

Debat

Mentalitetshistorie – et afviklet fagbegreb?

Af Malene S. Schacke og Per Andersen

Gennem det sidste årti synes der i vide fagkredse at være opstået en udbredt skepsis over for mentalitetsbegrebet, som dette har udviklet sig fra de første studier i 1920'erne over 1960'ernes samfundsvidenskabelige indflydelse og op til 1980'ernes placering som en af de mest benyttede fagtermer. Med udgangspunkt i en historiografisk gennemgang af begrebets udvikling skal vi i det følgende argumentere for, at denne udbredte skepsis først og fremmest synes at være en afstandtagen fra de fundamentale præmisser, som den franske *Annales*-skole med tiden har lagt i begrebet, og en skepsis over for de benyttede metoder, fremfor en afstandtagen fra det relevante og nyttige i at studere de mere ubevidste sider af menneskets psyke. Den udbredte skepsis synes således at gælde *la longue durée*-konceptets strukturelle uforanderlighed, dets negligeren af individet som et aktivt handlende væsen, problemkomplekset individ-kollektiv og dets interaktion samt *Annales*-skolens hang til (over)generaliserende synteser og en deraf følgende stærk empirisme på bekostning af en acceptabel teoridannelse og inddragelse af mere komplekse forklaringer. Sidst, men ikke mindst, synes der fra grundlæggeren Lucien Febvres tid at hæfte sig en udviklingstanke til mentalitetsbegrebet om, at vi i dag er mere rationelle end fortidens mennesker.¹

I. Annales og den historiske psykologi

Mentalitetsbegrebet blev i 1922 introduceret i videnskabelig sammenhæng af den franske etnolog Lucien Lévy-Bruhl, der i sit arbejde om »vilde« kolonifolk ønskede at studere sider af disse folks ubevidsthed.² Lévy-Bruhl mener, at dannelsen af en mentalitet (*mentalité*) hænger sammen med kollektive forestillinger om verdens sammenhæng, og at sådanne er kendetegnet ved, at de er fælles for medlemmer af en given social gruppe, at de overføres eller overleveres fra én generation til den næste inden for denne gruppe, og at de dermed, på trods af at de selvfølgelig er baseret på en individuel adoption, ikke er afhængig af den enkelte. Han forudsætter her en speciel prælogisk mentalitet hos de »vilde«, for hans skelnen mellem primitive og ikke-primitive (dvs. de vestlige, dannede, oplyste) sker efter, hvorvidt man lader disse forestillinger og sin adoption heraf præge af sine følelser, eller om man udelukkende opfatter dem intellektuelt og kognitivt, dvs. om man er fuldt bevidst om denne reproduktion af kollektive forestillinger. De »vilde« og »primitive« lader sig selvfølgelig i Lévy-Bruhls verden styre af følelser som angst og tilbedelse, dvs. de lader sig styre af troen på kræfter, som ikke kan forstås med fornuften, men ikke de-

sto mindre forekommer virkelige nok for dem; kræfter, som forklarer og regulerer indretningen af verden, og som i f.eks. det vestlige middelalderlige samfund havde sin pendant i kristendommen. Lévy-Bruhls arbejde er således også et af de sidste studier, der er baseret på den kultur- og socialantropologi, som blev udviklet i USA, England og Frankrig i 1800-tallet, og som i sine studier af fremmede kulturer og ikke-skriftlige samfund tog udgangspunkt i en fremskridtstanke om udviklingsstadier fra vildhed over barbari til civilisation. En tanke, der ellers hurtigt led døden i forbindelse med 1900-tallets antropologiske feltstudier, der åbenbarede en udpræget kulturel kompleksitet i alle former for menneskelige samfund.

Lévy-Bruhls mentalitetsbegreb blev dog ikke forbeholdt etnografien, for snart dukkede det om ikke ved navns nævnelse, så dog af praktisk gavn op inden for historieforskningen: Allerede få år efter Lévy-Bruhls arbejde kastede de to Strasbourg-historikere Marc Bloch og Lucien Febvre sig nemlig over studier af den historiske psykologi.

Marc Blochs *Les rois thaumaturges* fra 1924 handler om den folkelige forestilling om engelske og franske kongers helbredende evner ved håndspålæggelse strækkende sig fra middelalderen til 1700-tallet.³ Bloch forsøger heri at forklare, hvordan folk over så langt tids-spand har kunnet tro på sådanne kollektive ideer og illusioner, og han viser herunder den kollektive psykologis historiske karakter på baggrund af forskellen mellem det middelalderlige og det moderne menneskes psyke, dvs. udviklingen fra ir- mod rationalitet. Blochs hovedformål med studiet af *psychologie collective* er således ved en sammenligning mellem middelalder og tidlig moderne tid at vise, at den menneskelige psyke ikke altid har set ud, som den gør nu, men at den har ændret – og

ændrer – sig over tid. Metodisk benytter han antropologien ved blandt andet at studere rituel symbolik, dvs. den aura af symbolske handlinger, der foregik omkring den helbredende konge. Men samtidigt fortaber hans sociologiske inspiration sig ikke, for han kæder sociale relationer sammen med psykologi, således at sociale relationer i bund og grund efter hans overbevisning er af mental art; dvs. at det, der fremtræder som virkelighed for individet, blot er en mental bearbejdning og ordning af den materielle virkelighed.⁴ Dette er faktisk det eneste sted, hvor Bloch benytter adjektivet *mental*, mens han ellers taler om *psychologie*.

Anderledes forholder det sig med hans synteseværk fra 1939-40 om det middelalderlige feudale samfund.⁵ I et afsnit om livsbetingelser og mentalt klima (*l'atmosphère mentale*) benytter han nu i stedet for *psychologie collective* i høj grad ordet *mentalité* – uden nærmere at præcisere det, og uden at der i sig selv synes at være nogen principiel skelnen mellem dette og *psychologie collective*.⁶ I arbejdet lykkes det dog Bloch at overbevise om, at mennesket i middelalderen med udgangspunkt i den rå og ukendte natur, den høje dødelighed og den overalt tilstedeværende overtro udviklede en stor ømfindtlighed, en udpræget sensibilitet omkring drømme, hallucinationer, visioner og lignende. Og i det vel oftest citerede afsnit om *la mentalité religieuse* kæder Bloch igen sociale relationer og psykologi sammen ved at fremhæve den kristne tro på sjælens frelse som en vigtig social kraft.⁷ Dermed fokuserer han også på det mentale lag længst væk fra den intellektuelle bevidsthedsproduktion, dvs. det følelsesmæssige og irrationelle som betydende for samfundets udvikling og historiens gang.

Mens Bloch således søgte det kollektivt ubevidste som implicit i kollektiv

adfærd, greb Lucien Febvre sine studier helt anderledes an: Det var efter hans mening kun metodemæssigt muligt at læse en tids psykologiske stude via bevidste formuleringer som udtryk for tanker hos individet; dvs. at han ved at studere en stor personligheds efterladte skrifter mente at kunne udlede noget om den kollektive bevidsthed, og at han dermed benyttede den enkelte fremtrædende personlighed som reflekterende spejl for dennes samtid. I forordet til andenudgaven af sit Luther-studie skriver Febvre således, at det interessante ved Luthers lære er, at den med sin succes giver forståelse for den samtidige kollektive psykologi og dermed anskueliggør forholdet mellem individ og samfund, personligt initiativ og social nødvendighed, da »l'ésprit luthérien adhère fortement à la mentalité des peuples qui l'adoptèrent« – da Luthers nye kristne tanker passede godt til mentaliteten hos dem, der antog den.⁸

Febvres værk om Luther kom i førsteudgaven blot fire år efter Blochs *Les rois thaumaturges*, altså i 1928, og som Bloch benytter også Febvre begrebsparket *mentallmentalité* meget lidt: Et sted taler han om Luthers mentale univers,⁹ men ellers foretrækkes begrebet »historisk psykologi« (*psychologie historique*), der som hos Bloch angiver, at menneskets psyke ikke er en konstant, men at den i sammenhæng med omgivelserne ændres over tid, gennem historien. Dermed afstår Febvre også skarpt fra at læse det fortidige individ ved hjælp af psykoanalyse, der er udviklet på ét historisk tidspunkt og derfor ikke kan bruges som analysemetode på et andet:¹⁰ man må hele tiden forstå individet i dets samtidige kontekst. At Luthers omgivelser så er en kontekst, der ofte er præget af manglende logik og modsætningsfyldte forhold, vidner blot om datidens fornuftstridige og *primitive* tankegang.¹¹

Men som hos Marc Bloch ses der også, som antydtes i forordet til andenudgaven af Luther-bogen, hos Lucien Febvre en begrebsudvikling fra 1920'erne til 1940'erne. I arbejdet fra 1942 om Rabelais og om, hvorfor dennes samtid ikke betvivlede Guds eksistens, ses en tiltagende brug af begrebet mentalitet.¹² Med udgangspunkt i samme metode som i Luther-studiet er Febvres hovedtese, at en epokes erkendelsesmuligheder bestemmes af det mentale »værktøj« (*outillage mentale*),¹³ der står til menneskets rådighed samt af evnen til at benytte dette værktøj uafhængigt af affektive impulser: Rabelais kan derfor ifølge Febvre – og som hidtil antaget – ikke betegnes som ateist, da han slet ikke havde de nødvendige mentale redskaber til at tænke sig ud over sin tids religiøse verdenssyn!

På dette tidspunkt, i 1942, havde Febvre allerede nærmere forklaret udtrykket *outillage mentale* i et par nu berømte artikler,¹⁴ hvori han opponerer mod den intellektuelle historiker, der tror, at den menneskelige natur er uforanderlig, og at det kun er fornuften, der former dets tanker og dermed dets handlinger. Historikeren bør ifølge Febvre hellere arbejde ud fra en anti-anakronistisk, psykologisk-sociologisk vinkel, der medtager netop det forhold, at der findes en kollektiv bevidsthed, som lagrer, indopererer visse specifikke fællesholdninger i individet. Og dette er så baggrunden for, at man ikke kan nøjes med den freudianske individuelle psykologi, men må arbejde med en socialt betinget psykologi;¹⁵ samtidigt kan netop den kollektive psykologi behandles systematisk og dermed videnskabeligt, mens den individuelle psyke er dannet ved tilfældigheder og derfor er uden for videnskabens rækkevidde. Uden nærmere at indkredse forholdet mellem det individuelt ubevidste og det kollektivt bevidste mener Febvre som Bloch, at

menneskets psykiske forfatning i samspil med de sociale omgivelser har ændret sig i løbet af historien, hvorfor det er nødvendigt at udvikle en historisk psykologi (*psychologie historique*) til afdekning af den menneskelige psykes historiske udvikling fra det primitive følelsesstadium til det intellektuelle højdepunkt, hvor man er i dag. Og derfor søger han altså ved i delstudier at fremhæve nogle følelsers stærke hersken i visse perioder og deres neddæmpning i andre at vise den historiske rationaliseringsproces fra en primitiv og irrationel følelsescivilisation til en intellektuel og fornuftsbaseeret civilisation; dette for at vise et samfunds kulturelle stadi ved i en enkel totalitet at inkludere intellektuelle og psykologiske fænomener.¹⁶

Visse fællestræk kan altså ses i Marc Blochs og Lucien Febvres udvikling: I 1920'erne taler begge for en historisk psykologi som en naturlig del af historieforskningen, dvs. et studie af menneskets kollektive psyke set i historisk kontekst. Men mens Febvres mål var studiet af den historiske psykologi selv og forskellen på denne i to epoker, var den kollektive psykologi hos Bloch blot en del af – og baggrund for – samfundets sociale, politiske og økonomiske relationer, en del af den totale virkelighed, der ligger bag historisk udvikling. Omkring 1940 synes begge at have udvidet deres vokabularium, således at de nu en sjælden gang for de kollektive, til dels ubevidste psykologiske forestillinger også benytter ordene *mental/mentalité*. Ingen af dem definerer dog dette nærmere, hvorfor de også blot synes at være synonyme for *psychologie collective*. Og ingen af dem indkredser nærmere det psykologiske samspil, der nødvendigvis må være mellem det sociale individ og dets omgivelser.¹⁷

Fra 1929 havde de to franskmænd ud over deres historiske psykologistudier også haft tid til at påbegynde udgivelsen

af et nyt historisk tidsskrift, *Annales d'histoire économique et sociale*. *Annales*, som det hurtigt blev kendt som, skulle i bund og grund være en ny bannerfører for den historieforskning og -skrivning, som franske historikere, økonomer og sociologer allerede fra sidst i 1800-tallet og under indtryk af den tiltagende industrialisering havde plæderet for: Historien burde omhandle *hele* samfundet, hele det sociale spektrum og al menneskelig adfærd, fremfor som hidtil overvejende at være fokuseret på de fornuftsbestemte handlinger i politisk begivenhedshistorie, på statens rolle og på de store personligheder, mens den f.eks. negligerede kulturstudier, kollektive bevidsthedssystemer og systematiske studier af langvarige sociale processer. Historien skulle så at sige demokratiseres, så også det almindelige menneske kom med. Som følge af denne »nye« totalhistorie skulle hovedvægten lægges på syntese, på store sammenhængende forklaringssystemer.¹⁸ Formålet med og følgen af denne drejning af historiestudiet var dog også en metodisk og tidsperiodisk åbenhed, en nedbrydning af barriererne til beslægtede fagdiscipliner, for Bloch og Febvre anså studiet af nutiden som en nødvendighed for at forstå fortiden og omvendt.¹⁹ Den historiske udvikling skulle altså ses i et langt perspektiv, hvor begivenheder osv. blev bedømt på deres egen tids præmisser, men ved samtidigt at hæfte sig på den bredt accepterede socialvidenskab sikrede man fortsat historie som en central og aktuelt vedkommende videnskab, hvis videnskabelighed ikke blev draget i tvivl, således at faget ikke blev låst fast i en videnskabsdiskussion.²⁰ Således ændrede tidsskriftet da også i 1939 navn til *Annales d'histoire sociale*.

På denne baggrund konsoliderede tidsskriftet sig i de følgende årtier som det førende og mest banebrydende i

Frankrig, og både Marc Bloch og Lucien Febvre opnåede i løbet af 1930'erne ansættelse på mere prestigefyldte universiteter. Efter Anden Verdenskrig, der kostede Marc Bloch livet, steg Lucien Febvre dog for alvor op i den franske historikerverden, for som tegn på en udbredt accept af den tværfaglige og åbne linie, *Annales* havde anlagt (1946 ændrede man igen navnet, nu til det mere vidtfavnende *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*), fik han mulighed for at samle sine meningsfæller på centret »Sixième Section« på det hæderkronede institut »Ecole Pratique des Hautes Etudes« i Paris (i 1975 etableredes så endeligt den på baggrund af »Sixième Section« og af andre institutioner helt uafhængige »Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales«). *Annales*-bevægelsen opponerede nu ikke mere mod det franske historiske etablissement, den blev simpelthen en del af det – *Annales* var blevet en skole.²¹

II. Mentalitetsbegrebets gennembrud

Ved Lucien Febvres død i 1956 stod næste generation af skolen parat, og med denne indtog det interdisciplinære forskersamfund en næsten enevældig position i fransk historieforskning. På den nye institution centreret omkring historie bragte man nu kvantitative samfundsforskere, økonomer, strukturalistiske antropologer og sprogfolk sammen, hvorfor centret også blev førende inden for forskning i socialvidenskaberne. Det blev dog historikeren og Febvres efterfølger som leder, Fernand Braudel, der med sit diakrone regional-totalstudie om *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* fra 1949 udstak retningslinierne for den efterfølgende historieforskning. Braudel bragte med sit studie blandt andet en helt ny form for tidshorisont ind i histo-

rikskrivningen: det lange kontinuerte perspektiv (*la longue durée*), hvori de heri langstrakte og næsten uforanderlige strukturer såsom geografiske og biologiske forhold spillede en afgørende rolle som styrende for menneskets ageringsmuligheder; en kortere tidshorisont havde de økonomiske konjunkturer (*conjunctures*), som de andre sociale forhold var underlagt, mens politiske begivenheder ifølge Braudel foregik i en hurtigt vekslende udvikling og altså var korttidsfænomener (*durée courte*). Hermed var det handlende menneske – og dermed problemstillinger om menneskets psykologiske (u)bevidsthed – i praksis skrevet ud af historien til fordel for upersonlige strukturer og det store ansigtsløse kollektiv, som det blev repræsenteret i den samfundsvidenskabeligt-kvantitativt inspirerede demografi. Det var her, efter to retarderende verdenskrige, at det samfundsvidenskabelige gennembrud – sammen med det vestlige masseforbrugersamfund – for alvor slog igennem ved med en struktur-funktionalistisk tilgang at forklare nutidige samfundsstrukturer, ved at forstå samfundet som en total, interrelateret organisme.²²

De heraf opståede, ofte mere beskrivende og opsummerende end forklarende undersøgelser indeholdt dog også kimen til deres egen hurtige afvikling og en begyndende rehumanisering af historievitenskaben: den materiel-økonomiske og demografiske historie fik nemlig hurtigt karakter af ren dataindsamling, hvilket mange fandt kedeligt og uvedkommende.²³ Og de nye teoretiske, men ahistoriske modeller, som man evt. benyttede til forklaring af sine indsamlede data, viste sig samtidigt på baggrund af kvalitative studier at være for deterministiske og statiske. Derfor kom den kollektive historiske psykologi også stærkt igen, da Braudel i slutningen af 1960'erne som følge af ungdomsoprøret

og den hermed stærkt stigende studentoptagelse på universiteterne så sig nødsaget til at skabe fornyelse i den herskende franske historieinstitution. Nye folk blev hentet ind, og *Annales*-skolens tredje generation skabte den tiltrængte og fornødne fornyelse, da de inspireret af grundlæggerne og Febvres kronprins ud over Braudel, Robert Mandrou, kastede sig over det gennem et årti marginaliserede studie af menneskets ubevidste ballast.

Robert Mandrou var ved læremesterens død blevet marginaliseret som følge af grundlæggende uoverensstemmelser med Braudel omkring historiesyn og midtpunkt for historieforskningen. Han havde nemlig fulgt Febvres forsøg på at studere psykologi i historisk sammenhæng, men på grund af de manglende basale metodiske og teoretiske definitioner omkring mentale processer matchede studierne ikke tidens foretrukne videnskabsideal om objektivitet, og derfor blev de ikke bredt accepterede.²⁴ Og da Braudel som næsten enevældig leder ikke levede meget plads til opposition, var følgen altså, at Mandrou kort efter Febvres død gled ud i marginen af det institutionaliserede miljø. På trods af denne modstand formåede han dog alligevel – godt hjulpet af den unge og lovende Georges Duby – at holde interessen for den psykologiske forskningsretning i live og at fremme den til ny storhed: Således udviklede og konceptualiserede disse to i tæt samarbejde det nu kendte mentalitetsbegreb.

Mandrou gjorde det først og fremmest ved i sit første større arbejde fra 1961 om det moderne Frankrig at følge op på Febvres studie om Rabelais.²⁵ Som Febvre mente Mandrou, at det var nødvendigt at rekonstruere individets psykiske basis, før man kastede sig over det egentlige studiemål, nemlig de kollektive tankeprocesser og brugen og udviklingen af ideer. Dette skulle i første

omgang gøres ved at rekonstruere datidens vokabularium, de bevidste udsagn, senere ved (som Braudel havde gjort det for Middelhavsområdet vedkommende) at vise menneskets afhængighed af de naturlige og materielle omgivelser. Netop menneskets forhold til naturen viste sig ifølge Mandrous undersøgelser at spille en stor rolle i 1600-tallet: Den manglende evne til at tæmme og kontrollere naturens rum førte nemlig ifølge Mandrou til stor menneskelig usikkerhed, en udpræget og udbredt hypersensibilitet – hvilket igen medførte en sidste krampagtig religiøs aktivitet her på skellet til den moderne verdens rationalitet.²⁶ Mandrou anser det således for at være et essentielt mentalt træk, at mennesket under indtryk af de usikre og dermed frygtede omgivelser vil vende sig mod Gud, mod det sikre.²⁷ Periodens hypersensibilitet hang ifølge Mandrou sammen med begrebet »følelsesklima« (*climats de sensibilité*), der hentyder til, at følelser som klimaet er pludseligt foranderlige, at det på – og i – kort tid kan slå om, eksempelvis i forbindelse med de samtidige massehysteriske heksefølgelser.²⁸ Men når følelsesudbruddene igen er ved at rinde ud, vender man så at sige tilbage til hverdagen, tilbage til den vanemæssige tankegang, den grundlæggende mentale struktur.

Her kæder Mandrou altså i praksis mentaliteter og følelser sammen med Braudels konjunktur- og strukturbegreber samt korttidsbegivenhedshistorie. Han taler således om den for alle mennesker til alle tider grundlæggende mentalitetsstruktur (*structures mentales*), at mennesket f.eks. i en tid med stor usikkerhed i forhold til omgivelserne vender sig indad i troen; at mentalitetskonjunkturen (*conjunctures mentales*) i en sådan periode kan pege på stor følsomhed, og at denne hypersensibilitet kan medføre et pludseligt følelsesmæssigt skifte, der i en ganske kort pe-

riode får mennesket til at handle på en måde, som det normalt ikke ville. Det er altså den psykologiske histories, mentalitetshistoriens, objekt at rekonstruere og tolke menneskets adfærd, holdninger og *følelser*, mener Mandrou. Marc Bloch havde i *Les rois thaumaturges* vist, at strukturelle mentale ændringer hos store dele af befolkningen foregik meget langsomt, og derfor mener Mandrou det som Bloch muligt metodisk at læse den tilgrundliggende strukturelle mentalitet ud af vaner, traditioner, rutiner, attityder, gentagelser etc.²⁹ Og hermed fortsatte han ikke blot den af Febvre og Bloch udstukne forskningsretning, men også den af Bloch introducerede antropologiske metode.

Men verden ændrer sig jo, og for at kunne forklare dette i forhold til de grundlæggende mentale strukturer var Mandrou nødt til at konstruere et nyt begreb: verdenssyn (*vision du monde*).³⁰ Verdenssynet er den bevidste forestilling om verdens sammenhæng, som mennesket handler ud fra, dvs. at verdenssynet hæfter hele det ubevidste mentalitetssystem til realiteterne. Individets verdenssyn består således af de ubevidste mentalitetsstrukturer, individets bevidste og følelsesmæssige oplevelse af dets sociale relationer samt dets historiske bevidsthed – og da netop de sociale faktorer vejer meget hos individet, kan man ved at rekonstruere et individs verdenssyn finde en typologi, som passer på hele grupper, hele samfund. Men dermed er også sagt, at de mentale konjunkturer ændrer sig med de sociale relationer og de socio-økonomiske konjunkturer, og at de mentale strukturer kan ændres over lang tid på grund af deres interaktion med konjunkturerne. Og hermed er mentalitetshistorien bundet til al anden historieskrivning, for »to presume to isolate psychological history [*histoire psychologique*] (even under the impressive title of the history of ide-

as and of feelings – or again, the social history of ideas) is a wellnigh hopeless task. The history of mentalities [*histoire des mentalités*] is a permanent and inseparable part of total history.«³¹

Det er her værd at bemærke, at mens Febvre og Bloch talte om udviklingen af menneskets psyke, om historisk psykologi (*psychologie historique*), vender Mandrou tingene på hovedet og taler om psykologisk historie (*histoire psychologique*): Han gør det hermed muligt ikke blot at studere den psykologiske udvikling, men også at studere den menneskelige psyke som en konstant i en given periode, som en længerevarende og statisk struktur.

Robert Mandrou fulgte i sine studier overvejende den teori, som Georges Duby opstillede i en artikel samme år som Mandrous empiriske gennembrudsværk.³² Men mens Mandrou talte om kollektive følelser (*sensibilités collectives*) som noget ganske naturligt, havde Duby det lidt svært med at placere disse teoretisk i den braudelske tidsinddeling og i forhold til problemstillingen kollektiv-individ: Den menneskelige psykologi, der bringer følelsesudbrud frem, er nemlig ifølge Duby individuel, da den subjektivt fortolker de ydre omgivelser, det sociale, det kollektive. Spørgsmålet er blot, hvor meget af denne subjektive følelsesvirksomhed, der ligger latent begravet og gemt af vejen i et stykke tid, før den kommer til udbrud, om følelserne ikke som følge af deres bundethed til det sociale mere hører hjemme blandt *conjunctures* end i *durée courte*?³³ Duby giver intet entydigt svar, men han synes at hælde til den sociologiske forklaring, når han fremhæver, at man ved studiet af kollektiv mentalitet udmærket kan opleve, at forskellige grupper har forskellige rytmer, dvs. at man kan tale om flere samtidige mentaliteter; når der kan eksistere flere forskellige socialgrupper på samme tid

og inden for samme samfund, kan der også udmærket eksistere flere mentaliteter.³⁴

Det er her, at Duby anskueliggør det problemkompleks om det bevidste-ubevindte, som skulle forfølge mentalitetshistorien senere hen: i forhold til den socialpsykologi, som Febvre havde plæderet for, handler mentalitetshistorie ikke blot om kollektiv bevidsthed, men også om individets (et hvilket som helst, dvs. at alle er lige relevante) bevidste såvel som ubevidste optagelse og reproduktion af den omgivende socialsfære, dens kultur.³⁵ Begrebet *mentalités* henviser altså også til det individuelle psykologiske »værktøj«, der gør det muligt for mennesket at behandle indtrykkene fra sine omgivelser, men samtidigt synes det i denne form og projiceret op på en gruppe at fremstå som en defineret størrelse, som noget konkret. At Mandrou og Duby besluttede sig for netop at benytte det mere konkrete ord *mentalités* fremfor det abstrakte *mental* skyldtes dog ikke nærmere overvejelser, har Duby senere forklaret, men det syntes ganske naturligt og legitimt taget inspiratorerne Blochs og Febvres ordbrug i betragtning; og dermed passede den vage, tvetydige og lidt upræcise begrebsdefinition godt til *Annales*-bevægelsens primære formål om ikke at grave teoretiske skyttegrave, men at skabe grobund for forskningsalliancer mellem discipliner som socialpsykologi, antropologi og historie.³⁶ Så på trods af det konkrete ord *mentalitet* fik mentalitetshistorie faktisk med det implicite udgangspunkt, at mentale strukturer ændres meget langsomt, karakter af at være et abstrakt, uhåndgribeligt og tænkt begreb.

I første omgang medførte strukturtilpasningen, at selv de meget samfundsvidenskabelige socialhistorikere kunne se aktualiteten i mentalitetshistoriske stu-

dier, ganske givet også under indtryk af den begyndende kritik af deres beskrivende og ikke altid forklarende og vedkommende samlinger af data. Nu mente man på baggrund af de kvantitative metoder at kunne opstille serier af data, der kunne beskrive hverdagslivet, det almindelige, normale og vanemæssige, det vedkommende. Denne *serielle* historie ville ikke blot kunne anskueliggøre de økonomiske konjunkturer og de hermed forbundne sociale forhold, men det var også muligt med metoden at vise menneskers refleksion på den materielle virkelighed, at vise den mentalitet, der fulgte hånd i hånd med den socio-materielle udvikling.³⁷ Man ønskede med den kvantitative socialhistorie faktisk at beskrive og forstå menneskets nærmiljø.

Det var sådanne studier, der fik den fremtrædende økonom Ernest Labrousse til efter økonomi og »demografi/sociale strukturer« at betegne mentalitetshistorien som »the quantitative at the third level«.³⁸ Den engelske marxistiske historiker Eric Hobsbawm kunne da også i en tilstandsrapport fra 1972 om socialhistoriens udvikling medtage mentalitetshistorien som et af socialhistoriens forskningsområder;³⁹ også flere engelske marxister havde nemlig i løbet af 1960'erne skiftet fokus fra udviklingen i socio-materielle processer til bevidsthedsforandringer i de brede befolkningslag, fra at studere »why« til at studere »how«.⁴⁰ Hermed syntes det også i første omgang – og samtidigt med, at den økonomiske historie blev mere og mere marginaliseret som følge af en stærkere og mere udpræget matematisering og specialisering⁴¹ – accepteret, at mentalitetshistorien afspejlede den materielle virkelighed.

At det sociale og mentale hang tæt sammen, fremstod altså i begyndelsen af 1970'erne som accepteret. Tydeligst formulerede Georges Duby det måske,

da han i en artikel skrev, at socialhistorie ikke kun handler om det materielle, men også det mentale og det ideologiske; at det i lige så høj grad er på baggrund af sine forestillinger om virkeligheden som selve den materielle virkelighed, at mennesket regulerer sin adfærd.⁴² Selv henholdt Duby sig i sine studier til det mere bevidste og efterviste f.eks. ideologien bag feudalsamfundets tre stænder i middelalderen.⁴³ Andre som f.eks. Philippe Ariès og Jean Delumeau tog med opfattelsen om koblingen mellem det mentale og det sociale udgangspunkt i en mere strukturalistisk tankegang, hvilket førte til studier af store mentale systemer fungerende uafhængigt af den enkeltes bevidste handlinger; når nu den materielle virkelighed og en tids mentalitet var to sider af samme sag, kunne man nøjes med at studere mentaliteten, var tanken. Især Ariès skabte med studier om døden og barndommen stor opmærksomhed omkring mentalitetshistorien, men i længden syntes hans synteser dog kildemæssigt svagt funderede og dermed for generaliserende, for løsrevet fra den sociale kontekst.⁴⁴ Men med sin opfattelse af netop døden og barndommen som kulturelle konstruktioner foregreb han på sin vis den senere *ny kulturhistorie*.

De afgørende skridt, der sikrede mentalitetshistoriens succes inden for *Annales*-skolen, står nu klart: tilpasningen af det mental-psykologiske system til Braudels allestedsnærværende strukturbegreb, den tiltagende genhumanisering af historiestudiet som følge af den stigende rekruttering i kølvandet på 68-oprøret samt en forsøgt teoretisering om forholdet mellem psyke/mentalitet og sociale forhold.

III. Den begyndende kritik – opbrud i videnskaben

Udviklingen inden for historiefaget skal selvfølgelig ses i en samfundskontekst: fra slutningen af 1960'erne og frem er den materielle og sociale udvikling skredet frem i et højere og højere tempo, som individet vel nok til tider har svært ved helt at følge med i. De menneskelige elementærerfaringer omkring familie, livets faser, seksualitet osv. erfares nu væsentligt anderledes end for bare 30 år siden, hvorfor der konstant udvikles nye sociale behov og mere pluralitet med hensyn til livsformer – og der er således hele tiden brug for nye identitetsfællesskaber på grund af den øgede mobilitet. Alt dette fører også til nye erfaringer hos videnskabsmanden, og udviklingen har derfor sat spørgsmålstegn ved den tidligere opfattelse af tilstedeværelsen af en overordnet logik bag historiske processer og dermed muligheden for at forklare disse.

Derfor var der også, som man kan ane, mange tendenser og ingredienser i smeltediglen i fransk historieforskning og -skrivning i 1970'erne, og den franske historievidenskab ændrede da også markant karakter. Som en manifestation herpå udkom i 1974 og 1978 to historioGRAFISKE introduktionsværker, *Faire de l'histoire* og *La nouvelle histoire* under redaktion af nogle af de nyrekrutterede *Annales*-folk.⁴⁵ Formålet med antologierne var ikke blot at gøre den videnskabelige historieskrivning mere tilgængelig for et bredere publikum, men også at give indtryk af de mange nye tilgange, metoder og emner, som nyere fransk historieforskning, dvs. fortrinsvist tredje og fjerde generation af *Annales*, repræsenterede. Redaktørerne stillede sig da også ganske tilfredse, da de mente, at Blochs og Febvres ønske om interdisciplinaritet nu var blevet opfyldt med de to værker, og et par eksempler fra ind-

holdsfortegnelserne viser da også emnemæssig og metodisk mangfoldighed – nogle ville måske alt efter temperament betegne det som fragmentation:⁴⁶ historiografi, arkæologi, demografi, kroppens historie, filmanalyse, ja, selv en klimaets historie helt uden mennesker bliver introduceret. Og så selvfølgelig Dubys historie om forestillinger. Baggrunden for denne mangfoldighed/fragmentation skal dog nok ikke kun ses i lyset af Marc Blochs og Lucien Febvres gamle håb om tværfaglighed, men også som et udtryk for en lige så nedarvet stærk empirisme i mangel på en overordnet teori.⁴⁷

En anden retning, der nu blev introduceret i mere konceptualiseret form af André Burgière, var den historiske antropologi.⁴⁸ Sociologien som fremmeste historiske »hjælpevidenskab« havde ifølge Burgière i sidste ende ikke bare vist sig at stille uinteressante spørgsmål, men han klandrede nu også forgængerne for at være urealistiske i deres socialhistoriske og objektive ambitioner og for at have deres basis i de eksakte videnskaber, hvor man ikke mente, at det historiske studie af mennesket hørte hjemme; og netop derfor ville antropologien fra nu af blive historiefagets vigtigste sparringspartner, den foretrukne metodiske inspirationskilde, plæderede han. Kendetegnende for denne retning er nemlig, at det er mennesket i historien, der er i centrum,⁴⁹ og dette var jo netop den nye generations mål.

På trods af at antropologien egentlig undersøger menneskelige konstanter, havde antropologerne alligevel behov for at inddrage tidsperspektivet i deres studieområder, og selv om historikernes primære mål ganske vist er at undersøge menneskelige forandringer over tid, er historie samtidigt også en videnskab om det historisk fremmede, hvorfor man havde behov for metoder til at komme i nærkontakt med de fremmede kulturer,

man studerede; netop på grund af denne fælles forståelse for historisk udvikling og mere komplekse forklaringer nærmede fagene sig hinanden, da begge jo netop søger at forklare, at oversætte, menneskelig adfærd i en fremmed tid eller på et fremmed sted for deres læsere. Dette fremfor at konstruere lovmæssigheder og forudsigelser.⁵⁰ Og i denne henseende havde antropologien fire nyttige egenskaber til gavn for historieforskningen: den tætte observation af levende processer viste et samfunds sociale interaktion; den havde, hvilket allerede Marc Bloch synes at have brugt, metoder til at afkode symbolsk adfærd og lignende; den havde i forhold til historie andre forskellige forslag til, hvorledes det sociale systems dele kan passe sammen; og til sidst havde den via sine studier af fremmede og anderledes kulturer inspirerende forklaringer på de samme spørgsmål, som historikerne stillede. Dette ville, håbede man, åbne historikernes øjne for mere komplekse og variable forklaringer af de på mange måder primitive og fornuftstridige kulturer, som de studerede.⁵¹

Men hermed var der også begyndt at blive stillet afgørende spørgsmålstegn ved de koncepter og præmisser, som *Annales*-skolen hidtil havde arbejdet ud fra. En udvikling, der op i 1980'erne tog til.

En af de største udfordringer til (social)historien kom fra postmodernismen, der inspireret af sprogvidenskaben anførte, at det sprog, hvormed viden kommunikerer og opbevares, ikke har nogen kausal sammenhæng med virkeligheden: et ord er ikke det samme som selve fænomenet, det kan kun optræde som symbol herpå (*the linguistic turn*), og derfor kan en beskrivelse heller aldrig blive i overensstemmelse med virkeligheden.⁵² Så der kan kun findes en tilnærmelsesvis diskursiv virkelighed,

hvor værket struktur, dets form og opbygning spiller en rolle, da der implicit i et skriftligt værks sprog og form ligger æstetiske og ideologiske holdninger udtrykt. Eksempelvis har det ifølge denne indsigt vist sig, at Fernand Braudels *la longue durée*'s uforanderlighed både er baggrund for og forklaring på Middelhavsregionens relative tilbagegang i forhold til det driftige Nordvesteuropa.⁵³

Med forståelsen af sprog som en konstruktion har det ligget lige for også at opfatte den virkelighed og de kulturer, som sproget skulle udtrykke noget om, som en konstruktion.⁵⁴ For de lidt mere sagtmødige var der dog også en anden udvej, nemlig at menneskets bevidsthed om og oplevelse af den fysiske verden, deres forestilling om den, var mere virkelig end den fysiske virkelighed selv; Georges Duby var en af disse, og også Roger Chartier taler om, at kollektive forestillinger om det sociale netop er der, hvor social differentiering konstrueres⁵⁵ – eller for så vidt der, hvor kulturel differentiering mellem elite og folk sker.⁵⁶ Derfor blev et af målene for historievidenskaben i 1980'erne at studere individets personligt unikke måde aktivt at benytte sig af tekst, billeder og andre meddelelsesformer, kort sagt: hvorledes interaktionen mellem individ og kultur foregår og har foregået. Heri ligger, at udøverne af denne nye historieretning opfatter den menneskelige bevidsthed som stedet, hvor identitet bliver dannet, og hvor virkeligheden bliver lingvistisk forhandlet, og derfor er det *den ny kulturhistories*⁵⁷ hovedformål at rekonstruere betydningen af sociale udtryk, dvs. at afkode mening fremfor at opstille kausale forklaringsammenhænge.⁵⁸ Forudsætningen er dog, at mennesket handler rationelt inden for en specifik kulturel kontekst, der kan ses som et system af koncepter, meninger og tro inkorporeret i og gjort mani-

fest af symboler, dvs. kultur er et sprogligt repertoire (talt, skrevet, semiotisk tegnsystem), og den indeholder koder repræsenterende det sociale samfund (og forklarer hvordan det hænger sammen). Samtidigt er en kultur dog dannet på fortiden (på gamle myter, sprog og lignende), den indkapsles, reformeres og søges altid styret af nogle, hvorfor den ofte er ambivalent og foranderlig.⁵⁹

Fortrinsvist engelske og amerikanske historikere opdagede altså, at al menneskelig aktivitet er baseret i en given kultur, og at alle kilder som f.eks. litteratur, malerier og bygninger dermed er kulturelle konstruktioner. At beskrive og forklare en kultur er derfor først og fremmest at beskrive og forklare det almindelige og det almindelige menneskes hverdag, og dermed blev den ny kulturhistorie selvsagt en konkurrent til socialhistorien, der jo havde samme primære mål. Men med den historiografiske udvikling *in mente* forekom kulturhistoriens fokusering på det individuelle, på hvorledes mennesket opfattede og behandlede materielle kulturprodukter, mere aktuel, vedkommende og eksistentiel, hvorfor den da også var én af faktorerne bag socialhistoriens tilbagegang;⁶⁰ i perioden 1965-84 handlede således en hel trediedel af artiklerne i *Annales* om intellektuel, mentalitets- og kulturhistorie.⁶¹ Og i 1988 så redaktionen bag *Annales* sig således også nødsaget til at plædere for en fastholdelse i det, der var særegent for fransk historiografi, nemlig bindingen til samfunds- og socialvidenskaberne,⁶² og i 1994 ændrede man da også tidsskriftets navn til *Annales. Histoire sciences sociale*. Dette hænger også sammen med en opfattelse af det farlige i udviklingen med den ny kulturhistorie, den symbolske antropologis, postmodernismens og *the linguistic turn*'s afstandstagen fra »virkeligheden«, således at tekster i yderste konsekvens faktisk kun afspejler hinan-

den.⁶³ Alligevel synes den mere humanistiske forsknings- og skrivevitalitet, som blandt andet tredje og fjerde *Annales*-generation har lagt for dagen, at have medført mere subjektiv historieskrivning, der igen har givet svære definitionsproblemer for franskmændene.⁶⁴

Dette synes dog ikke forsøgt afhjulpet ved at ty til en anden mulighed, som vandt frem samtidigt med den ny kulturhistorie, og som tog dels »virkeligheden« alvorlig, dels den historiske kompleksitet, nemlig *mikrohistorien*. Mikrohistorien var som et modsvar til socialhistorien vokset frem i især Italien fra midten af 1960'erne, og den har defineret sit undersøgelsesområde til at omhandle afgrænsede, overskuelige kulturelle og sociale rum.⁶⁵ Men retningen fik altså ikke rigtigt tag i de ofte videnskabeligt nationalt orienterede franskmænd: Nogle tog ganske vist den ny udenlandske retning som en anledning til at reflektere over egne implicite forudsætninger i deres tilgange,⁶⁶ men generelt var der altså kun perifer fransk interesse for selve det mikrohistoriske koncept (eller rettere: koncepter).⁶⁷ Metodisk har man dog i praksis ligget på linie med mikrohistorikerne med ankerpunkt i antropologiens tætte beskrivelse, og med antropologien er der da også til dels fulgt en ny opfattelse af, hvad kultur er, og hvilken rolle den spiller for mennesket. Men altså en erkendelse, som ikke slog over i en kulturhistorisk eller mikrohistorisk indgangsvinkel.

Forsøget på i 1970'erne at indordne den nye mangfoldighed under begrebet *la nouvelle histoire*, »den ny historie«, synes altså ikke at have været tilfredsstillende for fransk historieskrivning, der i bund og grund synes at ville holde fast i en samfundsvidenskabelig struktur- og socialhistorisk ramme; det virker mest, som om pluralismen er en torn i øjet på

franskmændene, især for en bevægelse som *Annales*, der jo i mange årtier og især via sin tilknytning til samfundsvidenskaberne har domineret historiefaget. Det største udtryk for denne nu svundne fortrinsstilling, og det, der måske tydeligst viser en udbredt (international) afstandtagen fra denne basis, er vel, at *hvis* den historiske forskningsfront i dag skal have en overordnet betegnelse, er det *historisk antropologi* og ikke socialhistorie. Under paraplybetegnelsen *historisk antropologi* kan man nemlig ifølge østrigeren Gert Dressel indføre alle retninger, der har mennesket i historien i centrum, det være sig f.eks. den sammenlignende historiske antropologi, mikrohistorie, hverdagshistorie, historisk folkekulturforskning og ikke mindst mentalitetshistorie – i modsætning til de andre retninger skiller mentalitetshistorien sig dog ud ved at søge den grundlæggende antropologiske struktur i et stort tidsspænd.⁶⁸ Det udgangspunkt, de fælles teoretiske rammer, der gør en sådan overordnet ordning acceptabel, er altså først og fremmest, at man opfatter mennesket som et strukturerende og struktureret væsen via interaktion med omgivelserne, at mennesket fortolker, reflekterer over og handler i en social kontekst – hvorfor man da også har en naturlig interesse for det subjektive, individets psykiske indre. Med denne subjektive orientering fremgår også, at der kan herske flere kulturer på samme tid og i samme rum. Derfor er også her, som i den ny kulturhistorie, kulturbegrebet – i modsætning til tidligere samfundsbegrebet – blevet ledebegrebet; dette er vel at mærke et værdirationelt kulturbegreb, hvor kultur er det, der præger individet og sociale grupper, samt det, som individuel og kollektiv praksis frembringer, dvs. at alle menneskelige handlinger via symbolik er kulturelle udtryksformer. Med denne kulturelle totalhistorie følger

altså også, at alt er at opfatte som kilder, hvorfor interdisciplinære metoder er meget velkomne. Men for at kunne tolke og dermed forstå en specifik kultur er det nødvendigt at afstå fra overordnede historiske udviklingsmodeller, så historien, mennesket, kulturen skal undersøges i et konkret rum og en konkret tid på egne præmisser; fremmedhed skal altså dømmes ud fra dens egen logik og i dens egen kontekst. Således har antropologiske studier f.eks. vist, at »de civiliserede samfunds tidsbegreb – 'at tænke i tid' – ikke var universelt, og at kulturel mening ikke direkte kan afledes af de materielle og institutionelle former.«⁶⁹

Det er på hele denne baggrund, vi skal se mentalitetshistorien og kritikken heraf her ved årtusindskiftet: Samfundsudviklingen og den historiske antropologi har ikke blot medført nye metoder til afdekning af eksempelvis mentaliteter, den har også indebåret et enmæssigt skifte mod undersøgelser af menneskelige elementärerfaringer, dvs. erfaringer, som mennesket til alle tider har gjort sig om f.eks. barndom, død, slægt og familie. Men dette er en form for historieskrivning, hvor man ofte ikke kan diskutere årsagsforhold og -forklaringer i tid, da der her overvejende er tale om statiske studier, hvor tiden så at sige er sat i stå. Det statiske præg, som antropologien dermed har lagt over især mentalitetshistorien, hvor ændringer foregår meget langsomt, så trægt, at de faktisk næsten ikke synes at ske, har gjort det svært at forklare skarpe kontraster mellem eksempelvis det traditionelle og det moderne. Derfor har især *longue durée*-konceptet været under angreb.⁷⁰

Uforanderlighedsprincippet har medført, at mange mentalitetshistoriske studier ofte har været bundet op på ideen om store, langstrakte og af den sociale

kontekst næsten uafhængige mentale strukturer, simpelthen autonome mentalitetssystemer uden tilknytning til den historiske virkelighed. De historikere, der har bedrevet sådanne studier, mangler ganske enkelt refleksioner over den socio-materielle virkelighed og dens indvirkning på eller resultat af menneskets mentale ballast. Dette skyldes til dels den udprægede mangel på teoretiske overvejelser og den stærkt empiriske linie, som *Annales*-skolen ofte – og måske især i forbindelse med mentalitetshistorien – har lagt for dagen;⁷¹ der har været opstillet en hel del undersøgelsesområder, men ingen acceptabel enhedsteori og -metode.

Michael Gismondi har foreslået, at de manglende overvejelser om metoder og selve mentalitetsbegrebet ikke blot hænger sammen med *Annales*-skolens indbyggede stærke empirisme, men at den også skyldes hele *Annales*-skolens tredje generations konsensusopfattelse af, hvad mentalitet er; det har ganske enkelt ikke været nødvendigt at forklare, da alle har været enige!⁷²

Det autonome enhedspræg, der altså ofte har været et af mentalitetshistoriens fremmeste kendetegn, har indebåret eller medført en opfattelse af, at der i en undersøgt epoke har været én mentalitet fælles for alle, en psykologisk fællesnævner, en mental struktur, der har ligget som basis for menneskers adfærd. Heri fremstår dog et af problemfelterne ved det mentalitetshistoriske koncept, for hvor tanken er at finde en fælles mentalitet for et samfund, en kultur eller en gruppe mennesker, glemmes eller negligeres det forhold, at det, som man finder frem til, muligvis er en del af en anden gruppes mentalitet; dvs. at det er svært og vel nærmest umuligt at bestemme, om en anskueliggjort mentalitet gælder hele samfundet eller netop kun gælder den gruppe, man har stude-

ret. Her har nogle mentalitetshistorikere nok været for hurtige til at homogenisere uforståelige attituder og lignende. Når der er flere mentaliteter »i omløb«, hvordan skal man så adskille dem? Og hvem er en mentalitet fælles for, når mennesker fra f.eks. samme socialgruppe handler forskelligt i en konfliktsituation? Målet om at finde en fælles kollektiv ubevidst psykologisk basis, der betinger individets adfærd, synes i dette lys næsten umulig.

Kvantificeringen af mentaliteter er altså problematisk. Ganske vist har Roger Chartier anerkendt, at mentalitetshistorien som en del af den socio-kulturelle historie til en vis grad kan benytte sig af kvantitative metoder, men han gør opmærksom på, at kvantitative studier ikke kan sætte ord på ubevidste mentale strukturer: Studier af »store« og essentielle tekster har vist, at disse udtrykker en socialgruppes, dvs. forfatterens, ideer bedst, at de udtrykker bevidste ideologier fremfor mentaliteter; samtidigt kan det heller ikke uden kvalitative studier bestemmes, hvorledes en læser intellektuelt behandler læst litteratur.⁷³ I øvrigt anser Chartier det samtidigt for at være uinteressant at studere ideer, når de har bundfældet sig som mentale strukturer, i stedet for når de opstår – det er jo netop udviklingen af ideer, der er spændende.⁷⁴

Netop problemkomplekset omkring det kvantitative og det kvalitative har blandt andre fået Michelle Vovelle til at argumentere mod mentalitetshistorie og for ideologier:⁷⁵ Vovelle ser i den kvantitative metode, som han faktisk selv har arbejdet med, kun *indicier* på ubevidst mental adfærd, dvs. at de intet sikkert angiver om de indre og ubevidste, kollektive årsager bag menneskers handlen; massernes opførsel, deres handlinger, attituder og kollektive forestillinger bør hellere ansues som ud-

tryk for bevidste nøgleideer netop synliggjort ved, ja, praktiske handlinger.⁷⁶ Men når disse ideer er bevidste via deres udtryk i bevidste handlinger, er der efter Vovelles opfattelse ikke mere tale om mentalitetshistorie, der jo netop fokuserer på det ubevidste fremfor den klare tanke: Når den menneskelige forestilling bag en handling er mere end blot en simpel refleksion, når der ligger en udbredt bevidsthed bag, er der tale om en bevidst ideologi, dvs. et sammenhængende system af ideer, holdninger og vurderingsmåder. Litteratur kan som en kvalitativ kilde benyttes til at afdække ideologier, men efter Vovelles – som Chartiers – opfattelse ikke til at afdække mentaliteter.⁷⁷ Og derfor vil en historiker, der søger at afdække en mentalitet, heller ikke ifølge Vovelle have nogle kvalitative kilder til at sætte ord på denne mentalitet, men vil være nødt til at nøjes med kvantitative studier, som han eller hun så selv lægger en mening i, selv sætter ord på.

Vovelle og Chartier har her (i 1982) åbnet op for et par af mentalitetshistoriens helt store problemer: det bevidste kontra ubevidste samt kildeproblematikken, dvs. hvordan historikeren kan beskrive, sætte ord på, fortidige menneskers kollektive ubevidsthed. De kvantitative studier synes ikke at være nok, mere kvalitative studier var og er nødvendige for at kunne sætte ord på. Mentalitetshistorikerne har da også haft et gevaldigt problem med at sætte rammerne for deres forskning, at forklare ubevidsthedsbegrebet mentalitet, og derfor har de ofte taget udgangspunkt i historien om bevidste forestillinger såsom ideologi- og idéhistorie og forklaret mentalitetshistorie som værende anderledes herfra, som værende den ubevidste baggrund herfor.⁷⁸ Mentalitetshistorie har altså været forklaret, som hvad den *ikke* var! Netop på grund af problemet med at forklare noget ube-

vidst med et bevidst ordvalg. Men at en sådan uskarphed hænger ved mentalitetsbegrebet er dog ikke overraskende, for alle forudgående begreber for mentalitetsbegrebet, fra Blochs og Febvres tid, har jo haft denne vage karakter, denne manglende tydelige definition.⁷⁹

Peter Burke har foreslået et par enkle tiltag, som på nogle områder kan imødegå en del af den her rejste kritik:⁸⁰ Ved at inddrage »interesser« kan man komme ud over kritikken fra ideologihistorikerne, da interessekonflikter gør det ubevidste bevidst og det implicite eksplicit – den heraf følgende bevidstgørelse kan så lede til forklarlig forandring; samtidigt kan man overføre Thomas Kuhns paradigmatanke på mentaliteter og se mentalitetsudvikling og -forandring som paradigmer, der afløser hinanden.

Tankerne synes ikke helt ved siden af. Paradigmatanken ligger lige for som forklaring på udviklingsmæssige spring og synes besnærende. Sværere er det med førstnævnte forslag: Kan det lade sig gøre at læse f.eks. en folkelig mentalitet ud af en lærd tekst, der bevidst har tilpasset sit sprog og sin opbygning til folket? Er der ikke i højere grad tale om et udtryk for en tilpasning til en bevidst folkelig forestillingsverden? De lærde har jo åbenbart kunne afkode en folkelig mentalitet, hvis man mener, at de har kunne tilpasse deres skrifter hertil, de lærde har altså i så tilfælde bevidstgjort en sådan ellers folkelig ubevidst mentalitet. Dermed ligger løsningen måske i at studere brud fremfor kontinuitet, at analysere sammenstødende interesser fremfor konsensusopfattelse; det er netop i modstridende synspunkter, at det implicite gøres eksplicit, at det ubevidste gøres bevidst. Spørgsmålet er så blot, om det er en mentalitet, man finder ved denne fremgangsmåde...

IV. Et afviklet fagbegreb?

Odense Universitet sidst i maj 1998: et internationalt symposium om mentalitetsændringer i senmiddelalderen byder blandt andet på forelæsninger om politisk, religiøs og sygdomsmentalitet.⁸¹ Det handler om praktiske studier, det handler om mentaliteter. Samme sted, blot et par måneder senere: Lars Bisgaard forsvarer sin ph.d.-afhandling om gildernes religiøse rolle i senmiddelalderens Danmark.⁸² Ved at studere gilderne som et bindeled mellem kirken og befolkningen nuancerer Bisgaard i afhandlingen den hidtidige forskningsmæssige sondring mellem elite- og folkekultur, og selv om han intet sted nævner det, gør han dette i et mentalitetshistorisk perspektiv.

Umiddelbart synes disse oplevelser at stå i kontrast til hinanden: Ingen af foredragsholderne ved det internationale symposium stillede nemlig spørgsmålstegn ved mentalitetsbegrebet, der åbenbart forudsættes meningsfuldt og brugbart i praktisk henseende; ved helt at afstå fra at benytte begrebet antyder Lars Bisgaard et forbehold over for det, han synes i sit studie ikke at ville være ved *mentalitet* som brugbart fagbegreb. Men på baggrund af mentalitetsbegrebets udvikling er de to holdningsudtryk dog ikke så uforenelige, som det umiddelbart synes.

I dag bruger man ordet mentalitet, når man vil udskille sig i forhold til andre og finde det unikke i en særegen periode eller et specifikt område; »de andre« har en mentalitet, som ikke stemmer overens med »vores«. Når man f.eks. ønsker at fremhæve middelalderen som en særlig interessant og særpræget periode, eller når landbrugshistorikere ønsker at se en særlig mentalitet specielt for bondestanden. Mentaliteter trækkes altså frem for at understrege det unikke, ikke det generelle, i en

samfundsstruktur eller kultur. Samtidigt ser man ordet benyttet i dagligdagen og i diverse nyhedsmedier, ofte i flæng og uden overvejelse om indhold og betydning – det er simpelthen blevet et hverdagsord. Om begrebets brug inden for historieforskningen har bidraget til denne udvikling er umulig at sige, men på mange måder stemmer denne dagligdagsbrug af det vel overens med det, der var den oprindelige tanke: at mentalitetsbegrebets tiltrækning ligger i dets vaghed.⁸³

Således kan man se de tilsyneladende modstridende oplevelser på Odense Universitet i sommerhalvåret 1998 som udtryk for, at der det ene sted var tale om en udbredt accept af, at mentalitetsbegrebet er vagt defineret, men at man må benytte det i mangel af bedre – da »genstanden« er interessant nok, da udforskningen af mentaliteter er relevant – mens der det andet sted var tale om et forbehold, ikke emnemæssigt, men mere over for de koncepter og præmisser, som med tiden er blevet hæftet på begrebet. Man kan måske bedst billedliggøre udviklingen ved at forestille sig en oprindelig tom kasse med ordet *mentalitetshistorie* trykt uden på; en kasse, der så med tiden – for at kunne tilfredsstille sin samtids videnskabskrav – er blevet fyldt op af forskellige, ikke helt tilfredsstillende definitioner og koncepter. I dag synes kassen stadig interessant, men indholdet har vist sig ikke at kunne modstå de krav, der nu stilles.

1. Debatindlægget er en bearbejdelse af en mag.art.-opgave indleveret og forsvaret ved Institut for Historie ved Odense Universitet i januar 2000 under vejledning af lektor, dr.phil. Michael Harbsmeier, som vi skylder en stor tak for konstant inspiration.

2. Lucien Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, Paris 1922, især s. 6ff for det følgende.
3. Marc Bloch: *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1924. I det følgende er den engelske oversættelse benyttet: *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, London 1973.
4. Bloch 1973, s. 106.
5. Marc Bloch: *La société féodale*, Paris 1939-40. I det følgende er den engelske oversættelse benyttet: *Feudal Society*, 1-2, London 1965.
6. Bloch 1965, bd. 2, s. 87.
7. Bloch 1965, bd. 2, s. 78ff.
8. Lucien Febvre: *Un destin. Martin Luther*, Paris 1928. I det følgende er den tyske oversættelse af andenudgaven fra 1944 benyttet: *Martin Luther*, Frankfurt a.M. 1996, s. 13-18. Citatet er hentet i den oprindelige franske version af andenudgaven.
9. Febvre 1996, s. 172.
10. Febvre 1996, s. 46.
11. Febvre 1996, s. 134f, 162, 172. Udtrykket *primitiv* leder uvilkårligt tankerne hen på Lévy-Bruhls værk, der var udkommet kun syv år tidligere.
12. Lucien Febvre: *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1942.
13. Febvre 1942, s. 383ff, 455ff.
14. Lucien Febvre: »Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie«, *Encyclopédie française*, bd. viii, Paris 1938, samt »Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire«, *Annales* 3, 1941; begge er gengivet i Lucien Febvre: *Combats pour l'histoire*, Paris 1965, s. 207-220 samt s. 221-238.
15. Febvre 1965, s. 208, 212.
16. Febvre 1965, s. 236.
17. Det er på denne baggrund, at man, eksempelvis Patrick Hutton: »The History of Mentalities: The New Map of Cultural History«, *History and Theory* 20, 1981, s. 239, siden har tillagt Bloch og Febvre æren for at have introduceret mentalitetshistorien.

18. Dermed tilbød *Annales*-bevægelsen fra begyndelsen et alternativ til marxismens universalisme, jf. Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob: *Telling the Truth about History*, New York and London 1994, s. 82.
19. Jf. Marc Bloch: *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris 1964, s. 38ff; dette fremhæves af Inga Floto: *Historie. En videnskabshistorisk undersøgelse*, København 1996, s. 111, som baggrund for tidsskriftets senere succes. At *Annales*-bevægelsen dog i praksis ikke har affødt mange moderne studier, har været én af de senere anker, se Georg G. Iggers: *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hanover and London 1997, s. 62ff.
20. André Burgière: »The Fate of the History of Mentalities in the Annales«, *Comparative Studies in Society and History* 24, 1982, s. 425f; Iggers 1997, s. 3f, 31ff; jf. ligeledes Appleby, Hunt and Jacob 1994, s. 78.
21. *Annales*-historikerne insisterer fortsat på ikke at repræsentere en skole, men en bevægelse med stor åbenhed over for nye metoder etc., jf. f.eks. fjerde generations Jacques Revel, fra 1995 leder af *Annales*-institutionen, i Lynn Hunt and Jacques Revel: *Histories. French Constructions of the Past*, New York 1995, s. 5. For institutionaliseringen af *Annales*-bevægelsen, se i øvrigt Lutz Raphael: *Die Erben von Bloch und Febvre*, Stuttgart 1994, især s. 150-205.
22. Traian Stoianovich: *French Historical Method. The 'Annales' Paradigm*, Ithaca 1976, mener s. 25-39, 236f, at det netop var i denne periode, *Annales*-kredsen udviklede dette særlige paradigme. Braudel har derimod givet udtryk for, at generationen efter 1940 efter hans mening ikke tilføjede noget nyt i forhold til første generation, men at man blot afprøvede de heraf udstukne linier i praksis, jf. forordet til Stoianovich 1976, s. 10ff. Udviklingen står dog ikke alene for Frankrig, for også i USA indtog struktur-funktionalismen en fremtrædende plads, og også her var kvantitativ historie blevet en stor og selvstændig genre, jf. Iggers 1997, s. 43ff, s. 60f, samt Floto 1996, s. 186.
23. Hunt and Revel 1995, s. 43ff.
24. Hunt and Revel 1995, s. 25. Således afskrev f.eks. Braudel ikke »ubevidstheds-historie«, han opfordrede faktisk til nærmere studier, men savnede acceptable metoder hertil, jf. hans manifest »Histoire et sciences sociales: la longue durée«, *Annales* 13, 1958. Oversat til engelsk i »History and the Social Sciences: The Longue Durée«, Hunt and Revel 1995, s. 130.
25. Robert Mandrou: *Introduction à la France moderne (1500-1640). Essai de psychologie historique*, Paris 1961. I det følgende benyttes den engelske oversættelse i *Introduction to Modern France 1500-1640. An Essay in Historical Psychology*, London 1975. At Mandrou blandt andet lå på linie med Febvre omkring individets rolle i en historisk undersøgelse, fremgår tydeligt af hans definition på det moderne menneske, jf. Mandrou 1975, s. 2f, 234f.
26. Dette minder om Febvres psykologiske udviklingskurve, hvilket også synes gentaget i Robert Mandrous senere arbejde om hekseforfølgelser, *Magistrats et sorciers en France au 17e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris 1968, her især afsnittene »La mentalité traditionnelle«, s. 75-120, og »Nouvelle jurisprudence, nouvelle structure mentale«, s. 554-564.
27. Mandrou 1975, s. 236-242.
28. Mandrou 1975, s. 249-254, samt Mandrou 1968.
29. Robert Mandrou: »L'histoire des mentalités«, *Encyclopaedia universalis* bd. 11, 2. udg., Paris 1989, s. 479-481 (oprindeligt i bd. 8, 1. udg., 1968).
30. Mandrou 1975, s. 242-249; også konceptualiseret i Mandrou 1989.
31. Mandrou 1975, s. 254.
32. Georges Duby: »Histoire des mentalités« i C. Samaran (ed.): *L'histoire et ses méthodes*, Paris 1961, s. 937-966.
33. Duby 1961, s. 949f.
34. Duby 1961, s. 952.
35. Duby 1961, s. 942-945.
36. Georges Duby i interviewet »Entretien avec Georges Duby (Collège de France):

- La rencontre avec Robert Mandrou et l'élaboration de la notion d'histoire des mentalités« i *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, Paris 1985, s. 33-35.
37. Lynn Hunt: »French History in the Last Twenty Years: The Rise and Fall of the Annales Paradigm«, *Journal of Contemporary History* 21, 1986, s. 212.
 38. Her citeret efter Peter Burke: *The French Historical Revolution*, Cambridge 1999, s. 74.
 39. Henrik Madsen: »Det store i det små«, upubliceret mag.art.-opgave, Institut for Historie, Odense Universitet, 1999, s. 17.
 40. Floto 1996, s. 221f; Iggers 1997, s. 85ff. Samme udvikling ses hos franske marxister som f.eks. Michelle Vovelle.
 41. Iggers 1997, s. 44ff.
 42. Georges Duby: »Histoire sociale et idéologies des sociétés« i J. Le Goff et P. Nora: *Faire de l'histoire*, Paris 1974. I det følgende benyttes den engelske oversættelse i »The Ideologies and Social History« i J. Le Goff and P. Nora: *Constructing the Past*, Cambridge 1985, s. 151.
 43. Georges Duby: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, især s. 1-9. Dubys ideologikoncept er inspireret af Louis Althusser's tanke om ideologi som værende en forestilling om – fremfor en refleksion over – samfundet. Den refleksive definition af ideologi er derimod Vovelles bud på en bevidstheds- og mentalitetshistorie, der knytter an til virkelighedens socio-materialisme, se Michelle Vovelle: »Ideologies and Mentalities« i R. Samuel and R. Stedman Jones: *Culture, Ideology and Politics*, London 1982, s. 11.
 44. Man kan få en vis forståelse af Ariès' udgangspunkt ved at læse hans introduktion til mentalitetshistorie i Philippe Ariès: »Histoire des mentalités« i J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel: *La nouvelle histoire*, Paris 1978. Den er oversat til dansk i »Mentalitetshistorie«, *Kultur og Klasse* 48, 1983, s. 30-57. For referat af kritikken af Ariès, se Rune Hagen: »Historien om mentaliteterna«, *Häftan för kritiska studier* 1, 1984, s. 12-15. Om Delumeaus mål og metode, se Arved Nedkvitne: »Mentalitetshistorie – en historiografisk blindgate?«, *Norsk Historisk Tidsskrift* 1, 1991, s. 63-66.
 45. Jacques Le Goff et Pierre Nora: *Faire de l'histoire*, Paris 1974; Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel: *La nouvelle histoire*, Paris 1978. *Annales' nouvelle histoire* er ikke synonymt med eller dækker den *new history*, som også så dagens lys i den angelsaksiske verden.
 46. Le Goff and Nora 1985, s. 1-12; Le Goff, Chartier et Revel 1978. Vi har benyttet den tyske oversættelse i Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel: *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt a.M. 1990, s. 1ff.
 47. Hunt 1986, s. 213ff.
 48. André Burgière: »L'anthropologie historique« i Le Goff, Chartier et Revel 1978. Oversat til tysk i »Historische Anthropologie« i Le Goff, Chartier und Revel 1990, s. 62-102.
 49. Gert Dressel: *Historische Anthropologie*, Wien 1996, s. 25.
 50. Bernard S. Cohn: »History and Anthropology: The State of the Play«, *Comparative Studies in Society and History* 22, 1980, s. 198f.
 51. Natalie Zeamon Davis: »Anthropology and History in the 1980s«, *Journal of Interdisciplinary History* 12, 1981, s. 267-275.
 52. Appleby, Hunt and Jacob 1994, s. 213ff.
 53. Paul Ricoeur: *Temps et récit*, Paris 1983. Vi har benyttet et uddrag oversat til engelsk som »Time and Narrative« i Hunt and Revel 1995, s. 526-537.
 54. Cohn 1980, s. 214f.
 55. Roger Chartier: »Le monde comme représentation«, *Annales* 44, 1989. Oversat til engelsk som »The World as Representation« i Hunt and Revel 1995, s. 544-558.
 56. David Hall: »Introduction« i S. Kaplan: *Understanding Popular Culture*, Berlin 1984, s. 8ff.
 57. Som f.eks. Lynn Hunt: *The New Cultural History*, Berkely 1989.
 58. Appleby, Hunt and Jacob 1994, s. 217ff.
 59. Hall 1984, s. 14ff.

60. Hans-Ulrich Wehler: *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998, kan på grund af sit forsvar af socialhistorien ses som et udtryk for en særlig tysk socialhistorisk tradition og udvikling og som udtryk for, at kulturhistorien først nu synes at vinde frem i Tyskland; den tyske socialhistorie har villet forklare landets udvikling til 1945 på baggrund af socio-økonomiske modeller for at anskueliggøre en i forhold til andre lande afvigende, men dog fremadskridende moderniseringsproces.
61. Hunt 1986, s. 216.
62. The Editors of *Annales*: »Histoire et sciences sociales: un tournant critique«, *Annales* 43, 1988. Oversat til engelsk i »History and Social Sciences: A Critical Turning Point« i Hunt and Revel 1995, s. 479-483.
63. Appleby, Hunt and Jacob 1994, s. 223; Iggers 1997, s. 134.
64. Peter Burke: *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge 1991, s. 1-23; Appleby, Hunt and Jacob 1994, s. 217ff.
65. Jf. Madsen 1999 for en introduktion til mikrohistorien i Italien og dens inspirationskilder, især s. 26-36.
66. Jf. reaktionen fra The Editors of *Annales* 1995.
67. Jacques Revel: »Micro-analyse et construction du social« i samme: *La construction du social*, Paris 1996. Oversat til engelsk i »Microanalysis and the Construction of the Social« i Hunt and Revel 1995, s. 492-502.
68. Dressel 1996, s. 229-77, især s. 263-270. For det følgende, se s. 157-215.
69. Palle Ove Christiansen: *Kulturhistorie som opposition*, København 2000, s. 125f.
70. F.eks. har Samuel K. Cohn: *Death and Property in Siena 1205-1800*, Baltimore 1988, vist, at den undersøgte periodes mentalitet er foranderlig som følge af pludselige begivenheder, og at en adskillelse af det mentalitetshistoriske *longue durée* og det begivenhedshistoriske *courte durée* ikke giver et fuldstændigt billede af et historisk udviklingsforløb – de to begreber indgår i et komplekst mønster, hvor visse træk muligvis har et langtstrakt forløb, men hvor det overvejende er pludselige korttidsfænomener, der spiller den afgørende rolle for udviklingen.
71. Hunt 1986, s. 215f.
72. Michael A. Gismondi: »The Gift of Theory: A Critique of the histoire des mentalités«, *Social History* 10, 1985, s. 214.
73. Roger Chartier: »Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories« i Hunt and Revel 1995, s. 289ff (oprindeligt i D. La Capra and S.L. Kaplan: *Intellectual History*, Ithaca 1982).
74. Chartier 1995, s. 293.
75. Først og fremmest i *Idéologies et mentalités*, Paris 1982. Oversat til engelsk i *Ideologies and Mentalities*, Cambridge 1990.
76. Vovelle 1990, s. 13-23.
77. Vovelle 1990, s. 24-36.
78. Jf. f.eks. Jacques Le Goff's skelnen i *Histoire et mémoire*, Paris 1988, s. IIIff.
79. H. Schulze: »Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französische Geschichtswissenschaft«, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 4, 1985, s. 261.
80. Peter Burke: »Strengths and Weaknesses of History of Mentalities« i samme: *Varieties of Cultural History*, Cambridge 1997, s. 162-82, især s. 175ff.
81. *Transitions of Mentality in the Later Middle Ages. A Symposium arranged by the Network for Late Medieval Studies*, afholdt på Odense Universitet 25.-26. maj 1998.
82. Lars Bisgaard: *De glemte altre. Gilderne religiøse rolle i senmiddelalderens Danmark*, Odense 2001 (under udgivelse). Vi skylder Lars Bisgaard tak for stor diskussionslyst i forbindelse med dette indlæg.
83. F.eks. pointeret af Jacques Le Goff i dennes programagtige kommentar til begrebet. »Les mentalités. Une histoire ambiguë« i Le Goff et Nora 1974. På engelsk i »Mentalities: A History of Ambiguities« i Le Goff and Nora 1985, s. 166-180.