

Jan Torstenson

civiltilstanden

ethos-polis argumentet IV

filosofi

forord.

hermed fremlægges ”civiltilstanden”, som en fortsættelse af ”set og adfærd” og overvejelserne om en subjektiv etik.

da ”civiltilstanden” nu kommer i anden udgave, og propert opsat, kan vi give det samlede arbejde den rette, og oprindelige, titel: ”ethos polis argumentet”.

herefter har vi ”ethos polis argumentet I. den aristoteliske etik”, ”ethos polis argumentet II. en subjektiv etik”, ”ethos polis argumentet III. set og adfærd” og her ”ethos polis argumentet IV. civiltilstanden”.

J.T. januar 2008

indhold:

1. ego-alter.

1. fornemmelse for andre	5
2. solipcisme	7
3. egoisme	8
4. egoisme-altruisme	9
5. altruisme	9
6. vejen mellem egoisme og altruisme	12

2. magt og samspil

I. magt.

1. mødet	13
2. magtens harmoni	13
3. magtens kommunikation	13
4. symmetriske og komplementære relationer	14

II. samspil

1. sprog	16
2. kommunikation	19
3. positioner	19
4. samspilsrelationer	20

3. borgerrettens abc.

I. lov	21
II. borgerret	27

4. civiltilstanden.

1. de subjektbaserede anlæg	32
2. sameksistens I	33
3. sameksistens II	35
4. sameksistens III	37
5. civil tese I	39
6. artsspecifikke evner	40
7. civil tese II	40
8. set I	41
9. set II	41

5. appendix: potentiel og virkeliggørelse 44

noter	50
-------	----

1. ego-alter

1. fornemmelse for andre

1.

jeg har en subjektivitet, en fornemmelse af mig selv, en glæde /smerte ved adfærd, har gode og dårlige oplevelser, gør erfaringer, danner værdier, preferencer og ethos, jeg har en smag, en vurdering og en enfoldig fornuft.

må jeg ikke tro at dette også gælder for andre mennesker: at de har en subjektivitet, en fornemmelse af sig selv, en glæde/smerte ved adfærd, gode og dårlige erfaringer, værdier, smag, og enfoldig fornuft.

jeg har en oplevelse af min egen eksistens: må jeg ikke antage at andre mennesker på samme måde eksisterer, har eksistens?

2.

kan vi have en fornemmelse for andre mennesker: af deres eksistens, deres egenhed, deres subjektivitet, deres smag, glæde og smerte, vinkler og interesser?

formentlig: ud fra vores fornemmelse for os selv kan vi have en fornemmelse for andre.

det er næppe sådan at vores fornemmelse for os selv hindrer os i at have en fornemmelse for andre: tværtimod: jo mere vi har en nuanceret fornemmelse for os selv, jo mere kan vi have fornemmelse for andre mennesker.

3.

jeg kan gøre noget og se, at du har glæde af det, og jeg kan gøre noget andet og se, at det volder dig smerte.

vi kan fornemme når andre mennesker er glade og veltilpasse, og når de er dårligt tilpas og ilde berørt.

almindeligvis er det formodentlig sådan, at når man har en fornemmelse for en anden persons ve og vel, en empati, så giver den anden persons glæde en selv en glæde, og den andens persons smerte giver en selv en smerte.

man har det godt når andre har det godt, og hvis andre ikke har det godt, så har man det heller ikke selv godt.

det samme siger David Hume:

”Intet menneske er absolut ligegyldigt over for andres lykke eller ulykke. Det første har en naturlig tilbøjelighed til at give behag, det andet ubehag. Det kan enhver bemærke hos sig selv.”

dog: det kan gå den anden vej, at man har fornemmelse for og empati med en anden person, men sådan at den andens glæde giver en smerte, og den andens smerte giver en glæde: din glæde er min smerte, din smerte er min glæde.

2. solipcisme.

1.

er der overhovedet andre mennesker, eller er der bare skygger og figurationer?

eksisterer andre mennesker, med glæder og smerter, smag og refleksion, erfaringer, historie og projekter – man ved det ikke og hvordan skulle man vide det.

denne sarte skepsis kalder man: solipcisme.

2.

man kan registrere en anden person som en række af fremtrædelser, attituder, udsagn, en byge af fragmenter: men hvordan kan man bygge en sammenhæng og en konsistens i disse fragmenter?

man ved ikke om den anden eksisterer, hvordan skulle man kunne samle disse ytringer som aspekter af en giver person? umuligt.

og hvis andre mennesker føler glæde og smerte, er man klart ude af stand til at fornemme det, ligesom man ikke kan have nogen anelse om hvornår de i givet fald føler glæde og smerte.

man handler i blinde for så vidt andre mennesker, og kan ikke andet.

3. egoisme.

en egoist er drejet sådan at han skubber enhver situation i retning af maksimal fordel for sig selv, helt uanset andre.

egoisten er drevet til at kontrollere hvad der sker, styre samtalen, fixe væddeløbene, boksekampene, børsen, for at opnå maksimal fordel.

egoisten fremmer sine egne interesser og møver efter evne enhver anden interesse til side, han blæser på et hensyn til andre, og vil gå efter bare en lille fordel, også selvom konsekvensen er umådelig skade og ødelæggelse for andre mennesker.

egoisten vil suspendere andres subjektivitet og egeninteresse for at rette dem ind efter sin interesse, som funktioner af hans projekter. andre mennesker eksisterer kun for så vidt at han kan bruge dem, som ting, stykgods i sit eget system.

4. egoisme - altruisme

altruismen har været set som det gode, det etiske, mens egoismen er set som det naturlige og uundgåelige.

indenfor de sidste 200 år er egoismen blevet opnoteret, som nyttig og fornuftig, mens altruismen mere ses som det ekceptionelt helgenagtige, og med nogen skepsis, hvis ikke altruismen ligefrem ses som truende og patologisk.

af natur er vi selviske, egoister, indstillet på at rage til os uden hensyn til andre. kun ved at fornægte os selv og dementere denne natur, kan vi blive gode, kærlige og sociale: uselviske altruister.

vi må opgive og ofre os selv for at vi kan være for andet end for os selv: for andre, for noget andet.

så vi har: egoisten, der sætter et hensyn til sig selv, og suspenderer ethvert hensyn til andre. og altruisten, der sætter et hensyn til andre og suspenderer ethvert hensyn til sig selv.

enten er man egoist og selvisk, eller man er altruist og uselvisk: den naturlige og ærlige på den ene side, og den fromme og dydige på den anden side.

5. altruisme

1.

glæde/smerte ved adfærd, er det foreneligt med altruisme: hvis man hjælper andre og tjener deres interesse, og har glæde ved sin adfærd, er det så altruisme?

eller betyder altruisme at adfærden er smertelig og pinagtig og netop derfor altruistisk?

vi må i hvert fald forvente at en rigtig altruist hjælper og tjener andre også når denne adfærd er pinagtig, faktisk vel uanset om adfærden er glædelig eller pinagtig. fokus er på

dette at hjælpe og tjene andre, ikke på ens egen glæde/smerte ved den adfærd man udviser.

2.

altruisten opgiver hensynet til sig selv for at være for andre: opgiver fornemmelsen for sig selv, sin glæde/smerte, sin smag, sin preference: altruisten søger ikke at klargøre sine egne ønsker og interesser, men søger at erkende andres ønsker og interesser.

og det kan hævdes, at netop ved at suspendere fornemmelsen for sig selv, kan man opnå en fornemmelse for andre. ved at være uden begreber om sine egne ønsker og præferencer, kan man opnå indsigt i hvad andre gerne vil at man skal gøre.

3.

for at kunne handle altruistisk overfor en anden person, må altruisten sætte ønsker og forhåbninger for denne person, sådan at altruisten med sin adfærd kan opfylde disse ønsker og forhåbninger: altruisten må sætte ønsket om en giver adfærd, for at han med sin adfærd kan opfylde dette ønske.

altruisten underlægger sig den andens projekt, det han ser som den andens projekt. for at fremme den andens lykke, må altruisten sætte dette ønske om lykke hos den anden.

når en altruist sætter ønsker og forhåbninger for en anden, og med sin adfærd opfylder disse ønsker og forhåbninger, er adfærden næppe specifikt valgt, og altruisten har næppe noget ansvar for denne adfærd: han udviser adfærden fordi en anden ønsker det. måske har den anden ansvaret for adfærden, ikke altruisten.

når altruisten opgiver sig selv og sin interesse for at tjene andre, opgiver han også sin egen vurdering og ansvaret for sin adfærd.

4.

jeg gjorde det for din skyld, du bad selv om det og nød det hele vejen igennem, det var for dit eget bedste.

nej, du gjorde det for din egen skyld, du tror at du er sådan en fin altruist, i virkeligheden er du den mest bundsjofle egoist.

vi kan have en altruisme der resulterer i depersonalisering og destruktion af ofrene for denne altruisme.

sikkert mange overgreb og skændsler kan fremstilles som formørket egoisme, men også præsenteres og forklares som altruisme: at gøre godt, skabe orden, rydde op.

syge sadister, der massakrerer andre mennesker, kan mene at deres ofre kan lide det på den måde, og ønsker det og har godt af det, de handler ikke som de gør fordi de har en fryd og en glæde ved det.

det fortælles at Heinrich Himmler indprentede sine SS-folk, at der var lagt en tung byrde på dem, en forbandet men nødvendig pligt.

der blev talt til disse mennesker om en stor sag og selvopofrelse, ikke om muligheden for at udøve vold og magt.

5.

snusfornuftigt kan man arbejde med en balance mellem egoisme og altruisme: en tid til altruisme – og en tid til egoisme.

en altruist kan mene at optjene en ret til egoistisk fråds: altruismen balanceres op med egoisme, så pengene passer.

og ligesådan kan en egoist som straf for denne egoisme gøre bod med en altruistisk stroppetur.

ofte nævnes store mafiosi der nærmer sig helgenstatus med velgørenhed og donationer.

en altruist der udviser alverdens adfærd, ikke til glæde for sig selv, men for andre, kan gøre krav på taknemmelighed og takskyldighed, om det nu var en adfærd som disse andre øn-

skede sig eller hellere havde været fri for.

Hvis jeg viser altruisme har jeg krav på at få lige så meget igen. og hvis jeg viser egoisme, er jeg forpligtet til at betale lige så meget den anden vej. noget for noget.

så i stedet for, at enten udnytter du mig, eller det er mig der udnytter dig: gensidig udnyttelse, i en symbiotisk balance: jeg gør tingene for din skyld, og du gør tingene for min skyld.

6. vejen mellem egoisme og altruisme.

et hensyn til en selv modsiger ikke med nogen nødvendighed et hensyn til andre, ligesom et hensyn til andre ikke modsiger et hensyn til en selv.

vi kan ubesværet have et regnestykke, hvor vi selv er med i billedet, men ikke kun os selv: vi vælger til en grad adfærden, har glæden/smerten ved adfærden og ophavsansvaret for denne adfærd: vi suspenderer ikke vores egen interesse, men behøver ikke dermed at suspendere andres interesse og glæde/smerte: vi kan have en praksis, hvor vores egen interesse er en koordinat, og andres interesse er en anden koordinat.

egoisme og altruisme kan stilles hårdt op, så de fylder feltet og det er enten – eller.

eller: egoisme og altruisme er marginaler, og der er et kæmpe område imellem dem, hvor vi kan have et blik for os selv og et blik for andre: der er 1000 veje mellem de to marginaler.

2. magt og samspil

I. magt.

1. mødet.

når A og B mødes i magtens dimension, er det ikke sådan at de begge bøjer af, og ingen taber ansigt.

tværtimod er mødet en konfrontation, konflikt og kaos: A og B må kæmpe om magten, indtil den ene underkaster sig, og den anden kan hævde sin overmagt.

når kampen er afgjort, og magtforholdet er klarlagt, afløses konflikt og kaos af harmoni, magtens harmoni.

2. magtens harmoni.

i en magtstruktur vil alle forsøge at komme op og få andre ned, et træk der medvirker til at fastholde positionerne.

jo mere minutiøst magtstrukturen udbygges, skærpes og raffineres, jo mere vil den gravitere mod fastholdelse, fixering.

i magtens ekvilibrium er enhver på den plads som magten sætter, ens egen magt og de andres magt, med et stadigt træk opad og et stadigt træk nedad: dynamisk, vibrerende og låst.

3. magtens kommunikation

magtens kommunikation er markering af magtrelationen: meddelelsen er overordning, dominans, og modsvarende: un-

derordning, underkastelse eller: anfægtelse, modstand, oprør: altså konflikt og kamp indtil magtrelationen igen er etableret.

kommunikationen fremgår af positionerne og drejer sig om positionerne: herredømme, indforståelse og underkastelse.

4. symmetriske og komplementære relationer

Børge Madsen opholdt sig i 1980'erne i et kæmpekollektiv i Østrig, Friedrichshof, og har beskrevet forholdene og filosofien på stedet i bogen ”Paradis slaver”. grundlæggeren var maleren og teatermanden Otto Muehl.

» - Al kommunikation har to planer -

Ifølge Otto er der i enhver interaktion mellem mennesker et element af konkurrence. Enten er du chef eller også er den anden chef – der findes ingenting imellem. Det er det, konkurrencen dybest set handler om. Tanker, der har præget gruppen siden de tidligste dage. Senere, da gruppen opdagede kommunikationsforskere som Paul Watzlawick, fik man bekræftet dette synspunkt. Mens Otto taler om *den altid tilstedeværende konkurrence* i kommunikationen, skriver Watzlawick om, at al kommunikation indeholder to planer: *indholdsplanet – beskeden – og relationsplanet – ordren.*

Teorien er, at *al* kommunikation har et *indholdsplan* og et *relationsplan*. En besked og en ordre. Dette er helt evident i en computer, der har data-beskeder – som styres af kommandoen i programmerne – ordrene. Når man taler om computere, er det let at forstå, at der både må være data (indhold) og programmer (ordrer) med kommandoer. I samfundet forstår folk ikke denne dobbelthed i kommunikationen. Vi registrerer ofte indholdsplanet i kommunikationen

– data. Men den vigtigste kommunikation foregår i stedet på relationsplanet. Hvis fx to forskere strider om, hvor mange elektroner uranatomet har, så tror de fleste, at diskussionen handler om at finde det korrekte antal elektroner – altså at uenigheden ligger på indholdsplanet. I virkeligheden handler det om forskernes relation – de forsøger hver især at fortælle den anden, ”jeg ved mere end dig – jeg er den bedste.”

- Der er kun to relationstyper, man kan indgå i. -
Relationsplanet er derfor ofte det vigtigste. Watslawick bruger to nye begreber til at beskrive, hvad der sker på relationsplanet. Mens de to forskere diskuterer, indgår de en såkaldt *symmetrisk relation*. Dvs., de forsøger at *minimalisere forskellen mellem dem*. Oprustning er et velkendt eksempel på symmetriske relationer og alle ved, hvad der sker, når to parter opruster mod hinanden: en symmetrisk relation tenderer til at eskalere – begge parter forsøger at overgå den anden. Begge vil være chefen – der giver ordren, den der ved bedst, den der har magten osv.

Hvis det lykkedes for de to førnævnte forskere at blive enige om, at den ene part har ret – dvs, den ene vidste bedre og dette forhold bliver accepteret af den tabende part – da opstår der en *komplementær relation*. Dvs. *en relation baseret på at maksimere forskellen* i stedet for den symmetriske relation, der baserer sig på det modsatte – at minimalisere forskellen. I den komplementære relation som alle kender fra relationer som chef/underordnet, mor/baby, guru/elev, herre/slave accepteres forskellen.

Ottos svar er, at hvis ikke man eksplicit opbygger komplementære relationer, vil enhver menneske-

gruppeshverdag blive præget af eskalerende stridigheder mellem folk, som ikke respekterer hinanden, fordi hver enkelt opfatter sig som den bedste.(...)

Strukturen er løsningen på den evige konkurrence mellem mennesker. Symmetriske relationer er ifølge Otto den menneskelige naturs iboende trang til at sætte sig igennem. Vores *survival of the fittest* instinkt. Alle har instinkt for at være den bedste, for kun den bedste overlever! En basal biologisk betinget konkurrence, der findes mellem alle mennesker til enhver tid.

Inspireret af Edgar Morins bio-sociale tænkemåde er det Ottos teori, at da menneske-arten udviklede sig til mennesket i horden, da lærte det at indgå i komplementære relationer. Det enkelte menneske kunne ikke overleve uden sin horde. For at horden kunne overleve som gruppe, skabtes en hakkeorden, et hierarki – en struktur. Hakkeordenen gjorde, at horden kunne holde sammen og dermed overlevede individerne i en fjendtlig omverden. Det, FH-gruppen muligvis har gjort iflg Otto, er at genopdage biologisk-sociologisk indebrændte adfærdsformer i vore gener.«

II. samspil.

1. sprog

1.

»Sproget er et instrument ved hjælp af hvilket man siger noget. Man anvender det til sådanne ting som at fremsætte påstande, stille spørgsmål, beordre, beskrive, benævne, udtrykke følelser, etc. At tale er således ikke blot at fremkomme med lyde; det er ikke engang at ytre ord. En papegøje kan være i stand til at ytre ord;

den kan måske endda fremsætte sætninger; men i en vis og væsentlig forstand kan den intet *sige*. Den kan hverken stille spørgsmål, påstå noget, eller give ordrer. Papegøjen der ytrer ordene: ”Er det søndag i dag?” er ikke i vildrede med hensyn til hvilken dag i ugen det er; den stiller intet spørgsmål og ønsker intet svar. Det ville unægtelig være misvisende om man svarede papegøjen ved f.eks. at sige ”Ja, det er søndag i dag”. Ej heller afgiver papegøjen der ytrer sætningen: ”Jeg lover at holde forelæsning i morgen” et falsk løfte; thi den afgiver intet løfte overhovedet.«

(Justus Hartnack, s. 12)

»Vore nærmeste slægtninge blandt dyrene har veludbyggede *signalsystemer*, hvormed de kommunikerer. Et signal er en adfærd (lyd, attituder, mimik eller andet), som informerer artsfæller om individets stemninger og evt. hensigter, dvs. om tilstande i *individet selv*. Også vi har masser af biologiske signaler: Stemmeklangen fortæller om vores sindstilstand; gråd og smil, skrig og latter; minespil og – til dels, her er en hel del kulturbetinget – andre gestus, alt dette og meget mere er signaler.

Et sprog kan for det første bruges til alt, hvad et signalsystem kan bruges til. Men et sprog kan derudover bruges til at kommunikere om vor omverden. Ikke engang et så enkelt udsagn som ”græsset er grønt” kan jo formuleres i noget signalsystem; selv det simpleste menneskesprog kan kommunikere en information uendeligt meget mere kompliceret end som så.

Det sproglige område er det eneste i hele adfærdskomplekset, hvor der er konstateret en afgrund til forskel mellem chimpanse og menneske.«

(Anders Munk, s. 44-45)

Webster’s Dictionary siger under sprog: evnen til at udtrykke

sig i ord, og brugen af ord i omgangen mellem mennesker, inartikulerede lyde som dyr anvender til at udtrykke deres følelser.

Filosofisk Ordbog: samling af betydningsbærende lydstrukturer.

Dictionary of Philosophy: med ”sprog” skal her forstås et system af tegn (ord eller ideogrammer) der bliver brugt i kombinationer i overensstemmelse med regler, med henblik på kommunikation.

2.

vi kan artikulere lyde til meningsbærende ord, og sætte ord i meningsbærende sammenhænge, sætninger og perioder af sætninger.

vi kan formulere udsagn og mening i ord og sætninger, og kan forstå udsagn og mening i ord og sætninger der er lagt frem: vi kan gestalte disse ordsammenhænge til helheder af mening.

vi kan udtrykke os, meddele os og forstå hvad andre siger: vi kan snakke sammen: vi har sprog.

3.

signaler er ikke sprog.

myrer, papegøjer og chimpanser kan udtrykke sig i en mængde af signaler: lyde, gestik, uddunstninger, som ofte bliver velforstående. men sprog er det ikke.

grynt, hyl og skrig der signalerer herredømme og underkastelse er eksklamationer, der kan kodes og forstås, men det er ikke sprog, udsagn der bærer en mening.

mennesker har tilsvarende mængder af signaler til vores rådighed, som vi kan afgive med de muligheder for nuance og finesse det giver.

2. kommunikation.

mennesker kan udtrykke sig, formulere sig, meddele sig, og andre mennesker kan forstå hvad der siges, sproget bærer meningen over: vi kan tale sammen, udveksle oplevelser, erfaringer og synspunkter: kommunikere.

når vi kommunikerer, udveksler udsagn og meddelelser, øges det gensidige kendskab: vi siger noget og kan lære andre og os selv at kende. vi meddeler, forstår og udveksler: vi deler.

i en relation mellem to personer, a og b, kan der ske et øget kendskab til de anvendte termer, referencer og nuancerede betydninger, hvorved kommunikationen mellem a og b kan blive stadigt rigere.

a og b kan ses som to poler: idet der foregår en kommunikation mellem a og b, mindskes spændingsforskellen mellem de to poler.

3. positioner.

vi kan positionere os til optimalt samspil og optimal kommunikation: hvor samspil og kommunikation er det primære, og positionerne er sekundære: positionerne skifter og veksler sådan at kommunikationen og samspillet hele tiden kan foregå optimalt.

det vil sige at positionerne til enhver tid er funktioner af samspillet og kommunikationen, og ikke at samspillet og kommunikationen er en funktion af positionerne.

den rette plads og den rette position er der, hvor samspillet og kommunikationen kan flyde optimalt.

4. samspilsrelationer.

det kan hævdes at alle menneskelige relationer er magtrelationer: i en kamp om herredømme og underkastelse.

dog: vi kan have samspil – uden magt: kommunikative relationer, der kan blive stadigt bedre, mere nuancerede, mere omfattende: samspilsrelationer.

vi kan have en relationel og kommunikativ orden, et associativt system, hinsides magt.

3. borgerrettens abc.

I. lov.

1.

så snart menneskene kunne skrive skrev de love. eller: de kendte skrifttegn i flere tusinde år før de skrev love.

Hammurabis love blev skrevet med kileskrift omkring 1700 f.v.t., men han var ikke assyrernes første lovgiver, og kileskriften kendes fra ca. 4000 f.v.t.

moseloven, kan være mange tusinde år gammel.

omkring 600 f.v.t. udviklede grækerne det vi kender som alfabetet, med tegn for lyde, inklusive vokaler, og efterfølgende skrev Solon og athenienserne en konstitution for deres bystat.

2.

man har lejlighedsvis diskuteret styre ved lov kontra styre ved magt, hinsides lov.

allerede Platon og Aristoteles behandlede dette spørgsmål.

i Platons "Staten" er regenterne filosoffer, og deres særlige indsigt sætter dem i stand til at regere. love bliver ikke omtalt.

i sene arbejder, som "Statsmanden" og "Lovene", reflekterer Platon over lovenes plads i staten, men har svært ved at slippe tanken om det oplyste despoti som det bedste styre.

fremstillingen her følger George H. Sabine i "A History of Political Theory".

ideelt ser Platon statsmanden som en kunstner, hvis kvalifikationer er viden og indsigt, og om en sådan regent regerer med loven eller uden loven, og om undersåtterne accepterer

styret, er medvillige eller modvillige, er uden betydning: deres frihed med henvisning til lovens regler og traditioner, vil kun stå hindrende i vejen for den regent, der virkelig kan sin kunst og sit håndværk. (Sabine 73).

han lignes med hyrden der sørger for sin flok eller familiefaderen der styrer tingene til alles bedste.

at en ekspert-regent skulle have hænderne bundet af love, ville være en uhyrlighed, ligesom hvis en læge skulle gå frem efter en bog han med sin kyndighed ligeså godt selv kunne have skrevet.

ikke mange mennesker kan forventes at vide hvad der er godt for staten. og hvis folk er tvunget til, i modstrid med nedskrevne love og overleverede traditioner, at handle mere retfærdigt og mere hæderligt end de gjorde før, kan man ikke sige at de er blevet dårligt behandlet. (Sabine 73).

Platon mente til det sidste at en filosofkonge som legemliggørelsen af den rene fornuft, og uhindret af love eller skikke, var det ideelle, men blev mere og mere overbevist om at det var en umulighed givet menneskenes skrøbelighed, og slog sig til tåls med det næstbedste: et styre ved lov.

og kan sige: et styre ved lov, hvor både regent og befolkning er underlagt loven, er at foretrække for en tyrans dekretter og vilkårlige vilje. lovene i almindelighed har en civiliserende effekt, uden hvilken menneskene ville være de værste af vilde dyr. (Sabine 75).

og: lad ikke nogen stat være underlagt herskere, men kun love. at være underlagt herskere er dårligt, både for undersåtterne og for herskerne. (Sabine 69).

og alligevel: hvis der skulle vise sig en kompetent regent, var der ingen brug for love, for ingen lov eller ordening er større end viden og indsigt. (70).

3.

Aristoteles skrev sin ”Politik” i tiden efter Platons ”Lovene”, og var ubetinget for et styre ved lov, og kritisk overfor tanker om oplyst despoti.

i en god stat må loven være den yderste suveræn og ikke en person. (93).

selv den viseste regent kan ikke undvære loven: loven har en upersonlig kvalitet, en fornuft uforstyrret af begær. (94)

hvor både regent og regerede er underlagt loven, kan der være frihed, sådan at de regerede ikke opgiver deres vurdering og ansvarlighed. (94).

konstitutionelt styre er foreneligt med befolkningens værdighed. det er et styre med en samtykkende befolkning, til forskel fra et despoti der alene bygger på magt. styret sker i den almindelige interesse, og ikke i en enkelt klasses eller et enkelt individs interesse. (95).

der vil opstå stadigt mere indsigt og visdom ved akkumulering af erfaringer, og denne stigende mængde af social intelligens vil præge love og skikke. (95).

lovene bliver befolkningens kollektive visdom, der vil være overlegen i forhold til selv den mest brillante enkeltperson. (96).

mennesker i flertal supplerer hinanden, sådan at nogle forstår en del af spørgsmålet, og andre forstår en anden del af spørgsmålet, og sådan kommer de sammen rundt om sagen. (96).

som man også ser, at den almindelige smag indenfor kunst ofte holder i det lange løb, mens eksperter her og nu tager notorisk fejl. (96, Sabine markerer et forbehold).

4.

de følgende citater fra Cicero er efter Peter Ørsted: ”Gajus Julius Caesar”.

»Marcus: Hvad så med de skadelige og ødelæggende bestemmelser, der vedtages i talrig mængde af folkeslagene, og som ikke har mere med love at gøre end de regler, en bande røvere enes om i deres forsamlinger, skal vi også kalde dem love?

Hvis nogle uvidende og ukyndige mænd foreskriver dødbringende giftstoffer i stedet for helbredende lægemidler, kan vi vel ikke med rette kalde det lægeordinationer.

På samme måde kan heller ikke en hvilken som helst bestemmelse kaldes en lov, når den er til fordærv, selv om folket har vedtaget den.

Loven er med andre ord en skelen mellem retfærdige og uretfærdige ting, udtrykt i overensstemmelse med det ældste og oprindeligste i hele verden, naturen selv. De menneskelige love, der straffer de onde og forsvare og beskytter de gode, reguleres nemlig i overensstemmelse med naturen. (...)

Hvis vi ikke antager, at det er naturen der er grundlaget for retten, forsvinder alle samfundsdyder. For hvor vil der så blive plads til ædelhed, for fædrelandskærlighed, for pietetsfølelse, eller for lyst til at glæde andre og vise taknemlighed for ydede tjenester? Alle disse egenskaber beror jo på, at vi af naturen er tilbøjelige til at holde af vore medmennesker, hvilket er selve rettens grundlag. Ellers vil det være forbi ikke alene med hensynsfulde handlinger over for mennesker, men også med al tilbedelse og fromme handlinger over for guderne.

Hvis retten beroede på folkenes befalinger, på de ledende mænds beslutninger og på dommernes kendelser, ville det være ret at røve, at begå ægteskabsbrud og at underskyde falske testamenter, i tilfælde af at sådanne handlinger blev godkendt ved folkeafstemninger eller folkebeslutninger.

Men hvis tåbelige menneskers meninger og beslutninger har så stor magt, at naturens love kan sættes ud af

kraft ved deres stemmer, hvorfor vedtager de så ikke, at alt hvad der er slet og fordærligt, skal betragtes som godt og gavnligt? Eller hvis en lov formår at gøre uret til ret, hvorfor skulle den så ikke også kunne gøre ondt til godt?

Nej, for os er naturen den eneste norm, hvorefter vi kan skelne mellem en god og en dårlig lov. Og det er ikke alene afgørelsen af, hvad der er ret, og hvad der er uret, der beror på naturen, men det gælder i det hele taget alt, hvad der er moralsk rigtigt eller slet. For der findes en fælles forståelse hos alle, der bevirker, at vi kender tingene, og som har lagt den første grund til dem i vore sind, og det er på den måde vi véd, at det sømmelige er godt og det modsatte ondt.

Men hvis det var frygt for straf og ikke naturen selv, der skulle holde mennesker fra at øve uret, sig mig, hvad skulle så gøre forbrydere ængstelige for at handle ondt, hvis de var fri for at frygte straf? Selv af dem er ingen så fræk, at han ikke enten benægter, at han har begået nogen forbrydelse, eller finder på en eller anden grund, der kan retfærdiggøre hans harme, eller søger en undskyldning for sin gerning ved at påberåbe sig et eller andet retsprincip.

Og vover de onde at påberåbe sig den slags, med hvilken iver vil da ikke de gode benytte sig deraf!

Hvis det derfor er straffen, frygten for afstraffelse, og ikke selve det skændige i handlingen, der afskrækker folk fra at føre et ryggesløs og forbryderisk levned, kan man ikke kalde nogen uretfærdig, eller rettere: så må alle forbrydere bare betragtes som uforsigtige eller dumme.

Og så er også de blandt os, der lader sig bevæge til at handle som gode mænd, ikke af det godes indre værd, men af en eller anden ydre fordel eller nytte, de er bare snu og ikke gode.

For den mand, der ikke er bange for noget andet end vidne og dommer, hvad vil han ikke begå i mørke! Hvis han på et øde sted møder en hjælpeløs og ensom mand, som han kan frarøve meget guld, hvordan vil han så opføre sig?

Den naturligt retfærdige og gode mand, vi taler om, vil snakke med den fremmede, hjælpe ham og følge ham på vej.

Men den, der ikke gør noget for en andens skyld, og som bedømmer alt efter den fordel, det bringer ham selv, hvordan vil han ikke bære sig ad? Det er vist klart nok, tror jeg.

Og skulle han benægte, at han ville slå den anden ihjel og berøve ham hans formue, så vil han dog aldrig gøre dette, fordi han anser det for at være skændigt af naturen, men fordi han er bange for at blive opdaget, og at det skal gå ham ilde. Sandelig en motivering, som ikke blot lærde filosoffer, men den jævreste bondemand ville rødme over!«

5.

love er regler og regelsæt, angivelser af en orden, overleveret eller nedskrevet: en tekst, formuleret af mennesker, et værk, en kreation.

lovens argument er en rimelighed, en fornuft, en visdom og indsigt, hvorved bestemmelser har legitimitet som lov.

love er foreløbige, tilnærmelsesvise: de kan justeres og ændres, og er til stadighed under overvejelse og vurdering.

gode love stemmer med almindelig fornemmelse for ret og rimelighed, balance og fairness.

med dårlige love ser ingen fornuften eller rimeligheden i disse love.

mennesker kan vælge at følge lovene, fordi de ser visdommen og rimeligheden i disse love og har erfaret deres fortræf-

felighed: det er gode love.

med dårlige love kan folk følge lovene, ikke fordi de ser en visdom i disse love, men af bekvemmelighed, for at undgå straf.

II. borgerret.

1.

man kan sige: magt er frihed. min frihed går dertil hvor jeg bliver standset af andres magt. din frihed er alene begrænset af min og andres magt. er min magt umådelig, og du er uden magt, så har jeg umådelig frihed og du har ingen frihed.

vi har muligheden for ophøjelse til despot eller sultan, og muligheden for slavens elendighed.

og vi har sikkerheden for kamp magt mod magt.

2.

man kan ikke sige at magt er ret. den mægtige har nær ubegrænset frihed, men har ikke dermed ubegrænset ret. jeg har ikke ret til hvad som helst som jeg har magt til. det er at sætte pynt på magten. jeg har frihed til hvad som helst som jeg har magt til. men her er der ikke tale om ret.

hvis min magt alene er begrænset af din og andres magt, og din magt tilsvarende alene er begrænset af min og andres magt, så er din og min ret slet ikke på tale. der er tale om magt mod magt, større eller mindre magt, ikke om ret.

3.

der kan være en grænse mellem det ene menneskes udfoldelse og det andet menneskes udfoldelse: grænsen mellem den enes

ret og frihed og den andens ret og frihed.

jeg kan anerkende en grænse for min egen udfoldelse, nemlig der hvor din ret og frihed begynder. og du kan gøre det samme. herved har vi begge en ret og en frihed.

hvor jeg respekterer din ret og frihed, går min udfoldelse ikke længere til grænsen af min magt i forhold til dig, men til den grænse, hvor din frihed og ret begynder.

og hvis du tilsvarende respekterer min ret og frihed, så har vi din frihed med respekt for min ret, og min frihed med respekt for din ret.

herved kan vi have en retmæssig udfoldelse: din udfoldelse som ikke krænker min ret og frihed, må siges at være din retmæssige udfoldelse. og hvis jeg krænker din ret og frihed, så er denne udfoldelse uretmæssig.

vi kan være uenige om hvor grænsen går for din og min retmæssige udfoldelse, og vi kan strides om det, men vi er enige om at der er en grænse.

4.

hvis alt er tilladt er intet tilladt.

hvis alt er tilladt for Jensen, så er intet tilladt for Petersen. for Jensen kan til enhver tid forhindre Petersen i at gøre noget som helst, hvis Jensen ellers har magten til det.

hvis noget er tilladt er noget forbudt.

hvis et eller andet er tilladt for Petersen, så må noget være forbudt for Jensen, nemlig at hindre Petersen i at gøre det der er tilladt.

når Petersen har en ret, har Jensen ikke længere ubegrænset frihed, Petersens ret er en indskrænkning i Jensens frihed.

den absolutte frihed implicerer sin egen modsætning: den absolutte ufrihed. den absolutte frihed for den ene er den absolutte ufrihed for den anden.

5.

når jeg anerkender din ret, og du anerkender min ret, begrænser vi vores frihed: vi har ikke længere total eller absolut frihed, men en relativ frihed.

indenfor grænserne af min retmæssige frihed, hvor jeg ikke krænker andre menneskers ret og frihed, er jeg ubetinget fri.

indenfor denne grænse er alt retmæssigt.

udenfor denne grænse er alt uretmæssigt.

indenfor denne grænse er jeg suveræn, og retmæssigt suveræn, en konge i mit eget kongerige, udenfor denne grænse er jeg en overtræder.

6.

vores frihed har vi ved siden af hinanden. forudsætningen for at du og jeg har en ret og en frihed, er at vi accepterer og anerkender en grænse for vores udfoldelse, der hvor andres ret og frihed begynder.

millionæren og lottosælgeren, monarken og cirkusartisten er på denne frekvens lige: den enes ret og frihed standser hvor den andens ret og frihed begynder. den magtesløse har denne ret og frihed, såvel som den magtfulde.

7.

borgerretsprincippet blev berørt i Platons "Staten": mennesker bliver enige om ikke at påføre hinanden skader, for derved at slippe for at få påført skader. (Sabine 31).

Jean-Jaques Rousseau refererer i "Den sociale kontrakt" (1761) Marquis d'Argenson for "i republikken er enhver fri til at gøre hvad der ikke skader andre".

i den franske nationalforsamlings erklæring om rettigheder for mennesker og borgere, 1789, siges det i artikel IV: Politisk

frihed består i at kunne gøre det som ikke skader andre. Udøvelsen af den naturlige ret for ethvert menneske, har ikke andre grænser, end de der er nødvendige for at sikre ethvert andet menneske den samme ret. (efter Thomas Paine ”Rights of Man”, s. 133).

8.

betyder borgerretten så lille plads, så smal en vej: der præcist hvor min udfoldelse ikke krænker din ret og frihed, og vice versa, at borgerretten i realiteten forbyder al udfoldelse?

er din og min ret og frihed så omfattende og pirrelig, at ingen kan gøre noget uden at krænke andres ret og frihed: armene tæt ind til siden – ingen udfoldelse er retmæssig.

eller betyder det at så at sige al udfoldelse er retsmæssig: at der med din og min ret og frihed er en largesse så du og jeg kan gøre næsten hvad som helst uden at krænke hinandens ret og frihed?

at grænsen er der diskuterer vi ikke. men vi kan være uenige om hvor grænsen går: støder jeg andre ved at gå med bar ende på gaden, eller støder andre mig, ved at jeg ikke kan få lov til at gå med bar ende på gaden?

basalt er vi enige om at der er en grænse: vi er ikke på kollisionskurs, snarere er vores udfoldelse og projekter med denne afgrænsning parallelle, i forskellig grad af harmoni.

9.

det kan påstås at der med enhver udfoldelse sker en indskrænkning i andres udfoldelse: når du folder dig ud, må jeg folde mig ind.

borgerretten markerer netop en frekvens hvor denne rugbrødsdoktrin ikke holder stik.

vi har det private område hvor indtrængen er en overskridelse, en krænkelse, men herfra og ud til at mødes på halvvejen, er et kæmpe areal, en fælle, en alminding: det er ikke en smal vej hvor vi kan udfolde os uden at krænke andres ret og frihed – det er en bred vej.

10.

jeg kan stå på min ret og du kan stå på din ret, og vi kan vinke til hinanden, vi træder ikke med nogen nødvendighed hinanden over tærne, vi står ikke på den samme stol.

jeg kan stå på min ret sådan at jeg affirmerer din ret.

på denne frekvens kan vi følge vores egen næse og udfolde os så vidt og så frit som vi formår, med respekt for andres ret og frihed: det er ikke dig eller mig, men dig og mig, ved siden af hinanden, som parallelle forløb.

ikke en umulighed, men en mulighed der kan praktiseres med større eller mindre finesse.

4. civiltilstanden.

1. de subjektbaserede anlæg.

1.

vi har en subjektiv fornemmelse: vi kan føle glæde/smerte ved vores adfærd, have gode og dårlige oplevelser og gøre gode og dårligere erfaringer: vi kan akkumulere erfaringer og kan bearbejde erfaringer til værdier og ethos. og på baggrund af erfaringer, værdier og ethos kan vi styre vores adfærd og udvikle en praksis, sådan at mængden af vores adfærd bliver stadigt mere til glæde, højere tilfredsstillende, og vi kan til stadighed vurdere og korrigere vores værdier og ethos med feedback fra glæden/smerten ved den faktiske adfærd.

2.

sansen for glæde/smerte ved adfærd er baseret i subjektiviteten og ligesådan er vores smag, vores sans for proportioner: stort og småt, ret og rimeligt, godt og ondt, og vores enfoldige fornuft.

det kan hævdes at også vores evne til at artikulere lyde og arbejde med begreber: vores evne til sprog, er et subjektbaseret anlæg som vi har formået at danne og udvikle.

så vi har de subjektbaserede anlæg der strækker sig fra de basale: sansen for os selv, vores egenfornemmelse, glæden/smerten ved adfærd, frem til de mere sofistikerede: sansen for ret og rimeligt, fornuften og evnen til at anvende sprog.

3.

vi har en særlig evne til at samle og bearbejde erfaringer, og vi kan meddele og udveksle erfaringer indbyrdes, og med anvendelse af skriftsproget kan vi akkumulere og bearbejde erfaringer gennem tusinder af år.

til og med kan vi udvikle sproget, med nye ord og begreber, og nye sammenhænge og modeller, så vi kan udtrykke nye erfaringer og nye refleksioner over erfaringer.

4.

vi har en subjektiv fornemmelse og en egensans, en egenhed, som basis for smag, vurdering og enfoldig fornuft: vi kan prioritere og vælge og til en grad styre vore adfærd: subjektiviteten og de subjektbaserede anlæg kan udvikles, styrkes og skærpes, ligesom de kan svækkes og afvikles.

vi kan have en stærk fornemmelse for os selv, udfoldet og udviklet: hvad vi kan lide og synes er godt og rigtigt: med en synsvinkel, en anskuelse, med historie og refleksion: vores egen mening og vores egen bestemmelse: vi kan være nogen, personer, individer.

og vi kan være uden subjektiv fornemmelse: depersoner, ingen.

2. sameksistens I.

1.

vi kan have en sans for ret og rimeligt, og vi kan have en fornemmelse for andre mennesker: deres subjektivitet, gemt, smag, deres glæder og smerter, deres værdier, interesser og projekter: vi kan have en fornemmelse for andres ret og

frihed, og grænsen mellem andres ret og frihed og vores egen: hvor vi selv har ret og frihed, sådan at vi ikke krænker andres ret og frihed.

vi kan se og fornemme hvor vi krænker og overskrider grænsen til et overgreb: hvor vi intimiderer og anfægter andres ret og frihed, og hvor vi ikke krænker andres ret og frihed: vi kan udvikle og raffinere fornemmelsen og gehøret for hvor denne grænse ligger: vi kan ned i nuancen skelne grebet fra overgrebet.

vi kan gå til grænsen, og måske træde over, for så at blive klar over det, og træde tilbage.

vi kan praktisere respekt for andres ret og frihed, bevæge os i greb og undgå overgreb: det kan vi lære og vænne os til, ligesom vi kan lære og vænne os til ringeagt og foragt for andre mennesker, og at tromle og trampe uden at høre eller se.

2.

man kan sige at borgerretten er en konstruktion og en fiktion: den dækker dog over temmelig reelle forhold: en ret og frihed, og grænsen mellem den enes ret og frihed og den andens ret og frihed.

at nogen ikke kan få øje på disse grænser, betyder ikke at disse grænser ikke er der, eller kan være der.

3.

man kan lave sjov og grin med en person, med fuld respekt for personens ret og frihed. og man kan lave sjov og grin med en person, hvor udgangspunktet og resultatet er foragt for denne person og nedgøring af denne persons ret og frihed.

ligesom man kan kritisere en person med fuld respekt for personens ret og frihed, og kan kritisere en person på en måde,

så man skærer ham ned som person og individ, splatter ham ud på væggen, og tramper på hans ret og frihed.

3. sameksistens II.

1.

selskabelighed kan være langt fra samspil, sjov og alvor, ping og pong: det kan være udveksling af tæsk, opvisninger i nærkamptechnik og magt, ud til hvad der ligner tortur: en mester der viser hvordan man med få greb spænder en mand op og skræller ham ned og: færdig med ham, måske ledsaget af diskret bifald fra tilskuerne.

her er klart tale om forulempelse og overgreb: en krænkelse af denne persons ret og frihed.

2.

ganske megen adfærd der piner og plager andre mennesker bliver sikkert gjort i god tro og uden dårlig hensigt. man vil gerne respektere andre menneskers ret og frihed, og tramper dem ned.

man har måske ikke nogen klar forestilling om hvornår man skader eller krænker andre mennesker, og lige præcis hvor deres ret og frihed ligger, og hvor man selv er og hvad det er man har gang i.

selv med god vilje kan man ikke dreje sin adfærd så den ikke generer og fornærmer andre mennesker.

men, en form for dannelse: vi kan se at det er muligt og opdage hvordan man gør.

det kan lade sig gøre at omgås uden at molestere, interagere uden smadrede ansigter og løse tænder: vi har evner og anlæg

til at skelne grebet fra overgrebet, og ramme grebet og undgå overgrebet.

og ligesom denne evne kan døves, afstumpes og aflæres, kan den øves, trænes og skærpes.

3.

vi kan også have en adfærd hvor der afgives skader i knap så god tro.

man kan have mål og hensigter: at høste fordele og gevinster, at markere sig og fremstå fordelagtigt. adfærden er det pragmatiske middel til at opnå disse mål.

eller man ser andre mennesker som rivaler og konkurrenter: som trusler, fjender og modstandere, og adfærden sker af nødvendighed, i selvforsvar.

med borgerretten må disse mål og hensigter forfølges sådan at der ikke sker skader på andre mennesker, og hvis målene kun kan opnås ved overgreb og lemlæstelser, må man afstå fra disse mål.

og hvis man mener at man har rivaler og modstandere, kan man dog undgå at rende dem på trapperne og dermed ned sætte muligheden for konflikt og kvæstelser.

4.

endelig kan vi have et mønster hvor man afgiver skader, tilsigtet eller utilsigtet, uden at tænke over det og måske uden at være klar over det.

man kan være underlagt idiosynkrasier, fobier, besættelser og traumatisk forstyrrelse.

eller man er et ængsteligt gemyt med en trang til at kontrollere situationer og forløb: beherske andre mennesker, holde tingene fast og låse dem ned, fixere.

man kan have lært sig greb fra barnealderen som er perfektioneret til virtuoseri: et blik for hvor man kan ramme en skade ind, svage punkter, åbninger, blottelser – og man slår til, som sport eller tidsfordriv, indøvet som vane.

måske er man blevet dårligt behandlet, er forurettet og fortvivlet, og har gode grunde til at skade og nedgøre andre mennesker og få dem til at føle sig rigtig dårligt tilpas.

muligvis har man ikke disse kvæstelser til hensigt, og fint er det, hvis man kan nedtrappe og afvikle disse reaktionsmønstre, og få styr på sin adfærd, så man undgår at skade og krænke andre menneskers ret og frihed.

4. sameksistens III.

1.

vi kan eksistere ved siden af hinanden sådan at vi ikke krænker andres ret og frihed.

men: at blive godt behandlet og behandle andre godt, er det alene ikke at blive molesteret og ikke molestere andre?

der kan dog være noget derudover: konstruktiv adfærd, hvor man interagerer med andre mennesker, spiller sammen, konstruktivt og ikke destruktivt.

man kan tage andres interesse og velbefindende ind som koordinat, ikke bare ved at undlade adfærd som skader og krænker dem, men ved adfærd som måske gør tingene nemmere, rigere og mere fornøjelige for dem.

altså adfærd der i forskellig grad og på forskellig måde er konstruktivt rettet: venlighed og godhed, og hjertemassage og kunstigt åndedræt i nødsituationer.

ligesom man kan lære ikke at tilføje andre mennesker kvæstelser, kan man lære at tilføje dem korrekt høflighed, ven-

lighed, hjælp måske, godhed.

vi kan gøre tingene vanskelige og umulige for andre, stå i vejen for dem, obstruere og spænde ben, og vi kan flytte os for hinanden, give plads, åbne muligheder, hjælpe på vej og gøre det let.

2.

vi har altså adfærd der krænker den individuelle ret og frihed, og vi har adfærd der respekterer denne ret og frihed, men ikke er specielt konstruktiv: adfærd der er harmløs eller indifferent i forhold til andre. og endelig har vi den konstruktive adfærd, rettet mod noget godt eller anvendeligt for andre mennesker.

3.

et spørgsmål: kan man være ærlig og oprigtig – og alligevel være konstruktiv i forhold til sine medmennesker?

der kan være mennesker som man har det dårligt med, og holder sig fra, men for andre, selv ukendte og fremmede, er det vel et spørgsmål om at finde den vej og de greb, hvor man kan være ærlig og oprigtig – og konstruktiv.

man ser forsøg på at være venlig og konstruktiv ske på en nedladende og patroniserende måde: så hvordan kan man være konstruktiv og ikke nedgøre: hvor ligger grebet og hvor ligger misgrebet, det slørende overgreb?

respekt for andre menneskers ret og frihed og konstruktiv rettethed må være bundet i en fornemmelse for andre mennesker, og tilnærmelsesvis, forsøgsvis – ikke med herremandens patent på hvordan andre mennesker har det, føler det og ønsker det.

såvel respekten for andres ret og frihed som forsøget på konstruktiv adfærd beror på denne fornemmelse: uden er det tom

tale: den gode vilje og det døve øre med hvad der følger af overgreb.

altså: konstruktiv med respekt for den individuelle ret og frihed, og ikke: konstruktiv som en suspendering af respekt for ret og frihed.

4.

vi kan have det godt sammen, fornøjeligt, berigende, behageligt, underholdende, indsigtsfuldt, med sjov og leg og alvor: det er ikke en umulighed.

vi kan bevæge os med den konstruktive og den harmløse adfærd, og undgå den adfærd der krænker og skader andre. vi kan udfolde os sådan at vi ikke vanskeliggør eller forhindrer andres udfoldelse, men måske letter og fremmer andres udfoldelse. så vi trives og har det godt sådan at andre også kan trives og have det godt. så vi ikke skader og ødelægger andres eksistens, men måske gør den rigere. en sameksistens med et minimum af skader, kvæstelser og unødvendig elendighed, og plads for trivsel, glæde og fornøjelse.

5. civil tese I.

vi har subjektbaserede anlæg: vi kan føle glæde/smerte ved vores adfærd, vi kan akkumulere erfaringer og danne værdier og ethos, vi kan have smag, fornuft og sans for proportioner, ret og rimeligt, godt og skidt, vi kan anvende sprog.

og videre kan vi have en sans for andre mennesker og en fornemmelse for grænsen mellem den enes ret og frihed og den andens ret og frihed.

med disse subjektbaserede evner og anlæg kan vi leve og udfolde os i konstruktiv sameksistens, i civilitet, og sådan at

vi danner og udvikler de subjektbaserede anlæg, herunder sansen for andre mennesker og fornemmelsen for den individuelle ret og frihed.

6. artsspecifikke evner.

vi har sikkert evner og anlæg som vi deler med andre dyr, chimpanse, ulve, høns, men vi har også evner der er specifikke for mennesker.

vi har de subjektbaserede anlæg: glæde/smerte ved adfærd, erfaringer, værdier og fornuft, samt evnen til at anvende sprog.

det kan hævdes at vi til en grad deler disse anlæg med andre dyr, og det karakteristiske for os er kapaciteten til at raffinere og udvikle disse anlæg, at der altså er tale om en gradforskelle, ligesom det kan hævdes at vi med disse evner adskiller os kategorisk fra andre dyr: dog, forskellen er ens og konklusionen den samme: vi har disse raffinerede evner og dermed muligheden for at danne en civil situation og eksistere civilt.

og for så vidt borgerretten: vi kan formulere dette princip og kan anvende det i praksis, noget chimpanse, ulve og høns næppe ville være i stand til.

7. civil tese II.

civile omstændigheder, med borgerret, individuel ret og frihed, vil give os mulighed for at anvende, udfolde og udvikle de subjektbaserede anlæg, danne erfaringer og opbygge værdier og ethos, og udvikle færdigheden i at vurdere og bruge den enfoldige fornuft og sproget.

med en civil situation og på civile frekvenser kan vi anvende

og udvikle disse anlæg og evner i et omfang og med en rigdom, som ville være umuligt i en ikke-civil situation, på ikke-civile frekvenser.

8. set I.

vi sætter settet, de materielle-kulturelle omstændigheder, og dermed karakteren af eksistens og interaktion i settet.

vi har formentlig et vidt felt af anlæg, dispositioner og muligheder, hvoraf nogle er forenelige med en civil livsform, og andre ikke er det.

vi kan sætte en prægning og dannelse af holdning og indstilling, der fremmer og opmuntrer vore civile anlæg, og nedkøler og afstimulerer anlæg der ikke er forenelige med en civil livsform.

sådan at greb og sprog der kan anvendes til harmløs og konstruktiv adfærd foreligger og er kendt, og at greb og måder der kalder på destruktiv adfærd er nedtonet.

hermed kan vi fremme opbygningen af et civilt miljø, og ved at justere og opbygge settet kan vi udvikle den civile livsform.

9. set II.

1.

vi kan have andre set, ikke rettet mod civil dannelse og udvikling, men eksempelvis fokuseret på konkurrence og kamp, måske helt ud i marginalen.

ikke et kapløb i ny og næ, eller en spøg om hvem der kan spise flest flødeboller på 5 minutter, ikke sjov og leg, men benhård og blodig alvor: konkurrence og kamp – hele tiden over

det hele: som eksistensform.

kæmpe for at være, komme op og få andre med: dig eller mig.

ingen spilleregler og ikke noget der hedder fair play, ingen dommere på sidelinjen der giver gule og røde kort for svinestreger: alle kneb gælder og frit slag.

variationer af modeksistens, med bestandige konfrontationer, hvor vinderen kan triumfere over sejren, og taberen må trække sig tilbage med nederlaget og ydmygelsen.

en kampzone med kampens fryd og elendighed.

2.

med en sådan interaktiv kamp vil der ske en omfattende destruktion: folk bliver smadrede, ødelagte og invaliderede.

med en ophobning af sår, smerter, vrede og bitterhed, der kan avle hævn, gengældelse og vanvittig desperation, hvorved den interaktive destruktion vil accelerere.

der bygges smerter og aggression op, som avler yderligere smerter og aggression: reaktionerne på destruktionen eskalere destruktionen.

3.

kan man konkurrere og kæmpe mod andre mennesker, fokuseret på at få dem ned med nakken, spænde ben for dem, tryne og mobbe dem – og samtidigt respektere disse menneskers ret og frihed?

den individuelle ret og frihed vil være en hæmsko og en hindring for den frie konkurrence og kamp, der mere oplagt er forbundet med ringeagt og foragt for andre mennesker.

i et miljø af intimidering og destruktion, hvor den individuelle ret og frihed konstant krænkes, falder borgerretten ud

som præmis og som konklusion: borgerretten er uforenelig med dette miljø, findes ikke og kan ikke findes.

4.

med praktisk respekt for borgerretten og et vist minimum af overgreb på den individuelle ret og frihed, kan der bygges en civil situation med civil dannelse.

hvor mængden og omfanget af overgreb på den individuelle ret og frihed går udover dette minimum, bliver mulighederne for en civil eksistens stadig ringere.

jo mere omfattende konkurrencen og kampen er, jo mere miljøet er præget af intimidering og lemlæstelse, jo ringere vil muligheden være for at opretholde og udvikle civile frekvenser, og anvende og udfolde de subjektbaserede anlæg, sans for ret og rimeligt, stort og småt, enfoldig fornuft og evnen til at bruge sprog.

den civile måde kan falde væk som en umulighed og de subjektbaserede anlæg er tilbage bare som rudimenter, indfoldede.

5. appendix: potentiel og virkeliggørelse.

1.

hvis individerne A, B, C, D og E efter tur slår et 5 centimeter langt søm i en væg med den samme hammer, vil de ikke slå sømmet i på den samme måde: de vil stå forskelligt og bruge forskellige bevægelser.

ligesådan hvis individerne A, B, C, D og E efter tur hælder mælk fra en kande over i et glas og tilbage i kanden, eller sætter fire stole op på et bord og tager dem ned igen, eller står på ét ben og galer som en hane.

når en række individer gør det samme kan man se at de gør det på forskellig måde. den samme adfærd, som at slå et søm i væggen, hælde mælk i glasset osv, vil blive udført forskelligt af de forskellige individer.

adfærden vil variere fra individ til individ.

2.

hvad et individ gør, og måden det gør det på, er udtryk for individet.

Ludvig Holberg sidder og taler med en dame om hvad der sker i København.

Ludvig Holberg går op og ned ad gulvet med hænderne på ryggen.

Ludvig Holberg sidder i en stol ved kaminen og læser i en bog.

disse forskellige former for adfærd som Ludvig Holberg udviser er udtryk for personen Ludvig Holberg.

Lord Nelson udviste de mest forskelligartede former for adfærd. snart var han på broen under et søslag, snart var han hjemme hos Lady Hamilton, snart var han i admiralitetet,

snart var han i sin klub, snart spiste han morgenmad, snart bandt han sin halsklud, snart holdt han festtale.

alle disse forskellige former for adfærd, hvad Lord Nelson gjorde og måden han gjorde det på, var udtryk for personen Lord Nelson.

det kan siges at et individs adfærd er udtryk for barndomsforhold, karakterskavanker og så videre.

for eksempel kan det siges at de forskellige former for adfærd som Ludvig Holberg udviste var udtryk for hans svagelighed, hans vældige begavelse, hans flid, eller hans nysgerighed. men samtidig var Ludvig Holbergs adfærd vel slet og ret udtryk for individet Ludvig Holberg.

ligesådan kan man sige i det uendelige at Lord Nelsons adfærd var udtryk for hans trang til eventyr, hans ærgerrighed, hans enøjethed, men samtidig simpelthen udtryk for individet Lord Nelson.

3.

Søren Kirkegaard talte om at blive sig selv, være sig selv, vælge sig selv, måske til forskel fra dette at fornægte sig selv, fravælge sig selv eller opgive sig selv: ”det store er ikke at være dette er hint, men at være sig selv.”

hvor man til daglig føler at man er sig selv, eller for en stund føler at man er sig selv, må man formode, at den adfærd man udviser i høj grad repræsenterer en selv, i høj grad er i overensstemmelse med en selv: man er i høj grad sig selv i sin adfærd.

hvor man over en længere periode eller momentvis føler at man i meget ringe grad er sig selv, måske er ude af sig selv eller ved siden af sig selv eller helt fra sig selv, må man formode at man i ringe grad er sig selv i den adfærd man udviser: adfærden repræsenterer i ringe grad en selv, adfærden er kun i

ringe grad i overensstemmelse med en selv.

altså adfærden: er man mere eller mindre sig selv i sin adfærd, er adfærden mere eller mindre i overensstemmelse med en selv.

herfra er der ikke langt til at sige: adfærd er højere eller lavere autentisk for det individ der udviser adfærden.

det vil sige at uanset hvad et individ gør eller ikke gør så er denne adfærd et højere eller lavere autentisk udtryk for individet. uanset om individet slår søm i væggen, samler på frimærker, er stor på den eller lille på den, er grov eller fin. uanset hvad individet har af motiver, fikse ideer og uanset de nærmere omstændigheder er individets faktiske adfærd et højere eller lavere autentisk udtryk for dette individ.

påstanden er altså forskellig fra den påstand at uanset hvad vi gør og hvordan vi gør det er vi lige meget og lige lidt os selv i adfærden.

Lord Nelson var mere eller mindre sig selv i sin adfærd, hans adfærd var højere eller lavere autentisk i forhold til ham selv, individet Lord Nelson.

spørgsmålet er ikke her om Lord Nelson i sin adfærd var mere eller mindre autentisk som admiral, som englænder eller som mand.

adfærden ses i relation til det individ der udviser adfærden: individet er mere eller mindre sig selv i adfærden, adfærden er højere eller lavere autentisk i forhold til individet.

4.

Aristoteles siger i sin etik at adfærd er ledsaget af glæde/smerte: hvad vi end gør, er det ledsaget af en følelse af glæde/smerte.

som kan formuleres: adfærd er højere eller lavere tilfredsstillende for den der udviser adfærden: den frydefuldt

glædelige adfærd er højt tilfredsstillende, og den pinagtigt smertelige adfærd er lavt tilfredsstillende.

her hævdes det at vi er mere eller mindre os selv i vores adfærd, vores adfærd er i skiftende grad autentisk i forhold til os selv, som vi er givet med gemyt, naturel og ejendommelighed.

så: når vi i rig grad er os selv i en adfærd, er adfærden højt tilfredsstillende.

og: når vi i ringe grad er os selv i en adfærd, er adfærden lavt tilfredsstillende.

det vil være urimeligt at sige, at når vi er rigt os selv i en adfærd, er adfærden lavt tilfredsstillende.

eller: når vi er fattigt os selv i en adfærd, er adfærden højt tilfredsstillende.

ligesom det vil være akavet at sige, at nok er vi mere eller mindre os selv i vores adfærd, og nok er vores adfærd højere eller lavere tilfredsstillende, men de to forhold har intet med hinanden at gøre.

5.

Aristoteles taler i sin metafysik om potentiel og aktualitet: det mulige og det virkeliggjorte: larven der potentielt er en sommerfugl, og bliver virkeliggjort som sommerfugl, og stenen, der potentielt er en skulptur, og med huggearbejde bliver virkeliggjort som skulptur.

i fortsættelse af dette kan man sige: vi aktualiserer vores potentiel i adfærd, vi virkeliggør vores mulige i den adfærd vi udviser: i og med at vi udviser adfærd aktualiserer vi potentielt.

så: vi udtrykker os i vores adfærd, adfærden er et vidnesbyrd om os, som vi er givet, vi er os selv i vores adfærd: vi virkeliggør vores mulige i adfærden.

hvor vi i rig grad er os selv i adfærden, aktualiserer vi poten-

tiellet rigt i adfærden.

hvor vi kun armodigt er os selv i adfærden, aktualiserer vi potentielt fattigt i adfærden.

det vil ikke være rimeligt at sige, at i en adfærd, hvor vi i rig grad er os selv, der aktualiserer vi potentielt fattigt.

eller: i en adfærd, hvor vi kun armodigt er os selv, der aktualiserer vi potentielt rigt.

ligesom det er akavet hvis de to forhold er uden forbindelse: at dette, at vi er mere eller mindre os selv i vores adfærd, er uden forbindelse med dette, at vi virkeliggør vores potentiel i adfærden.

6.

de to aristoteliske linjer, glæden/smerten ved adfærd og aktualisering af potentielt, kan altså føres sammen:

i en adfærd, hvor vi i rig grad er os selv i adfærden, og adfærden er højt tilfredsstillende, aktualiserer vi potentielt rigt i adfærden.

i en adfærd, hvor vi kun fattigt er os selv i adfærden, og adfærden er lavt tilfredsstillende, aktualiserer vi potentielt fattigt i adfærden.

7.

når vi akkumulerer erfaringer, og bearbejder erfaringer til værdier og ethos, og styrer vores adfærd med stadig korrektion af værdier og ethos, kan vi opnå, at mængden af adfærd bliver højere tilfredsstillende: at den adfærd vi udviser er højere tilfredsstillende, og at vi udviser mindre af lavt tilfredsstillende adfærd: herved opnår vi en rigere aktualisering af potentielt i adfærden.

så: når vi gør erfaringer, og bygger på erfaringer, kan vi opnå

stadigt højere tilfredsstillende adfærd, og dermed en stadigt rigere aktualisering af potentielt i adfærden.

med tilfredsstillelsen ved adfærd, og med erfaringer, kan vi formidle vores egen udfoldelse, aktualiseringen af potentielt.

8.

vi sætter samspil, kommunikation og konstruktiv sameksistens i civilitet, så: udvikling af praksis, opbygning af værdier og ethos, aktualisering af potentielt - på disse frekvenser:

vi udfolder vores evner og anlæg, aktualiserer potentielt, i sameksistens, som individer, personer og borgere, sådan at andre kan udfolde deres evner og anlæg, aktualisere deres potentielt.

noter.

- side 7 David Hume, ved Niels Egmont Christensen, 1966,
side 182.
- side 14 Børge Madsen: Paradis Slaver. 1997, siderne 84 – 86.
- side 16 Justus Hartnack: Mennesket og sproget, 1971.
- side 17 Anders Munk: Humanismens biologi, 1971, siderne 44 - 45.
Webster's New Collegiate Dictionary, 1949.
Filosofisk Ordbog, 1971.
Dictionary of Philosophy, 1972
- side 21 George H. Sabine: A History of Political Theory. London,
1938, 1971. siderne 67 – 86 og 94 – 98.
- side 23 Peter Ørsted: Gajus Julius Caesar.
Politik og moral i det Romerske Imperium, 1994,
siderne 119 – 122. fra Cicero "De legibus".
- side 29 Jean-Jarques Rousseau: Samfundspagten, 1761, 1972,
side 185.
Thomas Paine: Rigths of Man, 1791, 1969.
- side 44 fra "individ og adfærd" i J.T: en dag I Ekbatana, 1992
- side 45 Søren Kirkegaard: "Enten – eller", samlede værker 1962,
(1843), side 167.
- side 47 sml. J.T.: den aristoteliske etik, side 34

Jan Torstenson

nu nu nuerne. digte, 24 sider, 1991

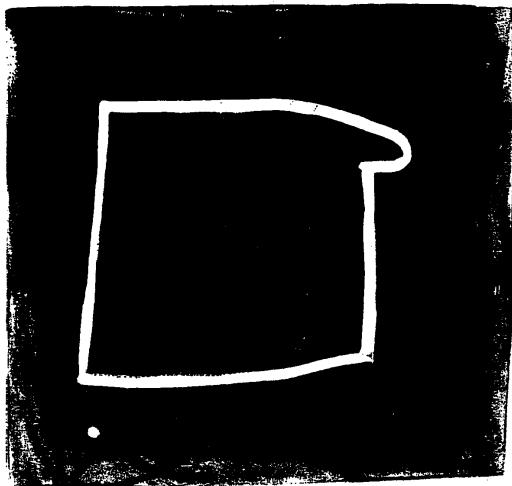
en dag i Ekbatana. filosofi, 32 sider, 1992

hug en hæl, klip en tå. digte, 30 sider, 2002, 2006.

nok er nok nok. digte, 24 sider, 2005, 2006.

PROSIT

Voldbjergvej 31, 6950 Ringkøbing



ethos polis argumentet I.
den aristoteliske etik.

ethos polis argumentet II.
en subjektiv etik.

ethos polis argumentet III.
set og adfærd. Fra Emile Durkheim til Platons makrosociologi.

ethos polis argumentet IV.
civiltilstanden.

PROSIT

anden udgave

april 2008