

Det fattige menneske

– et korrektiv til menneskesynet bag fattigdomsdebattens positioner

skrevet af Mads Lund Mikkelsen · udgivet 18. maj 2012 · 5220 ord

Abstract:

Artiklen søger at levere et korrektiv til den menneskeopfattelse som ligger til grund for striden vedrørende den såkaldte fattigdomsdebat. To hinanden modstillede positioner inden for denne debat identificeres og analyseres, hvorved vi får blik for det menneskesyn der er involveret i de to positioner. En socialistisk position, hvori mennesket ses som psykosomatisk determineret, og en liberalistisk position, hvor mennesket ses som idealt frit, udfoldes. Som alternativ til disse menneskesyn præsenteres Heideggers ontologiske bestemmelse af mennesket som det kastede udkast, og på baggrund af Heidegger forsøger jeg at skitsere en mulig tilgang til en bedre social-politisk besindelse på varetagelsen af den enkelte borgers liv. Dette i retning af en egentlig form for tagen-vare på den enkelte borger, som hverken behandler individet som var det determineret eller idealt frit.

I slutningen af året 2011 og langt ind i 2012 verserede en forunderlig og forvirrende debat landet over, en debat som formåede at fylde de danske medier med indhold af implicit men ikke desto mindre eksplosiv filosofisk karakter. Debatten jeg ønsker at henlede læserens opmærksomhed på, er den store fattigdomsdebat. Selvom den nu, ved udgivelsen af denne artikel, har fået en mængde, og mindst lige så interessante efterfølgere, er det stadig værd at kaste et blik på netop fattigdomsdebatten og dens *filosofiske* implikationer. De spørgsmål fattigdomsdebatten ved nærmere eftersyn kredser om er nemlig spørgsmål der retter sig mod *mennesket* som sådan, spørgsmål af eviggyldig karakter.

I løbet af de omfangsrige meningsudvekslinger, som fandt sted, fremførte en mængde forskelligartede debattører lige så forskelligartede og mere eller mindre nuancerede synspunkter. Min ambition for denne artikel vil så langt fra være som en "politiker" at blande mig i debatten, som også for længst er synet hen. Jeg vil med andre ord ikke diskutere, hvorvidt der findes fattige mennesker i Danmark eller ej eller levere et svar på, hvordan vi fremover kan tænke fattigdom praktisk politisk. Tænkningen og besindelsens opgave er en ganske anden end den ophedede polemik. Min tanke med denne artikel er at lade to efter min mening fremherskende standpunkter i fattigdomsdebatten træde frem for nu at identificere de måder at tænke om mennesket på, der ligger til grund for den ideologiske polemik. Jeg vil forsøge at levere en besindelse på, hvordan vi på baggrund af en nuanceret tænkning vedrørende mennesket, kan nå frem til et bedre udgangspunkt for at føre socialpolitik. Jeg vil af gode grunde ikke forsøge at levere nogen hurtige løsninger men blot en alternativ måde at tænke om mennesket på. Inden jeg vender tilbage til dette, vil det som nævnt være nødvendigt at identificere to klassiske syn på mennesket, som vi har fundet repræsenteret inden for denne debat. Derefter vil jeg med den tyske tænker Martin Heidegger (1889-1976), søge at gentænke mennesket som et frit men også historisk betinget væsen og ligeledes med Heidegger at søge at finde en måde, hvorpå samfundet kan behandle mennesket, en måde som gør mennesket ret. Valget af netop Heidegger er for så vidt ikke oplagt, da han netop i sin tidlige tænkning gør sig store anstrengelser for at bibeholde en deskriptiv analytisk tilgang. Ikke desto mindre rummer hans tidlige tænkning implicit, som også den senere tænkning eksplicit gør det, et normativt politisk potentiale, idet den præsenterer hvad der må ligge til grund for enhver politisk position; en måde at tænke om mennesket. Jeg mener at Heideggers analyse af *tilstedeværen* her tilbyder os et særligt godt udgangspunkt.

I sidste ende får artiklen et normativt præg, idet vi på baggrund af Heidegger kan kritisere forskellige måder at tænke om socialpolitik på. Selvom jeg ikke blander mig i selve polemikken vedrørende fattigdom, kan jeg dog, via Heidegger, nå frem til et muligt standpunkt for en besindet form for socialpolitik. Mit håb er at artiklen vil afføde oplysning såvel som yderligere debat.

Det skal medgives, at der inden for fattigdomsdebatten af mange debattører er blevet fremført synspunkter, der er mere nuancerede, end dem, vi nu vil søge at uddrage af enkelte debattørers udtalelser. Mange har anstrengt sig for netop ikke at være polemiske. Det jeg forsøger, er da heller ikke nogen præcis og endegyldig kortlægning af debatten. Opgaven er i stedet at få to positioner til at træde tydeligt frem, for derefter at levere et korrektiv til de to positioners respektive menneskesyn. Derfor vil jeg heller ikke tages til indtægt for, at enkelte debattører på den ene eller den anden side af skyttegravene ikke passer præcist ind i de tænkemåder, jeg vil identificere. Til trods for disse forbehold mener jeg dog at kunne sige, at debatten indtil nu væsentligt har været *praktisk politisk* og derfor (næsten pr. definition) *ikke ontologisk*. At debatten ikke har drejet sig om ontologi, betyder dog ikke, at der ikke i de forskellige positioner er impliceret en skjult før-ontologisk udlægning af mennesket. Tværtimod må dette altid allerede og dermed nødvendigvis være tilfældet. Det er de to lejres før-ontologiske tankegods om mennesket, jeg vil identificere for derudfra at præsentere en eksplicit besindelse på mennesket; altså en *menneskets ontologi*.

Den ene lejr har jeg valgt at kalde 'den socialistisk-sociologiske'; den anden 'den liberalistiske'. Igen vil jeg ikke tages til indtægt for, om de holdninger, jeg tillægger de enkelte positioner passer på diverse historisk konkrete former for socialisme henholdsvis liberalisme. Jeg er ikke interesseret i en sådan debat, og læseren bedes tage disse betegnelser med

et gran salt. De er blot vejledende. Alligevel er de ikke uden forbindelse til de positioner, de repræsenterer, og socialismens er da også repræsenteret af *Socialistisk Folkepartis Özlem Cekic*, mens liberalismen repræsenteres af *Liberal Alliances Joachim B. Olsen*. Lad os begynde med Joachim B. Olsen, der med en række udtalelser via Facebook, satte debatten igang. Han citeres således for følgende:

Det er en hån mod de millioner af mennesker verden over som sulter, at snakke om fattige i Danmark. I skulle skamme jer!! Jeg bliver så vred når jeg hører venstrefløjen bruge den slags manipulerende retorik. Hvis der er mennesker i Danmark der ikke har råd til at holde jul så er det selvforskyldt!¹

For vores undersøgelse består det særligt interessante i denne udtalelse i påstanden om, at mennesker i Danmark, såfremt de ikke har råd til at fejre, hvad vi forstår som en normal jul, selv er skyld i at have bragt sig i en sådan situation. Dette implicerer en klassisk borgerlig-liberalistisk position: Ethvert menneske bærer det fulde ansvar for sit eget liv, og er derfor selv *skyld* i udfaldet af den egne tilværelse. Mennesket har med andre ord fuldt ansvar for sig selv og sine handlinger. Det overskuer sine handlinger, vurderer dem, og vælger selv. Denne *frihed til at vælge* grunder ontologisk i en art ideal frihed; mennesket er født frit, og denne ideale frihed bærer det rundt på livet igennem som en skat, der kan krænkes eller æres. Mennesket bestemmes altså først og fremmest og forud som et væsen, der er frit, og som derfor også er frit til at forvalte sit levede liv, som det vil. Derfor er det en krænkelse, når den frihed, som er den enkeltes til at leve sit eget liv, i praksis miskendes, idet øvrigheden påtager sig ansvaret for varetagelsen af den enkeltes tilværelse, og dermed begår, hvad der benævnes med ordene 'frihedsberøvelse' henholdsvis 'umyndiggørelse'. Joachim B. Olsen formulerer det således:

¹<http://politiken.dk/politik/ECE1434796/joachim-b-olsen-jeg-braekker-mig-over-systemet/>

Næsten alle i Folketinget har den grundlæggende forståelse, at hvis nogen har et problem, hvis det er synd for nogen, og hvis det på nogen måde indgår i en offentlig debat, så skal de reddes. Så er der andre, der skal betale for det. Staten skal absolut blande sig, hver gang livet går en borger lidt imod. Det er uværdigt.²

En sådan statens indblanding i varetagelsen af den enkeltes tilværelse, ses – fra Joachim B. Olsens perspektiv – i et negativt lys. Enhver aflastning af frihedens byrde fratager mennesket den stolthed, der er forbundet med netop selv suverænt at bære denne byrde. I dette perspektiv er mennesket en \emptyset . Mennesket er først frit og autonomt, og sidenhen, som denne \emptyset , placeret i verden. Vi skal senere se, at en sådan bestemmelse af den menneskelige frihed, der, hvis den ikke bevæger sig ud over sig selv, er udtryk for en fundamental misforståelse af mennesket, også fører til eklatant utilstrækkelige praktiske anvisninger for enhver form for socialpolitik.

For at konkludere kan vi sige, at særligt en ontologisk bestemmelse er vigtig for den liberalistiske lejr: Menneskets totale frihed til sit eget liv i kraft af den egenskab ved subjektet, at det ejer frihed. I en del mere udviklede liberalistiske positioner grunder den ideale frihed i menneskets rationalitet, dvs. dets kapacitet til som rationelt væsen at vælge det bedste for sig selv. Kun for så vidt mennesket er rationelt er det altså frit, tilgængæld er rationaliteten givet mennesket forud for dets eksistens som en egenskab. Her sigter jeg særligt til former for liberalisme inspireret af Kant, eksempelvis den man finder hos John Rawls, men også i liberalismen som den kan forefindes hos John Stuart Mill i dennes berømte værk *On Liberty* spiller rationaliteten rollen som den egenskab ved subjekt der gør det frit.

Væsentligt er optræder altså denne rationalitet, ligesom i de mindre sofistikerede versioner af liberalismen, som en *egenskab* hos mennesket

² http://jp.dk/indland/indland_politik/article2624553.ece?page=2

som subjekt, altså som ideal givet egenskab. Den ideale frihed qua rationalitet, implicerer afledt og sekundært en praktisk frihed, hvis eksistens og udfoldelse ikke ændrer ved det ubestridelige i menneskets rent *ideale* frihed. Denne krænkes dog, hvis den i praksis bliver overtaget af en anden, hvilket også gælder staten.

Joachim B. Olsen tog dog i det første af de ovenstående citater et forbehold. Tilsyneladende gælder skylden i egen tilværelse under særlige omstændigheder ikke. De fattige mennesker i Afrika er ikke skyld i, at de ikke kan fejre jul på behørig dansk vis, eller at de for den sags skyld ligefrem sulter. Trods alt begrænses den ideale frihed i praksis af de muligheder, der er tilgængelige for dens praktiske udfoldelse. Netop danskerne mener han har så gode muligheder, at de ingen undskyldning har for at de er blevet fattige. Denne bestemmelse, at mennesket er henvist til bestemte muligheder, som afgrænser feltet for den frie varetagelse af den egne tilværelse, gælder dog også for dem, vi har betegnet som socialisterne i debatten. For socialisterne i debatten ligger vægten i deres implicite menneskesyn ikke på mennesket som et først og fremmest frit væsen, men i stedet på mennesket som et *determineret* væsen. Vi så, at Joachim B. Olsen ikke var villig til at anerkende, at også for danskere findes der i deres tilværelse et aspekt af nødvendighed. Den relative fattigdom, som danskerne oplever, er helt og holdent *selvforskyldt*. SF's Özlem Cekic er af en anden opfattelse:

Jeg vil meget gerne arrangere et møde for dem med arbejdsløse og folk på kontanthjælp. Og meget gerne høre, om de virkelig mener, at fysisk og psykisk sygdom, som har ramt halvdelen af danskerne på førtidspension, er selvforskyldt.³

³ http://jp.dk/indland/indland_politik/article2591270.ece

I denne udlægning af mennesket lægges der vægt på mennesket som socialt såvel som psyko-somatisk determineret. Hvor mennesket ovenfor hos liberalisterne anskues som værende idealt autonomt frit væsen, og og siden som faktisk eksisterende udfoldende en praktisk begrænset fri vilje, ses selve den ideale frihed hos socialisterne som uadskillelig med et aspekt af *nødvendighed*. Selv for danskere er friheden begrænset; hvordan kan en mulig fattigdom være selvforskyldt, hvis den fattige i sidste ende har været begrænset af "*fysisk og psykisk sygdom*"? Væsentligt er den praktiske frihed her den eneste, som kommer i betragtning. Set med socialistiske briller er mennesket, som er begrænset af alverdens og personligt unikke determinerende faktorer, et i alt væsentligt ufrit væsen – det er lagt i lænker, af eksempelvis fysisk eller socialt arvelig "*fysisk og psykisk sygdom*". Menneskets tilværelse er da ikke selvforskyldt, det er ikke skyld i sig selv, men derimod kausalt determineret af de dunkle magters kontingente forhold, hvorunder det enkelte menneske nu engang befinder sig. Vi bemærker, at de determinerende årsager er af mange forskellige typer. Det væsentlige er, at mennesket hos socialisterne tænkes som *kausalt* determineret og ikke *idealt* frit.

Kan vi da overhovedet tale om frihed inden for den sociologisk-socialistiske position? Inden for dette perspektiv vil mennesker, der ikke er fattige, og har råd til på normal vis at fejre jul, egentlig ikke selv være skyld i dette. Skyld i den succes, som disse mennesker oplever er derimod deres held; de er født ind i en tilværelse, hvori forskellige determinerende faktorer på gunstig vis har påvirket dem således, at de ganske tilfældigt og kontingent er endt i en gunstig livssituation.

Fattigdom og andre onder kan inden for et sådant perspektiv helt afhjælpes ved en ydre indgriben, der fjerner de negative determinerende faktorer, og erstatter dem med andre af positiv karakter. Ved en indgriben i de sociale og/eller psyko-somatiske årsagskæder kan mennesket reddes.

Åbenlyst dikterer dette et næsten entydigt positivt syn på statslig indgriben i den enkeltes liv, hvilket Cekic da også vedkender sig: "*Jeg mener, samfundet har et ansvar for at gribe ind og hjælpe mennesker.*"⁴

Vi har nu identificeret to positioner, der hver især viste sig at rumme kimen til en særlig ontologi over det menneskelige værende. I grove træk kunne vi sige, at mennesket af liberalisterne bestemmes som et subjekt med egenskaben ideal frihed (evt. qua rationalitet), mens socialisterne ser mennesket som et af sociale og psyko-somatiske årsager kausalt determineret væsen, hvorfor mennesket væsentligt er et ufrit væsen. Hvad der nu forestår os er, med Heidegger, at præsentere et korrektiv til disse givetvis karikerede opfattelser, i form af en eksplicit besindelse på mennesket som *værende*.

Det kastede udkast

Heideggers ontologiske analyse af det menneskelige værende, formuleret i hovedværket *Sein und Zeit* (1927), indledes med en væsensbestemmelse af mennesket som *eksistens*. Denne eksistens er videre at forstå som en *i-verden-væren*, som en *til-stede-væren*, der altid allerede er i og henimod verden, og ikke først er et rent erkendende subjekt, der siden må forsøge at bygge bro over den ontologiske afgrund, der findes mellem på den ene side en sådan bevidsthedsmæssig substans og på den anden den ydre verden. Projektet i *Sein und Zeit* består i at afdække de værensmåder, der som momenter i helheden, konstituerer *tilstedeværen* i dets *i-verden-væren*. Disse strukturmomenter – i det helhedslige fænomen *tilstedeværen* – kaldes *eksistentiale*, og analysen, der afdækker dem er altså en *eksistentialanalytik*.

I denne artikel vil det ikke være min opgave tilbundsgående at godtgøre *tilstedeværens* fænomenale helhed, men derimod, med blikket

⁴ http://jp.dk/indland/indland_politik/article2590861.ece

fast rettet mod helheden af fænomenet *tilstedeværen*, at udgrænse to eksistentialer, som er særligt væsentlige for fattigdomsdebattens ontologi. Disse vil dog give os en fyldestgørende godtgørelse for, hvad Heidegger egentlig mener, når han omtaler mennesket som netop tilstedeværen. Vi skal se på de to nøgle-eksistentialer *eksistens* og *kastethed*. Løbende vil jeg anskueliggøre min behandling af Heidegger i forhold til fattigdomsdebatten samt den væsentlige forskel, jeg ovenfor har redegjort for mellem den socialistisk-sociologiske og den liberalistiske position ved at drage paralleller til de tænker måder om mennesket, som lod sig uddrage heraf.

Tilstedeværens "væsen" ligger i dens eksistens (Heidegger, 2007: 62)

Som allerede nævnt bestemmes menneskets væsen i *Sein und Zeit* som *eksistens*. Med eksistens menes der på ingen måde det, som blot og bart er til. Eksistens er netop en væsensbestemmelse af *mennesket*, og menneskets væsen ligger i dets måde at eksistere på, en værensmåde som er forskellig fra andre værenders respektive værensmåder. Det særlige ved den menneskelige eksistens er nu, at mennesket i sin eksistens altid allerede forholder sig til sin egen eksistens, at mennesket angår sig selv som netop sig selv – dvs. som sin egen mulighed: "Den væren hvorom det drejer sig for dette værende i dets væren, er min enkelte" (Ibid.). Mennesket er altså et væsen, som i sin eksistens angår sig selv som sig selv. Vi erindrer nu, at der med tilstedeværen ikke er tale om et idealt jeg eller et transcendentalt subjekt. Når vi siger, at det i tilstedeværens væren netop drejer sig om denne væren, er der altså ikke tale om en bestandig selvkontemplation, men derimod om en i-verden-væren. Heidegger bestemmer på baggrund heraf eksistensen som en *muligværen*. Dette skal forstås således, at mennesket som en væren-i-verden er henimod muligheder inden for denne verden som sine egne *eksistensmuligheder*. Ifølge Heidegger *kaster* mennesket *sig ud imod* disse værensmuligheder.

På denne måde *er* tilstedeværen sine værensmuligheder, idet dets hele væren *er* en væren-i-verden, som altid allerede er inden for denne eller hin mulighedshorisont. Vi kan sige, at tilstedeværen *er* sin mulighed, for så vidt som dets væren altid *er* en væren henimod en værensmulighed i og ud fra en situation, som det selv gennem tidligere værensudkast har tilvejebragt. Tilstedeværen eksisterer altid allerede som i en af sine værensmuligheder henimod nye.

Eksistentialet *eksistens* kan vi nu tillade os at se som et korrektiv til, hvad vi kunne uddrage af Joachim B. Olsens udsagn. Her blev friheden betragtet som den enkeltes frihed. Men, som vi afslørede, var der tale om en frihed som først *er ideal* og tilkommer mennesket som subjekt i kraft af dets fra naturen givne væsen. Tilstedeværens situation blev set som værende "*selvforskyldt*", ikke fordi den enkelte *er sin i-verden-væren* som en væren fri til denne *muligværen*, men fordi mennesket bestemmes som idealt frit og sidenhen i kraft af sin ideale frihed fuldstændigt er fri til sin tilværelse. Forskellen, som vi skal se bliver afgørende, ligger i det, at Heidegger eksistentialet afdækker friheden som en væsensbestemmelse ved mennesket *i dets i-verden-væren*. Det eksistentiale perspektiv, der afdækker værensmåder for tilstedeværen og ikke egenskaber ved et idealt bestemt subjekt, åbner op for videre værenstrukturer. I den liberalistiske optik er mennesket idealt bestemt som frit, mens resten af menneskets væsen forbliver ontologisk utematiseret. Det aspekt af nødvendighed, som ledsager enhver menneskelig frihed vedbliver at være utilgængeligt for en liberalistisk tænkning af den art vi har identificeret. Således overses sammenhængen mellem *frihed* og *nødvendighed* både af den liberalistiske ontologi og derfor også af den liberalistiske socialpolitik afledt heraf.

Værende med karakter af tilstedeværen er sit til stede på den måde at det eksplicit eller ej befinder sig i sin kastethed. (Ibid.: 163)

Tilstedeværen er ikke blot en i frihed sig mod værensmuligheder udkastende eksistens, som selv bestemmer sig for at være netop denne eller hin person. Tilstedeværen er tillige *kastet* ind i sit til-stede. Vi så, at tilstedeværen har at være netop denne enkelte væren, som er dets egen væren. Denne væren er ikke at forstå som fuldstændigt selvbestemt, men derimod altid allerede kastet ind i tilværelsen som netop *denne* væren på dette tidspunkt i historien, i denne familie, i denne kultur, osv. Sådan er tilstedeværen kastet ind i tilværelsen, ikke blot som et startpunkt, hvorfra det frit kan vælge sig selv som en anden tilstedeværen qua værensmuligheder – tilstedeværen kan altid kun leve henimod netop de værensmuligheder, som inden for netop denne eksistens' horisont er tilgængelige. Denne horisont er ikke statisk eller lukket, den er en tidsligt bevægelig horisont, som tilstedeværen bevæger sig i og med, sammen med andre tilstedeværen, som også bevirker ændringer i den enkeltes og den fælles horisont.

Denne i sit hvorfra og hvorhen tilslørende, men i sig så meget desto mere åbnede værenskaraktet ved tilstedeværen, dette "at den er", kalder vi for dette værendes kastethed ind i sit til stede. (Ibid.: 162)

Endvidere må tilstedeværen i sin fortsatte eksistens forholde sig til sine tidligere værensudkast. Kastetheden er således at forstå som det aspekt ved den menneskelige eksistens, at den altid allerede er indfældet i verden og historien, som en bundethed, som mennesket ikke slipper ud af, og som er en fortsat bevægelse, da historien og verden ikke er statisk. Allerede her ser vi en forskel ift. liberalismen og socialismen; tilstedeværen, mennesket er eksistentielt ansvarligt for sine tidligere værensudkast, da det lever disse som sin horisont. Sådan kan frihed for tilstedeværen aldrig være hverken liberalistisk mangel på begrænsninger af det allerede frit fødte menneske, eller en ren determination som netop implicerer ingen ansvarlighed. Tilstedeværens værensmuligheder, dets til-stede, horisonten for dets

eksistens, er aldrig blot hindringer som stiller sig i vejen for det i forvejen frie subjekt, eller determinerende faktorer af forskellig art.

Nødvendighed var, hvad vi identificerede som det væsentlige i den socialistiske bestemmelse af mennesket som et socialt og psyko-somatisk determineret væsen. Det enkelte mennesket er i netop ét bestemt samfund, hvis sociale strukturer det pågældende menneske kan ses som et produkt af. Ganske vist finder vi også en form for tænkning om nødvendighed i *Sein und Zeit*, men i en anden udformning og kontekst – nemlig, som vi så det ovenfor, i form af tilstedeværens eksistentialt *kastethed*. Ligesom *eksistens*, og dermed frihed ikke fik lov at stå alene, så gør *kastetheden* det heller ikke. Mennesket bestemmes af Heidegger som *kastet*, men også *udkastende*. Som værende væsensmæssigt, eksistentialt nødvendigt, frit, men også *som* denne frihed, samt væsensmæssigt *kastet*. Idet vi således erindrer, at *kastethed* og *eksistens* bestemmer samme fænomen (dvs. tilstedeværen) bliver det klart, at med til eksistensen hører *kastetheden*, og at *kastetheden* ikke blot er et faktum som gives, men et væsensmæssigt nødvendigt træk ved eksistensen, hvorved tilstedeværen til stadighed kastes. I denne dobbeltsidige bestemmelse af mennesket, som en sammentænkning af frihed og nødvendighed, består det korrektiv, jeg forsøger at levere. Vi kan sige, at til-stede-væren er *kastet* ind i sit til-stede som stedet for sin eksistens – og det vil i sidste ende sige som *udkastende* muligværen. Således:

Tilstedeværen er overgivet til sig selv som muligværen, er helt igennem *kastet* mulighed. Tilstedeværen er muligheden for at være fri til den egne særegne værenkunnen (Ibid. 172)

Dette betyder, at vi kan betragte mennesket som et *kastet udkast*. Det er som eksistens fri til at være netop sin egen væren som en muligværen, som en kasten sig selv ud imod værensmuligheder, og dermed gøre sig *skyldig* i sine egne værensudkast. Denne frihed er eksistentialt nødvendig, da den

oprinder i menneskets væsen.⁵ Denne eksistens' frihed er, som vi ser ikke ideal, men eksistential. Den er knyttet til tilstedeværens i-verden-væren som dets væren netop sit *til-stede*. Alt sammen fænomenlogiske bestemmelser. *Dette* til-stede, dvs. horisonten for tilstedeværens eksistens er et, som mennesket er kastet ind i.

Hvad der nu bliver centralt er det *normative* spørgsmål om, hvilken behandling et værende som mennesket, set under Heideggers bestemmelse som *kastet udkast*, kan gøre fordring på. Selvom *Sein und Zeit* helt eksplicit ikke er et normativt projekt, men frembyder en deskriptiv analytiks resultater, kan vi faktisk igen søge hjælp heri.

Menneskets eksistens som i-verden-væren er altid en *samværen* med de andre (Ibid.: 144). Den særlige værensmåde, der knyttes til omgangen med den anden, det andet menneske, kalder Heidegger for *omsorgen* (Ibid.: 147). Som sådan angår den andens eksistens tilstedeværen, ikke som et middel til dennes tilværelse, men netop som et element, der væsensmæssigt altid allerede er en del af det enkelte menneskes tilværelse. At det i tilstedeværens væren gælder om netop denne egne væren, vil altså også *væsensmæssigt* sige, at det gælder om denne egne væren *med de andre*. Den anden afdækkes oprindeligt i modsætning til ting som "*medtilstedeværen*" (Ibid.).

Ved begrebet *omsorg* skal der ikke forstås noget normativt positivt, men blot det, *at* vi sørger for hinanden, og idet vi gør dette, også sørger for os selv, da de andre er en del af vores tilværelse. På tysk hedder eksistentialt *fürsorgen*, dvs. en *sørgen-for-den-anden*.

Også statens omgang med borgeren er en form for sørgen-for. Dermed er det også relevant at forstå socialpolitiske udtalelser i forhold til,

⁵En tankevej som vi finder i den tyske idealisme, særligt hos F.W.J Schelling i skriftet *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*.

hvordan staten skal behandle sine borgere, som et udtryk for en bestemt holdning til forholdet mellem stat og borger. Ovenfor har vi set, at der i den politiske uenighed vedrørende fattigdomsdebatten ligger forskellige ontologier og menneskesyn til grund for de respektive positioner. Vi skal nu gå videre fra det korrektiv, jeg formulerede på baggrund af de for de politiske positioner tilgrundliggende ontologier og menneskesyn, til en eksplicit normativ stillingtagen til, hvordan staten, eller i al almenhed fællesskaber, på baggrund af en besindelse på det menneskelige værende, burde og ikke burde sørge for sine borgere. Heidegger bestemmer to ekstreme modi af sørger-for, hvorimellem en faktisk sørger-for placerer sig. Han skelner mellem en *egentlig* og en *uegentlig* modus af sørger-for. Disse bestemmelser af egentlighed og uegentlighed hænger nøje sammen med, hvorvidt den anden i omsorgen behandles som en *medtilstedeværen* eller ej. Om den uegentlige sørger-for siges det at "Den kan så at sige tage den andens omhu på sig og inden for varetagelsen indtage den andens plads; den kan springe ind for den anden." (Ibid.: 148). Vi har set, at tilstedeværen betyder muligheden for at være fri til at varetage den egne væren. Når den anden behandles uegentligt, vil det først og fremmest sige, at netop dette forhold overses i og med det ene menneske helt fratager den anden den mulighed for frihed, som tilkommer den anden i kraft af også af eksistensen at være kastet ind i verden som et enkelt menneske med værensmulighederne omsorg og sørger-for. Den anden bliver, ikke nødvendigvis af ond vilje, måske endda uforvarende, behersket og bliver for en tid frataget sin frihed.

Heidegger formulerer det således: "Gennem en sådan omsorg kan den anden blive til én, som er afhængig og behersket, om dette så end er et stiltiende herredømme, der forbliver skjult for den beherskede." (Ibid.: 148). Lad os knytte dette an til et social-deterministisk syn på mennesket og den måde at behandle det andet menneske på, som udspringer deraf. Det er denne position, Özlem Cekic repræsenterer. I et sådant perspektiv

er det bedst mulige for det af sociale og psyko-somatiske årsager determinerede menneske, at staten skrider hjælpende ind og klarer det, som den udsatte ikke selv kan klare. Staten optræder som dragende omsorg for borgeren, men i værste fald kan borgeren ende som gjort ”afhængig og behersket” idet staten ”springer ind for” borgeren og overtager fra borgeren den frihed til egen eksistens, som eksistentielt betragtet er borgerens egen. Cekic og SF vil netop hjælpende skride ind og sikre, at de fattige danskere kan få lov at holde en normal jul, hvilket falder i forlængelse af den danske velfærdsstats generelle omsorgsfulde praksis. På baggrund af Heideggers karakteristik kunne vi overveje, om dette ikke kunne tænkes at have den modsatte effekt af det ønskede; i stedet for en basis for frihed til egen væren bliver kontanthjælpen, og andre lignende hjælpeordninger, en hjælp, der gør den enkelte afhængig og behersket.

Videre åbenbarer der sig i statens omsorg den fare, at der ikke drages omsorg for borgeren af hensyn til borgeren som *medtilstedeværen*, men i stedet behandles som en ressource for statens fortsatte (f.eks. økonomiske) vækst. Efter en mulig statens logik kan borgere nemlig afdækkes som ressourcer for statens økonomi, de arbejdsløse som nedbrudte produktionsmaskiner, der skal repareres, så de igen kan stå til rådighed for produktionen. Mennesket ses ikke som netop et *menneske* med alt, hvad dertil hører. Et sådant syn på borgerne i den moderne stat kan vi med den senere Heidegger tænke i forbindelse med hans diagnose på menneskets historiske forhold til teknikken i den moderne æra, der bestemmes som ”*Gestell*” (Heidegger, 2011: 20). *Gestell* betegner teknikkens væsen, men teknikkens væsen er ikke begrænset til at være *teknologiens* væsen. Derimod er menneskets hele måde at afdække det værende på, også medmennesker, i den moderne tekniske æra, en teknisk afdækning tilskikket mennesket af *væren selv*, som *Gestell*. Inden for teknikken, hvis væsen er *Gestell*, afdækkes naturen som ”*Bestand*” (Ibid.: 16), dvs. som blot og bar ressource for den tekniske *bestellen*. Ligesom naturen afdækkes

også mennesket som bestand, tilgængelig for den statslige "bestellen" (Ibid.) af mennesket til dens formål, hvorved borgerne reduceres til forhåndenværende ressourcer for det videnskabeligt udtænkte og økonomisk rationaliserede maskineri. Mennesket afdækkes altså som en stående ressource, i stedet for at anerkendes som *medtilstedeværen*. Det ville ganske vist formodentlig være Cekic - og venstrefløjen generelt - fremmed eksplicit at tænke sådan, men ikke desto mindre er det en fare, som latent betinger den økonomiske rationalitets tankegang.

Den første form for kritik af den socialistiske socialpolitik, som vi ovenfor så præsenteret, ligner den klassiske borgerlig-liberalistiske kritik af den umyndiggørende velfærdsstat. Men betyder dette imidlertid, at der ikke kan findes en egentlig netop statslig omsorg for den anden? Betyder det, at statens fremmeste opgave er netop *ikke* at hjælpe de fattige, sådan som Joachim B. Olsen, og andre borgerligt-liberalistisk orienterede politikere har villet det? Ingenlunde. Mennesket er som tilstedeværen altid også en samværen med andre mennesker, og alene på den baggrund må det afvises, at enhver omsorg for den anden berøver den anden dennes frihed.

Heidegger skitserer kort efter at have beskrevet den uegentlige *springen ind for* den anden, en mulig form for egentlig sørgen-for:

Modsat findes muligheden for en omsorg, der i og for sig ikke springer ind for den anden, men snarere springer forud for ham i hans eksistentielle værenkunnen, ikke for at påtage sig hans omhu, men derimod for først egentligt at give ham den tilbage som sådan. Denne omsorg der væsentligt set angår den egentlige omhu – dvs. angår den andens eksistens, og ikke et hvad, der skal varetages – hjælper den til at blive gennemsigtig i sin omhu og blive fri til den. (Ibid. 148)

Den egentlige omsorg, som en springen *forud* for den anden, formår netop at gøre, hvad den uegentlige springen *ind for* den anden ikke formår; at behandle den anden som et *medmenneske*, en *medtilstedeværen*, med respekt for og henblik på, at denne som sådan er fri til sin egen væren. Undlader mennesket at drage omsorg for den anden i en form for falsk tagen hensyn til den andens frihed, da misforstår mennesket både sig selv,

og dermed også den anden. Joachim B. Olsen kalder det i ovenstående citat "*uværdigt*", at staten skrider hjælpende ind i situationer, hvor det går en borger økonomisk skidt. Denne indstilling må vi nu se som delvis misforstået, da der ganske vist findes måder, hvorpå staten kan gå ind og underlægge sig borgeren i en beherskende bevægelse, men også findes måder, hvorpå den anden gennem omsorgen, netop kan hjælpes til at tage friheden til egen eksistens på

sig. Muligheden af en sådan egentlig springen forud for den anden viser, at samfundet, fællesskabet, staten om man vil, faktisk har mulighed for at behandle dets borgere og medlemmer på en måde, som ikke går fejl af den enkelte og fremmedgør denne fra friheden til den egne tilværelse, men i stedet hjælper den enkelte til at påtage sig byrden og ansvaret som er forbundet med netop at påtage sig friheden til den egne tilværelse. Dette er netop muligt, fordi mennesket ikke ejer en ideal frihed, som enhver indblanden fra et andet menneske, uundgåeligt krænker.

Hvordan en sådan mulig form for egentlig omsorg for samfundets borgere fra statens side kunne se ud, er et konkret praktisk spørgsmål, som jeg ikke her vil søge at besvare. Blot vil jeg anføre den ovenfor fremlagte ontologi om det menneskelige værende, samt skitsen af egentlig henholdsvis uegentlig sorgen-for, som en mulig ledetråd til fremtidige bestræbelser på at føre socialpolitik på et besindigt grundlag. Det står klart, at en blind tillid til enhver form for økonomisk hjælp til borgeren kan udelukkes, da faren for at borgeren beherskes og gøres afhængig og dermed umyndig, synes overhængende. Ligeledes må en sådan hjælp ikke udelukkende ske på baggrund af økonomisk rationelle motiver, som netop reducerer mennesket og nægter at se det som et komplekst væsen, og i stedet ser det som en blot og bar ressource. Enhver sorgen-for den anden må i sit udgangspunkt besinde sig på den anden som netop *menneske*, og i praksis erkende, at også den anden er et enkelt menneske som det enkelte menneske selv. Den ene må altså lære at forstå, at den ene og den anden

deler eksistensvilkår, og videre, at dette skal respekteres i enhver draget omsorg. På den anden side viser det sig som en misforståelse, at al hjælp i sig selv er umyndiggørende, og det har vist sig, at der gives mulighed for en hjælp som besindigt frigiver den anden til friheden til egen tilværelse. Dette fordi mennesket hverken er et fuldstændig frit eller et fuldstændig determineret væsen. Mennesket er eksistentialt betragtet nødvendigvis frit til dets egen væren, men denne er altid allerede en i-verden-væren, udkastende sig henimod værensmuligheder inden for en verden, som det er kastet ind i, *sammen* med de andre, i et *samfund*. Som det kastede udkast.

Litteraturliste:

Heidegger, Martin – Væren og Tid, Forlaget Klim, Århus, 2007

Heidegger, Martin – Die Technik und Die Kehre, Klett-Cotta, 12. auflage,
2011