen skulle føre frem til.

Forfaldet fra den bibelske tilstand ved syndfloden eller ved den babylonske sprogforvirring blev ikke analyseret, men kun fremsat med en kort begrundelse. I 1760 var den danske filosof og matematiker Jens Kraft inde på sagen i hans 'Kort Fortælling af de Vilde Folks fornemmeste Indretninger, Skikke og Meninger til Oplysning af det menneskeliges Oprindelse og Fremgang i Almindelighed'. Hans forklaring var, at menneskene efter den babylonske sprogforvirring havde spredt sig ud over jorden, og da de kun havde været ca. 3000, havde der været en sådan ressourcemæssige overflod, at menneskene fik alt serveret. Og da mennesket ifølge Kraft var dovent af natur, glemte det helt dets tidligere kunnen. Ca. 10 år tidligere havde Turgot været inde på det samme. I sin anden tiltrædelsesforelæsning som prieur på Sorbonne fremsatte han den teori, at menneskene var blevet spredt efter sprogforvirringen, og at de næsten alle derefter var sunket ned på et rent barbarisk stadium. Senere flyttede han dog tidspunktet til lige efter syndfloden⁴³. Også

⁴³ Meek 1976 p. 70 ff. Turgots overvejelser blev først publiceret i 1808.

Rousseau var inde på problemet. I afhandlingen om ulighedens oprindelse fra 1755 var det syndfloden, der var forfaldstidspunktet, mens han senere i værket om sprogets oprindelse fra omkring 1760 skrev, at agerbruget blev umuliggjort, da Noahs efterkommere efter syndfloden vandrede ud i verden. Også A. Y. Goguet har i sin bog 'De l'Origine des Loix, des Arts, et des Sciences; et de leurs Progrès chez les Anciens Peuples' fra 1758 ideen om, at menneskene blev spredt efter den babylonske sprogforvirring, hvorefter de degenererede til total uvidenhed og ekstremt barbari, så de kun var ganske lidt forskellige fra dyrene. I modsætning til Kraft og i overensstemmelse med Rousseau var det dog her selve spredningen og ikke de rigelige ressourcer, der havde været årsagen til forfaldet. Også hos skotterne finder man dette forfald fremstillet som f.eks. hos John Millar, der i 'Observations concerning the Distinction of Ranks in Society' fra 1771 i en kort fodnote gør opmærksom på dette forfald⁴⁴. Kernen i disse konstruktioner var ud over problemerne med at gøre så radikalt op med Biblen, at den nærmest blev sat ud af kraft, at mennesket blev fastholdt som skabt af Gud og ikke som en udviklet abe. Denne abeteori må have ligget lige for, hvad man kan se hos Rousseau, der fremhævede menneskeaberne som mennesker i naturtilstanden⁴⁵. Pygmæerne, som dengang havde samme realitetsstatus som havfruer og andre monstre⁴⁶, betragtede han med henvisning til Sir William Tysons bog fra 1699: 'Orang-outang, sive homo silvestris; or the anatomy of a pygmie' som 'the missing link' mellem disse aber og menneskene. Og man kan også se abeteoriens aktualitet ud fra de markeringer af afstandtagen herfra, flere af tidens filosoffer formulerede.

Den verdslige oprindelse

De første fastlæggelser af den oprindelige verdslige tilstand skete ved at negere de aktuelle forhold i nogle refleksioner over samfundskontraktens opkomst. Den vilde tilstand skulle her alene tjene som et abstrakt modstykke til den civiliserede udvikling. Og allerede i de første abstrakte karakteristikker blev de to klassiske billeder, den dyriske og den ædle vilde, hentet frem igen, som det ses hos henholdsvis Thomas Hobbes og John Locke. I 'Leviathan' fra 1651 karakteriserede Hobbes tilværelsen i naturtilstanden ved, at alle ville sikre sig det samme, samtidig

⁴⁴ Millar 1990 p. 19, fodnote.

⁴⁵ Rousseau 1996 note X p. 155-67.

⁴⁶ Pygmæernes eksistens blev senere fornægtet på linie med de andre klassiske monstre, hvorfor det vakte stor opmærksomhed, da de blev 'opdaget' af Schweinfurth i 1870.

med at der var for få midler til, at alle kunne få deres behov indfriet. Resultatet blev en alles kamp mod alle, og i denne kamp havde alle lige mulighed for at underkue eller dræbe andre. Dette førte til en evig strid, og alle levede derfor i en evig skræk og risiko for en voldsom død. Denne naturtilstand fandt Hobbes alle steder, hvor der ikke var en overordnet, regulerende magt, og som eksempler herpå nævnte han forholdet mellem nationerne og forholdene hos de vilde. Det sidste skete med henvisning til de amerikanske indianere i afsnittet med den sigende titel: 'Of the Naturall Condition of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery'. Her blev indianerne karakteriseret på følgende måde:

... men have no pleasure, (but on the contrary a great deal of griefe) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all.

... during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man against every man.

In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain; and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.⁴⁷

Modstykket til Hobbes' anarkistiske oprindelsestilstand fandt man hos John Locke, der i 'Two Treatises of Civil Government' fra 1690 ligeledes behandlede perioden forud for kontrakten som et abstrakt modstykke til kontraktens gennemslag. I modsætning til Hobbes mente han, at mennesket i den oprindelige tilstand var styret af fornuften og havde nogle fundamentale rettigheder, der havde karakter af naturlove, hvoraf den vigtigste var, at alle ejede produktet af deres eget arbejde. Dog var der det problem, at alle havde retten til at straffe dem, der forbrød sig mod de oprindelige rettigheder, og da mennesket ikke var objektivt i vurderingen af egne forhold, førte det til et kaos. Derfor var en kontrakt nødvendig. Til forskel fra Hobbes fremstillede Locke naturtilstanden som næsten paradisisk. 'De vilde' levede i:

... a state of perfect freedom ... a state also of equality ... without subordination or subjection ... a state of liberty ... The state of Nature has

⁴⁷ Hobbes 1972 p. 185 og 186.

a law of Nature to govern it, which obliges everyone, and reason, which is that law, teaches all mankind ... that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty or possessions.

Men being ... by nature all free, equal and independent, no one can be put out of his estate and subjected to the political power of another without consent, which is done by agreeing with other men, to join and unite into a community for their comfortable, safe, and peaceable living, one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any that are not of it.⁴⁸

Med Hobbes og Locke var den oprindelige, verdslige tilstand således etableret, og også Locke henviste til de amerikanske indianere som eksemplet herpå, noget som sikkert var begrundet i, at disse indianere i de fleste beretninger var blevet beskrevet som negationen af de europæiske forhold. Men hermed var to andre og for eftertiden helt centrale forudsætninger for de senere refleksioner over den tidligste udvikling blevet fastlagt. For det første var den verdslige oprindelse blevet identisk med fornuftens og erfaringens oprindelse, og dermed den tilstand, hvor intet endnu var udviklet, og hvorfra kun fremskridt var mulig. Oprindelsen var blevet identisk med den fundamentale menneskelige natur, som igen blev identisk med mennesket i naturtilstanden. Og for det andet havde menneskeheden fået en fjerde tidsalder forud for antikken, middelalderen og den moderne tid, en vild, naturbetinget begyndelsestilstand, som i de senere analyser skulle forbinde oprindelsen med antikken, det vil sige med den kendte historie. Som Locke skrev:

Thus, in the beginning, all the World was America.⁴⁹

Udviklingen gennem den vilde tilstand skete ved fornuftens udfoldelse, og dette forudsatte igen sproget, som igen forudsatte socialiteten. Dette krav gav for nogle forfattere store problemer. I Rousseaus oprindelsesverden gik menneskene ensomt

⁴⁸ Locke 1970 p. 118, 119 og 164.

⁴⁹ Locke 1970 p. 140. Tidligere var denne tætte sammenhæng mellem indianerne og den europæiske fortid (og ikke oprindelse) blevet fremstillet i et mere bibelsk perspektiv af Roger Williams i bogen 'A key into the language of America: or, af help to the language of the Natives in that part of America, called New England' fra 1643. Her blev indianerne fremstillet som langt mindre korrupte end europæerne - specielt papisterne - idet de var mindre civiliserede, d.v.s. stod den oprindelige paradisiske tilstand nærmere. Ud fra denne historiske eller endog udviklingsmæssige opfattelse kunne Williams også fastslå, at indianernes liv nu var identisk med englændernes 1600 år tidligere.

rundt og mødtes kun sporadisk og tilfældigt. Parringer førte ikke til længerevarende samliv, og kvinderne havde kun deres børn hos sig, indtil børnene lige kunne klare sig selv. Derefter viste mødre dem bort, og efter kort tid ville mødre ikke kunne genkende deres børn, hvis de mødte dem⁵⁰. For Rousseau var socialiteten således et historisk fænomen og ikke noget mennesket iboende. Men da sproget forudsatte socialiteten og socialiteten sproget, gav dette Rousseau store problemer med at få etableret den socialitet, der kunne føre til sprogets oprindelse og dermed til fornuftens udfoldelse. I modsætning hertil henviste Kraft til, at menneskenes børn til forskel fra dyrenes er meget længe om at kunne klare sig selv, og han konkluderede deraf, at grupper af forældre og børn altid havde eksisteret. Hermed havde Kraft fra begyndelsen et fællesskab i form af familien, og da sproget var givet med henvisning til den babylonske myte, var der lige fra starten alle forudsætninger for, at fornuften kunne udfolde sig.

Udviklingen

Udviklingen gennem den vilde tilstand frem til antikken måtte være unilineær, da den var konsekvensen af den universelle fornufts lovmæssige udfoldelse eller udvikling. At det forholdt sig sådan, kunne man også vise ved at henvise til de senere samfunds myter om fortiden. Det var disse myter, som man betragtede som kilder til forhistorien, de vilde realiserede i levende live. Med indianerne som det vigtigste eksempel fik man således et forløb med især de caraibiske indianere som dem, der mest levede i den rene naturtilstand (senere trængte den australske urbefolkning sig på som kandidat til denne placering), og inkaerne som dem, der befandt sig lige før den kendte udvikling i Ægypten eller på samme stadium som germanerne i de romerske beskrivelser. Udviklingen foldede sig ud i de menneskelige institutioner, som analytisk havde udkrystalliseret sig i renæssancen, det vil sige familien, politikken, moralen, religionen og bosætningen m.fl.

Udviklingens årsager blev på forskellig måde relateret til en i mennesket iboende tendens til åndelig og materiel perfektionering, som igen blev fremmet af reproduktionens udfordringer. Disse udfordringer fik to hovedformer: 1) Blev oprindelsen betragtet som paradisisk, var det som f.eks. hos Kraft befolkningstilvækstens problemer, der udløste udviklingen; og 2) blev oprindelsen betragtet som dyrisk, var der tale om en mangelsituation, hvor behovsopfyldelsens problemer var drivkraften. Dette sidste ses allerede hos Hobbess, der havde det dynamiske modspil mellem selvopretholdelsen og de eksterne forholds betingelser

⁵⁰ Rousseau 1996 p. 74-75 og 92.

og påvirkninger som udviklingens fundamentale årsag. Med kontrakten blev der derefter for Hobbes skabt de herredømme- og underkastelsesforhold, der bevægede menneskeheden fra 'status naturalis' til 'status civilis'. Generelt blev menneskets behov, fornuft og lidenskab i forhold til modstanden fra den indre og ydre natur fundamentet for menneskets fremskridt mod stadig større åndelig og sædelig fuldkommengørelse, samtidig med at fornuften og lidensken som de menneskelige konstanter satte grænserne for de menneskelige muligheder.

I refleksionerne over den samfundsmæssige udvikling søgte man rationaliteten som fremskridtets immanente princip. Men i forhold til den nyetablerede vilde tilstand måtte rationalitetens historiske udfoldelse blive en deduktiv konstruktion, da den byggede på en usamtidiggørelse af samtidige samfund. Udviklingens rækkefølge, udviklingen forud for civilisationen, blev konstrueret i form af den rækkefølge, man satte de nye nationer eller deres institutioner ind i. Usamtidiggørelsen af samtiden fastlagde derved på forhånd de principers udfoldelse, som man derefter fandt. Rationalitetens princip iscenesatte stoffet, hvorefter rationalitetens kvantitative progression (erfaringensudvidelsen) eller kvalitative progression (fornuftsudviklingen) blev fundet. I analysen genfandt man således blot de ordningsprincipper, der havde ligget til grund for disponeringen af materialet. Og da historien eller udviklingen blev betragtet som ikke bare lineær, men endog unilineær og styret af love af samme karakter som Newtons naturlove, var der også kun få, der nærmere begrundede denne ensartethed i den menneskelige udvikling. En af dem var John Millar, der i 1771 i forlængelse af en konstatering af, at de samtidige vilde i lighed med vore egne forfædre kun var lidt hævet over dyrene, skrev:

and the similarity of his wants, as well as of the faculties by which those wants are supplied, has every where produced a remarkable uniformity in the several steps of his progression.⁵¹

Ensartede behov samt ensartede evner fører til ensartet udvikling. Hermed er udviklingens ensartethed funderet i den menneskelige ensartethed. Selve udviklingens årsag fandt Millar i præcis det, der adskilte menneskene fra dyrene:

... that wonderful capacity for the improvement of his faculties with which he is endowed. Never satisfied with any particular attainment, he is continually impelled by his desires from the pursuit of one object to that of another; and his activity is called forth in the prosecution of the several arts

⁵¹ Millar 1990 p. 3.

which render his situaion more easy and agreeable.⁵²

Cyklisk udvikling

Der var dog også oplysningstænkere, der fastholdt den cykliske udvikling, som havde været en tradition siden antikken. Også for dem var det sådan, at udviklingen kunne trues af et forfald, som ofte blev tilskrevet overdreven luksus, en formulering der nu henviste til adelens levemåde. F.eks. mente Montesquieu og Turgot, at udviklingen uden videnskabens indgriben var cyklisk mellem barbariet og velordnede nationer, idet de velordnede nationer på grund af forfinelse blev svækket og derfor faldt tilbage i barbariet, som derefter igen udviklede sig. Fremskridtet havde også sin pris på en anden måde, idet man kunne konstatere, at fremskridt og lykke ikke fulgtes ad, noget der var et fundamentalt problem for f.eks. Kraft. Dette kunne føre til teorier om cyklisk udvikling eller blot til en mere pessimistisk holdning til udviklingen. Men for disse 'pessimistiske' oplysningstænkere var der til forskel fra tidligere en mulighed for at bryde med denne skæbne. Vejen ud af dette var, som hos f.eks. Montesquieu og d'Alambert, menneskets aktive indgriben i historien på baggrund af en videnskabelig forståelse af dens love eller disse loves ånd.

Forskellige udviklingshastigheder

Placeringen af de vilde som vor egen fortid i en lineær tænkning affødte et behov for at forklare, hvorfor ikke alle mennesker havde udviklet sig lige meget. De havde jo eksisteret lige længe. Blandt de mere generelle forklaringer var, at et manglende befolkningspres, som igen kunne tilskrives forskellige årsager, fastholdt menneskene i en stabil og derved en fortidig tilstand. Kraft viste f.eks. at mennesket, der i bund og grund var dovent, ikke uden ydre pres ville realisere det udviklingspotentiale, der lå i dets natur. Dette problem blev især diskuteret i forbindelse med de amerikanske indianere, der var den vilde tilværelses primære repræsentanter. Deres tilbagestående eller degeneration havde allerede i renæssancen som tidligere nævnt været begrundet i en senere syndflod eller de lange vandringer. I oplysningstiden blev dette formuleret i en environmentalistisk ramme. Comte de Buffon havde i sin store universalhistorie opdaget, at både de vilde dyr og de af europæerne til den nye verden indførte tamdyr var væsentligt og konsekvent mindre end den gamle verdens dyr, og han sluttede deraf, at der i Amerika måtte være nogle naturmæssige forhold, der forhindrede livets udvikling.

⁵² Millar 1990 p. 87.

Disse naturforhold havde også haft deres virkning på indianerne, som var degenererede og uden evne til at udvikle sig igen. Dette fremstillede Georges Buffon i bind 2 af 'Histoire naturelle', 'De la nature de l'homme' fra 1749 på den måde, at de amerikanske mennesker ikke havde gjort sig til herskere over naturen, men tværtimod selv var underkastet naturen ligesom dyrene. Dette stagnationsfænomen diskuterede Buffon på følgende måde:

... although the savage of the New World is of almost the same stature as the men of our world, that does not suffice for him to be an exception to the general rule of the reduction of living nature in the whole continent. The savage is feeble and small in his organs of generation; he has neither body hair nor beard, and no ardor for the female of his kind ... Nature, refusing him the powers of love, has maltreated and belittled him more than any other animal⁵³.

Naturen i Amerika var ifølge Buffon svag i forhold til udviklingens behov, fordi mennesket ikke havde tæmmede den. Og mennesket havde ikke tæmmede naturen, fordi menneskene, og det vil her sige den mandlige del, var for svage til at formere sig tilstrækkeligt til at danne større samfund, hvad der igen skyldte meget fugtige og kolde natur. Årsagen til det meget fugtige klima og den fugtige natur i Amerika var, at den 'ny' verden var kommet meget senere op af syndflodshavet end den gamle, eller at den var blevet ramt af en senere syndflod end den europæiske. Buffons betragtninger blev fulgt op af Cornelius de Pauw i hans meget omdiskuterede bog 'Recherches Philosophiques sur les Americains' fra 1768-69. Her opererede han med tre menneskelige begyndelsesstadier, afhængige af de klimatiske og geografiske betingelser: Indsamling, fiskeri og jagt. Amerikanerne tilhørte det mest rå stadium, jagten. De var blevet svækket af en stor naturkatastrofe, som de Pauw med inspiration fra Bacon og Buffon mente kunne være en senere syndflod, som havde indfundet sig efter den bibelske syndflod, og denne svækkelse havde sammen med en række andre faktorer gjort, at de ikke havde kunnet bevæge sig ud af jagtstadiet - det stadium der lå fjernest fra den moralske perfektion, som ifølge de Pauw blev skabt af agerbruget. Hvis der var dyr, som kunne tæmmes, ville udviklingen normalt ifølge de Pauw gå via pastoralisme, som man så det hos araberne, lapperne og tatarerne. Men dette var ikke sket i Amerika. Selv om der også her var dyr nok, der kunne tæmmes - f.eks. ren, elg og bison - havde amerikanerne intet fremskridt gjort i retning af at tæmme dem. Dette blev for

⁵³ Citeret fra Gerbi 1973 p. 6.

meget for Buffon, der i en reaktion mod de Pauw i 'Epoques de la nature' fra 1777 tog afstand fra degenerationsideen og i stedet fremhævede, at det amerikanske kontinent var 4-5000 år nyere end den gamle verden, hvorfor det var ungdom og ikke degeneration, der skulle forklare det meget fugtige kontinent og konsekvenserne heraf.

Også John Millar var inde på problemet, men i hans udredning gjaldt det ikke kun indianerne, men de vilde generelt. I 'Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society' tog Millar afstand fra den environmentalistiske forklaring. I stedet begrundede han den manglende seksuelle lyst, som medførte, at folkene på det vilde stadium næsten ikke var i stand til at reproducere sig, som et resultat af det barske liv på dette stadium. Yderligere kunne den manglende seksualitet begrundes i, at mennesket på dette stadium havde en sæsonmæssig brunsttid ligesom dyrene⁵⁴.

Fremskridtets orden

Fremskridtet fra den totale negation af samtidens europæiske samfund i form af den vilde tilstand frem til antikkens kendte historie blev i sidste halvdel af det 18. århundrede systematiseret i en række stadier, der stort set var identiske med dem, der var blevet fastlagt i antikken. Det var især de skotske samfundsfilosoffer Adam Smith, Adam Ferguson og John Millar, der stod for denne systematisering, og typisk var Adam Smiths opdeling:

1st, the Age of Hunters; 2dly, the Age of Shepherds; 3dly, the Age of Agriculture; and 4thly the Age of Commerce⁵⁵.

Der var dog problemer med rækkefølgen af to af de stadier, som mange placerede i den vilde tilstand eller i den vilde og den barbariske tilstand. Der var ikke tvivl om, at jagten var den mest primitive, men den manglende pastoralisme og det eksisterende agerbrug i Amerika voldte problemer. Logisk set måtte jagtens nomadisme være blevet afløst af dyreavlens nomadisme. Dertil kom, at undersøgelsen af ejendomsrettens oprindelse pegede i samme retning. På jagtstadiet var der ingen eller kun begrænset ejendomsret til nogle få genstande som f.eks. våben. På det pastorale stadium var der kun ejendomsret til bevægelige goder - dyrene, mens der på agerbrugsstadiet var ejendomsret til jorden. Endelig var der ræsonnementet omkring befolkningstilvæksten som en fast del af fremskridtet.

⁵⁴ Millar 1990 p. 14-17.

⁵⁵ Citeret fra Meek 1976 p. 117.

Agerbrugssamfundene kunne forsørge en langt større befolkning end kvægnomadismen, og da befolkningstilvæksten blev betragtet som konstant, pegede dette igen på, at pastoralismen måtte være kommet før agerbruget. I Lord Kames' berømte og berygtede værk 'Sketches of the History of Man' fra 1774, blev stadieteoriernes fire stadier, environmentalismens klassiske tre zoner og stagnationen i fortidige forhold sammenfattet i en helhedsmodel. Efter den babylonske sprogforvirring og menneskenes spredning og degeneration var den nye begyndelse jagten. Men da der i den kolde zone ikke kunne udvikles agerbrug, var udviklingen, her standset på det pastorale stadium, og lapperne og tatarerne var eksempler på den højeste udvikling, der kunne forekomme på dette grundlag. I den sydlige og varme zone levede folk alene af de planter, de kunne indsamle. Kun i den tempererede zone kunne en udvikling finde sted. Her udviklede jagten sig til pastoralisme, efterhånden som jagtdyrene på grund af befolkningspresset blev sjældne. Med pastoralismen fortsattes befolkningstilvæksten, og det fornyede befolkningspres førte derefter til udviklingen af agerbruget. På dette stadium var der ifølge Kames i begyndelsen fællesejere til de i fællesskab producerede produkter, men med indførelsen af den private ejendomsret til eget arbejde skete der store fremskridt inden for politik og handel.

Også problemet med den manglende kvægavl i Amerika var der forskellige forslag til løsninger på. Ferguson foreslog i 'An Essay on the History of Civil Society' fra 1767, at det var klima og jordbund, der afgjorde, om jagten blev afløst af agerbrug eller af dyreavl⁵⁶. Kraft, der ikke havde nogen eksplicit stadielopdeling, men ligesom Rousseau mente, at agerbruget kom direkte efter jagten, løste problemet ved at fastlægge kvægavlens oprindelse som en del af agerbrugssamfundenes udvikling. Problemet med ejendomsretten klarede Kraft ved at lade det tidligste agerbrug være en kollektiv affære, og kvægavlen så han kun som et supplement til og effektivisering af det agerbrug, den udsprang af. Han havde dog også nogle betragtninger om de rene pastoralsamfund, som han bestemte som meget udsatte og ustabile. Også Turgot forsøgte at løse det amerikanske problem, idet han mente, at overgangen til agerbrug ville være særlig langsommelig, hvor der ikke fandtes dyr, der kunne tæmmes.

Kristendommen i udviklingen

Oplysningstidens udviklingstænkning havde afgrænset sig i forhold til skabelseshistorien med etableringen af den menneskelige naturtilstand. Men dette

⁵⁶ Ferguson 1971 p. 148.

affødte problemet, hvordan kristendommen som den sande religion igen kom ind i samfundene. Kristendommen kunne jo ikke betragtes som den højeste religionsform, da det ville relativere den. I nogle opfattelser lå der en idé om, at der havde overlevet nogle urelementer af kristendommen hos de vilde, men for de fleste var kristendommen endegyldigt forsvundet i og med forfaldet. Måden at angribe problemet på var at lade fornuften udfolde sig på det åndelige felt på samme måde som på det verdslige. Dette skete f.eks. i D. Humes 'The Natural History of Religion' fra 1757, hvor religionens fundering i fornuften og dens oprindelse i den menneskelige natur blev undersøgt. Hume var ikke i tvivl om, at naturen i sin helhed vidnede om en intelligent skaber eller forfatter. Han var ikke ateist. Men religionen syntes heller ikke at udspringe af noget religiøst instinkt. Den var ifølge Hume resultatet af fornuftens funktion, og historiske kilder og andet materiale, indsamlet fra hele verden, pegede på, at polyteismen og ikke kristendommen var den oprindelige religion. Dertil kom, at mennesket på grund af sin fornuft ifølge Hume, aldrig ville have mistet den sande indsigt, hvis det oprindeligt havde kendt den sande Gud. Polyteismens oprindelse bestemte han herefter som fornuftens reaktion livets uforudseelighed, hvor specielt frygten var baggrunden for, at mennesket udviklede et gudsbegreb og fik ideen om, at guderne skulle æres som et middel til at indfri håbene. Hermed var religionen verdsliggjort som et fornuftsprodukt, i det mindste indtil den sande tro blev åbenbaret.

For Kraft var der som nævnt heller ingen tvivl om, at kristendommen var den sande religion, men også han lod den religiøse udvikling begynde ved en nul-situation, idet forfaldet efter den babylonske sprogforvirring medførte, at den sande tro helt blev mistet. Herefter begyndte en religiøs udvikling, som Kraft i lighed med de andre fremskridt ville forklare som en konsekvens af fornuftens udfoldelse. Det begyndte med menneskets naturlige refleksion over årsager til de synlige fænomener. Denne fundamentale menneskelige kausalitetssøgen førte til, at årsager, der ikke kunne findes i det synlige, måtte findes i det usynlige. Herved opstod ideen om noget åndeligt, en sjæl. Da menneskets naturlige måde at slutte på er at overføre det kendte på det ukendte, blev denne idé om sjæl overført på dyrene og derpå på alt andet i naturen, som bevægede eller forandrede sig. Herefter diskuterede Kraft denne fornuftens udfoldelse af årsagsforklaringerne i forhold til en lang række centrale temaer, men det interessante er, at denne fornuftens religiøse udfoldelse ikke førte til noget, der blot mindede om kristendommen. Fornuften kunne således først erkende den sande religion, da denne blev åbenbaret for menneskene, og hermed havde Kraft etableret den tvedeling af erkendelsen mellem det materielle og det åndelige, som også var så central i det 19. århundredes opgør

med de kirkelige opfattelser af udviklingen. Udviklingen af den sande tro var således ikke fornuftens projekt, men kunne kun basere sig på åbenbaringen. Men efter denne åbenbaring, kunne fornuften indse dens sandhed.

Den vilde tilstand som for- og modbillede

Oplysningstidens mål var at finde frem til de love, der styrede den menneskelige udvikling, således at man kunne tilrettelægge den jordiske eksistens rationelt, og metoden var den samme som naturvidenskabernes. Men undersøgelserne af de vilde tjente også et andet formål. For nogle af oplysningstidens tænkere var beskrivelsen af oprindelsen også et grundlag for en samtidskritik. Det underlige var nemlig, at udviklingen åbenbart ikke havde medført større lykke. Således fremstillede f.eks. Kraft i lighed med flere andre af oplysningstidens tænkere naturtilstanden som en lykketilstand, et 'affluent society', hvor 'En Vild ... sætter sin Lyksalighed i intet at eie og dog aldrig at mangle⁵⁷', en tilstand hvor alle behov blev opfyldt, hvor angst og sygdom ikke eksisterede, hvor folk blev meget gamle, og ikke mindst hvor alle var frie og lige. Og i modsætning hertil fremstillede Kraft i lighed med Rousseau sin samtid som kunstig og karakteriseret af angst, krig, sygdomme, kort levetid, egoisme, misundelse, fattigdom og slaveri. Alt i alt syntes vor fornuft at have bibragt os en unaturlighed, en ufornuftighed og et fysisk og åndeligt forfald i stedet for en frigørende lykke. Det, samtidens mennesker havde til fordel for de vilde, var den sande religion og de udviklede kunster, men til gengæld havde de forladt det naturlige menneskes tilværelse, noget man med analyserne af de vilde kunne forsøge at rette op på, hvis lykken, sundheden, det lange liv og freden igen skulle blive en del af den menneskelige tilværelse.

Ideerne om det menneskelige fremskridt eller forfald blev også diskuteret inden for den kristne ramme, omend dette kun havde ringe betydning i samtiden. Et af de mere kuriøse eksempler er den danske præst C. Bastholm, der i 1803-04 udgav et fire bind stort værk: 'Historiske Efterretninger til Kundskab om Mennesket i dets rå tilstand for derved at vise vigtigheden af forstands- og moralkulturen, således at man lærte at sætte pris på de fortrin, vel indrettede stater og vise love var i forhold til de rå folks mere eller mindre dyriske tilstand. De vilde og rå menneskers kultur blev her beskrevet under temaer som overtro, urenlighed,

⁵⁷ Kraft 1760 p. 48. Dette udbygges på følgende måde: 'Det vilde Menneske synes at finde hele Verden over et aabent Spise-Kammer, og uden Møie alt hvad det bruger, fordi det ei behøver uden lidet;' (Kraft 1760 p. 40-41).

løsagtighed, blodhævn, drukkenskab, grusomhed over for kvinder, gamle, fjender og lignende. Kernen i argumentationen var, at det især var klimaet, der bestemte kulturudviklingen, hvorfor denne kunne gå både frem og tilbage. I koldt klima degenererede mennesket således til dyr. Eksempler var eskimoer, ildlændere og den australske urbefolkning, der ligesom dyrene alene blev drevet af mad- og sexlyst. I disse kolde egne kunne man finde anlæg til mennesker, men mennesker fandt man ikke. I de varme egne var der derimod anlæg til menneskelig udvikling. Disse kulturanlæg kunne vækkes af en filosof eller en god fyrste, og når de først var udviklet i de sydlige egne, hvad de nu var til fuldkommenhed, kunne de sprede sig til de nordlige og der hjælpe menneskene ud af den dyriske tilstand. En enkelt race stod dog ikke til at redde, buskmændene. Dem anså Bastholm som værende et samfund af alle de kriminelle, som var blevet smidt ud af de andre samfund og efterhånden blevet samlet i det sydlige Afrika. Dette 'afskum af menneskeslægten' var en race af vilde, dyriske mennesker, som det var helt i orden, at man gik på jagt efter (som man jo gjorde på den tid og i lang tid fremover).

Oplysningstidens forsøg på at etablere en udvikling med fornuften som det centrale dynamiske element forudsatte skabelsen af en menneskelig nul-tilstand, noget der igen førte til, at 'vildskab' som et særligt stadium eller en epoke blev føjet til den menneskelige udviklings historie. Et nyt stadium var herved skabt. I de tilfælde, hvor den menneskelige udvikling begyndte i det dyriske og var total, blev udviklingen en menneskelig sejrsgang fra det rent driftstyrede menneske til det fornuftige eller fra et fåtal af erfaringer til fornuftens akkumulation af disse. For andre, hvor mennesket ikke i sin totalitet var bestemt af udviklingens love, var der plads til en oprindelig paradisisk tilstand, som man kunne tage ved lære af i tilrettelæggelsen af de samtidige samfundsforhold. Det var her, at civilisationskritikken kunne sætte ind. I begge modeller blev udviklingen formuleret som en kontinuerlig eksistenskæde i tid, hvor fornuften selv eller fornuften i eksistenskampens udfordringer udviklede sig på samme måde for alle mennesker. Derfor var kulturelle overførsler fra det ene samfund til det andet ligegyldige. Også environmentalismen spillede kun en ringe rolle, idet den hos de fleste af periodens filosoffer kun kunne sinke eller fremme den udvikling, der var fastlagt på forhånd. Dette var jo også forudsætningen for at betragte de vilde som eksempler på vor egen fortid.

Den moderne tid

I sidste halvdel af det 19. århundrede udskilte antropologien sig fra en lang række fag som et selvstændigt vidensområde som sit objekt: Den vilde og den barbariske

tilstand, hvad der igen ville sige tiden forud for antikken, hvad der igen ville sige tiden forud for skriften og staten, hvad der igen ville sige de samtidige skrift- og statsløse samfund. Som i oplysningstiden var de vilde vor fortid i levende live, og dermed objekt for blotlæggelsen af vor egen udvikling. Dette skulle ske i et samarbejde med de andre fag, der arbejdede med skriftløse tilstande - tilstande der ikke fandtes skriftlige kilder til - det vil især sige arkæologien og sproghistorien.

Antropologi som naturvidenskab

I den angelsaksiske verden blev faget mest formuleret som en naturvidenskab med den tidligste udviklings forløb som objektet, og uddragelsen af lovene for den menneskelige udvikling som målet. Dette blev f.eks. klart formuleret af E. Tylor på følgende måde:

To many educated minds there seems something presumptuous and repulsive in the view that the history of mankind is part and parcel of the history of nature, that our thoughts, wills, and actions accord with laws as definite as those which govern the motion of waves, the combination of acids and bases, and the growth of plants and animals⁵⁸.

For Tylor var der eksempler på såvel udvikling som forfald, men de fleste eksempler var på det første. Fremskridt var således hovedtendensen, hvad også arkæologien bekræftede. Forfald kendte man især til i de lavere kulturer, og når højere racer som f.eks. europæere fik børn med lavere racer, omend man på samme tid kunne fremstille dette almene menneskelige forfald som et fremskridt for den lavere race.

I den tysksprogede verden var fagets naturvidenskabelige grundlag geografien, som den var blevet formuleret af Carl Ritter og Alexander von Humboldt, hvorfor environmentalismen blev central. Men dertil spillede også Wundts folkepsykologi og lidt senere den tyske kulturhistorie en vigtig rolle, og endelig blev den engelsk-amerikanske evolutionisme repræsenteret i de tyske miljøer via Marxs og Engels' og dermed 2. Internationales interesse for de tidligste tilstande og evolutionen.

Antropologien som fag opstod i den periode, hvor evolutionismen i forlængelse af H. Spencer og C. Darwin var den helt centrale refleksionsramme. Og det, det her drejede sig om, var udviklingen fra de simple former til de komplekse. Nok var fornuften med i denne udvikling, ja en drivkraft i udviklingen,

⁵⁸ Tylor 1929 p. 2.

men den var de steder, hvor den overhovedet blev inddraget, kun et middel til denne udvikling gennem stadig større kompleksitet. Allerede Spencer markerede dette i sin evolutionstænkning:

We have seen that social evolution begins with small simple aggregates; that it progresses by the clustering of these into larger aggregates; and that after being consolidated, such clusters are united with others like themselves into still larger aggregates.⁵⁹

hvorefter han delte verden op i 'simple societies', 'compound societies' og 'doubly compound societies'. Udgangspunktet var familien, der med befolkningsforøgelsen blev spaltet op i grupper, som derefter kombineredes i stadig mere komplekse former. I H. Maines 'Ancient Law' fra 1861 var bevægelsen ligesom i L. H. Morgans 'Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family' fra 1870 den modsatte, idet det her var gruppen der via stadig flere incest- eller andre forbud blev spaltet op og derefter forenet i nye strukturer, hvorved der blev skabt stadig mere komplicerede former såvel inden for som mellem grupperne. Og endelig gjorde Tylor i 1881 i afslutningen på sin 'Anthropology' udviklingen i regeringsformer op på den måde, at de skulle dække stadig større og mere komplekse enheder.

Oprindelsen og dens effekt

Som i oplysningstiden skete fastlæggelsen af oprindelsen ved en negation af de samtidige forhold. Dette kom klart til udtryk i de generelle karakteristikker af de vildeste samfund eller det, vi i dag kalder jæger-samler samfundene, som samfund uden agerbrug og tamdyr, uden fast boplads, uden en stor del af den teknologi, man ellers fandt osv. Kun enkelte som f.eks. den franske antropolog C. Meillassoux reagerede langt senere herpå og forsøgte at lave en positiv bestemmelse af disse samfund. Men mens denne konstruktionsform ikke havde voldt de store problemer i oplysningstiden, skulle den komme til at gøre det nu, i det mindste for dem der ville bruge denne videnskab til at anvise radikale samfundsændringer. Ideen med analyserne af evolutionen var som nævnt, at man herved kunne finde frem til de love, som styrede udviklingen, og som derfor kunne bruges til at styre de videre fremskridt med, en model som man mente at kunne kopiere fra naturvidenskabernes effekt i den industrielle naturbeherskelse. Men netop fordi man konstruerede begyndelsen som samtidsens negation for derefter at konstruere bevægelsen frem til denne negations negation, samtiden, var der ikke anvisninger

⁵⁹ Spencer 1969 § 257.

på kvalitativt nye stadier i historien. Hvis begyndelsen havde været animisme og nutiden enten monoteisme i det religiøse perspektiv eller videnskab i det idehistoriske, var der ikke nogen oplagt, kvalitativt ny form, der kunne bryde hermed. Det samme gjalt, hvis yderpunkterne var promiskuitet og den monogame familie eller urkommunisme og den privat ejendomsrets totale gennemslag, eller en situation, hvor alle laver det samme og en, hvor arbejdsdelingen er total. Man kunne måske anvise nogle forbedringer såsom større arbejdsdeling, større trofasthed hos især ægtemænd, mere lighed, mere rigdom, tvungen værnepligt o.s.v., noget som jo ikke generede de borgerlige evolutionister, der mente, at den endelige og højeste samfundsform allerede var nået og at fremtiden kun kunne bestå i forbedringer her indenfor. Men for socialisterne var det et stort problem, for derved mistede de den videnskabelige påvisning af kommunismens nødvendighed samt anvisning af dens indhold. Man kan da også se, at der i det marxistiske eller historiematerialistiske miljø som f.eks. hos Engels og Kautsky var store problemer med dette, idet det jo ikke i denne sammenhæng var nok at påvise, at urkommunismen havde været eller tegne omridsene af kommunismen som en delvis tilbagevenden til urkommunismen.

Udviklingens årsager

I hovedparten af de angelsaksiske evolutionsudredninger lå kraften eller årsagen til udviklingen i mennesket eller i et meget generelt begreb om eksistenskampens udfordring af mennesket. Men i de tyske refleksioner blev de environmentale forhold inddraget i bestemmelsen af udviklingen. Dette kan ses i formuleringerne hos den moderne geografis grundlæggere, Karl Ritter og Alexander von Humboldt fra midten af det 19. århundrede. De arbejdede begge med den klassiske model med tre klimazoner, en kold, en tempereret og en varm, og med den midterste som udviklingszonen. Således skrev Humboldt i 'Kosmos', der udkom mellem 1845 og 1862:

... it is to the inhabitants of a small section of the temperate zone, that the rest of mankind owe the earliest revelation of an intimate and rational acquaintance with the forces governing the physical world. Moreover, it is from the same zone ... that the germs of civilization have been carried to the regions of the Tropics ...⁶⁰

og hos Ritter hed det om Europa:

⁶⁰ Humboldt citeret fra Kluckhohn og Pruffer 1959 p. 12.

Seine Stellung in der Mitte der durchschnittenen Landhalbkugel; sein überaus günstiges Verhältnis von Küstengliederung; mitten inne stehend zwischen Armut an Gliedern einerseits und Zersplitterung andererseits; eine gewisse Harmonie seiner plastischen Gestaltung und Klimatik im Vergleich zu der Einförmigkeit oder den grellen Kontrasten anderer Erdteile, und damit eine gewisse Überschaulichkeit aller seiner Raumverhältnisse. Dadurch war ein Schauplatz geschaffen, auf dem sich Völkerorganisationen herausbilden konnten, die diejenigen aller anderen Erdteile weit übertrafen.⁶¹

Environmentalismen kunne kombineres med racetænkningen, som det f.eks. skete hos Gustav Klemm i: 'Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit' (1843-52) og i: 'Allgemeine Culturwissenschaft' (1854-55), hvor verdens folk blev opdelt i passive racer, som kun kunne kopiere det, andre racer skabte - mongoler, negre, finner, hinduer og de lavere klasser i Europa - og de aktive racer, som skabte udviklingen - persere, arabere, romere, grækere og som den højeste form, tyskere. Hver af de to racer udviklede sig - ved henholdsvis kopiering og egen udvikling - gennem de klassiske stadier: Vildskab, tamhed og frihed. Udviklingen gennem stadierne var en folkelig dannelsesproces mod højere og højere kulturperfektion, og begge racer omfattede stadig folk, der befandt sig på alle trinnene. Men de aktive racer var klart de passive overlegne og ville underkaste sig de passive, hvor de to racetyper mødtes. Endelig var det omgivelserne, der bestemte, om et folk blev en aktiv eller en passiv race. Kystfolk havde således tendens til at blive aktive, mens folk i de dybe skove blev passive.

Forholdet mellem udvikling og omgivelsernes påvirkning var flere gange til debat, især i de socialistiske antropologiske miljøer. I sine undersøgelser af evolutionen var H. Cunow i 1893 nået frem til, at det var naturforholdene, der determinerede forholdene og udviklingen på det laveste menneskelige stadium. Men efterhånden som mennesket selv skabte sit livsgrundlag i form af tamdyr og agerbrug, blev det i stadig højere grad økonomien eller de menneskeskabte produktionsforhold, der bestemte udviklingen⁶². Dette blev fire år senere præciseret således, at naturen determinerede erhvervsforholdene eller økonomien, som så igen determinerede de sociale livsforhold⁶³. Hermed løste Cunow et af evolutionisternes

⁶¹ Ritter citeret fra Kluckhohn og Pruffer 1959 p. 14.

⁶² Cunow 1893-94 p. 600.

⁶³ Cunow 1897-98 p. 108.

store problemer, nemlig at der var forskelle på samfund på det samme stadium. De konkrete naturforhold kunne nemlig virke fremmede eller forsinkende på institutioners eller teknologiers udvikling. Nogle naturforhold, som f.eks. i Polynesien, fremmede handel og specialisering, mens mangel på jern medførte, at den for udviklingen så vigtige jernudvinding ikke kunne finde sted. Men Cunows inddragelse af naturforholdene forblev ikke uantastet inden for det historisk materialistiske miljø. Karl Kautsky kritiserede Cunow med henvisning til, at de økonomiske og sociale forhold måtte have prioritet frem for naturen, da man ellers ikke kunne forklare de forskellige samfundsformer, som kunne eksistere under identiske naturforhold. Det hjalp f.eks. ikke, at der var kul i jorden, hvis samfundet ikke var udviklet til et stadium, hvor det var i stand til udnytte det⁶⁴. Plekhanov fremførte også i 1908 en tilsvarende kritik⁶⁵, og i 1921 blev den gentaget af Bukharin i processuel form: En konstant kan ikke forklare en proces, en evolution⁶⁶, men kun en statisk situation. Endelig vender Wittfogel næsten tilbage til Cunows holdning, idet han gør opmærksom på, at naturen ikke forbliver konstant. Den omformes jo netop af det menneskelige arbejde, hvorfor naturforholdene må betragtes som en del af eller liggende inden for produktionsforholdene⁶⁷.

Civilisationens relativering: kulturologien

Med første verdenskrigs enorme barbari forsvandt troen på civilisationen som en nærmest biologisk og dermed uadskillelig del af europæernes udvikling. Civilisationen var nu kun at betragte som et tyndt lag fernis, som meget hurtigt kunne fjernes og erstattes af et barbari, der var langt værre end det værste, man havde kunnet forestille sig blandt de barbariske folk. Alle sammenhænge mellem civilisation og biologi måtte derfor opgives både generelt i de europæiske videnskaber og specifikt i antropologien. Det sociale og det kulturelle blev nu - bortset fra i den nazistiske antropologi - igen adskilt fra det biologiske, og da evolutionsteorien igen kom på bane med Leslie White, var det da også som en del

⁶⁴ Kautsky 1908 p. 189.

⁶⁵ Plekhanov 1974 p. 46.

⁶⁶ Bukharin 1969 p. 120-1.

⁶⁷ Wittfogel 1932.

af en kulturologisk⁶⁸ videnskab, der alene forholdt sig til kulturen og ikke til menneskene.

I Leslie Whites formulering var det energiomsætningens forøgelse, der igen byggede på teknologiske udviklinger og affødte sociale og ideologiske forandringer, der var den centrale figur, og også i dette kulturalistiske perspektiv blev organisationsformerne mere og mere komplicerede. Med direkte reference til L. White og den såkaldte kulturøkologiske grundlægger J. Steward udviklede M. Sahlins og E. Service m. fl. i slutningen af 1950'erne og 1960'erne den såkaldte ny-evolutionisme. For dem var udviklingen, som forløb fra 'band-samfund' (som eksplicit ikke var kommunistiske, men 'familiale'⁶⁹), stammer, høvdingedømmer og primitive stater, karakteriseret ved et voksende energiomsætningspotentiale og en voksende social kompleksitet. Den generelle evolution udsagde intet om konkrete samfund, men var blot et ordningsprincip. Med inspiration fra J. Steward var der en specifik evolutionær komponent, som bestod af en kulturøkologisk analyse af konkrete samfund eller historiske forløb. Her var tilpasningen til såvel de fysiske som de kulturelle omgivelser den centrale faktor⁷⁰. Optimal tilpasning eller harmoni mellem samfund og omgivelser medførte en statisk situation, mens disharmoni var det samme som et evolutionært potentiale og medførte en proces, som ofte var en udvikling, men som også kunne være en degeneration, således som man havde set det i den europæiske historie i faldet fra romerriget til de feudale stater.

Dette spil mellem fremskridt og forfald så man også inden for de analyser, der havde forholdet mellem den globale moderne økonomi og de primitive lokalsamfund som sit objekt. Et af de steder, dette kom meget klart til udtryk, var inden for den såkaldte substantivistiske økonomiske analyse, hvor man skelnede mellem primitive økonomier og moderne økonomi - den sidste som en kompleks, global markedsøkonomi - og blandt andet så på, hvad der skete ved sammenstødet mellem disse to former. Her kunne både udvikling og forfald blive resultatet⁷¹.

Kompleksitetsbegrebet i ikke-evolutionistisk antropologi

⁶⁸ Begrebet blev af White tænkt som markerende et alternativ til den sociologiske antropologi, socialantropologien.

⁶⁹ Service 1966.

⁷⁰ Sahlins 1964 p. 134 og 146.

⁷¹ Se f.eks. Sahlins 1972 p. 38 og Dalton 1969 p. 76-79.

Men det var ikke kun i de evolutionistiske kredse, at udviklingen eller forskellen mellem de primitive og os blev fremstillet som en forskel i kompleksitet. I Ruth Benedicts 'Patterns of Culture' fra 1934, som var et af tidens stærke kulturel relativistiske og antievolutionistiske indlæg, skrev hun, at de kulturelle former hos de primitive var mere enkle, hvorfor de var lettere at studere her⁷². Essensen af vore egne samfund eller kulturer var lettere tilgængelige i de primitive eller simple samfund, som de også blev kaldt, hvor de ikke var overlejret med de moderne samfunds komplekse forhold. Derfor kunne man i disse samfund genfinde vore egne samfunds 'ubevidste' kerne. I det hele taget udviklede der sig i de anti- eller ikke-evolutionistiske miljøer en idé om, at forskelle mellem det simple og det komplekse, hvad enten det drejede sig om hele samfund eller institutioner, blev et vigtigt differentierende træk. Også i M. Herskovits' 'Man and his Work' fra 1948 finder man kompleksitet som et differentierende begreb, ligesom begrebet 'complex societies' i 1950'ernes og 1960'ernes netværksantropologi blev betegnelsen for det moderne samfund. Inden for strukturalismen fremstillede Lévi-Strauss det simple som skjulte elementer eller essenser i det komplekse. Generelt opererede han med elementære og komplekse strukturer til at karakterisere de forskellige tilstande, og af hans berømte artikel om slægtskab, hvor han direkte talte om et 'slægtskabsatom'⁷³, fremgik det, at dette slægtskabsatom ville dukke op igen i komplekse systemer, når disse kom i krise og brød sammen.

Sociologisk antropologi

Disse ideer om det elementære og atomet genfinder man i socialantropologiens tidligste formuleringer hos E. Durkheim. Durkheim kritiserede Spencers ovennævnte udviklingskategorier for manglende præcision med henvisning til, at Spencer fik meget forskellige samfund placeret i samme kategori. I stedet foreslog Durkheim, at begrebet 'simpel' skulle defineres ved, at det ikke var sammensat af dele⁷⁴. Horden blev det sociale atom eller protoplasma, som Durkheim udtrykte det. Nå flere af disse 'single-segment societies' blev kombineret, fik man 'simple polysegmental societies', og kombinationer heraf blev til 'polysegmental societies doubly compounded'. Sammenfattende skrev han at:

We shall begin by classifying societies according to the degree of

⁷² Benedict 1934 p. 12.

⁷³ Lévi-Strauss 1968 p. 48.

⁷⁴ Durkheim 1964 p. 82.

*organization they present, taking as a basis the perfectly simple society or the society of one segment. Within these types we shall distinguish different varieties according to whether a complete coalescence of the initial segments does or does not appear.*⁷⁵

A. R. Radcliffe-Brown tog generelt afstand fra evolutionsteorierne omend ikke fra evolutionen som et emne for antropologien. Men han tilsluttede sig dog i indledningen til 'Structure and Function in Primitive Society' fra 1952 Spencers formulering af evolutionen som en proces, hvor mange former har udviklet sig ud af få, og hvor stadig mere komplekse strukturer og organisationsformer havde udviklet sig ud af simple. Dette havde han allerede i 1940 markeret i en artikel om 'On social structure'. Men mere centralt i Radcliffe-Browns opfattelse var, som han formulerede det i en metodeartikel fra 1923, at de specifikke sociale kræfter, som antropologien finder i studiet af de primitive samfund, altid ville være til stede i alle samfund altid. Antropologiens søgte således også for Radcliffe-Brown essentielle 'atomer' eller 'molekyler' i form af universelt gyldige lovmæssigheder på samme måde, som psykologerne fandt universelle forhold for individerne og naturvidenskaben fandt universelt gyldige love for naturen⁷⁶. Metoden var den komparative, hvorved man kunne hæve sig fra det specifikke over det generelle til det universelle, det vil sige til det niveau, hvor lovene også havde gyldighed for os selv. Med kendskabet til disse love for på den ene side sociale systemers eksistensbetingelser, på den anden deres forandringer, som det var lettere at finde i de simple eller primitive samfund end i vore egne komplicerede samfund, kunne man så dels og på lang sigt styre udviklingen, dels og på kort sigt bidrage til koloniadministrationens rationelle funktion.

Oprindelsen som materialisme- og imperialismekritik

I det 19. århundredes evolutionsteorier var der, som det fremgik af indledningen til denne artikel, både en opfattelse af oprindelsen som dyrisk og som paradisk - i store træk således, at marxisterne betragtede oprindelsen som paradisk, og liberalisterne betragtede den som dyrisk. Efter to verdenskrige og en lang række kolonikrige barbari var det vanskeligt at fastholde en oprindelse, der var mere dyrisk end den, der var kommet til udtryk i det 20. århundredes civilisation. Oprindelsen blev nu paradisk inden for stort set alle de toneangivende

⁷⁵ Durkheim 1964 p. 86 (orig. kursiv).

⁷⁶ Radcliffe-Brown 1958 kap. 1.

evolutionsteoretiske strømninger, ja selv i de empiriske undersøgelser med f.eks. C. Turnbolls m'buti-analyser som typiske⁷⁷. Som nævnt kom den paradisiske oprindelse til udtryk i form af en 'familial' orden i E. Services udgave af 'band-samfundet' inden for den amerikanske nyevolutionistiske antropologi. Denne formulering blev udbygget til en form for en forfaldsteori af M. Sahlins, som i tidens flower-power ånd karakteriserede oprindelsen som 'Zen-vejen til overflod'. Her var overflod ikke resultatet af en stor rigdomsophobning som i vor materialistiske verden, men af et lavt behovsniveau. Dette viste Sahlins med et par eksempler, og ligesom Kautsky begrundede han den fattigdom, man også fandt i jæger-samler samfund, ved senere tiders marginalisering af dem⁷⁸.

Det karakteristiske ved jæger-samler samfund var ifølge Sahlins, at behovene hurtigt blev tilfredsstillet, at råstofferne til redskaber m.v. var alment tilgængelige, samt at alle kunne fremstille alt. Da disse samfunds eksistens byggede på mobilitet, og da alt skulle bæres - af kvinderne, da mændene konstant skulle være klar til jagt eller forsvar - var der også grænser for, hvor megen materiel rigdom, de kunne tilegne sig. I og med at deres behov var små og få, i og med at de levede en 'want not, lack not'-økonomi, levede de således i et overflodssamfund. De kunne have produceret meget mere, men kulturen gav ingen anledning til dette. De var således ifølge Sahlins ikke fattige, men frie. Deres gennemsnitlige daglige arbejdstid var meget kort, og sammenlignede man med arbejdstiden i agerbrugssamfund og industrisamfund, viste det sig, at evolutionen med den teknologiske udvikling nok betød en større og større energiomsætning, men den betød også en længere og længere arbejdstid samt et større og større utilfredsstillet behov. Fattigdom blev skabt kulturelt som en forskel mellem de kulturelt betingede behov og mulighederne for deres indfrielse, og her havde det moderne markedssystem skabt en mangel i en grad, der aldrig tidligere har været kendt. Udviklingen var således en modsætningsfyldt proces: Den skabte på samme tid både voksende rigdom og voksende fattigdom⁷⁹.

Inden for den marxistiske antropologi, der voksede frem i 1960'erne og 1970'erne var evolutionen naturligtvis også et centralt analytisk emne, og også her var udviklingens udgangspunkt en paradisiske urkommunisme uden undertrykkelse af hverken klasser, kvinder eller unge. Dette blev klarest formuleret af C.

⁷⁷ Turnbull 1966.

⁷⁸ Sahlins 1972.

⁷⁹ Sahlins 1972.

Meillassoux, der med henvisning til især C. Turnbolls analyser af m'buti pygmæerne generaliserede disse 'jægersamfund' som værende uden noget økonomisk grundlag for faste strukturer i form af hierarkier, lokalgrupper eller slægtskabsgrupper. Det, at der ikke blev investeret arbejde i jorden, samt at alle produkter blev fordelt og konsumeret umiddelbart, fjernede ethvert grundlag for afhængighedsforhold, hvorfor jægersamfundet var et anarkistisk samfund, hvor alle var lige, og hvor den enkelte primært på grund af forsyningssikkerheden og sikkerheden i forhold til de vilde dyr nok var afhængig af at være i en gruppe, men ikke af at være i nogen bestemt gruppe eller i den samme gruppe over længere tid⁸⁰. Udviklingen herfra, hvis nødvendighed Meillassoux ligesom andre af tidens marxistiske evolutionsteoretikere havde meget vanskeligt ved at bestemme nødvendigheden af, gik mod stadig større undertrykkelse og stadig større strukturel kompleksitet.

Evolutionen i en imperialistisk verden

I de marxistiske analyser blev produktionsmådebegrebet centralt, og da der ikke herskede nogen enighed om, hvad der grundlæggende karakteriserede en produktionsmåde, opstod der et utal af disse. Dertil kom, at alle konkrete samfund var udtryk for artikulationen af flere produktionsmåder i en samfundsformation, noget der yderligere komplicerede analyserne. Men en form for en evolution blev der dog på trods af uenighed om såvel benævnelser som fundamentale opfattelser af produktionsmåderne etableret med jæger eller jæger-samler produktionsmåden som den tidligste og som svarende til urkommunismen, som det blev vist med Meillassoux som eksempel. Herefter fulgte forskellige former for tribale produktionsmåder, om hvilke der kun var enighed om, at agerbrug eller dyreavl (af nogle benævnt en nomadisk produktionsmåde) var det centrale erhverv. Et af de centrale karakteristika ved denne produktionsmåde var undertrykkelsens eller udbytningens oprindelse, hvad enten det skete i form af klasse modsætninger eller modsætninger mellem kønnene eller aldersgrupperne. I den næste kategori af evolutionens produktionsmåder var det centrale statens opkomst. Staten var hidtil meget eurocentrisk blevet fastlagt til alene at udvikle sig i den antikke produktionsmåde - en fastholdelse af traditionen med, at det var her barbariet ophørte og civilisationen begyndte - men i og med, at andre kontinenters udviklinger nu også fik verdenshistorisk gyldighed, blev statens opkomst i den asiatiske produktionsmåde et centralt debattemne, ligesom også Afrika fik sin egen

⁸⁰ Meillassoux 1973 og 1975.

produktionsmåde med en statsudvikling baseret på langdistancehandel, den afrikanske produktionsmåde.

I forhold til forestillinger om evolutionens jerngreb blev mulighederne for at springe stadier over nu henvist til artikulationer af produktionsmåder. Den globale kapitalisme i form af imperialismen havde ikke bare elimineret rene førkapitalistiske produktionsmåders eksistens ved at subsumere dem, men den gav også nogle muligheder for at springe stadier i evolutionen over. Det var dog ikke det, der blev det centrale tema i imperialismeanalyserne, men tvært imod den underudvikling i og af periferien, som imperialismen forvoldte. Som vist i indledningen kunne den tredje verdens armod forklares som en underudvikling, der var nøje sammenhængende med udviklingen i centret.

Hovedparten af disse analyser blev formuleret af antropologer med udgangspunkt i det franske strukturalistisk inspirerede miljø med M. Godelier som den mest toneangivende. Deres fastholden af strukturalismen medførte, at den eneste dynamik, de kunne opfange teoretisk, var kvantitative variationer inden for strukturernes rammer, hvad der nok medførte, at reproduktive kriser for systemet kunne afdækkes, men samtidig betød, at kvalitative forandringer af systemet var umulige at indfange eller udvikle teoretisk. Derfor blev overgange mellem evolutionens stadier også helt umulige at bestemme som andet end lidt tilfældige konsekvenser af systemkriser⁸¹.

Den moderne antropologis problem var modsætningen mellem ikke bare de ideologiske holdninger til menneskets historie fra abetiden til i dag, men også den modsætning, der udviklede sig i verden mellem et rigt 'nord' og et stadig mere fattigt 'syd', et 'syd' hvis beboere var det klassiske objekt for antropologiens undersøgelser og fortidsgørelser, hvad enten det var i form af primitive samfund, hvor de moderne kontekster blev bortabstraheret, som det især var tilfældet før 2. verdenskrig, eller det var som fattige bondesamfund, der var objekt for udbytning fra såvel den tredje verdens nye eliter som fra den globale kapitalismes centre. Ideen om den tredje verdens primitivitet forstået som fortidighed blev i stadig større udstrækning vanskeligere at opretholde, hvorved deres gyldighed som en del af den moderne verden til sidst måtte accepteres.

Mod et neomoderne projekt?

Parallelt med denne samtidiggørelse blev hele det moderne videnskabsbegreb angrebet og med den totale kulturel relativisme var det også slut med at gøre de

⁸¹ Godelier 1966, 1973 og 1998.

fremmede til en del af os selv, hvad enten det var som vor fortid, som essensen af vor samfundsorden eller som vort systems pjalteproletariat. Med stærk inspiration fra den amerikanske antropologi, som allerede i årtier havde haft kulturbegrebet ikke bare som det centrale begreb, men også som et mentalt fænomen i større eller mindre sammenfald med sproget, blev alle kulturer nu samtidige og lige komplekse - eller rettere, kompleksitetsproblematikken var ikke længere en problematik. 'Rummet' mellem folk eller kulturer var nu ikke længere struktureret i tid eller systemer, men, hvis det overhovedet blev bragt på bane, af magt. Og det er her, man aner en ny model for opfattelsen af forholdet mellem kulturerne, en model, der som hovedtræk har en pulsering mellem udfoldelse af de mange forskellige alternative livsformer eller identiteter og reduktionen heraf på grund af enkelte formers dominans eller imperialisme, det vil sige på grund af magtfeltet mellem eller inden for de enkelte former. Men det er præcis i denne modsætning mellem mangfoldigheden og de magtfulde forsøg på reduktionen heraf i den lokale eller globale kamp, at stadig nye former opstår. Det er bl.a. det, der diskuteres inden for globaliseringsteoriene, men det er også modellen for opfattelsen af den variation af fællesskaber, de enkelte individer indgår i inden for det, der hidtil har været kategoriseret som et samfund eller en kultur. Også i indvandrerdebatten synes dette tema centralt i form af begrebet integration i modsætning til assimilation af tilværelsesformer, der ofte har meget til fælles og meget lidt, der adskiller dem. I denne model ligger, at fællesskabet med fortiden som reference er en illusion, da formerne hele tiden konstitueres og rekonstitueres i det globale rum på tværs af nationer, folk, klasser, kulturer, samfund etc.

Forfald og fremskridt har således gennem i det mindste 2.700 år været centrale begreber til at skabe én form for orden i de variationer af eksistens, som har budt sig til historisk eller i verden, ja somme tider endog været i stand til at forene disse variationer i en fælles tid/rum-orden. Forfald og fremskridt er inden for antropologien tæt knyttet til de universalistiske erkendelsesformer og således på to måder et ordningssystem, som i realiteten ordner virkeligheden for derefter at fremstå som virkelighedens orden. For det første henviser fremskridt/forfald til 'rummet' mellem de samfundsmæssige variationer. Begrebssparret er derved et udtryk for et ønske om at gøre det fremmede relevant som erfaring i det samfundsmæssige udgangspunkt for analysen, ikke ved det, det fremmede er, men ved det, det fremmede er til forskel fra os selv. Og for det andet må forfald/fremskridt konkretiseres i nogle moralske, erkendelsesmæssige, kulturelle eller samfundsmæssige målestokke, der helt markerer det felt i vort eget samfund,

det fremmede 'kan udtale sig om', og de felter i det fremmede eller forhistoriske, der har udsagnskraft i forhold til os og/eller nutiden. Som det er fremgået, er sammenligninger med henblik på at bestemme forløbene, det være sig som fremskridt eller som forfald, ikke dermed sikret. Hvis ikke man har en helt konkret historisk registrering, er de sammenlignede situationers eller samfunds forhold til hinanden ubestemmeligt. Om indlandeskimoer var forfaldne kysteskimoer eller protoeskimoer er et empirisk kulturhistorisk spørgsmål, som ikke kan afgøres på kulturtræks eksistens eller mangel på samme, det vil sige i feltet mellem de to kulturer, det vil igen sige inden for den kulturhistoriske teoris erkendelseskriterier. Om Amerika var et forfaldent kontinent med stadig tendens til at degenerere alt bortset fra krybdyr (slanger) og insekter, eller om det er et ungt område, der er 4-5000 år efter den gamle verden, lader sig ligeledes ikke afgøre inden for oplysningstidens videnskabelighed, mens det ikke er et spørgsmål i andre teoretiske kontekster. Og det samme gælder den tredje verden som resultat af manglende udvikling eller underudvikling.

Det interessante ved begreberne forfald og fremskridt er således ikke den måde, de ordner verden på, det vil sige den måde empirien placerer sig i dets skemaer. De er i stedet interessante som et udtryk for bestemte perioders og/eller samfunds behov for, at den dominerende (filosofiske, religiøse eller videnskabelige) erkendelsesform via forfald/fremskridt legitimerer hierarkiseringer af tiden og/eller verden med henblik på en fremhævelse eller kritik af de samtidige, 'hjemlige' samfundsforhold. Begrebsparrene fortids anarki/nutids orden, fortids mangel/nutids behovsopfyldelse m. fl. på den ene side og fortids lykke/nutids mismod, fortids naturlighed/nutids kunstighed, fortids uskyl/nutids skyld m. fl. på den anden udtrykker perioder, samfund eller befolkningsgrupper med stærke behov for at sætte samtiden og forandringerne til debat i et globalt og dynamisk perspektiv, måske med henblik på på den ene side at skabe en identitet i en samtid under store forandringer, på den anden at søge et fodfæste i en formulering af forandringernes kurs og de erkendelsesmæssige vurderinger og konsekvenser heraf. Problemerne med denne måde at identificere samtiden og samfundet på er, at de altid involverer andre samfund, kulturer, grupper eller mennesker, og at disse ikke altid ønsker at være middel i denne identitetsdiskurs, ja måske begynder at reagere imod den.

Litteratur

Amin, S. 1973 *Le développement Inégal*. Paris.

- Augustin 1991 *Om Guds Stad*. 15. - 18. bog. Århus.
- Benedict, R. 1934 *Patterns of Culture*. U.S.A.
- Biblen 1992 www.bibelselskabet.dk/bibelen/bibelen.html
- Birket-Smith, K. 1929a *The Caribou Eskimos*, bd. I-II. København.
- Birket-Smith, K. 1929b Spørgsmaalet om Eskimo-Kulturens Oprindelse: Et Svar. *Geografisk Tidsskrift*, bd. 32, p. 222-39.
- Birket-Smith, K. 1930a Spørgsmaalet om Eskimo-Kulturens Oprindelse: Afsluttende Bemærkninger. *Geografisk Tidsskrift*, bd. 33, p. 161-68.
- Birket-Smith, K. 1930b The question of the origin of eskimo culture. *American Anthropologist N. S.* vol. 32, p. 608-24.
- Bukharin, N. 1969 *Historical Materialism*. U.S.A.
- Cunow, H. 1893-4 Soziologie, Ethnologie und materialistische Geschichtsauffassung. *Die Neue Zeit*, vol. 12, p. 549-59 og 591-603.
- Cunow H. 1897-8 Die ökonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft. *Die Neue Zeit*, vol. 16, p. 106-18, 133-41, 176-82, 204-9 og 237-42.
- Dalton, G. 1969 Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, vol. 10, nr. 1, p. 63-102.
- Durkheim, E. 1964 *The Rules of Sociological Method*. London.
- Ferguson, A. 1971 *An Essay on the History of Civil Society*. New York.
- Fink, H. 1999 Om Filosofi, fagfilosofi og filosofihistorie. I: N. B. Dohn og F. Lebech: *Hvad er filosofihistorie? Mindeskrift for Johs. Østergaard Petersen*. Århus, p. 211-27.

- Flint, V. I. J. 1984 *Monsters and the Antipodes in the Early Middle Ages and Enlightenment. Viator, Medieval and Renaissance Studies*, vol. 15, p. 65-80.
- Frank, A. G. 1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York.
- Gerbi, A. 1973 *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900*. U.S.A.
- Godelier, M. 1966 *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris.
- Godelier, M.(ed) 1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris.
- Godelier, M. 1998 Deconstructions, Changing Perspectives and Progress in Understanding Social Phenomena: An Anthropologist's Point of View. *Folk*, vol. 40, p. 5-22.
- Gress, D. 1985 Middelalderen - Middelalderens filosofi og den manglende evolutionstanke. I: N. Bonde, J. Hoffmeyer & H. Stangerup (eds): *Naturens Historie Fortællere*. Bd. 1: *Fra Platon til Darwin*. København, p. 54-71.
- Hesiodos 1923 *Hesiodos' Verk och Dagar*. Oversat til svensk af Elof Hellquist. Lund.
- Hesiodos 1924 *Hesiodos' Theogoni*. Oversat til svensk af Elof Hellquist. Lund.
- Hobbes, T. 1972 *Leviathan*. England.
- Hodgen, M. T. 1971 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. U.S.A.
- Hooper-Greenhill, E. 1992 *Museums and the shaping of knowledge*. London & New York.

- Hume, D. 1956 *The Natural History of Religion*. London.
- Høiris, O. 1986 *Antropologien i Danmark*. København.
- Høiris, O. 1997 Kampen om stenalderen. *KUML* 1995-96, p. 13-44.
- Kautsky, K. 1884 Die sozialen Triebe in der Menschenwelt. *Die neue Zeit*, vol. 2, p. 13-19, 49-59 og 118-25.
- Kautsky, K. 1885 Die Indianerfrage. *Die neue Zeit*, vol. 3, p. 17-21, 63-73 og 107-16.
- Kautsky, K. 1908 *Der Ursprung des Christentums*. Stuttgart.
- Kluckhohn, C. & Prufer, O. 1959 Influences During the Formative Years. I: Goldschmidt, W. (ed): *The Anthropology of Franz Boas*. U.S.A., p. 4-28.
- Kraft, J. 1998 *Kort Fortælling af de Vilde Folks fornemteste Indretninger, Skikke og Meninger til Oplysning af det menneskelige Oprindelse og Fremgang i Almindelighed*. Højbjerg.
- Leach, E. 1966 Rethinking Anthropology. I: E. Leach: *Rethinking Anthropology*. London, p. 1-27.
- Lévi-Strauss, C. 1968 Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology. I: Lévi-Strauss, C.: *Structural anthropology*. London, p. 31-54.
- Locke, J. 1970 *Two treatises of Civil Government*. London.
- Lovejoy, A. O. 1961 *The Great Chain of Being*. Harvard.
- Macrobius 1952 *Commentary on the Dream of Scipio*. Oversat til engelsk af W. H. Stahl. New York.
- Mathiassen, T. 1927 *The Thule Culture and its Position within the Eskimo Culture*, bd. I-II. København.

- Mathiassen, T. 1929 Spørgsmaalet om Eskimokulturens Oprindelse. *Geografisk Tidsskrift*, bd. 32, p. 116-27.
- Mathiassen, T. 1930a The question of the origin of eskimo culture. *American Anthropologist N. S.*, vol 32, p. 591-607.
- Mathiassen, T. 1930b Spørgsmaalet om Eskimokulturens Oprindelse: Et Gensvar. *Geografisk Tidsskrift*, bd. 33, p. 65-74.
- Meek, R. L. 1976 *Social science and the ignoble savage*. Cambridge.
- Meillassoux, C. 1973 On the Mode of Production of the Hunting Band. I: Alexandre, P.: *French Perspectives in African Studies*. Oxford, p. 187-203.
- Meillassoux, C. 1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Paris.
- Millar, J. 1990 *The origin of the distinction of ranks*. London.
- Müller, K. E. 1972 *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoribildung*, bd. 1. Wiesbaden.
- Müller, K. E. 1980 *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoribildung*, bd. 2. Wiesbaden.
- O'Brien, M. J. 1985 Xenophanes, Aeschylus, and the doctrine of primeval brutishness. *Classical Quarterly*, vol. 35, no. 2, p. 264-77.
- Plekhanov, G. 1974 *Fundamental problems of Marxism*. U.S.S.R.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1958 *Method in Social Anthropology*. (Ed.: M. N. Srinivas). Chicago.
- Rostow, W. W. 1962 *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. Cambridge.
- Rousseau, J.-J. 1996 *Afhandlingen om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene*. København.

- Rubiés, J.-P. 1993 *New worlds and renaissance ethnology. History and Anthropology*, vol. 6, no 2-3, p. 157-97.
- Sahlins, M. D. & Service, E. R. 1960 *Evolution and Culture*. Ann Arbor.
- Sahlins, M. D. 1964 *Culture and Environment: The Study of Cultural Ecology*. I: Tax, S. (ed): *Horizons of Anthropology*. Chicago, p. 132-47.
- Sahlins, M. D. 1972 *The Original Affluent Society*. I: Sahlins; M. D.: *Stone Age Economics*. Chicago, p. 1-40.
- Saïdana, S. 1998 *At læse Ibn Khaldun*. Speciale. Moesgård.
- Schepelern, H. D. 1971 *Museum Wormianum. Dets Forudsætninger og Anvendelse*. København.
- Seneca 1927 *Seneca's Breve og andre Skrifter til Lucilius*, bd. 1-2. Oversat af M. Cl. Gertz. København.
- Service, E. 1966 *The Hunters*. New Jersey.
- Spencer, H. 1969 *Principles of Sociology*. London.
- Stahl, W. H. 1952 *Introduction*. I: Macrobius: *Commentary on the Dream of Scipio*. New York, p. 1-66.
- Sterzl, A. G. 1950 *Romanus - Christianus - Barbarus. Die germanische Landnahme im Spiegel der Schriften des Salvian von Massilia und Victor von Vita*. Dissertation der Hohen Philisophischen Fakultät der Friedrich Alexander Universität in Erlangen.
- Turnbull, C. M. 1966 *Wayward Servants - The two Worlds of the African Pygmies*. London.
- Tylor, E. B. 1929 *Primitive Culture* bd. I-II. London.
- Tylor, E. B. 1964 *Researches into the early History of Mankind*. Chicago.

- Voltaire, F.-M. A. de 1963 *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII.* Paris.
- Wittfogel, K. A. 1932 Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 67 p. 466 -731.