

*Martin Zerlang*

## Studiet af førkapitalistiske bevidsthedsformer

– *principielt belyst og konkret eksemplificeret*

Et socialhistorisk og socialisationshistorisk perspektiveret studium af førkapitalistiske bevidsthedsformer rejser en række principielle videnskabsteoretiske problemer. Har vi adækvate begreber, der er videnskabeligt dækkende eller gyldige over for førkapitalistiske samfundsformationer og førkapitalistiske bevidsthedsformer? Har historisk materialistiske teser såsom „produktivkraftens modsætningsforhold til produktionsforholdet er den historiefremdrivende kraft“ en gyldighed også i forbindelse med førkapitalistiske samfundsformationer, hvor produktivkraftudviklingen ikke på samme måde som i kapitalismen er et systemimmanent karakteristikon? Hertil kommer spørgsmålene om i hvor høj grad det er muligt for en „moderne bevidsthed“ at erkende og tilegne sig bevidsthedsudtryk dannet under førkapitalistiske forhold. Indledningsvis er det de ydre, objektive *rammer* for bevidsthedsdannelsen, der skal behandles med henblik på en besvarelse af de nævnte spørgsmål.

Det er kapitallogikken, der har reflekteret dybest over det præcise forhold mellem den kapitalistiske produktionsmåde og før- og ikkekapitalistiske samfundsforhold. Dermed er det også i den kapitallogiske marxismeopfattelse, at man vil finde den største bestræbelse på at fastlægge den historiske erkendelses muligheder og begrænsninger. I artiklen *Til det Marxske historiebegreb* af Hans-Jørgen Schanz lyder det konkluderende: „... teorien kan hævde, at i prækapitalistiske samfundsformationer har der ikke bare ikke eksisteret en historisk lovmæssighed som kapitalens, men at kapitalismen må opfattes som den første egentlige historiske fase, hvor udviklingen af historien selv er blevet såvel en nødvendighed som en specifik samfundsmæssiggjort nødvendighed

hed. *Historien bliver i streng forstand først til med kapitalismen.* Analysen af prækapitalistiske samfundsformationer besidder ikke nogen specifik teori, vi er tvunget til at anvende analogibegreber fra kapitalismens bestemmelse, men vi kan ikke gå ud fra, at disse begreber har den samme status, ejheller at disse samfundsformationer har de samme udviklingslove (tværtimod: vi kan gå ud fra at de ikke har de samme udviklingslove)“ (*Meddelelser fra dansklærerforeningen*, 1974, s. 91).

Denne udtalelse levner ikke mange muligheder for en videnskabelig rekonstruktion og begribelse af f. eks. almuekulturens og folkelitteraturens bevidsthedsmæssige univers eller af feudalismen som produktionsmåde, landsbyfællesskabet som en relativt autonom, „førfeudal“ sektor. Baggrunden for dette er Schanz' påvisning af, at den 'historiske materialisme', som Marx programmatisk fremsætter i årene før han med Grundrisse påbegynder 'kritikken af den politiske økonomi', hviler på et ontologiserende antropologisk begreb om arbejdet som det menneskelige væsens empiriske udfoldelse. Med modsætningen produktivkræfter-produktionsforhold overskrides den antropologiske binding af arbejdsbegrebet, og det menneskelige væsen er ikke længere et overhistorisk fænomen, men bestemt som indbegrebet af den samfundsmæssige væren (s. 74). Men trods denne „historisering“ af materialismen indvender Schanz: „Grundliggende gælder endnu, at produktivkraften optræder som det overalt i historien konstituerende for historien og dens udvikling. Produktivkraftbegrebet er substantielt selv historieløst, det er den kerne som al historie udvikler sig omkring: historien er derved endnu ikke selv et produkt af historien ...“ (s. 76). For den videnskabelige erkendelse får dette den kedelige konsekvens – ifølge Schanz – at „alt historisk materiale“ tillægges samme „kognitabilitetskvalitet“ (s. 77), og at der derved gås let hen over de principielle forskelle mellem de forskellige historiske faser. – Indløsningen af det historisk materialistiske synspunkt sker ifølge Schanz med dechiffreringen af værdiformen og den derpå grundlagte 'kritik af den politiske økonomi'. Denne har imidlertid netop kun gyldighed over for kapitalismen, og derfor fastslår Schanz, at så er kapitalismen den strukturering af samfundøkonomien, der har etableret historien som faktor i virkeligheden. Han hævder ganske vist, at marxismen ikke af den grund behøver at afvise prækapitalistiske

samfundsanalyser (s. 81) og opererer ved siden af „kapitalforholdets subsumtionsformer“ ikke alene med „subsumtive interventionsformer“ men også med de på knap otte linjer omtalte „materialitetsformer“. – Men hvad kan man reelt stille op over for den ulogiske eller anderledes-logiske førkapitalisme, hvis det er rigtigt, som kapitallogikken hævder, at historien og dermed den erkendelsesmæssige bearbejdning af historien må reserveres for den kapitalistiske produktionsmåde?

Såvidt jeg kan overskue det, foreligger der tre forskningsstrategier: 1) En prospektiv betragtningssmåde, der fokuserer på de mer eller mindre spæde optræk til vareproduktion og dermed samfundsmæssig dynamik (= historie) i de førkapitalistiske samfund. 2) En bestemmelse af de førkapitalistiske bevidsthedsformer ud fra deres modsætning til kapitalens bevidsthedsformer. 3) En bestræbelse på – eller måske snarere et håb om at finde en specifik videnskabelig metode for de førkapitalistiske samfund, altså en „feudallogik“, „antiklogik“ osv.

Alle tre forskningsstrategier er uheldige. Den prospektive betragtningssmåde lader ganske vist en historisk kontinuitet træde frem, men dens erkendelse af de forbindelseslinjer, der går fra fortiden til nutiden beror på en historisk retouche eller efterrationalisering. Ofte vil det specifikt førkapitalistiske nemlig blive helt negligeret eller i bedste fald underbelyst, og samtidig vil tolkningen af analyseresultaterne ske på det senere udviklings-trins præmisser og derfor føre til en modernisering af analyseobjektet. Som et eksempel kan nævnes bogen „Danmark mellem feudalisme og kapitalisme“, hvor man f. eks. netop vil lede for-gæves efter en behandling af almuekulturen.

Den negative eller måske komparative bestemmelse af de førkapitalistiske bevidsthedsformer ud fra deres modsætning til kapitalismen indsnævrer ikke på samme måde sit analyseobjekt, og den får også fat i nogle rigtige ting. Når Anders Lundkvist f. eks. i sin „Kapitalens bevidsthedsformer“ sammenligner de førkapitalistiske bevidsthedsformer og disses socialhistoriske grundlag med de kapitalistiske bevidsthedsformer og disses socialhistoriske grundlag, så har han uimodsigeligt ret i, at de første på den ene side beror på nogle helt åbenlyse og personlige tvangsmekanismer (i modsætning til de andres tingsformidlede tvangssammenhænge), og at de på den anden side ikke præges af selvtilslø-

ring sådan som fetischismeformerne. Men til gengæld kan man heller ikke nå meget længere. Den anlagte synsvinkel blokerer ligefrem for et videre studium af de førkapitalistiske bevidstformer. Man kan sige, at hvor den prospektive betragtningsmåde fører til indholdsmæssig modernisering, dér fører den negativt-komparativt bestemmende betragtningsmåde til en metodisk modernisering.

Tilbage står den tredje mulige forskningsstrategi – fordringen om en specifik rationalitet og afledningslogik for de førkapitalistiske forhold og dermed også bevidsthedsformer. Her er det videnskabelighedskravet – som stammer fra den kapitallogiske forfinelse af begrebsapparatet til kapitalismeanalysen – der blokerer for det forskningsmæssige „dyk“ ned i historien. Og selve tanken om en med kapitallogikken beslægtet afledningslogik kan meget vel vise sig at bero på en moderniserende projektion af nutidige forhold ned på fortiden. Der er mange ting, der taler imod formodningen om en eller anden totaliserende kraft f. eks. i feudalismen, som skulle legitimere en sådan afledningslogik. F. eks. vidner folkemindesamlernes optegnelser om, at der helt op i vort århundrede har eksisteret bevidsthedsformer, hvis baggrund ikke bare var førkapitalistiske, men også førfeudale forhold. Feudalismens mangel på en samfundsmæssigt produceret og samfundsmæssigt overgribende struktureringsfaktor tillod, at kætterier iblandt de højere samfundslag, og hedenskab og traditioner med rod i stammefællesskabet blandt de lavere samfundslag, kunne føre en mer eller mindre skjult eksistens.

Udgangspunktet for denne undersøgelse var, at kapitallogikken har foretaget de mest udarbejdede forsøg på at præcisere forholdet mellem kapitalismens specifikke lovmæssigheder og de ikke-kapitalistiske forhold, og at spørgsmålet derfor måtte være om der forelå mulighed for videnskabelig historisk erkendelse på andet grundlag end den kapitallogisk videnskabeliggjorte marxismeforståelse: 'kritikken af den politiske økonomi'. For så vidt den kapitallogiske opfattelse accepteres må svaret altså blive forstemmende, sådan som jeg har forsøgt at vise i skitseringen af de tre mulige forskningsstrategier.

Dette resultat beror imidlertid på en sammenblanding af to ting – dels afgrænsningen af de lovmæssigheder og dermed den historieteoretiske tilgang, som har gyldighed for den kapitalisti-

ske produktionsmåde, dels opstillingen af de historieteoretiske principper, der bør styre den videnskabelige behandling af det historiske materiale. Selve afgrænsningsbestræbelserne forekommer rimelige og korrekte, men at gå derfra til en tendentielt indholdsmæssig bestemmelse af studiet af førkapitalistiske samfunds- og bevidsthedsformer må betegnes som teoriimperialisme. *Kapitallogikkens* kompetence strækker sig kun til en bestemmelse af rammerne eller grænserne for førkapitalismestudierne, aldrig til en positiv og indholdsmæssig bestemmelse af ledetrådene og principperne for disse studier. Spørgsmålet bliver herefter om det da så ikke betyder, at den kapitallogiske påvisning af, at den historiske materialisme er underordnet 'kritikken af den politiske økonomi', er forkert – og på den anden side om der så levnes andre muligheder for det historiske studium end den objektivistisk-arkæologiske faktainsamling og/eller den subjektivistisk-moderniserende indføling og indlevelse i fortiden?

Hvad det første angår mener jeg, at Schanz' påvisning af arbejdsbegrebets antropologiske og produktivkraft-produktionsforhold-dobbeltheds „i sig selv“ historieløse karakter er korrekt, og at det netop først er med kritikken af den politiske økonomi, at det programmatisk indhold i den 'historiske materialismes' begreber teoretisk og videnskabeligt lader sig indløse. Når man herefter ikke desto mindre kan bruge den historiske materialismes teser som ledetråd for det *indholdsmæssige* studium af de førkapitalistiske forhold, så er det fordi man – med Marx' eget billede – i menneskets anatomi har en nøgle til abens anatomi. „De kategorier, som udtrykker dets (dvs. det borgerlige samfunds) forhold, forståelsen af dets opbygning, giver derfor indsigt samtidig i opbygningen og produktionsforholdene i alle de tidligere samfundsformer, af hvis ruiner og elementer det er opstået, af hvilke der stadig eksisterer endnu ikke overvundne rester, og hvorfra det har udviklet svage antydninger til udviklede betydninger“ (*Grundrisse*, citeret efter Peter Sørensen: *Opfattelsen af før-kapitalismen hos Marx og i 3. Internationale, Den jyske historiker* 6). – Det springende punkt er, såvidt jeg kan bedømme, forholdet mellem den historiske erkendelsesproces og den aktuelle praksis, de erkendelsesledende interesser. Kapitallogikkens asketiske eller „imperialistiske“ forhold til førkapitalismen hænger sammen med, at den i høj grad er ledet af to dogmer, som

stammer fra naturvidenskaberne: videnskaben skal begrunde socialismens nødvendighed/socialismen er et videnskabeligt begrundet „mål“, og denne videnskab skal kunne prognosticere udfaldet af historiske forløb – det drejer sig i korthed om videnskabens værdifrihed og dens instrumentaliserbare vidensakkumulation.

For den videnskabelige rekonstruktion af førkapitalistiske forhold må det nødvendigvis fastslås, at det ikke kun er analyseobjektet, der er et historisk produkt. Forskeren sidder ikke uden for det historiske forløb, og hans/hendes erkendelsesledende interesser er historisk betingede. I stedet for at negligere dette forhold ved at erklære førkapitalistiske forhold for uhistoriske eller utilgængelige for historisk erkendelse bør man i stedet eksplicit medreflektere det historiske studiums egen historicitet, og i stedet for at insistere på en værdifri og „wissenschaftliche“ begrundelse for f. eks. historiens nødvendige bevægelse mod socialistiske produktionsforhold bør man fundere det historiske studium i en aktualitets- og praksisrettet intentionalitet. – Hvad vil det så sige? – Det vil *ikke* sige, at man igen skal hæve den hermeneutisk-indfølede skole til ære og magt, at man skal hævde, at historien på én gang ikke kan erkendes (objektivt) og *netop* kan erkendes (subjektivt), fordi alle historiske epoker er „lige for Herren“, gennem forskerens subjektive oplevelse af det udforskede objekt. Det vil *heller ikke* sige, at forskningen skal bestå af en moderniserende tolkning af traditionelt indsamlet historisk materiale, – hvilket også vil forhindre af, at den vederhæftige forskning ikke ret længe kan indlæse f. eks. feudale forhold i en aktuel politisk kamp uden at få øje på de kvalitative forskelle. – *Det vil derimod sige*, at det historiske studium retrospektivt-pragmatisk prioriterer emner og fokuserer på forhold ud fra den historiske materialismes begrebsramme samtidig med at det prospektivt – i en politisk-emancipatorisk hensigt – i de førkapitalistiske samfund og bevidsthedsformer som ledetråd har det, Jørgen Vogelius har kaldt forholdet mellem 'reproduktionsinerti og negationsmarginal'. Dette vil – såvidt jeg kan bedømme – være et rimeligt udgangspunkt for studier, der hverken fejlstyrrer fortids- eller nutidserkendelsen.

Georg Lukács har i sin omfattende behandling af „Den historiske Roman“ anvendt et af Hegels begreber, som dækker dette pragmatisk-emancipatoriske snarere end logisk-systematiske

forskningsprincip. Det drejer sig om den såkaldte „nødvendige anakronisme“. I de historiske romaner, som Lukács behandler, består anakronismen i, at den givne forfatter hæver de historiske skikkelsers bevidsthed op på et højere niveau end det reelt var muligt på deres tid. Herigennem etableres et punkt, hvor den nutidige læsers bevidsthed og romanfigurerens bevidsthed og aktivitet kan mødes. Denne anakronisme, som er nødvendig for at etablere dette fællesskab, må imidlertid ikke være resultatet af en projektion af nutiden på fortiden (modernisering af historien), men skal hente sin legitimation i, at man fra det nutidige udviklingstrin kan erkende mulighedsbetingelserne for den senere udvikling i fortiden.

I forbindelse med studiet af bevidsthedsformer betyder det, at forskeren fokuserer på træk ved disse og fremhæver (emancipatoriske) potentialer i disse, som måske var underordnede eller perifere for deres menneskelige bærere; at forskeren afdækker intentioner, som det først nu er blevet muligt at gøre sig bevidst; samt at forskeren tager højde for, at den korrekte fortidserkendelse betinges af en korrekt nutidserkendelse og vice versa.

Går man fra de sociale formers historie til de psykiske formers historie vil man iagttage de samme problemer mht. muligheden for at erkende lovmæssigheder og processer, der ikke udspringer af de samme forhold, som kendetegner den tid (vor tid), hvor det videnskabelige begrebsapparat er blevet udviklet. Idet den psykoanalytisk inspirerede socialisationsteori ses som en til marxismen som kritisk teori om samfundet komplementær teori om psyken er det interessant at se, at en mand som Jos van Ussel foretager en afgrænsning af dennes kompetenceområde som svarer til kapitallogikkens afgrænsning af den historiske materialismes kompetenceområde: „Mennesket før det 18. århundrede må for den nutidige historiker til dels forblive en ubekendt, fordi de forhold i familien, hvorefter han kan orientere sig, adskiller sig fundamentalt fra de nutidige. Det ville følgelig være en anakronisme, hvis man ville anvende vor moderne psykologiske og psykoanalytiske teori på denne epoke. Vi må tage andre faktorer indflydelse med i betragtning: barnets årelange samliv med en amme, som ofte blev elsket højere end barnets egen mor; faderens hyp-pige fravær; tjenestefolkene, som man i ungdommen ofte havde

mere kontakt med end med forældrene; afrejsen fra barndoms-hjemmet i tiårsalderen når det var tid at finde en læreplads; den store aldersforskel mellem far og mor; den højere børnedødelighed; andre relationer mellem børnene; den hyppige opvækst med stedmor eller stedfar; bofællesskab med ugifte slægtninge; den gentagne omgang med mennesker af andre aldersklasser“ (Claes-sens/Milhoffer, s. 102-3).

Spørgsmålet her er igen, om skellet mellem den moderne psyke og socialisation og den præborgerlige psyke og socialisation er så radikalt, at man ikke kan indfange sidstnævnte i adækvate begreber, men opgivende må sige at mennesket før det 18. årh. er en „ubekendt“. Så vidt jeg kan bedømme foreligger der også her den situation, at Freuds psykoanalyse af objektive-historiske grunde ganske vist først er blevet muliggjort i og med den borgerlige families opståen, men især efter viderebearbejdningen af den som en socialisationsteori har den gjort det klart, hvilke forhold analogt med den historiske materialismes arbejds- og produktionsforholdbegreber – en historisk orienteret psykologi må være opmærksom på. Jos van Ussels opregninger er f. eks. et udtryk for, at omend han ikke forventer nogen store chancer for at overskride samtidserkendelsen og gøre den ubekendte bekendt, så ved han dog hvilke ting dette „udsigtsløse“ historiske studium må orientere sig efter: de historisk specifikke institutionelle (eller ikke-institutionaliserede) rammer for driftsbearbejdning, driftsformning, driftsafkald. I den præborgerlige litteratur har man et førstehånds kildemateriale, der belyser forholdet mellem driftsstrukturens samfundsmæssige tilpasning („reproduktionsinertien“?) og de ikke-tilpassede, emancipatoriske lystkrav („negationsmarginalen“). Samtidig kan man ved at supplere denne litteraturs egne „oplysninger“ med ikke-litterært historisk kildemateriale af forskellig art få et helt godt billede af de livssammenhænge, familieformer osv. som har betinget denne eller hin udformning af forholdet mellem – kompromis eller brud – det *historisk specifikke* realitetsprincip og lystprincippet. Det er først med den autonomiserede borgerlige families intimsfære-miljø, at seksualiteten og dermed driftsstrukturering og driftsudfoldelse har kunnet behandles som et (tilsyneladende) selvstændigt problem, men samtidig har denne udvikling – analogt med arbejds-



begrebet inden for den historiske materialisme – impliceret, at man – „nødvendigvis anakronistisk“ jfr. tidligere – har en lede-tråd og et holdepunkt for behandlingen af præborgerlige socialisationsformer.

I sine to omfangsrige bind med såkaldte sociogenetiske og psyko-genetiske undersøgelser over civilisationsprocessen med særligt henblik på den occidentale verdens verdslige overklasselag har Norbert Elias lagt grunden for et sådant historisk studium. Han er tydeligvis både inspireret af Freud og trods en forståelig fiksering ved statsdannelses-processerne også meget opmærksom på produktionsforholdenes og familiestrukturens betydning for bevidsthedsdannelsen gennem samfundsmæssig formning af seksualiteten eller generelt sanseligheden gennem affektregulering og driftstvang. Gennem empiriske studier i så håndfast konkrete ting som brugen af kniv og gaffel, lommeørklæder og over til „das Verhalten im Schlafraum“ og de indbyrdes relationer mellem mand og kvinde når han på en ikke-spekulativ måde frem til en indsigt i førkapitalistiske bevidsthedsformer. Han betegner selv det materiale han bygger på som „substansgørelse af de menneskelige relationer og den menneskelige adfærd, det er samfunds- og sjæleinkarnation“ (Elias, I, s. 157), og hans undersøgelser er et godt bevis for ladsiggørigheden af at lære „det førkapitalistiske menneske“ at kende med dets affektkontroller, affektive investeringer, omverdensrelation og omverdens- og selvoplevelse.

## Bevidsthedsarbejdet

Konsekvensen af det gennemgribende krav om en materialistisk og historisk fundering af studiet af førkapitalistiske (og andre) bevidsthedsformer er, at selve begrebet om bevidsthedsformer må problematiseres eller udvides. Bevidstheden skal ikke blot betragtes som en form, som subjektets formende indramning af den extra-bevidsthedsmæssige, objektive, materielle verden. Bevidstheden skal selv betragtes som et materielt fænomen, som substans. En sådan betragtning af bevidstheden ikke alene som en bevidsthed *om* noget, men også som bevidsthed som sådan lægger selveste Marx op til med sit dictum: „Dannelsen af de fem

sanser er sket gennem hele den hidtidige verdenshistories arbejde“. Walter Benjamin er en af de få, der har draget konsekvenserne af dette fundamentalt materialistiske synspunkt.

I bogen om Baudelaire er selve aksen i Benjamins analyse en teori om, hvordan 1800-tallets urbanisering og storindustrielle produktion bevirkede en omdannelse af perceptionsformerne eller sanseapparatet. Han viser her, hvordan overgangen fra landligt-provinsielle livsformer til det hektiske, uoverskuelige og mekaniserede liv i storbyen nødvendiggjorde en omstrukturering af sanseapparatet fra *erfaring* til *oplevelse*. Erfaringen er karakteristisk for individets sansning af omverdensindtrykkene under traditionelle eller traditionalistiske livsvilkår. Her var omverdensindtrykkene stort set de samme fra år til år, fra generation til generation, og individet kunne oparbejde en sædvanemæssig, harmonisk og umiddelbar sansning af disse. Omverdensindtrykkene kunne næsten ubevidst indlejre sig som en erfaringsmasse, uden at individet behøvede at mobilisere nogen særskilt opmærksomhed eller psykisk energi over for disse. Sålænge disse harmoniske og sædvanemæssige betingelser for sanseapparatet varede ved, havde den umiddelbare sansning eller perception af omverdenen derfor karakter af en bekræftelse på den erfaringsmasse og erindring, som efterhånden blev individet til del.

Storindustriens store flytning af menneskemasser fra land til by og afløsningen af den håndværksprægede produktion med den storindustrielle masseproduktion gjorde en brat og (ofte) bevidsthedsmæssigt traumatiserende ende på disse tilstande. Selve det „habitualiserede“ sanseapparats konfrontation med de mangfoldige nye og påtrængende omverdensindtryk fjernede muligheden for den sædvanemæssige harmoni mellem de øjeblikkelige sansninger og den befæstede erfaringsmasse. (Et litterært eksempel: Johannes V. Jensens „interferens“-oplevelse). Selve sansningen af øjeblikkets impulser og omverdensindtryk blev et problem. Menneskemassernes puffen, lyssignalerne og hele det storbymæssige tegnsystem, gaslygternes flakkende lys, den mekaniserede og rationelle samlebåndsreproduktion, en helt ny tidsoplevelse (jvf. her også Elias, II, s. 337) og meget mere var ting, som det traditionelle sanseapparat slet ikke var optrænet til at kunne kapere. Det blev nødvendigt med en bevidst holden sig i beredskab over for denne sværm af omverdensindtryk, der bombarderede san-

serne. Benjamin taler om et konstant chokberedskab, der skulle udgøre et panser i denne konfrontation. (Jvf. i øvrigt Wilhelm Reichs karakterpanser-begreb). Dette chokberedskab betød, at individet kunne opretholde en vis åbenhed i sin sansning af omverdenen, men med den omkostning, at sanseindtrykkene berøvedes deres sammenhæng, integritet og indhold. De kunne derfor ikke indgå i en sammenhængende (og dermed historisk) erfaringsdannelse, men reduceredes til en erindringsløs endimensionalitet. I modsætning til den tidligere harmoniske formidling satte der altså nu et skel mellem en disintegreret erindringsmasse, der forblev ubevidst, og et sanseapparat, der brugte al sin energi på at beskytte individet mod bombardementet af omverdensindtryk. Netop dette skel bliver samtidig et moment i den moderne bevidstheds større grad af (en historisk specifik form for) rationalitet, for målrettet kalkulerende tankearbejde.

Elias' overvejelser over civilisationsprocessen ligger på linje med Benjamin, og også han mener, at den (historisk-specifikke) rationaliseringsproces opstår gennem de samfundsmæssige relationers og forholds indvirkning på og ommodellering af den menneskelige tanke- og sansestruktur (II, 315). Under feudalismen eksisterede der endnu ikke en totaliserende kraft, et samfundsmæssigt centrum, hvorudfra differentieringerne i de menneskelige relationer og derigennem formningen af den „psykiske habitus“ bestemtes (I, 158). De samfundsmæssige funktioners lave differentieringsgrad, den ringe grad af naturbeherskelse, den ringe grad af statscentralisering (og dermed monopolisering af voldsanvendelse) samt de enkelte produktionsenheders høje grad af autarki implicerede, at driftshusholdningen, affektreguleringen, hele den psykiske habitus havde et mere ustabil, „uciviliseret“ og fremmedbestemt præg. Med det samme „trafik-eksempel“, hvormed Benjamin belyser sin tese om perceptionsformernes forvandling, illustrerer Elias den langsigtede proces fra den psykiske strukturs fremmedbestemthed til den psykiske „selvforvaltning“ og selvdisciplin:

„Hvis man søger et enkelt billede, der anskueliggør denne forskel mellem enkeltindividets integration (Verflechtung) inden for et mindre og inden for et mere differentieret samfund, kan man tænke på veje og gader det ene og det andet sted. Disse er på en vis måde rumlige funktioner af den samfundsmæssige integration,

der som helhed ikke længere kun kan udtrykkes i et begrebsapparat, der hidrører fra det fir-dimensionale kontinuum. Man kan tænke på de ujævne, ubrolagte landeveje, hærgede af regn og vind, i et simpelt, natural-økonomisk fungerende krigersamfund. Samkvemmet er bortset fra få undtagelser ganske ringe; den største fare, som det ene menneske her udgør for det andet menneske, har form af det krigeriske eller røveriske overfald. Hvis menneskene ser omkring sig, hvis de med øjnene gennemsøger træer og bakker eller ser henad vejen, så sker det i første række, fordi de konstant må regne med at blive angrebet med våben i hånd, og først i anden eller tredje række fordi de skal undgå en eller anden. Livet på de store veje i dette samfund fordrer et stadigt beredskab til at kæmpe og sætte lidenskaberne på spil i forsvaret for livet eller besiddelsen mod et korporligt angreb. Samkvemmet på hovedfærdselsårene i en storby i vor tids mere differentierede samfund kræver en helt anden modellering af det psykiske apparat. Her er faren begrænset til et minimum. Biler kører i hast frem og tilbage; fodgængere og cyklister søger at sno sig igennem mellem vognenes vrimmel; politibetjente står ved de store gadekryds (bogen er fra 1936 MZ) for at regulere det med større eller mindre held. Men denne ydre regulering er basalt indrettet efter, at hver enkelt selv på det nøjeste regulerer sin adfærd i overensstemmelse med denne integrations nødvendigheder. Den største fare, som det ene menneske her repræsenterer for det andet, opstår, når nogen midt i dette trafikmylder mister selvkontrollen. En vedvarende selvovervågning, en højst differentieret selvregulering af adfærden er nødvendig for at den enkelte formår at styre sin vej gennem denne vrimmel“ (osv., osv. Elias, II, s. 318-19).

Pointen hos såvel Benjamin som Elias er, at selve den materielle baggrund for en struktureret bevidsthedsform – nemlig den sanselige erkendelse, perceptionsapparatet – forvandles i overensstemmelse med den socialhistoriske udvikling og de ydre omgivers „materielle fænomenologi“. En underpointe er, at denne forvandling har karakter af en rationaliseringsproces. Afløsningen af fremmedtvang med selvtvang resulterer samtidig i en skærpet rationel-kalkulatorisk omverdensbeherskelse, – men der er hverken tale om, at der kan stilles en abstrakt modsætning op

mellem præborgerlig irrationalitet og en borgerlig-eviggyldig rationalitet, – eller tale om, at der pludselig ud af intet opstår et nyt organ, der kaldes ratio: „Der findes egentligt ikke et „ratio“, der findes i bedste fald en „rationalisering““ (II, 378). Der findes intet nulpunkt for de historiske fremtrædelsesformer. – Elias skriver, at netop rationaliseringen som historisk proces er et mønstereksempel på den slags processer, der hidtil kun i ringe grad har været genstand for videnskabelig behandling, og at den må betegnes som genstandsområde for en videnskab, der endnu ikke eksisterer, en *historisk psykologi* (II, 385). Sammenfattende hedder det, at bevidsthedsrationaliseringen, overgangen fra magisk-traditionalistiske til mere rationelle tankeformer ikke skal tillægges enkeltindivider qua ophavsmænd til disse, men ses som substantialiseringer eller resultater af den historiske udvikling af samfundsmæssige relationer og adfærdsformer. Ratioen selv er derfor heller ikke hævet over historien, men netop bundet til sine bæreres klasse-mæssige historiske interesser (II, 394-97). Denne rationalisering blev – som Max Weber har påvist – hjulpet frem af de asketiske protestantiske retninger. I Danmark kan man således se pietistiske vækkelser bryde frem samtidig med landbo-reformerne.

Denne opfattelse af det psykiske apparat som historisk foranderlig „materialitetsform“, af bevidstheden som en funktion af det menneskelige sanseapparat argumenteres der – som jeg har forsøgt at give indtryk af – overbevisende for hos Benjamin og Elias. I denne sammenhæng er det primært tænkt som baggrund for et – meget foreløbigt – forsøg på at forstå og forklare specifikke træk ved tankeformer og billeddannelse i førkapitalistiske samfundsformationer. Men inden jeg går videre skal det indskydes, at der ligger endnu en pointe i disse udredninger, som er særlig relevant for bestræbelserne på at historisere litteraturvidenskabens begreber, og dermed også sætte litteratur i stand til at begribe fænomener som førkapitalistiske bevidsthedsformer og tekstformer. Kort fortalt drejer det sig om, at de sidste 10 års forsøg på at videnskabeliggøre litteraturlæsning i det væsentlige har sit udgangspunkt i Greimas' strukturelle semantik. I denne bog fastslår Greimas, at han som den afgørende erkendelsesteoretiske forudsætning vælger at betragte „perceptionen som det ikke-sproglige sted, hvor betydning opfattes uformidlet“ (s. 44).

Denne perception er imidlertid netop et materielt og historisk fænomen – som det skulle være fremgået – og derfor må en refleksion over perceptionens historiske betingethed og karakter indgå i den analytiske afdækning af betydningsstrukturer.

Hvis man skal finde et mere fundamentalt udgangspunkt for den historiske bearbejdning af sanseapparatet kan man ligesom Benjamin støtte sig til Freud i egenskab af bevidsthedsteoretiker. Indledningsvis nævntes arbejdet som en grundlæggende kategori for den materialistiske tilgang til historiske fænomener, og der er tale om mere end et rent metaforisk fællesskab, når Freud i sin *Drømmetydning* efter analysen af *drømmearbejdet* når frem til en generel teori om bevidsthedsarbejdet eller det psykiske arbejde som sådant. Der vil her blive givet en kort fremstilling af hovedsynspunkterne i denne teori, hvorefter det vil blive anskueliggjort, hvordan de kunne bringes i anvendelse over for et par tendentielt universelle eller almene tankeformer og tankestrukturer, som man med de nævnte forbehold kan kalde førkapitalistiske bevidsthedsformer, nemlig grotesken og allegorien. – Men først drømmearbejdet og den psykiske virksomhed.

Freud anfører, at drømmens drivkraft altid er et ønske, der søger opfyldelse, og at dens mærkværdige træk og dens hyppige fremkaldelse af alt andet end lystbringende affekter, skyldes indflydelse fra den psykiske censur. Han opregner udover den sekundære bearbejdning, som den vågne tænkning underkaster de tabuerede drømmeønsker, tre fundamentale særtræk ved arbejdet med at omsætte de latente drømmetanker til den manifesterede drøm. Fortætningen, forskydningen og omsætningen af ord og tanker til sensoriske, oftest visuelle billeder. Baggrunden for disse egenskaber ved drømmearbejdets er dets regressive karakter. Det vågne, rationelle psykiske arbejde har progredient karakter, idet det bevæger sig fra *perceptionssystemet* til det *motoriske system*, altså fra sanseindtrykket og henimod det motoriske og bevidste afløb for den givne impuls, således at der ikke bare sker en 'indre forandring' (den sultne der fantaserer om bjerge af mad) men en ydre forandring, der tilsigter en real tilegnelse af det ønskede.

Det psykiske arbejde bevæger sig den modsatte retning under drømmen, altså bagud mod perceptionssystemet eller sanseorganerne. Efter Freuds opfattelse bevæger drømmearbejdet sig således tilbage fra det rationelle tankearbejde, der er udformet i ord,

til råmaterialet for tanker og ordene. Dette råmateriale er de oprindelige erindringsspor og erindringsbilleder, som modtagelsen af sanseindtryk har aflejret ved det sensoriske system. Den hallucinatoriske genopladning af disse erindringer, som er grundlaget for omsætningen af tanker til sensoriske billeder, forklarer Freud med det andet fænomen: fortætningsprocessen. Denne fortætning, der består i, at ét drømmeelement kan være determineret af mange drømmetanker, viser at den psykiske energi kan omflyttes, og Freud antager derfor, at når denne energi særlig intensivt knytter sig til erindringssporene, så kan perceptionssystemet oplades, og så kan man i drømmen eller hallucinationen se og høre tingene, som om de var virkelige.

Regressionen forløber altså fra tanker i det førbevidste system over det ubevidste system og det system af erindringsspor, som tidligere sansninger har afsat, til den hallucinatoriske forvandling af tanken til et billede. Det system af erindringsspor, som processen kommer igennem, er imidlertid efter Freuds antagelser ordnet efter andre principper end de logisk-rationelle jo nærmere de ligger ved perceptionssystemet. De nærmestliggende – antager han – er indbyrdes relaterede ved deres samtidighed, de næstfølgende efter forskellige former for lighed og så fremdeles. Det er dette forhold, der muliggør fortætningen og forskydningen, og som er grunden til drømmens slægtskab med vitser, ordspil og brandere, der bygger på ikke-logiske og ikke-rationelle associationer.

Netop fortætningen efter samtidigheds- og lighedsprincipper (i stedet for efter kausalitetsprincipper), og forskydningen – især den forskydning, der består i en *omvendning* af de manifeste indholds elementer i forhold til de latente tanker, – samt omsætningen af tanker til billeder er fænomener, der genfindes i grotesken og allegorien. – Jeg vil forudskikke, at de flg. forsøg på at påvise og forklare dette bør læses som en begrundet hypotese – ikke en fiks og færdig teori – og den forsøgsvisе sammenkædning af Freuds beskrivelse af primærprocesser osv. med specifikke historiske tankestrukturer er der ikke plads til at levere en fyldestgørende redegørelse for. Forekommer det som om, der stilles en „rationalitetens epoke“ over for en „ubevidsthedens tidsalder“ så er det dels udsprunget af manglende afklaring fra min side, dels af at den potentielle kritiker stadig hænger fast i den hypostase-

ring af det led i de langsigtede historiske rationaliseringsprocesser som betegnes af den borgerligt-kalkulatorisk-kvantificerende rationalitet. – Men det er indlysende, at man ikke skal opfatte min sammenkædning som så direkte og uformidlet, at jeg vil hævde, at de førkapitalistiske tankeprincipper kan identificeres med og forklares fyldestgørende med de 'primærprocesser' Freud afdækkede i sin analyse af drømmearbejdet.

## Allegori og groteske

„Bonden bruger og i sin Tale jævnlige Ordsprog, man kan derfor undertiden høre ham sanchopansere baade i Øster og Vester. (..) De gjaldt hos dem som politiske, moralske og oeconomicke Love. Man maae og tilstaae at disse Ordsprog netop forene alt det hos sig, som behager den Enfoldige. Deres Iklædning er ofte billedlig, de ere korte, at den mindre oplyste læt kan overse dem, og det sindrige, som han nu engang har fordøiet, bidrager til at de fæstes paa Hukommelsen. De bleve endnu langt ned i det forrige Aarhundrede hyppig brugte i al offentlig Foredrag, hvorfor og den lærde Peder Syv anbefaler sine Ordsprog til de Candidater, som ville danne sig til Prædikestolen. Men da Bonden endnu er et heelt Seculum bag efter den øvrige hele Verden, kan man ikke undre sig over, at han ogsaa herudi er gammel, saa at disse Maximer i tusinde Tilfælde bestemme hans Tænke- og Handlemaade. (...) Bonden elsker fortrinlig Poesie. Dette maae vist nok forekomme os besynderligt, at Landmanden, som baade i sit Væsen og sin Tale er saa jævn og ligefrem, finder Behag i et Sprog, hvor Udtrykkene som oftest ikke ere de egentlige, og hvor Tankerne for Rimets Skyld ikke stedse kan følge paa hinanden i den strængeste Orden ...“ (Joachim Junge, s. 138-139).

Det centrale i iagttagelserne hos denne præst fra oplysningens tidsalder er betydningen af den billedlige tænkning og dens fjernhed fra rational tænkning, samt dens oprindelige tilstedeværelse også hos de ideologiske magthavere. Baggrunden for den ikke-rationale tæknings dominans hos alle klasser i den feudale periode må søges i den feudale produktionsmådes primitive stadi, i dens mangel på et bestemt samfundsmæssigt princip, hvorudfra samfundet som totalitet organiseredes. De ekspansive og dynami-



ske træk i den feudale udvikling måtte derfor hidrøre fra en ideologisk formidlet „subsumtions“-logik (vs. kapitalismens samfundsmæssigt producerede, reale værdilovslogik) forbundet med og i stadig modsætning til en rent biologisk reproduktion. Stræben efter at erhverve jord og udvide jordbesiddelserne bestemte feudalherrerens samfundsmæssige praksis, men grundet den naturaløkonomiske primitivitet, der ligefrem forudsatte en vis grad af autarki selv i de små bondebrugsenheder/landsbyfællesskaber, og grundet den hedenske forfadertros produktionsmådebestemte helliggørelse af jorden, måtte feudalherrerne legitimere og begrunde deres jordinddragelse og jordsammenlægning ideologisk – gennem den katolske kirkes monoteisme. Den blot ideologiske drivkraft i indlemmelsen og underlæggelsen af den jord, der hidtil havde været sikret og fredet gennem stammefællesskabernes naturreligiøst prægede univers, betød at den ikke-realt-samfundsmæssiggjorte natur bestandig måtte ligge som en latent trussel mod de integrative og centripetale bevægelser i den katolske feudalisme. De arvinger, som ikke kunne få del i jordbesiddelserne og som heller ikke som i korstogenes tid havde udsigt til udadvendt ekspansion, var således et udtryk for selve den natur-lige reproduktion som centrifugal eller opløsende kraft i feudalismens magtstruktur. Også denne kraft kunne kun beherskes gennem ideologisk formidling: det er her gejstlighedscølibatet og munkeaskesen finder sin forklaring.

Selve monoteiseringen og sækulariseringen af den hedenske 'natura deorum' var et skridt på vejen imod en mere rational – i vor forstand – tænkning, dvs. en tænkning, der afløste ritual med fortolkning og den tidligere naturbundne magi med en snævrere, ideologisk-samfundsmæssigt bunden magi. Men trods denne *retning* imod rationalisering var grundlaget dog stadig en tænkning, der ikke havde løsrevet sig endegyldigt fra naturen og dermed forestillingen om magisk natur, „beherskelse“. Allegorien skal her ses som inkarnationen af denne tilværelsesopfattelse.

Allegorien betegner den første fase i adskillelsen af subjekt og objekt. Adorno og Horkheimer peger i deres *Oplysningens dialektik* på, at de første forsøg på at bryde „naturens tvang“ (s. 27) netop manifesteres i allegoriseringen (s. 22) af naturelementerne. Denne allegorisering forudsætter spaltningen mellem subjekt og objekt, og medfører dels en ophøjelse af subjektet til menings-

giveren dels en dequalificerende reduktion af den konkrete materie til en „meningsløs“ beholder for den betydning, som lægges ind i den af subjektet. Allegorikeren var imidlertid – i hvert fald oprindeligt – ikke frit stillet, idet naturen qua Guds skrift besad en 'ratio divina': naturfænomenerne var tegn, der pegede tilbage til eller op imod deres transcendentale udspring. Denne henvisningskraft i tingene udbyggedes til det mere vidtspændende begreb om, at der eksisterede en række *korrespondencer* mellem de enkelte planer i det vertikalt strukturerede kosmos, mellem de enkelte led i „the Great Chain of Being“. Astrologiens korrespondencer mellem stjernetegn og livslykke lever videre som rudiment af denne tankeform i ugebladshoroskoperne.

En karakteristisk forskel mellem naturreligiøsitet og den allegoriske tilværelsesopfattelse var, at kompetencen til at *tolke* eller *rituelt reflektere* de ikke-rationelt opfattede relationer og sammenhænge i naturen nu monopoliseredes ligesom det produktionsmæssige underlag, jorden, monopoliseredes. Hvor det var gejstlige, der slog sig op som godsejere, var begge tendenser indeholdt i samme subjekts praksis.

Men trods allegorikernes monopolisering af indsigt i Guds skrift – en monopolisering som reformatorerne gjorde op med f. eks. i kravet om, at Bibelen skulle udlægges „i henseende til den simpleste betydning“ i stedet for kirkefædrenes 4 skriftniveauer – var denne indsigt som sagt endnu ikke nået frem til den for den „moderne bevidsthed“ karakteristiske enhed af kvantificerende og kalkulatorisk-naturbeherskende rationalitet. Allegorien lader sig derfor belyse – *med de allerede nævnte forbehold* – i forlængelse af det bevidsthedsarbejde, som ifølge Freud kendetegner primærprocestænkningen, den tænkning hvor vejen *ikke* er den lige vej fra indre impuls til (naturbeherskende, rationel) forandrende indgriben i den ydre verden, men derimod tildels går over den indre forandrings vej. Dette lader sig anskueliggøre med den allegoriske billedlitteratur, emblematikken, som baseredes på opfattelsen af naturen som en skrift. Emblemerne bestod som regel af tre dele – en „*inscriptio*“ eller motto, et „*pictura*“ eller billede samt en „*subscriptio*“ eller et epigram. Karakteristisk for disse emblemer er det, at billedet ikke bare optræder som en tilfældig illustration på mottoets og epigrammets indhold, men at det tværtimod er billedet, der er det primære. Billedets prioritet,

dets ideelt selvberørende status som argument for denne eller hin sandhed, som så i anden række, „fordoblet“, fremstilles i „subscriptio“, bygger på, at det givne naturfænomen i afbildningen netop er ladet med en *betydning*, og at der altså ideelt eller potentielt skulle være en *real-relation* mellem billedet og den almengyldige lære, som epigrammet/„subscriptio“ uddrager heraf. Denne fremstilling af tanker eller betydninger ved visuelle billeder kan sammenlignes med drømmearbejdets omsætning af tanker til billeder. Korrespondence-læren minder om drømmen, der fremstiller kausalitet ved samtidighed og generelt om drømmens ikke-rationelle fremstillingsform. – Samtidig er korrespondence-læren og den – indtil opløsningstiden i 1500-1600-tallet – høje grad af *betydningsfikseringer* udtryk for en begyndende systematisering og rationalisering i forhold til den hedenske naturreligiøsitet og magi.

Karakteristikken af grotesken kan tage udgangspunkt i en mere almen bedømmelse af det kvalitativt bestemte univers, som *også* er baggrunden for allegorien: „... En almen forestilling (..), en lærd forestilling, der efterhånden blev meget udbredt, er forestillingen om naturens fundamentale enhed, om solidariteten mellem alle naturfænomenerne, som ikke kan adskilles fra de overnaturlige manifestationer. Forestillingen, som ikke så nogen modsætning mellem det naturlige og det overnaturlige tilhørte på én gang folkelige religiøse forestillinger arvet fra hedenskabet og en fysisk såvel som teologisk videnskab. (..) Vi indvirker kun på et element i naturen, hvis vi forudsætter, at det er tilstrækkelig isolerbart. Når der hersker en vis grad af solidaritet mellem fænomenerne er det ikke længere muligt at gribe ind uden at udløse reaktioner i kæden, uden at vende op og ned på verdensordenen: ingen af kosmos' kategorier besidder en tilstrækkelig autonomi, man kan intet stille op over for den universielle determinisme. Kendskabet til naturen begrænser sig derfor til studiet af de relationer, som styrer fænomenerne gennem samme kausalitet – et kendskab, som forudser men ikke forandrer. Der refterer ingen andre udveje over for denne kausalitet end magien og miraklet“ (Philippe Ariès, s. 35-36).

Der er en klar forskel mellem dette kvalitative univers og det mekaniserede univers af tryk, stød og målbare enheder, som

ideologisk forberedtes gennem den asketiske protestantismes undsigelse af „Verden“ over for Gud og som praktisk etableredes med værdilovslogikkens udbredelse. Norbert Elias hævder, at dette kvalitative univers som grundlag havde den manglende adskillelse af subjekt og objekt. En følge af, at „navlestrengen“ (Marx' udtryk) til naturen ikke var skåret over, var, at naturfænomenerne blev genstand for affektiv eller driftsmæssig besætning, og derfor kræver overgangen fra det geocentrisk-kvalitative verdensbillede til det heliocentriske verdensbillede en evne til selvdistantering og affektkontrol: „Videnskabelige tænkemåder kan ikke udvikles og blive almengods medmindre mennesker løsriver sig fra den primære selvfølgelighed, hvormed de til at begynde med ureflekteret og spontant søger at forstå alt erfaringsstof ud fra dets nytte og betydning for dem selv. Den udvikling, der førte til, at mennesker opnåede en mere saglig korrekt erkendelse af og en voksende kontrol over natursammenhænge, var altså set fra en anden vinkel samtidig en udvikling i retning af menneskenes højere grad af selvkontrol“ (Elias, I, LVIII). Det geocentriske verdensbillede så altså ikke „objektet“ som et dequalificeret „intet“ for subjektet; det var tværtimod affektivt opladet, forbundet med subjektet i en følelsesrelation.

Denne solidaritet mellem naturfænomenerne forbundet med den naive materialisme hos de befolkningslag, der fungerede aktivt i stofvekslingen med naturen udmøntedes i en grotesk-materialistisk tilværelsesopfattelse. Ligesom den allegorisk monopoliserede esoteriske indsigt gør den groteske latterkultur krav på universalitet og almengyldighed. „I grotesk-realisme er det kropslige element derfor stærkt positivt. Det fremstilles ikke i en privat, egoistisk form adskilt fra alle andre livsområder, men fremstilles som noget universelt, noget der repræsenterer hele folket. (..) Vi gentager: kroppen og det kropslige livs karakter er her på én gang kosmisk og knyttet til hele folket; det er ikke kroppen og dens fysiologi i den moderne forstand af disse ord, fordi den ikke er individualiseret“ (Bakhtin, s. 19).

Det allegoriske verdensbillede betegnede som nævnt en første adskillelse af subjekt fra objekt, hvorigennem der etableredes et patriarkalsk forhold mellem menneske og natur, der igen var en funktion af den hierarkisk-vertikale kosmiske orden. I modsæt-

ning hertil kendetegnes grotesken ved at former og linjer integres og sammenflettes og relativiseres i en uophørlig horisontal bevægelse. Menneske og dyr, fugl og fisk smelter sammen i groteske fabeldyr og komiske monstre. Alle formidlende fænomener i naturen og den 'groteske krop' dominerer billedet: gennemgangsveje, grotter, huler, – hos mennesket: legemets åbninger: „At spise og drikke hører til den groteske krops mest signifikante manifestationer. Det afgørende træk ved denne krop er dens uafsluttedhed, dens samspil med omverdenen. Disse træk afsløres mest fuldstændigt og konkret i spise-akten; kroppen overskrider her sine egne grænser: den sluger, fortærer, sønderdeler verden, beriges og vokser på omverdenens bekostning. Menneskets møde med omverdenen, som finder sted inde i den åbne, bidende, sønderlemmende, tyggende mund, er et af de ældste og vigtigste objekter for den menneskelige tanke og forestillingsverden, (..) I det ældste system af billeder var mad relateret til arbejde. (..) Det må understreges, at både mad og arbejde var kollektive fænomener; hele samfundet tog del heri“ (Bakhtin, s. 281).

Hvis der overhovedet kan tales om fikseringspunkter i dette univers bliver det fødsel, død (i dens transformerende aspekt), seksualitet, defækation, fortæring. I stedet for den allegoriske dæmonisering og fortrængning af materialiteten som sådan positiviseres denne i grotesken. Gennem latter degraderes det farlige og rædselsvækkende og magthavernes repression til ufarlige og komiske uhyrer. De bringes i en typisk gestus (jvf. Bakhtin, s. 362) ned på jorden.

Denne bearbejdning af universet kan – for nu at trække tråden tilbage – sammenlignes med drømmearbejdets fremfærd over for de truende, tabuerede og angstfremkaldende kræfter. Generelt er der, som Freud udtrykker det, et tæt slægtskab mellem drømmens symbolinventar og de billeder, forestillinger og skikke, man finder hos det „jævne folk“. Sammenfletningen af flere elementer har sin parallel i drømmens fortætningsarbejde. Den typiske „venden op og ned“-gestus – visionen om „the world turned upside down“ – kan jævnføres med den særlige form for forskydning, som Freud kalder 'omvending'. Over for dette totalt relativistiske og dynamiske univers kan allegoriens betydningsfikseringer og dens nære forhold til tungsindet (melanko-

lien) måske forstås i lyset af Alfred Lorenzers kliché-begreb, der – meget kort fortalt – er et begreb for den betydningsforskydning, der følger af en adskillelse mellem ord- og sagforestilling, der igen må forstås i forhold til specifikke socialisationsvilkår. – Det er i hvert fald karakteristisk for grotesken, at dens baggrund er det affektivt bestemte verdensbillede, som er blevet beskrevet, mens allegorien betegner en første dissociering af de hertil knyttede affekter, omend der endnu er et stykke vej tilbage før det helt igennem kvantificerbare univers. Allegoriens affekt-dissociering svarer til klichéen eller snarere 'tegnet', der opstår, når symbolerne løsrives fra deres givne interaktionssammenhæng: „... forvandlingen af symboler til tegn er ensbetydende med en voksende anskueliggørelse; tegnene adskiller sig fra symbolerne ved en én-til-én relation, dvs. en perfektion af denotationen med forringelse af konnotationens bredden. Ved denne forvandling bliver det betegnede isoleret og afgrænset som genstand. Overført på relationsobjekternes repræsentationer sker med tvingende nødvendighed flg.: objektrepræsentationerne mister stadig mere deres relationskarakter. I en formal analyse af tegnene fremtræder den psykologiske erfaring af manglende varme og affektivt liv ved intellektualisering og isolering som en tiltagende opløsning af den „gestiske karakter“ med voksende afgrænsning mellem selvet og objektet“ (citeret efter Pittelkow, s. 89).

## Øjet og socialhistorien

Efter de indledende principielle overvejelser over muligheden af et studium af førkapitalistiske bevidsthedsformer er der her foretaget en meget generel bestemmelse af allegorien og grotesken som historisk specifikke billeddannelser, hvis grundlag er den ikke-rationaliserede og ikke-mekaniserede prækapitalisme. Selve spillet mellem den historiske bearbejdning af sansesystemet og sansningen af omverdensindtrykkene blev fremstillet som en ledetråd for et materialistisk og historisk studium, der muliggjorde en videnskabelig tilegnelse af det prækapitalistiske stof. I det følgende vil jeg med en foreløbig og ufuldstændig panorering over dele af „øjets socialhistorie“ anskueliggøre dette synspunkt.

„Den måde, hvorpå naturen så småt i løbet af middelalderen

og hurtigere gennem det 16. århundrede opleves, kendetegnes ved at stadig større områder ophører med at være farezoner for den menneskelige eksistens. Først ophører skove, enge og bjerge efterhånden med at være de primære farezoner, hvorfra uro og frygt bestandig bryder ind i den enkeltes tilværelse; og på et senere trin af udviklingen, hvor røverriddere og rovdyr langsomt forsvinder, mens vejnettet og nettet af menneskelige relationer udvides; hvor skov og mark ophører med at være skueplads for utæmmede lidenskaber, vilde jagter på mennesker og dyr, vild lyst og vild angst, og hvor menneskene i stedet for i stadig højere grad modelleres gennem fredelig virksomhed, vareproduktion, handel og andet samkvem, – på dette senere trin af udviklingen får disse fredeliggjorte mennesker et tilsvarende nyt øje for den fredeliggjorte natur. I overensstemmelse med øjnens voksende betydning som lystformidlere efter den skærpede dæmpning af affekterne bliver naturen i høj grad til genstand for øjenlyst, ligesom menneskenes sensibilitet over for hinanden i det indbyrdes samkvem skærpes. [...] Farezonen går nu på en vis måde tværs igennem menneskenes sjælelige strukturer.[...] Ligesom naturen nu i højere grad end tidligere bliver til genstand for en lyst formidlet gennem øjnene bliver nu også menneskene i højere grad til kilde for øje-lyst for hinanden, eller – omvendt – til øjeformidlede fremkaldere af forskellige pinlighedsfølelser“ (Elias II, s. 405-7).

Norbert Elias' skildring af den socialhistoriske bearbejdning af synssansen/øjet udgør en perspektivering eller måske snarere en retrospektivering af Walter Benjamins redegørelse for urbaniseringens, teknologiens og filmindustriens optræning af synssansen i pagt med chok-oplevelsens norm. Der går også en klar linje fra Elias til Benjamins redegørelse for, hvordan de prostitueredes tomt-sugende øjne bliver formidlere af en forskudt seksualitet. Benjamins tale om, at storbymenneskets øje overbelastes af forsvarsmekanismer, bekræftes i Elias' bredere historiske påvisning af den samfundsmæssigt nødvendiggjorte ommodellering af det psykiske apparat i retning af konstant selvoveryågning, altså af mekanismer der har karakter af selvtvang.

Det er først med de samfundsmæssige relationers objektivisering og selvstændiggørelse i markedssammenhænge og kapitalbe-

vægelser, at en vedvarende og systematisk selvtvang bliver nødvendig (jvf. herom Max Weber, *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*). Ikke desto mindre har der naturligvis hersket grader af selvtvang også i de førkapitalistiske samfund, hvor man da også finder affektive investeringer i bl. a. øjet. Medusas forstenende blikke og heksenens „onde øjne“ er formodentlig udtryk for dette. Men den systematiske indøvelse af selvtvang, der som komplement har 'psykologiseringen' af de menneskelige relationer og dermed de driftsmæssige investeringer i bl. a. øjet, sker først med vareproduktionens udbredelse. Vareproduktionen fordrede og fremkaldte de af Elias beskrevne civilisationsprocesser, der bestod i en formning og modellering af driftsstruktur og sanseapparat. Elias nævner Erasmus og specifikt dennes skrift *De civilitate morum puerilium* fra 1530 som det individuelle udgangspunkt for formuleringen af begrebet om „civilité“. En formaning til drengene om hvordan de bør beherske deres øjnes bevægelser og udtryk kan samtidig tages som et dokument om, hvordan de faktiske forhold tog sig ud. Erasmus skriver: „Vidt åbne øjne er et tegn på stupiditet, at stirre er et tegn på dorskhed, folk med tilbøjelighed for vrede har alt for skarpe blikke, skamløse folk har altfor livlige og skelende øjne. Det bedste er, når øjnene er rolige og blufærdige“ (Elias, I, s. 69).

Det er lige præcis denne slags vidtåbne, rullende øjne, der søger ud over sig selv i vrede eller seksuel ophidselse, som er erfaringsbaggrund for grotesk-traditionen. Bakhtin skriver: „Af alle træk ved det menneskelige ansigt spiller næse og mund den mest dominerende rolle i det groteske billede af kroppen. Hovedet, ørerne og næsen får også grotesk karakter, når de antager skikkelse af dyr eller ubesjælede genstande. Øjnene har ingen rolle i disse komiske billeder, når de udtrykker et individuelt, så at sige selvtilstrækkeligt menneskeligt liv, der ikke har nogen essentiel betydning for grotesken. Grotesken er kun interesseret i udstående øjne (..) Den søger alt det, der rækker ud fra kroppen, alt det som bestræber sig på at overskride kroppens grænser“ (s. 316).

Søger man øjets rolle i allegori-traditionen vil man finde, at det er blandt de mest yndede betydningsbærende tegn. En traditionel allegorisk-embematisk anvendelse af øjet som 'pictura' i en hel kæde af emblematiske argumenter har således en vigtig



placering i sørgespillet *Sophonisbe* af den schlesiske digter D. C. von Lohenstein (1635-83). Et af leddene i denne kæde lyder således: „Jeg ville med magt vende mine øjne bort fra dig, men jeg fornemmede, at de var af samme art som ørnenes, at du var deres skønne solhjul“ (Elias, II, 375-77). Dette billede af ørnen, der skuer mod – og er tvunget til at skue mod det himmelske lys, er næppe fuldt forståeligt, hvis man ikke er bekendt med billedernes rolle i den allegorisk-emblematiske tradition. Denne tradition bygger som tidligere nævnt på den immanente henvisningskraft i naturfænomenerne og billederne af disse fænomener. Der er således tale om et tvingende, indiskutabelt argument eller bevis, når man bag den citerede replik begrunder sit forhold til Sophonisbe med henvisningen til korrespondence-forholdet mellem ørnens øje og solen som Guds øje.

Hvad der ikke er indeholdt i dette billede er imidlertid en real oplevelse af synsapparatet og dets funktioneren. Det er ikke smægtende blikke, der udgør erfaringsindholdet bag billedet af ørnen, der skuer mod det himmelske lys. Øjet er her gestaltet som et kliché-agtigt tegn, og selvom den beskrevne kærlighed til Sophonisbe naturligvis i sig selv er et affektivt forhold, så er øjet her blot et tegn, hvortil der ikke er knyttet affektive investeringer. – Men i og med at billedet manifesterer korrespondence-forestillingen kan man på baggrund af den hidtidige fremstilling alligevel slutte sig til reale vilkår for den historiske sammenhæng mellem sansning og bevidsthedsdannelse. Korrespondenceforestillingen fører tilbage til en historisk fase, hvor bevidsthedsdannelsen ikke var eksklusivt orienteret efter et realitetsprincip, der krævede empirisk bundet og rationelt kalkulerende tænkning. Derfor kunne det psykiske arbejde indeholde regrediente træk; det kunne omsætte tanker til billeder og forbinde disse billeder efter ikke-kausale principper.

Forlader man nu Lohenstein og 1660'ernes relativt tilbagestående habsburgske rige og søger over til det samtidige hof omkring Ludvig den Fjortende – et af periodens mest avancerede sociale miljøer – så vil man hos en hofdiger som Racine kunne finde belæg for den postulerede sammenhæng mellem udviklingsniveau og affektmodellering. Netop det reale oplevelsesstof gennemsyrrer Racines øjenmetaforik. Roland Barthes taler om øjefetichisme, og Jean Starobinski taler ligefrem om en blikkenes

poetik hos Racine.

På den ene side er alle de sansekonkrete ting og livsforhold, som kunne støde bien-séance eller velanstændigheden, fjernet eller reduceret til tegn: Muren, Skibene, Alteret o. l. På den anden side forenes alle de sansemæssigt-emotionale investeringer, som er blevet løsrevet fra den ydre realitet, i en fantastisk intensiv fascination af øjnene hos Racine. I hans tragedier skildres de overordentlig hyppige udvekslinger af øjekast som ækvivalent med favntag eller fægtekamp. Det fænomen, der således er tale om, eksemplificerer det, Freud kalder driftsbesætningernes forskydelighed. Forskydningen af affekt- og driftsudfoldelsen er imidlertid ikke bare et metaforisk stiltræk hos Racine, men bunder i ganske specifikke livsforhold i Racines samfundsmæssige oplevelsesbaggrund: Jansenismen, der var en drivende faktor i den såkaldte „scolarisation“, og det absolutistiske hofmiljø omkring Ludvig den Fjortende.

Philippe Ariès leverer i sin bog om barnet og familielivet under l'Ancien Régime et solidt baggrundsmateriale for den, der vil sætte sig ind i opkomsten af den sekundære socialisation. Netop jansenisterne stod i spidsen for dannelsen af de institutionelle rammer omkring en barndom og en opdragelse, der ikke længere var umiddelbart og uadskilligt forbundet med voksendommen og den sociale aktivitet. Selvstændiggørelsen af barndommen – i hvert fald for embedsadelens vedkommende – kom bl. a. til udtryk i, at børnene holdtes skarpt adskilt fra tjenerskabet, hvis vulgariteter ikke måtte inficere den velanstændighed, som indskærpedes børnene, samtidig med at opdragerne og lærerne opfordredes til at holde et konstant og strengt opsyn med børnene. Det er ikke kun en vittighed, når det siges, at dette skarpe opsyn kun levnedede mulighed for stjalne øjekast, hvor adjektivet stjålen angiver, at disse øjekast repræsenterede et kriminaliseret-forskudt driftsafløb. Og som følge af overvågningen oplevedes autoriteternes skarpe *blikke* som den driftsnormerende faktor. Korporlig tvang afløstes af psykologisk tvang, der igen inderliggjordes som selvtvang.

I hofmiljøet kunne denne form for driftsstrukturering opleve en videre forankring i den psykiske struktur. La Bruyère skriver: „En mand som kommer til hoffet er herre over sine gestus, sine øjne, sit ansigtsudtryk“ (Citeret efter Elias, II, s. 371). Dette her-

redømme over øjnene, som vel at mærke var baggrund for, at den rene udveksling af øjekast oplevedes med en psykisk intensitet svarende til tidligere tiders udveksling af kårdeslag og favntag, var nødvendigt for den, der ville klare sig i den til hofintriger intimiserede konkurrence. Selve dannelsen af Solkongens hof var efter Norbert Elias' opfattelse bestemt af to ting. For det første behovet for konstant at have opsyn med potentielle modstandere af regimet, der overladt til sig selv kunne føre udviklingen tilbage til det feudale anarki. For det andet behovet for gennem hofmiljøet at formidle den affektmodellering, som var nødvendig for at forvandle den krigeriske sværdadel til en hofadel, der kun brugte sin psykologiske menneskekundskab og selvbeherskelse som våben.

Psykologiseringen og den rationelt-systematiserede selvtvang opstod altså som følge af forandrede livssammenhænge: som følge af den alsidige afhængighed mellem hofmenneskene, der krævede at ydre tvangsmekanismer afløstes af indre tvangsmekanismer. Denne transformation bestemte på afgørende vis bevidsthedsdannelsens vilkår igennem forholdet mellem den ændrede driftsstruktur, det ommodellerede og omfunktionerede sanseapparat og selve den forandrede ydre virkelighed, som sansedes. I litteraturen kan denne og andre transformationsprocesser registreres i øjenmetaforik, i billeddannelsen overhovedet såvel som i udsagn, der direkte knytter an til øjet som et reelt led af det menneskelige sanseapparat.

Det blev indledningsvis nævnt med Marx, at man i menneskets anatomi har en nøgle til abens anatomi. Efter at have brugt denne nøgle i det forudgående kan man til slut antydningssvis gå tilbage til mennesket igen og følge retningen for den videre udvikling af de beskrevne forhold. Den „æstetiske idiosynkrasi“, som man med et Thorkild Bjørnvigsk udtryk så manifesteret i Racines øjefetichisme, bliver helt tydelig i 1800-tallet. Skoleeksemplet er her E. A. Poes *The Tell-Tale Heart*. Det er en fortælling, hvor jeg'et i en blanding af modbydelighed og fascination over for en gammel mands ene øje drives til at realisere den blanding af sanelighed og vold, som forelå som mulighed hos Racine. I 1900-tallet vil det være evident at se vareæstetikken og den dermed forbundne voyeurisme i dette perspektiv såvel som hippie-kulturens indadvendte oprør herimod gennem eskapistisk bevidstheds-

udvidelse.

Hvorom alting er, så er det forhåbentlig blevet godtgjort, at der kan etableres et begrebsapparat og et sæt af analytiske tilgange og redskaber, der muliggør en videnskabelig tilegnelse af prækapitalistiske bevidsthedsformer såvel som en bestemmelse af de transformationsprocesser, der frembragte de „moderne“, kapitalistiske bevidsthedsformer.

## Bibliografi

- Adorno/Horkheimer, *Oplysningens dialektik*, 1972.  
Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l' Ancien Régime*, 1973.  
Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World*, 1965.  
Walter Benjamin, *Bild och dialektik*, 1969.  
Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1962.  
Claessens/Milhoffer, *Familiensoziologie*, 1974.  
Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, 1976.  
Sigmund Freud, *Drømmetydning*, 1965.  
Sigmund Freud, *Forelæsninger til indføring i psykoanalysen*, 1966.  
A. J. Greimas, *Strukturel semantik*, 1975.  
Arne Hald m. fl., *Danmark mellem feudalisme og kapitalisme*, 1974.  
Joachim Junge, *Den nordsjællandske Landalmues Karakter*, 1915.  
*Jyske historier 6; Om studiet af førkapitalistiske samfundsforhold*, 1976.  
Georg Lukács, *The Historical Novel*, 1969.  
D. C. von Lohenstein, *Sophonisbe*, 1970.  
Anders Lundkvist, *Kapitalens bevidsthedsformer*, 1973.  
Ralf Pittelkow, *Rationalitet og erfaring*, stenc.  
H.-J. Schanz, *Til det Marxske historiebegreb*, in: *Meddelelser fra Dansklærerforeningen*, 1974.  
Albrecht Schöne, *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*, 1964.  
Jørgen Vogelius, *Det danske overgangssamfund*, in: *Historievidenskab*, 1977.  
Max Weber, *Protestantismens etik og kapitalismens ånd*, 1972.  
Jean Starobinski, *The Poetics of Glances*, in: R. C. Knight (ed.), *Racine*, 1969.