

Preben Kaarsholm

George Thomson og antikken

Om nogle livtag med den historiske materialisme

Indhold

Indledning

I. Stammefællesskabet og dets udvikling til polis-demokrati

II. Den græske tragedie

III. Aischylos og Orestien

IV. Tragedien efter Aischylos. Katharsis

V. Kritik

VI. Marxism and Poetry

VII. Filosoferne og pengene

»Igen gennem reproduktionsakten selv ændrer sig ikke blot de objektive betingelser, f.eks. landsbyen bliver til by, vildnisset til ryddet mark etc., også producenterne ændrer sig, idet de skaber nye kvaliteter hos sig selv, udvikler og omdanner sig selv gennem produktionen, skaber nye kræfter og nye forestillinger, nye omgangsformer, nye behov og nyt sprog.« Marx¹

»Hvilke opgaver står vi overfor på den klassiske filosofis område? Først og fremmest må her som på alle andre områder teori forenes med praksis. Den historiker, som lukker sine øjne for nutiden, kan ikke skue dybt tilbage i fortiden. Derfor må alle, der beskæftiger sig med klassisk filologi, være aktive i kampen for fred og socialisme.« Thomson²

Indledning

Det er svært at finde en fagbetegnelse, der er vid nok til at dække alle de felter, der søges indbefattet i George Thomsons undersøgelser af den græske oldtids kultur. Thomson forsøger at udnytte og samarbejde kategorier og resultater fra sprogvidenskab, arkæologi, etnografi, kulturanthropologi, politisk økonomi, klassisk filologi og litteraturvidenskab. Dette hænger sammen med, at Thomsons tilgang ikke vil være borgerlig og ikke forstår sig selv som positivistisk særvidenskab, men som et bidrag til en marxistisk forståelse af en bestemt historisk epoke, den græske antik:

»vi må frigøre os fra de traditionelle metoder, som gjorde god nytte i deres tid, men nu ikke kan bidrage med mere. Aischylos' kunst, som al anden kunst, må undersøges som et produkt af den samfundsmæssige udvikling og til det formål må adskillelsen af den klassiske filologis fagområder og

skellet mellem klassisk filologi og de historiske videnskabers andre grene nedbrydes.«³

Men selvom George Thomson har været vidt omkring og publiceret bøger og artikler om såvel sproghistorie, sprogpædagogik og metrik som om antropologi, litteratur, filosofi og politisk teori⁴, er hans produktion og interesser alligevel præget af hans skoling indenfor den borgerligt arbejdsdelte universitetsverden og hans karriere indenfor klassisk filologi; han var indtil fornylig professor i græsk ved universitetet i Birmingham. Det betyder, at hans analyser tager udgangspunkt i og er centreret omkring den klassiske græske *kultur* og herunder specielt *litteraturen*, selvom analyserne anbringer de kulturelle og litterære fænomener i en samfundsmæssig og historisk sammenhæng og forsøger at fremstille dem som organiske bestanddele af en større udviklingsmæssig totalitet. Thomsons arbejder må således betragtes mere som ansatser til en kritik end en egentlig overskridelse af en borgerlig forskningstradition. Disse ansatser giver imidlertid anledning til at pege på nogle af de steder en sådan overskridelse må sætte ind.

Det er således klart, at Thomson f.eks. i sin behandling af den klassiske græske tragedie og dens teori kommer til at formulere sig i polemik med de traditionelle, omend uensartede, borgerlige opfattelser af denne og dermed kommer til at indgå kritisk i en kritikhistorisk dialog. Det væsentlige er imidlertid, at han i den forbindelse beskæftiger sig med problemer, der er af ganske særlig betydning for en marxistisk teori om litteratur og selv leverer eksempler på praktiske marxistiske analyser af konkrete litterære værker. Man kan således med udgangspunkt i Thomson give et omrids af nogle af de problemer, der omgiver en marxistisk litteraturkritik i almindelighed og i særdeleshed de vanskeligheder, en sådan støder på, når den går i gang med at analysere en litteratur, der tager sit udspring i *før-kapitalistiske produktionsforhold*. Disse vanskeligheder er imidlertid ikke specielt litteraturvidenskabelige, men berører den historiske materialisme i det hele taget og bunder i spørgsmålet om, hvilken plads historieteorien indtager i den marxistiske teori, i problemer, der angår den *nødvendighed*, hvormed *produktionsmåderne* afløser hinanden og disse produktionsmåders status overhovedet.

Den følgende behandling af George Thomson er skrevet i foråret 1972 og indeholdt oprindeligt et efterskrift, der forsøgte at historisere forståelsen af hans teoretiske standpunkt ved at sætte det i forhold til den økonomiske og politiske situation i 30'erne og 40'ernes England og især sammenholde Thomsons positioner med dem, der blev indtaget af andre marxistiske kulturkritikere fra perioden som Christopher Caudwell, Alick West og Ralph Fox. Dette afsnit er her udeladt.

Jeg vil i det følgende koncentrere mig om det, som Thomsons værker beskæftiger sig mest med, nemlig analyserne af det græske drama og dets opståen på baggrund af det græske samfunds udvikling fra stammefællesskab til stat, til det græske polis-demokrati. Det betyder, at de bøger, jeg først og fremmest vil beskæftige mig med, er *Æschylus and Athens* fra 1941, Thomsons udgave af *Orestien* fra 1938, pjecen *Marxism and Poetry* fra 1945, de dele

af *The Prehistoric Aegean* fra 1949, der udbygger det kulturantropologiske materiale i *Aeschylus and Athens*, mens jeg vil lade de afsnit i *The Prehistoric Aegean* ligge, der drejer sig om epikkens opkomst og Homer. Endvidere vil jeg kort diskutere nogle af de teser, der fremsættes i *The First Philosophers* fra 1955 og drejer sig om sammenhængen mellem pengeøkonomiens opståen og de abstraktioner, den før-sokratiske filosofi bygger på. I den forbindelse vil jeg også kort inddrage nogle af de teoretiske refleksioner, Alfred Sohn-Rethel har foretaget over Thomsons materiale i bøgerne *Geistige und körperliche Arbeit* fra 1970, *Warenform und Denkform* og *Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit*, begge fra 1971, hvor Sohn-Rethel eksplicit foretager en »udvidelse« af Marx, der allerede er impliceret i visse aspekter af George Thomsons måde at arbejde på, en »udvidelse«, der samtidig netop fremhæver nogle af de vanskeligheder et materiale som den græske antik og før-kapitalistiske produktionsmåder i det hele taget frembyder for en marxistisk analyse.

I. Stammefællesskabet og dets udvikling til polis-demokrati

Thomson vil i sin fremstilling gerne begynde med begyndelsen. Således tager han i *The First Philosophers* sit udgangspunkt i udviklingen fra abe til menneske⁵. I beskrivelsen af forskellene mellem abe og menneske bliver det klart, at menneskets videre udvikling ikke styres af nogen artsmæssig eller åndelig evolution, men af et fundamentalt modsætningsforhold eller en dialektik, om man vil:

»I stedet for blot at forandre sig og tilpasse sig de nye omgivelser begyndte de langsomt, men sikkert at forandre deres omgivelser i overensstemmelse med deres behov ved at *producere* deres livsfornødenheder. Således er de tre karakteristika, vi har opstillet - redskaber, tale, samarbejde - der af en og samme proces: Arbejdsprocessen. Denne proces er særegen for mennesket og formes af samfundet.«⁶

Det er denne modsætning mellem menneske og natur, som mennesket gennem sit livtag med naturen søger at videreudvikle og overvinde, der er grundlaget for al historie. Hermed synes Thomson altså at være i god overensstemmelse med, hvad Marx og Engels skriver i *Die deutsche Ideologie* fra 1845-6 om »historiens virkelige forudsætninger«:

»De forudsætninger, som vi begynder med, er ikke vilkårligt valgt, det er ikke dogmer, det er virkelige forudsætninger, som man kun i indbildningen kan abstrahere fra. Det er de virkelige individer, deres handlinger og deres materielle livsbetingelser - såvel dem de forefinder, som dem de frembringer ved deres egne handlinger. Disse forudsætninger kan altså konstateres ad rent empirisk vej...

Man kan skille menneskene fra dyrene i kraft af bevidstheden, i kraft af religionen, i kraft af hvad man nu vil. Selv begynder menneskene at adskille sig fra dyrene, i det øjeblik de begynder at *producere* deres levnedsmidler...«⁷ Marx og Engels fremhævede disse »virkelige forudsætninger« bl.a. som udgangspunkt for en kritik af den idealistiske historieopfattelse, der graserede i deres samtid. George Thomson fremhæver dem, fordi de er det grundlag, han bygger på, når han fremstiller dels det primitive stammefællesskab, dels dettes sammenbrud og den udvikling, der følger efter, og herigennem bliver Thomsons fremstilling også en kritik af de idealistiske antropologier, der graserer i *hans* samtid. Dette kommer tydeligst frem, når man ser på den fremstilling, han giver af institutionerne *totemisme* og *eksogami*.

Det var L. H. Morgan, der i *Ancient Society* fra 1877 for første gang gav en sammenhængende beskrivelse af de slægtskabssystemer, som primitive stammefællesskaber bygger deres sociale organisation på. Det var dette værk, der fik Marx og Engels til at revidere deres antagelse af, at familien gik forud for stammen som social organisationsform⁸. Skotten McLennan havde beskæftiget sig med institutionerne totemisme og eksogami i *The Worship of Animals and Plants* fra 1869-70 og *Primitive Marriage* fra 1865, men det var Morgan, der gennem sine undersøgelser af irokeser-indianernes stammeorganisation først var i stand til at opstille det klassifikatoriske slægtskabssystem, som han så gennem komparative undersøgelser søgte at vise dannede grundlaget for alle primitive stammefællesskabers sociale organisation. Denne tankegang blev accepteret af Engels, som i *Familiens, privatejendommens og statens oprindelse* fra 1884 ikke blot gik ud fra, at dette klassifikatoriske system kunne genfindes hos alle nulevende primitive folkeslag, men at det også havde været grundlaget for den sociale organisation historisk, altså hos de stammefællesskaber, der senere udviklede sig til antikke og feudale samfund. Det er da også dette synspunkt, George Thomson overtager, når han argumenterer for, at resultaterne af arkæologisk og etnografisk forskning må samarbejdes⁹.

Morgans slægtskabssystem byggede på, at Irokesernationen var en sammenslutning af seks stammer. De fire af disse stammer var hver delt op i to fratrier, der så igen var delt op i tre eller fire klaner, mens de sidste to stammer ikke var delt op i fratrier, men hver bestod af tre klaner. Hans undersøgelser viste imidlertid, at denne nationsdannelse betegnede et ret sent udviklingstrin, og at den oprindelige enhed havde været en stamme bestående af to klaner. Hver af klanerne var grupperet omkring et totem i form af et dyr, og endvidere var klanerne eksogame, hvilket vil sige, at det ikke var tilladt at gifte sig med et medlem af sin egen klan, men kun med et medlem af en anden klan¹⁰. Eksogamiet er altså kernen i slægtskabssystemet:

»De stadige indbyrdes giftermål, der kendetegner en stamme, som er eksogamt tvedelt danner automatisk et indviklet net af slægtskabsforhold, hvorigennem hvert af individerne er knyttet til alle de andre i to henseender: Gennem nedstamning og gennem giftermål. Denne indbyrdes forbundethed genspejles i den slægtskabsterminologi, der er beregnet til at udtrykke den.«¹¹

At klanerne er grupperet omkring hvert sit totem vil sige, at de for det første betragter sig som beslægtede med dette og antager, at de nedstammer fra det, for det andet at de ikke må spise det, det er tabu, og endelig at klanen udøver ceremonier, der har til formål at øge totemets frugtbarhed.

Hvis man antager, at denne stamme, der er delt i to eksogame og totemistiske klaner, er ethvert stammefællesskabs oprindelige form bliver problemet imidlertid, hvordan man skal forklare institutionerne eksogami og totemismes opståen og deres funktion for stammen. Mange gode hoveder har slået revner, når de løb panden mod dette spørgsmål. Her kommer det tilsyneladende George Thomson til gode, at han har gjort sig nogle tanker om »historiens virkelige forudsætninger«. Han kan i mangt og meget, specielt hvad angår stammefællesskabets videre skæbne, støtte sig til, hvad Engels skriver i *Familiens, privatejendommens og statens oprindelse*, men Engels skriver næsten intet om totemismen, som han betragter som en form for religion:

»Det er en dyrkelse af naturen og elementerne, som er i færd med at udvikle sig til flegguder.«¹²

Og eksogami-reglerne ser han som udtryk for en naturlig trang til at forhindre indavl og dermed undgå artens degeneration¹³. Hvad totemismen angår, støtter Thomson sig til en teori, som A. C. Haddon fremsatte i 1902, og som forsøger at forklare institutionen materialistisk¹⁴. Freud giver i *Totem og Tabu* et referat af denne »sociologiske teori«:

»Således har A. C. Haddon antaget, at enhver primitiv stamme oprindeligt levede af en særlig dyre- eller planteart og måske også drev handel med dette næringsmiddel og skaffede andre stammer det ved tuskhandel. Det kunne da ikke undgås, at stammen blev bekendt for de andre under navnet på det dyr, der spillede en så vigtig rolle for den. Samtidig måtte der hos denne stamme udvikle sig en særlig fortrolighed med det pågældende dyr og en interesse for det;«

Freud må selvfølgelig tage afstand fra teorien:

»denne interesse byggede dog ikke på noget andet psykisk motiv end det mest elementære og påtrængende af de menneskelige behov, nemlig sulten.«¹⁵

Ifølge Freud interesserede J. G. Frazer sig også under indtryk af Spencer og Gillens *The Native Tribes of Central Australia* fra 1891 i de første bind af sit store værk *Totemism and Exogamy* fra 1910 for Haddons teori, men forkastede den senere, fordi

»Det er usandsynligt, at et samfund af vilde bevidst skulle udstykke naturens rige i provinser, tildele hver enkelt provins til en speciel flok troldmænd og påbyde alle flokkene at drive deres magt og praktisere deres trylleformler til fælles behov.«¹⁶

George Thomson synes dog både at mene, at »det mest elementære og påtrængende af de menneskelige behov« danner grundlaget for en samfundsmæssig institution som totemismen, og at »de vilde« netop lever i samfund for at kunne beherske »naturens rige« til »fælles behov«. Han følger nemlig Haddon i at antage, at eftersom størstedelen af de totemer, man kender, er spiselige plan-

ter eller dyr eller i hvert fald kan forklares som dannede i analogi med sådanne totemer, er det sandsynligt, at

»[totemismens] oprindelse hænger sammen med tilvejebringelsen af næringsmidler... visse traditioner viser, at denne særlige art tidligere fjernet fra at være tabu tværtimod udgjorde det væsentligste næringsmiddel. Disse traditioner viser tilbage til en tid, hvor det uhyre lave tekniske niveau satte meget snævre grænser for tilvejebringelsen af næringsmidler og derigennem begrænsede variationen af kosten. Den totemistiske klan havde sin oprindelse i en horde af samlere, der efterhånden blev tiltrukket af en bestemt dyre- eller plantearts yngleplads eller grosted, og for hvem denne art blev hovednæringsmidlet.«¹⁷

I modsætning til Haddon hævder han bare ikke, at totemet var knyttet til stammen, men til klanen, og ikke at der blev drevet tuskhandel med dette grundlæggende fødemiddel, fordi tuskhandel og varebytte tværtimod først kan komme i stand på et langt senere udviklingstrin, hvor udviklingen af redskaber, altså af produktivkræfter, danner basis for en overskudsproduktion. Endvidere tillader hans teori ham ikke bare at forklare totemismen, men også eksogamiet:

»Jeg har begrundet udviklingen af den primitive horde, som selvfølgelig var endogam, til stamme eller gruppe af eksogame klaner med overgangen fra simpel tilegnelse til fælles produktion. Klanernes indbyrdes økonomiske afhængighed i det nye system sikredes gennem tabueringen af totem-arten, som forpligtede den enkelte klan til at overdrage en del af de næringsmidler, den skaffede sig på sit jagtområde, til de andre...

Ved at erhverve sig ægtemænd fra andre klaner kunne den enkelte klan udvide sin kost gennem adgangen til næringsmidler, den ikke selv frembragte. Eksogamiets oprindelige funktion var at få næringsmidlerne til at cirkulere.«¹⁸

Basis for totemismen og eksogamiet er altså for George Thomson det omtalte livtag med naturen, idet selve stammefællesskabet forstås som et resultat af naturens tvang, som en produktivkraft ved hjælp af hvilken mennesket reproducerer sine livsbetingelser. Det er derfor også ud fra denne basis, at man må forstå de *bevidsthedsformer*, der er karakteristiske for stammefællesskabet, og som knytter sig til totemismen og eksogamiet. Ifølge Thomson kan man næppe forstå totemismen som en art religion, sådan som Engels gør det. Den bliver senere udgangspunktet for ritualer og ceremonier, der kan betegnes som religiøse, men det hænger sammen med, at klanerne fra at være ligeberettigede udvikler sig til et hierarki, til et primitivt classesystem, som jeg senere skal vende tilbage til. Totemismen frembyder heller ikke bare en tænkemetode, som »menneskeånden« abstrakt kan betjene sig af¹⁹, ligesom Thomson næppe vil godtage, at

»det totemistiske system er resulteret af Oedipuskompleksets betingelser.«²⁰ Det er imidlertid beklageligt, at Thomson, der netop er interesseret i, hvordan bevidsthedsformer er udviklet af og påvirker den samfundsmæssige praksis, altså sådan set i det Wilhelm Reich kalder denne praksis' internalisering,

»hvorledes og med hvilke midler den samfundsmæssige totalitet omsættes i en psykisk struktur og hvorledes disse psykiske strukturer virker tilbage på de samfundsmæssige forhold«²¹

hverken formulerer en kritik af Freuds *Totem og tabu* fra 1913 eller tager stilning til Reichs kritik af denne i *Einbruch der Sexualmoral* fra 1931, på trods af at Reichs udgangspunkt ligger hans eget meget nær. Årsagen til at Thomson, der blev medlem af det engelske kommunistparti i 1935, tier på dette punkt, må vel søges i tredivernes spændte forhold mellem marxister og psykoanalytikere overhovedet (Reich blev smidt ud af det tyske kommunistparti i 1933).

Thomson beskæftiger sig især med de riter og ceremonier, der har til formål at øge totemdyret eller -plantens frugtbarhed eller vækst. Disse forstår han som et redskab, som et umiddelbart hjælpemiddel i livetaget med naturen:

»Primitiv magi bygger på den antagelse, at man ved at skabe en illusion om at kunne kontrollere virkeligheden faktisk kan kontrollere den. Det er en indbildt teknik, som opvejer de virkelige tekniske færdigheders mangler.«²² At der er tale om mere end en blot og bar illusion, er klart, når det føjes til, at disse ceremonier tjener til at styrke det fællesskab, som er stammens væsentligste produktivkraft, de påkalder jo netop samtidig frugtbarheden indenfor klanen selv, der betragtes som nedstammet fra og beslægtet med totemet. Det dramatisk-mimetiske, det rytmske og evokationen af fællesskabet og omverdenen i disse ceremonier genfinder Thomson på senere trin af udviklingen i den egentlige religion og den kunst der gradvis udskiller sig fra religionen, men her med helt andre funktioner end i det primitive stammefællesskab.

Thomsons videre fremstilling går nu på at vise, hvordan naturgroede, urkommunistiske arbejdsdeling i stammefællesskabet udvikler sig til en socialt tvangsmæssig arbejdsdeling, og hvordan grundlaget for den private grundejendom og de første klasse modsætninger mellem klanerne opstår. I forbindelse hermed er han specielt interesseret i de forandringer, denne udvikling medfører i det ideologiske felt, altså hvordan totem-riterne udvikles til religion, og hvordan en del af denne religion senere sækulariseres og bliver til den dramatiske kunst, det er hovedærendet at analysere i denne omgang.

Thomson mener, at kimen til den private ejendomsret og til de første former for klasse modsætninger kan findes allerede på et stade, hvor stammefællesskabet endnu ikke er blevet agerdyrkende, men stadig ernærer sig ved jagt. Dette skulle ske i det øjeblik, hvor udviklingen af jagtredskaber tillader den enkelte at gå på jagt for sig selv:

»da man begyndte at gå på jagt hver for sig, opstod der en modsigelse mellem produktionsmåden, der nu blev individuel, og konsumtionsmåden, der stadig var kollektiv, og i denne modsigelse lå kimen til privatejendommen.«²³

Det er dog først ved overgangen til agerdyrkning, at der kommer fart i denne udvikling, eller at der i hvert fald gør det i Grækenland. Det er nemlig den særlige form for privat grundejendom, der udvikles her, der adskiller den antikke produktionsmåde fra de to andre før-kapitalistiske produktionsmåder, som Marx omtaler, nemlig den asiatiske og den germanske (hvoraf sidstnævnte modificeret af den antikke danner udgangspunkt for feudalismen)²⁴.

At en klan kommer til at nyde en særlig forret fremfor de andre, tilskriver Thomson i første omgang militære hensyn. På grund af de store geografiske forskelligheder i landet omkring Ægæerhavet og den relativt store befolkning bliver det nemlig nødvendigt for stammerne at kæmpe om de dyrkbare arealer. Den videre udvikling er ifølge Thomson, at den lederrolle, den kongemagt, der i første omgang tildeles en bestemt klan for et afgrænset tidsrum, på længere sigt bliver permanent og arvelig. Samtidig og i vekselspil hermed stadfæstes den private grundejendom indenfor fællesejendommen ved, at den *témenos*, den jordlod, der af det erobrede areal tildeles hærføreren og hans klan som tribut for militære ydelser, bliver til en permanent institution. Det er imidlertid afgørende, at den fælles grundejendom vedbliver at bestå. Den øvrige del af det erobrede areal tillægges stammens fælles jord og dyrkes som denne på skift mellem de enkelte klaner.

I kraft af at en klan bliver høvdingeklan, og at dens forret fremfor de andre klaner efterhånden bliver permanent især i kraft af denne klans private ejendomsret til jord, sker der også en fastfrysning af de øvrige klaner, således at mange af dem udvikler sig til »craft clans«. Det vil sige, at hver af klanerne identificeres med en bestemt arbejdsfunktion, der går i arv indenfor klanen²⁵. Dette gælder også udøvelsen af totem-riterne, der nu bliver hemmelige og udøves af et specielt præsteskab, en særlig troldmandsklan, der oftest er identisk med eller nært forbundet med høvdingeklanen²⁶. Hermed forandres disse ceremoniers funktion fra blot at være en påkaldelse af et reelt fællesskab overfor den fjendtlige natur til samtidig at være en påkaldelse af et mytisk fællesskab, der går på tværs af de enkelte arbejdsdelte klaners særinteresser og samler dem under høvdingeklanens ledelse. I Horkheimer og Adornos formulering:

»Ligesom de første kategorier repræsenterede den organiserede stamme og dens magt over den enkelte, har hele begrebernes samlede logiske orden, afhængighed, sammenkædning, omfang og sammenfatning sin grund i de modsvarende forhold i den sociale virkelighed, i arbejdsdelingen.«²⁷

Totem-dyrkelsen, der før var et redskab til beherskelse af naturen, bliver religiøs og dermed et redskab til beherskelse af mennesker:

»På denne måde blev totemismen efter at have mistet sin økonomiske begrundelse forvandet til et udelukkende magisk-religiøst system, der fungerede som en stadfæstelse af den etablerede samfundsstruktur.«²⁸

Thomson forsøger på denne måde at forklare den græske gudeverdens *antropomorfering* som homolog til høvdingeklassens stabilisering af sin magt. Dette gælder i hvert fald den gudeverden, der afspejles i de homeriske digte:

»Som det almindelige folk forholder sig til høvdingene, sådan er forholdet mellem disse og guderne... Den achaiske Olymp genspejlede mytisk den samfundsmæssige virkelighed.«²⁹

Samtidig med at præste-høvdingeklanen således får eneret på udøvelsen af de religiøse riter og derigennem på forvaltningen af stammens traditioner, dens fortid, bliver den også den højeste juridiske myndighed, eftersom hvad der er ret og rimeligt, er det i forhold til denne tradition. Hermed mener

Thomson, at stammefællesskabets forvandling til stat er fuldbyrdet³⁰. Denne forvandling må dog ses i lyset af byernes opkomst. I og med den private grundejendom indenfor stammens fællesejendom er basis også givet for en overskudsproduktion (produktion er ikke mere lig konsumtion) og dermed for en udveksling af overskudsprodukter, for varebytte. En af de funktioner, byerne har, er at være handelspladser. Derudover bliver de sædet for den højeste statslige myndighed, som indehaves af det stammearistokrati, de medlemmer af høvdingeklanerne, der slår sig ned i byerne:

»Det lokale selvstyre fortrængtes af centraliseret kontrol... På denne måde opstod den herskende Eupatridai-klasse.«³¹

Eupatridai-kasten baserer sin magt på sin private grundejendom, men de juridiske former, hvori dette forhold udtrykkes, understreger tværtimod fællesskabet i grundejendommen, idet jord kun kan ejes af klan-medlemmer. På den anden side har kun de private jordbesiddere statslige borgerrettigheder³². Men samtidig danner den private grundejendom og udviklingen af produktivkræfter basis for overskudsproduktion og varebytte og dermed for en klasse af handelsmænd, af primitive købmandskapitalister. Således indføres guld- og sølvpenge i det 7. århundrede før K. Disse handelsmænd er imidlertid udelukket fra politisk indflydelse i kraft af, at forfatningen bygger på den private grundejendom, og hermed er basis dannet for det modsætningsforhold, der ifølge Thomsons bestemmer de følgende århundreders athenske historie. Solons reformer (593 f.K.), de omvæltninger, der gennemføres under tyrannerne Peisistratos, Hippias og Hipparchos fra 540 til 510 f.K. og endelig Kleisthenes demokratiske revolution i 509 f.K. er således på det politiske plan udtryk for voldsomme transformationer, den antikke økonomiske basis gennemgår. Modsigelsen kommer da også tydeligst frem, hvis vi ser på de reformer, Kleisthenes gennemfører. For det første nedbryder disse det klan-system, der byggede på det oprindelige attiske stammefællesskab, men gør det på en måde, så *skinnet* af en stammeforfatning bevares. Ganske vist regnes borgerret nu ikke længere efter det fødselsmæssige tilhørsforhold, men efter den geografiske bopæl i en *demos*, men disse *demoi* ordnes i tritthyes på en måde, der formelt bevarer forholdet mellem stamme og klan³³. De 400s råd, som Solon havde indført ved siden af Eupatridai-kastens Areopagos-råd, udvides til de 500s råd, hvis medlemmer vælges fra *demoi*. Om denne demokratiske revolution siger Thomson:

»Virksomheden af det nye system og dets hovedformål var selvfølgelig at fjerne den sidste hindring for udviklingen af middelklassens - den mest fremskredne del af samfundets - ejendom.«³⁴

Det er disse modsigelser i det athenske samfund, for det første den økonomiske mellem Eupatridai-kasten, det landaristokrati, der bygger sin magt på udviklingen af den private grundejendom indenfor stammefællesskabet, og det Thomson kalder den nye middelklasse bestående af købmands- og ågerkapitalister, håndværkere og bønder, der drives til byerne p.g.a. forgældelse, og for det andet den politiske og juridiske strid, der kommer til udtryk i disse gruppers kamp om borgerretten og den statslige magt, det er disse modsigel-

ser, der er baggrunden for de forandringer, der finder sted i det ideologiske felt, i den religiøse udvikling, i dramaets sækularisering og endelig i Aischylos' dramatik. Jeg har refereret Thomsons fremstilling af denne udvikling så grundigt, dels fordi den er central for hans forklaringsmåde, dels fordi den ligesom må hentes frem af det store empiriske materiale, han forarbejder og henviser til, intetsteds fremtræder udviklingen i Thomsons værker så »rent«, som jeg ovenfor har gengivet den. Men denne »renhed« er forudsætningen for at forstå, hvad han faktisk siger.

II. Den græske tragedie

I sine betragtninger over hvorfor og hvordan den antikke græske kunst kunne vedblive ikke blot at have betydning for det nittende århundredes mennesker, men også »i visse henseender gælde som norm og uopnåeligt ideal«, angiver Marx som en mulig grund netop den mangelfulde udvikling, den naturgroethed, der kendetegner det samfund, den antikke kunst udsprang af, og taler om visse former for kunst, der

»i sin verdenspokeskabende, klassiske skikkelse aldrig kunne produceres, så snart *kunstproduktionen* optrådte *som sådan*« (min understregning), fordi denne kunst endnu ikke er kunst som sådan, men uløseligt forbundet med mytologien:

»Al mytologi overvinder og behersker og fremstiller naturkræfterne i og gennem indbildningen; forsvinder altså med den virkelige beherskelse af disse.«³⁵

Thomsons fremstilling er i god tråd hermed, forsåvidt det også hos ham er historien, der sætter forskellene, og at denne udsondring af religion og kunst i hver sin retning fra det fælles mytologiske og stammekultiske materiale netop når sit højdepunkt samtidig med, at det antikke samfund kulminerer, med den athenske polis-stats blomstringsperiode.

Det er da heller ikke noget utraditionelt synspunkt i beskæftigelsen med den græske tragedie, at den tager sit udgangspunkt i »religionen«. Jeg skal ikke forsøge at referere hele den kritikhistoriske traditions udsagn om dette punkt, men blot anføre nogle grænsepositioner.

Bachofen tolker i *Das Mutterrecht* fra 1861 *Orestien* som centreret omkring to religiøse principper, de demetrisk-moderrettslige og det apollinsk-faderrettslige (jeg skal nedenfor komme lidt nærmere ind på denne tolkning, der på sin egen »omvendte« måde kan minde om Thomsons). Tolkningen videreføres af Nietzsche, der i *Die Geburt der Tragödie* fra 1872 gør den almen, forsåvidt den græske tragedies opståen forklares som et lykkeligt sammenstød mellem det apollinske og det dionysiske:

»I kraft af denne erkendelse må vi forstå den græske tragedie som det dionysiske kor, der om og om igen udlader sig i en apollinsk billedverden.«
 Og videre:

»oprindelig er tragedien kun 'kor' og ikke 'drama'. Senere gør man så forsøg på at vise guden som virkelighed og stille denne visionsgestalt i dens forklarede skær til skue for alles øjne: Dermed begynder 'dramaet' i snævrere forstand.«³⁶

Et nyere tilskud til traditionen, der er mindre åbenlyst idealistisk, kan findes hos H. D. F. Kitto:

»I begyndelsen af det femte århundrede fulgtes poesi, religion, historie, myte og filosofi endnu ad, men deres adskillelse blev stadig mere overhængende.«³⁷

Eller hos Francis Fergusson:

»Hr. Thomsons freudiansk-marxistiske [sic!] tolkning... tilfredsstillende mig ikke, men den forbindelse, han peger på, mellem tragediens 'rensende' funktion og det græske dramas rituelle basis er der umiskendeligt.«³⁸

Alle kan de henvise til Aristoteles, der i Poetikens fjerde kapital (1449a) taler om tragediens oprindelse i de improvisationer, som lederen af Dithyrambekoret udførte til Dionysos' pris.

Lad os nu se på, hvordan Thomson forklarer tragediens genesis. Ifølge den fremstilling, der gives i *Æschylus and Athens* er tragediens genetiske baggrund en religiøs udvikling, der er ujævn, eller rettere tosidet. For parallelt med de olympiske guders stabilisering som aristokratiet og den athenske stats guddomme fremstår dyrkelsen af Dionysos og Orfeus som et samlingspunkt for de samfundsklasser, der holdes nede af aristokratiet; for metoikerne (de »fastboende fremmede«), for theterne (de proletariserede bønder) og for kvinderne. Der er især to ting, der kendetegner Dionysos-dyrkelsen. For det første dens nære forbundethed med ritualer, der hører hjemme i det urkommunistiske stammesamfund før aristokratiets opkomst, for det andet dens karakter af afløbskanal for den seksualitet, som den aristokratiske stat tenderer imod at fortrænge. I kraft af disse to karakteristika fremstår Dionysos-toget således som en udfordring til den aristokratiske magt, der kun eksisterer i kraft af at have negeret klanernes lighed i urstammen og legitimeres af en religion, der netop vender sig mod den frugtbarhedskultus, som bandt stammen sammen. Dyrkelsen af Dionysos bliver derfor også et våben i hænderne på de tyranner, der søger at bryde aristokratiets magt og institutionaliseres under Peisistratos i form af Dionysos-festen i Athen. Denne fest indledtes af en procession, der bragte en statue af Dionysos til teatret, hvor der afholdtes dithyrambe- og tragediekonkurrencer. Men forud for disse officielle konkurrencer går der en lang udvikling, hvor tragedien først sent udskilles og kommer til at eksistere selvstændigt ved siden af dithyramben.

Blandt Dionysos-dyrkelsens ritualer er *indvielses-ceremonien* af særlig betydning. Mens indvielsen i stammesamfundet var sammenfaldende med den unges kønsmodning og ensbetydende med ægteskab og derigennem optagelse i fællesskabet, kommer den efter stammefællesskabets sammenbrud til at betyde indvielse til en mystisk erkendelse, et »nyt liv«, som kun er sekten forundt. På denne måde kommer Dionysos-dyrkerne til at videreføre stammesamfundets traditioner i religiøs form, og ifølge Thomson antager deres indvielsesceremoni karakter af drama:

»både myte og ritual lever videre i dramaet hos det magiske broderskab, som bevarer... klanens struktur. Under disse betingelser, hvor broderskabet er hemmeligt, bliver myterne til mysterier, som kun afsløres for de uindviede i deres ydre og synlige form, mens den indre mening er reserveret 'dem, som forstår'. Endelig er det, når broderskabet selv går i forfald, som regel dets dramatiske funktion, der overlever længst. De indviedes broderskab bliver et skuespillerlav, hvis skuespil godt nok har mistet deres esoteriske betydning, men dog stadig i nogen udstrækning bevarer deres karakter af mysterier, som på egen vis giver nyt liv.«³⁹

Det centrale er altså, at tragedien i Thomsons fremstilling efter at have frigjort sig fra Dionysos-dyrkelsen vedbliver at forholde sig til dens »guddommelighed« (indvielsesforholdet), men også igennem Dionysos-dyrkelsen viderefører den primitive oprindelige poesi, der kom til udtryk i stammefællesskabets besyngelse af den natur, der ernærede det. Jeg skal senere i forbindelse med *Marxism and Poetry* komme ind på dette aspekt af Thomsons fremstilling, hvor poesien bliver noget »oprindeligt menneskeligt«, forsåvidt den udspringer af det livtag med naturen, der er Thomsons *antropologiske udgangspunkt*.

Men hvordan kommer tragedien til at fremtræde som en selvstændig institution ved siden af dithyramben, der vedbliver umiddelbart at forholde sig til Dionysos? Dette hænger sammen med, at Dionysos-festerne opnår officiel status, forvandles fra at være en subversiv underklasse-bevægelse til et ideologisk våben i de athenske borgeres hænder. Efter at have været brugt som samlingspunkt for modstanden mod aristokratiet bliver det mere eller mindre sækulariserede drama udtryk for det udviklede polis-demokrati og for de klasser, dette hviler på. Thomson skitserer udviklingen således, idet han går ind på Dionysos-dyrkelsens funktion som driftsafløbskanal:

»De primitive ritualer er rige på seksuel selvudfoldelse på alle leder, fordi deres funktion er at få ting til at gro ved mimetisk magi; samtidig er de dybt alvorlige, fordi opfyldelsen af denne funktion er strengt nødvendig. Men efterhånden som produktionens virkelige tekniske niveau udvikles, forfalder det magiske element, hvilket kan medføre to ting. Ritualerne kan enten indgå i den herskende classes officielle liturgi. I så fald bliver deres funktion repressiv, og elementerne af seksuel selvudfoldelse forsvinder enten helt eller holdes indenfor foreskrevne grænser. Eller også kan ritualerne efter at være opgivet af den herskende klasse overleve blandt bønderne, for hvem de fungerer som en ventil for det pres, som den samfundsmæssige repression udøver, ved at give anledning til obskøne og tøjlesløse festligheder.«⁴⁰

Ved at Dionysos-dyrkelsen gøres officiel og ved at tragedien sækulariseres bliver det muligt at slå begge fluer med et smæk. Den officielle religion vedbliver at bestå som legitimationsinstans for den bestående orden, men samtidig institutionaliseres selve subversiviteten. I dramaet kan guerterne anskues uden at tilbedes, og de kan endda latterliggøres i det satyrspil, der bliver en uløselig del af den tragiske trilogi, men de vedbliver at bestå.

»Således var både tragediens udvikling og komediens opkomst direkte for-

bundet med det vekselspil af indre spændinger, som udgør samfundets dynamik.«⁴¹

Tragediens status bliver således parallel til Kleisthenes' borgerretsreform. Igennem denne blev skippet af en stammeforfatning (inddelingen i demoi og trittyes) benyttet til reelt at udstrække borgerretten til medlemmerne af den nye middelklasse. I tragedien kommer skippet af stammeritual til at dække over et forsvar for en forfatning, der er det radikaleste brud med stammens urkommunisme, man endnu havde oplevet. Jeg skal vende tilbage til denne fremstilling af tragediens funktion senere i forbindelse med Thomsons korte gennemgang af Platon og Aristoteles og deres opfattelse af problemet.

Ovenfor blev det sagt, at det ikke var særlig epokegørende, når Thomson forklarede tragediens opkomst som forbundet med en udvikling af religionen. At måden han gør det på alligevel ikke er helt traditionel, kan man vise ved at se på, hvad f.eks. Kitto siger om sagen. Det er nemlig ikke ret meget, bortset fra det ovenfor citerede. Som god funktionalist må Kitto naturligvis anerkende den politiske »know-how«, Peisistratos gav udtryk for, idet han indførte Dionysos-festerne:

»Dionysos var en gud, der appellerede til alle og enhver, en gud for menneskeheden som sådan. Andre guder havde en særlig kult, som udelukkende angik bestemte familier eller klaner; Dionysos skar tværs igennem sådanne skel. Med dette gode politiske motiv - og muligvis andre - til at forøge Dionysos' betydning hvad kunne Peisistratos gøre mere passende end at knytte den nye kunstart, som han med interesse så, at de nye betingelser og nye ideer var i færd med at udvikle, til de festligheder, der afholdtes til ære for den i allerhøjeste grad dynamiske gud Dionysos? Jeg finder det vanskeligt at tro, at forbindelsen mellem tragisk drama og Dionysos-dyrkelse skulle bestå i mere end dette. Derfor mener jeg at have ret i at sige, at tragedie-digterne opfandt dramaet...«⁴²

Ud af den mere eller mindre blå luft. At Dionysos-dyrkelsen og Peisistratos' anvendelse af denne skulle have noget med tragediens »Form and Meaning« at gøre, kan Kitto ligeså lidt forstå, som han kan begribe Dionysos-dyrkelsen selv eller Peisistratos' politik:

»Tragedien eksisterer ikke undtagen som abstraktion. Der eksisterer kun *skuespil*, og oprindelsen til disse skuespil er de hjerner, som skaber dem... Hvis man blot tænker på mennesker (engelsk: men), virkelige mennesker, der prøver på at gøre noget nyt, så forstår man, hvor meningsløst det er at sige, at Tragediens Oprindelse var dette og ikke hint.«⁴³

Kitto må altså rekurrere til en abstraktion af værste liberalistiske skuffe for at forklare, hvorfor det græske drama opstår i den skikkelse, det gør, nemlig den individuelle bevidsthed, der »forstås« som eksisterende i et tomrum, fuldstændig uformidlet af nogensomhelst historisk eller social virkelighed og kun hæmmet i sin absolut frie udfoldelse af, hvad der »funktionelt« set er mest »comfortable«. At det græske drama i sin klassiske form benytter sig af tre skuespillere plus kor skulle således være udtryk for den samme funktionalitet, som kan findes i, at et crickethold består af elleve spillere⁴⁴.

Alt dette blot for at påpege, hvor langt George Thomson i sin fremstilling fjerner sig fra gængse behandlinger af samme emne. Langt nærmere ligger fremstillingen den eksplicit idealistiske kritik fra forrige århundrede, f.eks. Bachofens gennemgang af *Orestien*. At der så også i forbindelse med Thomsons opfattelse af »social evolution conceived as an organic process«⁴⁵ er meget, der for en marxistisk betragtning er problematisk, viser blot at der i forbindelse med hans fremstilling er noget at diskutere, modsat den ny-borgerlige »geist-lose« kritik, der af gode grunde ser sig blind på nogle »plot«-mæssige detaljer.

Efter således at have resumeret Thomsons fremstilling af det græske dramas genesis og dets funktion som ideologi i en konkret historisk klassekampssituation vil jeg, før jeg går over til at diskutere denne fremstilling, gennemgå hvilke konsekvenser, den får i en konkret litteraturkritisk sammenhæng, som det viser sig i den analyse, Thomson giver af Aischylos' *Orestien*.

III. Aischylos og Orestien

I *Das Mutterrecht* fra 1861 gennemgår J. J. Bachofen stammesamfundets forvandling til stat ud fra den synsvinkel, at det, der skaber dynamikken i denne forvandling, er kampen mellem to åndelige principper, det kvindelige og det mandlige, hvoraf det sidstnævnte er det stærkeste og derfor danner basis for fremskridtet, for civilisationen og staten. I *Familiens, privatejendommens og statens oprindelse* følger Engels 23 år senere under indtryk af Morgans undersøgelser Bachofen i at antage, at »den vilde tilstand«, stammesamfundet, overalt er moderretsligt organiseret, og at denne moderret negeres med nødvendighed ved udviklingen af stat og privatejendom:

»Moderrettens omstyrtelse er kvindekvænnets verdenshistoriske nederlag.«⁴⁶ Thomsons undersøgelser af den græske arverets udvikling leder ham da også til samme konklusion: I stammesamfundet falder den afdødes ejendom tilbage til den klan, han tilhører gennem sin moder, men i og med privatejendommens udvikling bliver arv fra far til søn det gængse, og hermed mister kvinden sin sociale betydning og sine samfundsmæssige privilegier og rettigheder. Hvor Bachofen altså ser udviklingen som determineret af »ånd«, bliver den hos Engels og Thomson betragtet som materialistisk bestemt, som led i en kompleks socialhistorisk transformation.

Der er imidlertid en krakteristisk lighed mellem Bachofen og Thomson, hvad angår den *lovmæssighed*, hvormed de antager, at udviklingen finder sted. Hos Bachofen hedder det:

»Det, som vi ved undersøgelsens begyndelse forefinder i mytisk ikklædning, antager i slutningen en meget nutidig historisk karakter og beviser ved denne sammenhæng, hvor helt igennem lovmæssigt den menneskelige udvikling og fremskridtet fuldbyrder sig, på trods af friheden i menneskets handlinger.«⁴⁷

Og Thomson betoner gang på gang den historiske udviklings organiske karakter.

Til demonstration af sin tese om overgangen fra moderretten til faderretten giver Bachofen også en gennemgang af *Orestien*. Det, der for ham bærer konflikten i trilogien er konfrontationen mellem Apollon og Erinyerne:

»Erinyerne beskytter Klytaimnestra, Apollon Agamemnon. De førstnævnte repræsenterer moderretten, den sidstnævnte faderretten.«⁴⁸

Gennem Athenes og Areopagos-rådets frikendelse af Orestes sejrer faderretten over moderretten, det åndelige og maskuline over det stofflige og kvindelige. Men herigennem kommer trilogien også til at fremstille selve den græske stats udviklingshistorie og derigennem for Bachofen også hele menneskeheden udviklingshistorie. Aischylos' trilogi forstås som del af en totalitet, men denne totalitet bliver så igen opfattet hegeliensk-idealistisk som en kamp mellem to åndelige principper. Herom siger Lukacs:

»Bachofens analyse af Aischylos' *Orestien* driver ganske vist de mystificerende tendenser endnu videre end Hegel, men formulerer dog denne samfundsmæssige konflikt mere konkret, end Hegel gjorde: Nemlig som det tragiske sammenstød mellem de uddøende moderrettslige forhold og den ny patriarkalske samfundsorden. Den indtrængende og dybsindige analyse, som Engels fremlægger i *Familiens, privatejendommens og statens oprindelse*, vender materialistisk Bachofens mystisk-idealistiske teori om, så den kommer til at stå på benene, og begrunder klart såvel teoretisk som historisk den nødvendige sammenhæng mellem den græske tragedies opståen og denne verdenshistoriske omvæltning i menneskeheden historie.«⁴⁹

Thomsons projekt ligger således i forlængelse af Engels; at videreudbygge den »omvendning« af den borgerligt-idealistiske forståelse af Athens kultur og historie, der er ansatser til i *Familiens, privatejendommens og statens oprindelse*.

Det fremhæves først, at *Orestien* egentlig er den eneste klassiske trilogi, der er bevaret, bortset fra at det tilhørende saturspil, *Proteus*, er tabt. Dette er af betydning, eftersom tragedien efter Aischylos tenderer imod at blive »a self contained unit«, selvom den fortsat formelt optræder som del af en trilogi. Således er det også i *Orestien*, det ifølge Thomson kommer tydeligst frem, hvordan trilogiformen videreforarbejder Dionysos-passionen - gudens fødsel, død og opstandelse - og derigennem passionens karakter af indvielse og renselse.

Som hos Bachofen opfattes *Orestien* som en fremstilling af stammefællesskabets udvikling til polis-demokratisk stat:

»historien om Orestes er et lagdelt stykke socialhistorie, som indeholder sammenfattede aflejringer fra den primitive stamme, det tidlige kongedømme, aristokratiet og demokratiet.«⁵⁰

Men det er her ikke »faderretten«, der sejrer over »moderretten«, men det etablerede polis-demokrati, der legitimerer sig overfor overskredne samfundsformer, overfor det urkommunistiske og moderrettslige stammesamfund og overfor aristokratvældet og tyranniet. Dette kommer til udtryk i de to rets-

opfattelser, der står overfor hinanden i trilogien, en stammeretslig, ifølge hvilken drabet på en klanfælle er en forbrydelse af helt andre dimensioner end drabet på et medlem af en anden klan, og en statslig, der har ophævet klantilhørsforholdet og gjort drabet på en medborger til en sag for den statslige retfærdighed. Erinyerne, som forfølger Orestes, efter at han har myrdet sin mor og klanfælle, repræsenterer stammens retfærdighed. Ligesom Moirerne er de tre kvinder og i Thomsons fremstilling er de genetisk forbundet med disse. Mens Moirerne nemlig er inkarnationer af den retfærdighed, der i stammen kom til udtryk ved den årlige lodtrækning, der fordelte den fælles jordejendom, står Erinyerne som repræsentanter for den samme retfærdighed, når den vendes mod den, der forulemper stammens cirkulations sfære ved at myrde et medlem af sin egen klan⁵¹. Striden står således i første omgang mellem to sæt guddomme tilhørende hvert sit lag i den sociale udviklingshistorie, mellem Erinyerne/Moirerne og Zeus/Apollon, »the younger Gods, Who transgress the powers appointed them« (*Eum.* 162-3, jeg citerer Thomsons udgave og oversættelse)^{51a}, der har deres oprindelse i det aristokratiske høvdingesamfund:

»sådan behandles fejden mellem Erinyerne og Apollon af Aischylos - som et symbol på konflikten mellem stammens sædvaner overfor manddrab og den omarbejdning af loven om manddrab, der bringes til udførelse under aristokratiet.«⁵²

Det er imidlertid ikke den aristokratiske retsopfattelse, som repræsenteres af Apollon, der sejrer. Konflikten løses karakteristisk nok af en tredje guddom, der bogstavelig talt er affødt af det gudestratum, Apollon tilhører: Pallas Athene. Athene, der jo netop karakteriseres af at være *moderløs*, som er sprunget ud af Zeus's pande, frikender Orestes fra blodskylden:

»Kvinden selv anerkender mandens højere autoritet. I Athene fremtræder det stofflige moderprincip som ført igennem til moderløs åndelighed.«⁵³

Således kommer ifølge Thomson *Orestien* til at fremstå som et stykke socialhistorie, idet autoriteten overføres fra et sæt guddomme til et andet. Udviklingen kan skematiseres:

Erinyerne	blodfejde	stammesamfund
Apollon	rituel renelse	aristokrati
Athene	Areopagos-rådets dom	polis-demokrati ⁵⁴

Den dom, som Athene afsiger gennem Areopagos-rådet, betyder imidlertid ikke, at Erinyerne totalt mister deres autoritet, men at de tildeles nye funktioner, indrangeres i polis-statens ideologiske overbygning på en måde, der netop er karakteristisk for polis-forfatningens væsen: Ligesom inddelingen i demoi tjener til at forlige den nye Athenske middelklasses stat med dens stammefortid, betoner *Orestiens* konklusion den påståede fællesinteresse, polis-demokratiet tjener:

»I striden mellem Erinyerne og Apollon om Orestes' skæbne og i fejden mellem Zeus og Moirerne, som nu står overfor at blive forligt gennem Athe-

ne, ser man, som var den genspejlet i himlen, den jordiske proces, som begyndte med den primitive stamme og endte med statens opkomst, hvor det jævne folk i en ny form genvandt den lighed, der var blevet nægtet under aristokratiet.«⁵⁵

Orestien forstås altså dels som udtryk for denne nye stat og dels som en halvrituel evokation af det fællesskab, staten påstår at repræsentere.

En lignende konklusion kommer Thomson til i sin rekonstruktion af Aischylos' *Prometheia*:

»ved trilogiens slutning fremtræder disse tre - Prometheus, Herakles og Athene - sammen som repræsentanter for Guds-begrebets oprindelse, udvikling og fuldbyrdelse og som grundlægger, beskytter og fuldender af menneskets skæbne.«⁵⁶

At det fællesskab, der giver sig udtryk i polis-statens udvidelse af borgerretten og valgretten til de 500s råd, imidlertid ikke er reelt på samme måde som det fællesskab, der grunder sig i stammesamfundets fælles grundejendom, kommer i Thomsons fremstilling til udtryk hos Aischylos ved understregningen af den nye lovmæssigheds tvangskaraktter. Selvom Athene kalder Athen »a city in justice and equity ruled« (Eum. 994), uddyber hun også et andet aspekt af denne retfærdighed:

»The Areopagus - here Reverence/ And inbred Fear enthroned among my people/ Shall hold their hands from evil night and day,/ Only let them not tamper with their laws;/ For, should a stream of mire pollute the pure/ Fountain, the lips shall never find it sweet./ I bid my people honour and uphold/ The mean between the despot and the slave,/ And not to banish terror utterly,/ For what man shall be upright without Fear?«

(Eum. 693-702)^{56a}

Her kommer to centrale opfattelser for dagen, dels *the mean* - isonomia - det balancepunkt, som polis-demokratiet postulerer at være mellem stammesamfund og aristokrati, mellem de oprindelige, jordbesiddende athenske borgere og den nye middelklasse, og dels dette begrebs klassetilhørsforhold. Der er netop ikke tale om en reelt eksisterende balance, men om en ligevægt, der må opretholdes ved lovmæssig tvang:

»Aischylos' senere værker bringer os til et punkt i Athens historie, hvor *isonomi*-begrebet hos den middelklasse Kleisthenes støtter sig til stadig tydeligere fremtræder som et tvangsinstrument for denne classes opretholdelse af sin egen privilegerede stilling.«⁵⁷

Tragedien bliver et hjælpemiddel til opretholdelse af ligevægten. For Aischylos, der skriver sine trilogier under polis-statens blomstring, bliver konklusionen derfor forsoning, mens den hos Sofokles, den ifølge Aristoteles typiske tragedie-digter, bliver anderledes problematisk og »tragisk«, eftersom Sofokles' tragedier bliver til i den efterfølgende fase, hvor polis-statens reelle modsigelser træder igennem til overfladen, og ligevægten derigennem får en helt forandret status.

IV. Tragedien efter Aischylos. Katharsis

Op gennem det femte århundrede viser det sig, at den formelle ligeberettigelse, udvidelsen af borgerretten og valgretten udtrykker, ikke sikrer nogen reel ligestilling af bystatens indbyggere. Hvis man ser bort fra den kendsgerning, at den materielle rigdom hovedsagelig tilvejebringes via slavearbejde, fortsætter forgældelsen af de mindre bønder i takt med handels- og ågerkapitalens udvikling, importen af korn fra Lilleasien osv.⁵⁸ Herigennem skabes ved siden af slaverne et byproletariat af frie, men forarmede bønder. Et langt stykke henad vejen søger man at imødegå denne udvikling ved at oprette et utal af statsembeder og gøre dem lønnede. I 431 f. K. bestod Athens befolkning således af 172000 borgere (inklusive kvinder og børn), 28500 metoikere og 115000 slaver, og af borgerne levede på dette tidspunkt mere end 20000 af en eller anden form for statsstøtte. Med opbyggelsen af denne snylterstat og kravet om udvidelse af handelen er betingelserne skabt for den imperialisme, der bliver Athens undergang⁵⁹.

I Thomsons' fremstilling kommer Sofokles og den senere græske tragedie til at stå som et modstykke til Aischylos. I *Orestien* er helten kollektiv, Orestes' frikendelse fra Atreus-slægtens blodskyld er samtidig realiseringen af polis-statens fællesskab. Hos Sofokles er trilogi-formen derimod i opløsning og bliver rent formel, og interessen samles om den individuelle tragiske helt i stedet for om kollektivet.

»I centrum for interessen står ikke mere forsoningen, men konflikten.«⁶⁰ Det fællesskab, alle sluttede op om i konklusionen på *Orestien* er blevet illusorisk, og de guder, der stod frem for menneskene og udstyrede fællesskabet med autoritet, er blevet til en ukendt skæbne. Den isonomia, der er løsningen på konflikten hos Aischylos, er hos Sofokles blevet et tvangsvilkår.

Det er i Sofokles' dramatik et gennemgående tema, at tingene i tragediens løb viser sig som deres modsætning. Denne *peripeteia* forsøger Thomson med udgangspunkt i *Kong Ødipus* at forklare socialt:

»Denne intentionernes stadige metamorfose til deres modsætning, som fuldbyrdes lige til katastrofen med en drøms automatik og præcision, er det motiv, som styrer hele forestillingen. Sofokles' Ødipus er et symbol på den dybtliggende rådvildhed, der skabtes i menneskenes sind af den uforudsete og uforståelige forvandling af et samfundsmæssigt system, der skulle danne grundlaget for frihed og lighed, til et redskab for underkuelsen af frihed og lighed.«⁶¹

Den sociale peripeteia kommer altså i stand ved, at en samfundsorden, der giver sig ud for at tjene almenvellet, afsløres som udtryk for en *klasseinteresse*. Men ikke nok med det. Thomson forsøger også at vise, at den er resultatet af udviklingen af pengeøkonomi:

»Under godsejer-aristokratiet havde de økonomiske relationer mellem bonde og godsejer været enkle og klare... Efterhånden som pengeøkonomien vandt udbredelse og gennemsyrede ethvert aspekt af den menneske-

lige tilværelse med sin undergravende indflydelse, gik det op for menneskene, at denne gule slave var blevet deres herre; og eftersom de ikke kunne kontrollere pengeøkonomien, kunne de kun forklare dens virkninger ved at idealisere den til en universel lov. Fra og med denne tid bliver det til en fast tradition i græsk litteratur, at overdreven stræben, ikke blot efter rigdom, men også efter sundhed, lykke og alt, hvad der er godt og ønskværdigt i sig selv, risikerer at have sin modsætning som resultat.«⁶²

Her er vi, såvidt jeg kan se, fremme ved noget af det mest centrale, men også mest problematiske i George Thomsons fremstilling. Han siger nemlig i forbindelse med ovenstående:

»Penge bliver i sig selv et efterstræbelsesværdigt mål, som i denne form ingen grænser kender. Den samme sandhed er i moderne tid blevet formuleret af Marx.«⁶³

Dette belægges med citat fra *Das Kapital*. Det, der sker, er altså, at der tillægges penge funktioner i det græske polis-samfund under henvisning til Marx, i hvis fremstilling disse funktioner imidlertid er begrænset til de samfund, »in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht«, at begreber, der hos Marx er konkret bestemt, anvendes abstrakt og ureflekteret overføres på en før-kapitalistisk produktionsform. Således sidestilles de opløsningstendenser, som indførelsen af pengeøkonomi efterhånden medfører for polis-staten, og som også kommer til udtryk som forbandelser af penge og alt deres væsen hos Sofokles og andre digtere, med den tingsliggørelse, penge bliver en social hieroglyf for, når de 2000 år senere fungerer som kapital. Der er imidlertid ikke i antikken tale om, at de gennemsigtige sociale relationer mellem bonde og jordejer, Thomson taler om, er forsvundet, men tværtimod at de vedbliver at eksistere ved siden af handelskapitalen. Pengene kommer jo netop til at virke opløsende på de græske polis-samfund, fordi de kun kan fungere som åger- og handelskapital og ikke trænger ned i produktionssfæren, der fortfarande domineres af slavearbejde, og derfor ikke afkaster merværdi i kapitalistisk forstand. Ved at fornægte forskellen på den rolle penge spiller i den antikke verden og kapitalens funktion i en senere epoke, kommer Thomson til at forråde den historie, der ellers for ham selv er den drivkraft, det drejer sig om at opspore. Alt dette bliver imidlertid klarere i forbindelse med *The First Philosophers*, så jeg vil vende tilbage til problemet om penge i forbindelse med dette værk. Foreløbig kan vi så se på, hvordan tragedien ifølge Thomson spiller ind i »the class struggle« i Athen. Her møder vi imidlertid det samme problem i en anden udformning.

I forbindelse med gennemgangen af tragediens udvikling fra Dionysos-kulten så vi, hvordan den overførte en del af dennes indvielses- og renselsesritual. Dette havde to funktioner, dels forlenede det tragedien med autoritet, at den videreførte et kulturmønster med udspring i det oprindelige stammefællesskab, dels bevarede tragedien herigennem en »guddommelighed«, der gav den en særlig kraft til at formidle et socialt budskab. Endvidere var det vigtigt, at tragedien betød, at den oprindeligt subversive Dionysos-dyrkelse

blev institutionaliseret, og at dramaet derigennem fik en dobbelt funktion som på den ene side legitimations-instans for den herskende klasses orden og på den anden side afløbskanal for social utilfredshed. Denne forklaring videreføres nu, hvor Thomson tager sit udgangspunkt i en medicinsk tolkning af Aristoteles' *katharsis*-begreb, der altså skulle indebære, at den renselse, *katharsis* effektuerer, er af medicinsk karakter, renses for sygdom. Dette mener Thomson er berettiget, for såvidt der er tale om psykiske lidelser, og for såvidt disse forstås som socialt determinerede. Det fremhæves således, hvor store ligheder, der er mellem de måder, man helbredte psykiske lidelser og epilepsi på og Dionysos-kultens indvielsesritual:

»Den primitive holdning overfor mennesker, der var »besatte« kan beskrives på følgende måde. På det tidligste trin blev epilepsi og hysteri simpelt hen behandlet som andre sygdomme: Patienten blev underkastet et indvielsesritual, i hvis forløb han døde og genføddes.«⁶⁴

Ligesom Dionysos-kulten fungerer som ventil for et socialt tryk, bliver tragedien helbredende:

»Man kan derfor drage den konklusion, at i overensstemmelse med deres fælles oprindelse, opfyldte disse tre riter - den dionysiske thiasos' orgier, indvielsen til mysterierne og tragedien - en fælles funktion - *katharsis* eller renselse, som fornyede deltagerens vitalitet ved at forløse en del af det følelsesmæssige pres, der fremavledes af de modsigelser, der blev skabt af den samfundsmæssige forvandlingsproces. Dette formål blev opfyldt igennem, at man udtrykte det, der havde været undertrykt.«⁶⁵

Men mens det sociale tryk i det primitive stammesamfund skabes af den ringe udvikling af produktivkræfter, af det objektivt set ringe herredømme over naturen og af den fælles sociale disciplin, dette forhold med nødvendighed medfører, er der i polis-staten tale om et socialt pres, der udøves af én gruppe individer overfor en anden, der er ifølge Thomson tale om en *klassemodsatning* og altså ikke om et socialt pres, der er objektivt nødvendigt, men udtryk for en vilkårlig vold. Tragediens funktion bliver ikke opretholdelsen af en psykisk struktur, der er nødvendiggjort af fællesskabets udviklings-trin, men af en karaktertype, der kan tilpasse sig den herskende klasses herredømme. Imidlertid forbliver tragediens funktion dobbelttydig, for såvidt den netop er en afløbskanal for socialpsykologiske drifter, der udmøntet i politisk praksis ville være subversive. Herudfra forklarer Thomson Platon og Aristoteles' modstridende holdninger til tragedien:

»Det følelsesmæssige pres, som resulterer af klassekampen, forløses gennem et skuespil (engelsk: *spectacle*), hvor det sublimeres til en konflikt mellem mennesket og Gud eller Skæbnen eller Nødvendigheden. Platon lyste tragedien i band, fordi den undergravede den etablerede orden; Aristoteles svarede, at en nærmere analyse viste, at den virkede konserverende i forhold til den herskende orden.«⁶⁶

Her er der jo nu nok tale om, at Aristoteles levede på et tidspunkt, hvor spændingerne var relativt mindre end på Platons tid, end der er tale om blot og

bart »a closer analysis«. En tolkning af katharsis-begrebet, der er parallel til Thomsons, kan man finde hos Adorno:

»Affekternes renselse i den aristoteliske Poetik bekender sig ganske vist ikke mere så åbenlyst til beherskelsesinteresser, men vogter dem ikke desto mindre, idet dens sublimeringsideal giver kunsten til opgave at opbygge det æstetiske skin som erstatnings-tilfredsstillelse i stedet for den skinbarlige tilfredsstillelse hos det publikum, der sigtes til: Katharsis er en udrenningsaktion mod affekterne og indforstået med undertrykkelse.«⁶⁷

Hos Thomson er der imidlertid tale om, at Aristoteles med sit katharsis-begreb har sagt noget centralt om *kunstens funktion til alle tider*. *Æschylus and Athens* munder ud i en række almene formuleringer af den slags, den engelske marxistiske litteraturkritik i trediverne og fyrrerne er så rig på, men som hos Thomson, bortset fra i *Marxism and Poetry*, som regel holdes i skak af det store empiriske materiale, han har sat sig for at arbejde med. Men altså:

»kunsten virker konserverende i forhold til den samfundsmæssige orden, forsåvidt som den lindrer det pres, under hvilket samfundsmedlemmerne lever, men på samme tid virker den undergravende, fordi den fremstiller en gentagelse af presset, som den forstærker med henblik på at forløse det. Kunsten er en måde at organisere den samfundsmæssige energi på...«⁶⁸

V. Kritik

I *Ästhetische Theorie* siger Adorno om det projekt at forklare Shakespeares dramatik ud fra dens klassebaggrund:

»I forbindelse med Shakespeare giver der sig måske intet mindre til kende end det tvivlsomme i den Marxske tese, at al historie er klassekampens historie, i fald man tager denne tese for dens pålydende. Klassekamp forudsætter objektivt en høj grad af social integration og differentiering, subjektivt en klassebevidsthed, sådan som den først rudimentært udvikledes i det borgerlige samfund...

Sociale antagonismer er urgamle; forhen bliver de kun i kraft af tilfældigheder til klassekampe: Nemlig dér hvor der havde dannet sig en markedsøkonomi beslægtet med det borgerlige samfund. Derfor har fortolkningen af alt historisk som klassekampshistorisk et mildt anakronistisk skær over sig, ligesom overhovedet den model, som Marx konstruede og ekstrapolerede ud fra, var en model af den liberale, tidlige kapitalisme (tysk: liberalen Unternehmerekapitalismus).«⁶⁹

Selvom konklusionen, der drages, altså er reaktionær: Marx' værk reduceres til en model, der kan konstrueres og ekstrapoleres udfra, og som ovenikøbet er ligeså forældet som den konkurrencekapitalisme, der var »modellens« baggrund, rører Adorno ved noget centralt, nemlig klassebegrebets status

og derigennem ved det kolossalt problematiske ved en marxistisk kritik, der forledt af, hvad Marx og Engels som led i en agitatorisk praksis skrev i *Det kommunistiske partis manifest*, at «Alle hidtidige samfunds historie er klassekampens historie», tror at have øvet marxistisk kritik ved at reducere gestanden for kritikken til udtryk for denne eller hin klasseinteresse. En sådan kritik vil nemlig have forstået Marx ligeså skidt, som Adorno gør i det ovenfor citerede. Det centrale må i den forbindelse være at forstå den videnskabelige brug af klassebegrebet hos Marx, og det gøres ligeså lidt ved at forstå klassekampen som historiens sidsteinstans, som ved at begrænse dets gyldighed til et vagt begreb om det »bürgerliche Gesellschaft«. Marx' teori er i alt væsentligt en fremstilling af kapitalen som produktionsforhold. *Das Kapital* slutter imidlertid netop dér, hvor gennemgangen af de sociale klasser skulle begynde. Men i den forudgående fremstilling er det gang på gang blevet fremhævet, hvordan kapitalen dels skaber eksistensen af to store sociale klasser, kapitalister og lønarbejdere, dels betinges i sin eksistens af disse klassers eksistens. I det øjeblik arbejdsprocessen reelt er subsumeret under kapitalen eksisterer klasserne *med nødvendighed*. Således hedder det i *Das Kapital*:

»Set i sammenhæng, dvs. som reproduktionsproces, producerer den kapitalistiske produktionsproces altså ikke blot varer, ikke blot merværdi, den producerer og reproducerer selve kapitalforholdet, på den ene side kapitalisten, på den anden side lønarbejderen.«⁷⁰

Og i *Grundrisse*:

»Ethvert moment reproducerer sig selv, idet det reproducerer sin andethed, sin negation (tysk: Jedes reproduziert sich selbst, indem es sein Andres, seine Negation reproduziert). Kapitalisten producerer arbejdet som fremmed; arbejdet producerer produktet som fremmed. Kapitalisten producerer arbejderen og arbejderen kapitalisten etc.«⁷¹

Det er således ikke for meget sagt, at klasser strengt taget kun eksisterer under kapitalistiske produktionsforhold, fordi de dér eksisterer med den logiske nødvendighed, som kapitalforholdet sætter. Det er da også denne klassernes nødvendige eksistens i kraft af kapitalen, der gør, at klassekampen kan blive det medium, gennem hvilket kapitalen kan besejres, og det klasseløse samfund etableres.

Det er således i streng forstand også forkert, når George Thomson forsøger at skildre den græske polis-stats historie som klassekampens historie. Men forsøget på at forstå den antikke produktionsmåde marxistisk er vanskeligt, fordi Marxs teori som sagt går på kapitalen og kun få steder vender sig mod tidligere produktionsmåder⁷², og man kunne da også tænke sig, at Thomson havde brugt klassebegrebet foreløbigt, i mangel på bedre. Det er der imidlertid ikke tale om. Selvom der flot citeres fra *Das Kapital* forbliver brugen, af de marxistiske grundbegreber ureflekteret, ateoretisk og uvidenskabelig. Thomson går således slet ikke ind på de metodiske overvejelser, der findes i *Einleitung*, men går faktisk ud fra det modsatte af Marx, der siger:

»I menneskenes anatomi findes nøglen til abernes anatomi. De antydninger om et højere udviklingstrin, der kan findes hos de underordnede dyrearter, kan kun forstås, hvis det højere udviklingstrin allerede selv er bekendt. Således leverer den borgerlige økonomi nøglen til den antikke etc.«⁷³ I stedet for at gennemtænke, hvordan forståelsen af kapitalen kan blive nøglen til en forståelse af antikken, hvilket er et centralt og uopdyrket problem for den marxistiske historieforståelse, går Thomson derimod ud fra, at det netop er forskellen på abe og menneske, der er nøglen til forståelsen af alle menneskelige og umenneskelige samfund, antikke som kapitalistiske. Når det derfor tidligere blev fremhævet, at hans antropologiske udgangspunkt var i overensstemmelse med de »historiens virkelige forudsætninger«, der omtales som empirisk konstaterbare hos den unge Marx, må det tages med en stor skefuld salt, der passende kan hentes fra samme unge Marx, der var klar over begrænsningen i konstateringen af »historiens virkelige forudsætninger«:

»Forøvrigt ved man jo: Som man råber i skoven, så får man svar. Altså fred med de teutoniske urskove!«⁷⁴

Man kan derfor hævde, at det er en noget ahistorisk historieopfattelse, der fungerer i *Æschylus and Athens* og kaldes marxistisk. Med udgangspunkt i de formuleringer hos Marx, der er bredest og mindst forpligtende, altså i ungdomsskrifterne, manifestet og forordet til *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, og går på modsætningen mellem produktivkræfter og produktionsforhold og mellem klasserne, ophæves disse modsætninger til at være historiens dynamik, og dette gøres, uden at de forsøges reflekteret konkret indenfor den produktionsmåde, det drejer sig om, den antikke. De virkelige og skelsættende forskelle mellem denne og den senere kapitalistiske produktionsmåde, der er det primære objekt for Marx' analyse, udviskes og derigennem bliver den historiens dynamik, der ligger til grund for, at Thomson kan opfatte »social evolution... as an organic process«, abstrakt og egentlig uhistorisk. Thomsons udredninger sætter ham ganske vist i stand til at markere sig kritisk overfor den traditionelle, universitære klassiske filologi, men kritikken bliver ikke nogen virkelig overskridelse, den forbliver foreløbig, så længe Thomson ikke har gennemreflekteret sit marxistiske begrebsapparat teoretisk, og det vil, såvidt jeg kan se, først og fremmest sige har klargjort de særlige vanskeligheder, en før-kapitalistisk samfundsformation frembyder for en marxistisk undersøgelse. Så længe han ikke har det, bevarer hans marxisme et præg af bekendelse, metoden bliver et postulat, som objektet for undersøgelsen må tilpasse sig. Netop herigennem bliver fremstillingen ikke metodisk i den forstand, Marx mener det, når han fremstiller sin egen »Darstellungsweise« og taler om begrebet arbejde:

»Arbejdet som eksempel viser slående, hvordan selv de abstrakte kategorier, på trods af deres gyldighed - netop på grund af deres abstraktion - for alle epoker, dog i abstraktionens bestemthed selv i ligeså høj grad er et produkt af historiske forhold og kun besidder fuld gyldighed for og indenfor disse forhold.«⁷⁵

Denne tendens til teoriløshed, til ligegyldighed overfor det sagte, bare det er godt nok ment, kommer endnu tydeligere frem hos nogle af de andre engelske marxister fra samme periode. I *Æschylus and Athens* og de to bind *Studies in Ancient Greek Society* holdes den tendens til spekulativitet, der er konsekvensen af teoriløsheden, i skak af det enorme empiriske materiale, og Thomson bliver således i stand til at rejse en lang række centrale problemstillinger. Gennem hans forsøg på at sammenholde materiale fra den græske antik med resultaterne af undersøgelser af nutidige primitive samfund, får beskæftigelsen med antikken som før-kapitalistisk samfundsformation en ny relevans, nemlig overfor vore dages tredje verden. Thomson har da også i de senere år vendt sig mere og mere fra den klassiske filologi og publiceret en række artikler, specielt om opbygningen af socialismen i Kina. Hans seneste bog *From Marx to Mao Tse-Tung* beskæftiger sig således med udviklingen i Sovjetunionen og Kina efter revolutionerne. Teoretisk er der imidlertid ikke sket meget. Der er tale om praktiske politiske problemer »belyst« med lange citater med de mest slående vendinger af Marx, Engels, Lenin og Mao.

Jeg skal selvfølgelig ikke forsøge at løse de teoretiske problemer, som jeg mener at kunne vise, George Thomson løber panden imod, men skal blot kort henvise til et par af de nyere forsøg, der er gjort på at løse dem, dels i de socialistiske lande, dels i Vesteuropa.

Med det særlige formål at nå til klarhed over den kinesiske revolutions forudsætninger har ungareren Ferenc Tökei i *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise* søgt at samarbejde, hvad der findes hos Marx og Engels af udsagn om de før-kapitalistiske samfundsformer, og at påvise, at disse formuleringer udgør grundlaget for en sammenhængende teori om disse samfund. Det drejer sig hovedsagelig om materiale fra første og tredje bind af *Das Kapital* samt de knap fyrrer sider, der står i *Grundrisse* under overskriften »Formen, die der kapitalistischen Produktionsweise vorhergehen«, mens Engels, der spiller så stor en rolle for Thomson, kritiseres for forenkling. Selvom det er den asiatiske produktionsmåde, der står i centrum for Tökeis undersøgelse, kommer han dog ret udførligt ind på den antikke i et forsøg på at forstå grækerne som det, Marx i *Einleitung* kalder »normale Kinder«. Som omtalt ovenfor er det i Tökeis fremstilling modsætningen mellem privat og fælles grundjendom, den væsentligst bestemmer den antikke udvikling og også den »normalitet«, nemlig den retning den tager mod at blive forudsætning for feudalismen. Her kan man da også finde en redegørelse for slaveriet, som ligesom ikke rigtig kan finde sin plads i Thomsons fremstilling af den antikke »klassekamp«:

»Det antikke samfund og den græsk-romerske historie er i alle væsentlige henseender betinget af enheden og kampen mellem disse to hinanden modsigende ejendomsforhold... Af alle ejendomsformer kunne kun den antikke danne grundlag for slaveriets udvikling; men den antikke form har da også med nødvendighed udviklet slaveriet som et udslaggivende middel til sin egen reproduktion og samtidig til sin egen undergang.«⁷⁶

Således tillægges handelskapitalens og pengeøkonomiens udvikling også en anden betydning end hos Thomson:

»I den antikke verden resulterer virkningen af handelen og udviklingen af købmandskapital vedvarende i slaveøkonomi;... I den moderne verden derimod indgår disse faktorer i den kapitalistiske produktionsmåde. Deraf følger at disse resultater selv endnu var betinget af helt andre omstændigheder end handelskapitalens udvikling.«⁷⁷

Konklusionen bliver (der er ikke plads til her at gå i detaljer med Tøkeis fremstilling), at de tre før-kapitalistiske produktionsmåder, den asiatiske, den antikke og den germanske, forstås som overgangsformer mellem det oprindelige stammefællesskab og den feudalisme, i hvis skød kapitalismen udvikler sig:

»Den antikke ejendomsform er således den i antikken eneste mulige form for privatejendommens opkomst og samtidig et for denne uundværligt, uundgåeligt, uoverspringeligt udviklingstrin: Den tjente som bro til den feudale privatejendom.«⁷⁸

Der er altså tale om en historisk dynamik, men ikke en dynamik, der drives af en abstrakt, over-historisk motor som klassekampen eller lignende. Det er i høj grad (den historiske) *tilfældighed*, der afgør, hvilke stammefællesskaber, der udvikler sig til antik produktionsmåde, og hvilke der bliver hængende i den asiatiske evige reproduktion af identiske forudsætninger. Den antikke produktionsmåde er imidlertid »typisk« i den forstand, at den udvikler betingelserne for feudalismen og derigennem for kapitalismen, altså netop set ud fra den borgerlige økonomi. Hermed er »historiens virkelige forudsætninger« naturligvis ikke sat ud af funktion, menneskene organiserer sig stadigvæk socialt som led i livetaget med naturen og reproduktionen af eksistensbetingelserne, men denne kendsgerning forklarer bare i sig selv ikke ret meget. Den kan højst fremhæves overfor de fremstillinger, der af gode grunde fortrænger den.

I Vesteuropa har diskussionen om før-kapitalistiske produktionsmåder fået tilført nyt brændstof gennem Althusser og Balibars brug af kategorien overdetermination⁷⁹. At brændstoffet imidlertid ikke er helt nyt kan ses af, at Marx allerede i en note i *Das Kapital* tager hensyn til en indvendig gående ud på, at teorien om at »samfundets økonomiske struktur er den reelle basis, på hvilken der hæver sig en juridisk og politisk overbygning, og hvortil der svarer bestemte samfundsmæssige bevidsthedsformer måske nok kunne have gyldighed for den moderne verden, men ikke f.eks. for antikken, »hvor politikken herskede«. Marx svarer:

»Så meget er klart, at middelalderen ikke kunne leve af katolicismen og den antikke verden ikke af politikken. Tværtimod, den måde, hvorpå de skaffede sig udkommet, forklarer, hvorfor politikken der og katolicismen her spillede hovedrollen.«⁸⁰

Men mens det, der i det borgerlige samfund hedder politik og religion i Marx' formulering netop spiller »roller« indenfor før-kapitalistiske produktionsmåder, udgør disse samfund for den Althusserianske tolkning »ein gefundenes Fressen« i retning af at vise dominanssvingninger indenfor en samfundstotalitet, der er determineret på tre niveauer: økonomisk, juridisk-politisk og

ideologisk, hvor det økonomiske niveau er determinerende i »sidste instans«. Imidlertid er det jo ikke uproblematisk at operere med denne niveau-skellen her, eftersom den i sig selv udtrykker en kapitalistisk arbejdsdeling, en kløft mellem håndens og åndens arbejde osv. Hvordan skal man f.eks. forstå en institution som totemismen, der netop i Thomsons fremstilling vises ikke at have en funktion, der kan kaldes blot religiøs, blot politisk eller blot økonomisk, fordi en sådan skellen ville være absurd på grund af stammefællesskabets fasthængen ved »naturens navlesnor«? Dette problem rejses af Emmanuel Terray i *Den historiska materialismen och de 'primitiva samhällena'*. Udgangspunktet er spørgsmålet om, »hvorfor klasserne kun åbenbarer sig i 'uforfalsket form' i de af den kapitalistiske produktionsmåde dominerede økonomisk-soziale formationer«, hvortil svaret lyder:

»En klasse defineres gennem den funktion, som dens medlemmer opfylder i den samfundsmæssige produktion. Men denne funktion kan ikke blive det direkte princip for de konkrete sociale grupperes produktion, hvis ikke det økonomiske er produktionsmådens dominerende niveau; så længe produktionsforholdene ikke er af udelukkende økonomisk art, kan denne funktion alene ikke gøre rede for disse sociale grupperes identitet, den kan ikke tjene som den direkte basis for en adskillelse af dem.«⁸¹

Overfor de før-kapitalistiske samfund hævdes derimod »den politiske og den ideologiske overbygningens dominans«, men ikke uden videre, fordi, for at fastslå forskellen mellem produktionsmåderne,

»er det ikke tilstrækkeligt at sige, at i det ene tilfælde er den økonomiske basis, i det andet de politiske og ideologiske overbygninger dominerende. Den økonomiske basis' dominans medfører i virkeligheden dens *relative selvstændighed* i forhold til overbygningen, som da helt enkelt repræsenterer de produktionsforhold, der er givet uafhængigt af den. Overbygningens dominans forudsætter derimod en *relativ integration* af produktionsmådens tre niveauer; den opstår i virkeligheden, når et juridisk, politisk eller ideologisk forhold er produktionsprocessens vilkår, når følgelig overbygningen i egenskab af forudsætning indgår i selve den økonomiske basis.«⁸²

Men niveauerne selv forbliver altså for Terray gyldige begreber for analysen af enhver samfundsformation, selvom de i før-kapitalistiske produktionsmåder ikke optræder i deres »renhed«, men i »relativ integration«.

Det vil sprænge denne artikels rammer at gå ind i en nærmere gennemgang af problemerne omkring før-kapitalistiske produktionsmåder og forsøgene på at løse dem. Det er imidlertid igennem en sådan diskussion, man vil kunne ikke bare kritisere George Thomson meningsfyldt, men også frugtbar gøre hans store materiale og derigennem nå til en forståelse ikke bare af det antikke samfund, men også af det, man kalder dette samfunds kultur. For kun ved at forstå det antikke samfunds bærende elementer kan man gøre sig forhåbninger om at forklare, dels hvorfor det udvikler en institution som tragedien, hvorfor den får den form, den gør, er centreret om de og de temaer osv., dels hvilken funktion denne tragedie opfylder i samfundet. Dette gøres ikke ved at postulere, at der findes en »sandhed«, der gælder for det græske samfund

og »has been formulated in modern times by Marx«, og derudfra forstå den græske tragedie som den herskende klasses bevidsthed og ideologi osv., når selve talen om klasser og om ideologi er problematisk, altså kort sagt ved at påstå, det græske samfund var kapitalistisk⁸³. Gør man det, melder man sig i rækkerne blandt alle de

»filologer, der taler om *kapital* i oldtiden, romerske, græske kapitalister. Dette udtrykker ikke andet, end at arbejdet i Rom og Grækenland var *frit*, hvad d'herrer vel næppe vil hævde.«⁸⁴

VI. Marxism and Poetry

Både indledningen til *Oresteia* og *Æschylus and Athens* slutter som sagt med en flot nivellerende bevægelse: Hvad der er sagt her har gyldighed for al litteratur, og der drages en række *analogier*, mellem Aischylos og Shelley, mellem Aischylos og Beethoven osv. Dette nivelleringsarbejde, forsøget på at skære litterære og historiske forskelle ned til et sæt fundamentale principper, fortsættes i en lille pjece med den ambitiøse titel *Marxism and Poetry* fra 1945, der på godt 60 sider søger at kortlægge »the origin and evolution of poetry«:

»Dette er et sociologisk, psykologisk og lingvistisk problem og vil blive behandlet som sådan... For at kunne nyde [poesien] fuldt ud må vi forstå dens væsen. Og for at kunne forstå dette væsen må vi undersøge, hvordan den er opstået og har udviklet sig. Endvidere tror jeg, at man igennem beskæftigelsen med primitiv poesi kan lære noget meget nyttigt om vor egen poesis fremtidige udvikling.«⁸⁵

Herpå reproduceres i forkortet form det udviklingskema for den græske tragedie, der udarbejdedes i *Æschylus and Athens* og indledningen til *Oresteia*, men nu ikke blot som forklaring på dette konkrete fænomen, men som en redegørelse for poesiens opståen overhovedet og dens væsen som sådan. Mens Thomson i de ovenfor nævnte værker altså i alt væsentligt holdt sig til et bestemt historisk område, får de ahistoriske tendenser her frit spil. Resultatet er et meget spekulativt *evolutionskema*, og herved kommer Thomson til at ligge meget tæt op af nogle af sine forgængere blandt de engelske marxistiske litteraturkritikere, af Alick West og især Christopher Caudwell, som der da også henvises til i forordet som det store forbillede. Jeg skal nøjes med at henviser til, hvorledes de på samme måde som Thomson i dette lille skrift forsøger at finde poesiens *væsen* og at påvise denne poesi som *kimen* til al senere udviklet litteratur og kunst. Hos alle tre er der tale om poesien som sprogets oprindelige natur, og om at al litteratur er et forsøg på at vende tilbage til denne oprindelige natur. Således hedder det hos West:

»I mange primitive stammers tilsyneladende meningsløse 'abstrakte' fræn'er symboliserer navnets virkelige og magtfulde betydning ubevidst deres egen samfundsmæssige eksistens.«⁸⁶

Og lidt efter:

»For så vidt som det djærve (engelsk:racy) præg som idiomet giver sproget bidrager til at gøre skrift til litteratur, kan man sige, at litteraturens værdi hidrører fra den kendsgerning, at den aktiverer en kropslig spænding i os, der er forbundet med vore relationer til andre mennesker i almindelighed og de aktiviteter vi udfører i fællesskab med dem, og at denne spænding i almindelighed udtrykker den anstrengelse, der kræves for at opretholde en samfundsmæssigt organiseret gruppe på trods af inerti og modstand.«⁸⁷

Poesiens og dermed litteraturens »væsen« er den »organization of social energy«, der spekulativt postuleres at være »det oprindelige sprogs« funktion.

Lignende formuleringer kan findes i Caudwells *Illusion and Reality*, der karakteristisk nok har undertitlen *A Study in the Sources of Poetry*, hvor det f.eks. til en begyndelse hedder:

»Alt, hvad vi antager, er, at en skriftlig civiliseret litteratur i almindelighed udvikler sig af en særlig form for ophøjet sprog.«⁸⁸

I *Marxism and Poetry* er Thomson ikke mindre interesseret i det almene: »I begyndelsen var de tre kunstarter, dans, musik og poesi, én. Deres oprindelse var menneskekroppenes rytmiske bevægelse i det fælles arbejde. Denne bevægelse havde to komponenter, en kropslig og en oral. Den førstnævnte var kimen til dansen, den sidstnævnte kimen til sproget. Det sprog, der i begyndelsen udgjordes af uarticulerede skrig, hvis formål var at markere rytmen, differentieredes ud i poetisk sprog og almindeligt sprog.«⁸⁹

Jeg vil ikke gå ind på den mysticisme, der ligger i denne sprogopfattelse, selvom den er interessant, forsåvidt den er blandt flere elementer i denne marxisme, der er *romantisk* i flere betydninger af ordet. Det skal derimod fremhæves, hvordan denne litteraturkritik, der hævder at bevæge sig på den historiske materialismes grund, i praksis bestemmer sin genstand som noget, der ligger forud for og uden for enhver historie.

Det kan derfor heller ikke komme som nogen overraskelse, at Thomson i et af de få eksempler, han illustrerer sin generelle evolutionsteori med, nemlig den elizabethanske tragedie og Shakespeare, finder en parallel til udviklingen af det græske drama:

»Der er en vis parallel mellem den athenske demokratiske revolution og den borgerlige revolution i England. Begge markerede overgangen fra en simpel landbrugsøkonomi til pengeøkonomi; begge ledsagedes af en kunsts opkomst - dramaet. Men der var selvfølgelig grundlæggende forskelle. I det ene tilfælde var grundlaget slavearbejde, i det andet lønarbejde.«⁹⁰

Men vi så jo lige, at Thomson analyserede det græske drama som om dets baggrund var lønarbejde og ikke slavearbejde, og i det hele taget ikke kunne gøre rede for konsekvenserne af forskellen. Vi får da heller ikke mere at vide om disse »fundamental differences« her, men en del om de »fundamentale ligheder«, forsåvidt som det meste af, hvad der i *Æschylus and Athens* blev sagt om den græske tragedies forbindelse med den athenske nye middelklasse og pengenes apoteose nu gentages om det elizabethanske borgerskab og Shakespeares tragedier. Således kan Thomsons historiske materialisme altså og-

så her højst give ham anledning til kritik af eksplicit idealistiske tolkninger af samme emne som hans eget, jævnfør den mikroskopiske ansats, man kan finde i *Marxism and Poetry* til en kritik af Tillyards *The Elizabethan World Picture*, men den tillader ham ikke at give en fremstilling af de virkelige og betydningfulde historiske forskelle og dermed heller ikke af den virkelige udvikling.

Marxism and Poetry toner ud i en sær blanding af pessimisme og optimisme. Dels hævdes det, at borgerskabet i vore dage har forrådt den kultur, der udsprang af den epoke, hvor det selv var en progressiv kraft. Således skulle borgerskabet have svigtet Beethovens niende symfoni og ligefrem være bange for at se Shakespeare i øjnene:

»Shakespeare holdt et spejl op for sin tids borgerskab... Idag vover de ikke at se sig i det spejl.«⁹¹

Heroverfor hævdes den energi, hvormed Shakespeare spilles i Sovjetunionen og dermed det opsving, kulturen vil få efter en socialistisk revolution. For mere end skabelsen af en ny kultur vil socialismen betyde ny vitalitet til den gamle, der, som det fremgik, i sit væsen er evig:

»Dette må derfor være den første opgave - at redde vor borgerlige arv fra borgerskabet, at overtage den, genfortolke den, tilpasse den til vore behov og forny dens vitalitet ved i bund og grund at gøre den til vor egen.«

og de nye socialistiske digtere, der vil vokse op, må på god, gammel vis

»lære sig digtekunsten som håndværk. Som Yeats sagde til de unge digtere, der kom til ham for at få råd: »I må dygtiggøre Jer i Jeres fag.«⁹²

Her er der altså endnu en forskel, der ikke fremgår så tydeligt hos Thomson: Forskellen på det kapitalistiske og det socialistiske samfund.

VII. Filosoferne og pengene

Bringer Thomsons manglende teoretiske refleksion ham altså ud på dybt vand, hvor den eneste bund er nogle påstået Marx'ske bon mots eller dogmer, om man vil, når han skal spekulere og abstrahere over sine mere konkrete arbejder, frembyder de sidstnævnte til gengæld et rigt materiale for analyse. Således begrundes fremstillingen i *Æschylus and Athens* i første bind af *Studies in Ancient Greek Society, The Prehistoric Ægean* fra 1949 yderligere med en lang række empiriske arkæologiske, sproghistoriske, religionshistoriske og antropologiske undersøgelser. F.eks. søger Thomson ved en analyse af over 100 indoeuropæiske sprog at underbygge Morgans klassifikatoriske slægtskabssystem, der i høj grad af moderne funktionel eller strukturel antropologi i moderigtig stil er blevet anset for »passé«, og at vise relevansen af Morgans og Engels' antropologi overfor den tidligste græske historie. Mens der her for størstedelens vedkommende er tale om yderligere begrundelse af tidligere fremsatte teser, kommer Thomson i andet bind af *Studies in Ancient*

Greek Society, The First Philosophers fra 1955 ind på en beslægtet, men dog ny problemstilling.

Det drejer sig her om at finde den socialhistoriske baggrund for den før-sokratiske filosofi, for Pythagoras, de joniske naturfilosoffer i Milet, Thales, Anaximander og Anaximenes, Eleaterne og Heraklit. Fremstillingsmåden er den samme som i de tidligere værker, dvs. der begyndes fra begyndelsen, med aben, og fortsættes med en bunke empirisk materiale, som det kan være svært at holde sammen på, før konklusionerne nås. Da jeg i forbindelse med *Æschylus and Athens* allerede har forsøgt at referere det væsentlige i denne fremstillingsgang, vil jer her nøjes med at beskæftige mig med de nye resultater. Lad det først være sagt, at George Thomson i denne bog faktisk forsøger at tage hensyn til nogle indvendinger af den art, jeg ovenfor mente at kunne fremføre overfor ham. Han skriver nemlig, ikke om sig selv, men om visse »Bourgeois students of the economic history of ancient Greece«:

»de viger ikke tilbage for at tale om en kapitalistklasse og et proletariat, ja, endog om socialisme, som begreber, der kan anvendes overfor denne historiske epoke.«

og med belæg i *Das Kapital* hedder det:

»de har misfortolket undersøgelsesmateriale i lyset af irrelevante moderne analogier.«⁹³

Såvidt så godt. Thomsons projekt går da ud på at fastlægge, hvorledes disse filosofers bevidsthed var socialhistorisk bestemt:

»skønt 'fri' for sådanne kontrolinstanser som iagttagelse og eksperimenter måtte udgøre, er det ikke nogen nødvendig konsekvens, at spekulation af denne art forløber helt ukontrolleret; tværtimod styres den så meget desto mere strengt af forudfattede begreber afledt af samfundets struktur.«⁹⁴

Disse »preconceptions« siges at have en dobbelt karakter. For det første er de ideologiske, bestemt af den herskende klasses interesser. Selvom man altså ikke kan tale om et kapitalforhold i oldtiden, kan man godt tale om klasser og ideologi:

»det er indlysende, at de første naturfilosoffers kosmologiske spekulationer helt og fuldt hører hjemme i det ideologiske domæne.«⁹⁵ »Samtidig var den menneskelige bevidsthed på nøjagtig samme måde som samfundet splittet i sit indre... Sådanne metafysiske verdensanskuelser udgør godt nok en genspejling af virkeligheden; men den virkelighed de genspejler er ikke blot naturens verden, som de giver den ud for at være; genspejlingen er også et konkret udtryk for samfundets klassestruktur, sådan som den ses af den herskende klasse, der ikke kan hævde sig selv som sådan uden at give næring til den illusion, at dens magt er den givet ikke af historien, men af naturen.«⁹⁶

For det andet, og det er det, der er det nye i forhold til Thomsons tidligere værker, er denne filosofiske bevidsthed bestemt af vareøkonomien:

»civiliseret tankegang har fra de tidligste tider til idag været domineret af det, Marx kaldte varefetisisme, dvs. den »falske bevidsthed«, der udspringer af samfundsmæssige relationer bygget på vareproduktion. I den

tidlige græske filosofi ser man denne »falske bevidsthed« vokse frem og på-nøde verden tanke kategorier, hvis oprindelse ligger i vareproduktionen, som om disse kategorier udsprang ikke af samfundet, men af naturen.«⁹⁷ Denne tosidige bestemmelse søges først anvendt på det ligevægtsbegreb, »the mean« eller isonomia, som *Orestien* i Thomsons tolkning mundede ud i, og som dér via Aischylos' biografi bragtes i forbindelse med Pythagoræerne: »Pythagoræernes »samdrægtighed« genspejler den nye middelklasses livs-syn, idet den som et mellemed mellem landaristokratiet og bondestanden hævdede at have opløst klassekampen i demokrati.«⁹⁸

Denne ligevægt bliver i den Pythagoræiske musikteori til en ligevægt mellem kvantitative størrelser og derefter mellem tal:

»Anaximenes' teori om fortynding og fortætning reducerede den kosmogoniske proces til kvantitative termer. Med andre ord, verden blev frataget enhver kvalitet og fremstillet som en kvantitativ abstraktion. Pythagoræerne fortsatte denne udvikling ved at identificere den primære substans med tal, hvorved de eksplicit udtrykte, hvad der hos Anaximenes endnu kun var impliceret.«⁹⁹

Dette forklares socialhistorisk med, at både Anaximenes og Pythagoras udtrykker den nye købmansklasses bevidsthed:

»Den grundlæggende omstændighed var derfor udviklingen af et samfund, hvis organiserende princip var produktion af bytteværdi og som konsekvens heraf de gamle samfundsforholds forfald, som var bygget på produktionen af brugsværdi.« [sic!]¹⁰⁰

Det hævdes altså, at vareøkonomien kommer til at dominere det græske samfund, og at en med denne vareøkonomi følgende 'varefetisisme' skaber grundlaget for beskæftigelsen med en objektiv, kvantificerbar ydre verden, og at herigennem betingelserne skabes for det, der er hovedtesen: At den filosofiske og naturvidenskabelige »rene fornuft« frembringes socialhistorisk af den abstraktion, bytteværdien, der skaber ligevægten i varebyttet og, som vinder materiel konkret eksistens i form af penge. Denne »rene fornuft« finder Thomson udviklet hos Parmenides:

»Ifølge Parmenides kan sandheden ikke fattes af sanserne... men kun af 'fornuften' (lógos), dvs. 'den rene fornuft'. Med disse ord godtgør han sit krav på at være den første 'rene fornufts' - filosof, den første metafysiker.«¹⁰¹ »'Enheden' hos Parmenides og det senere begreb om 'substans' kan beskrives som en genspejling eller projektion af bytteværdi.«¹⁰²

Konklusionen er, at filosofien fra de første filosoffer til idag betinges i sin eksistens af en abstraktion, der eksisterer i virkeligheden, bytteværdien i form af penge, at den altså er udtryk for en »nødvendig falsk bevidsthed«, og samtidig fungerer som den herskende klasses ideologi. Hvordan forholdet er mellem disse to bestemmelser falder imidlertid allerede lidt fra hinanden i Thomsons fremstilling af de første filosoffer: Disses filosofi knyttes på den ene side til købmanskapitalisterne, disse udgør på den anden side ikke den politisk dominerende magt indenfor bystaten. Den væsentligste kritik, der

kan rettes mod Thomsons udredning, er imidlertid langt mere fundamental og ligger i umiddelbar forlængelse af, hvad der kunne kritiseres i hans tidligere værker.

Kort kan man sige, at det problematiske i Thomsons fremstilling ligger i den måde, hvorpå han udnytter den analyse af vareformen, der som bekendt udgør første kapitel af *Das Kapital*. Det drejer sig altså i og for sig om det samme problem, der gjorde sig gældende i *Æschylus and Athens: Købmandskapitalen* og i dette tilfælde pengene som udtryk for en udviklet vareøkonomi tillægges en funktion i det græske samfund, som de egentlig kun ifølge Marx, som Thomson anfører som belæg for sine udredninger, har indenfor det fuldt udviklede kapitalistiske samfund. Der er egentlig tale om at misfortolke »the evidence in the light of irrelevant modern analogies«. En af de grundlæggende fejltagelser, der begås er således, at varekapitlet i *Das Kapital* anses for at være en redegørelse for vareøkonomiens *historiske* udvikling (jvf. citatet om varefetisismen ovenfor). Bortset fra det åbenlyst absurde i denne antagelse, man behøver blot at forestille sig et historisk udviklingstrin, hvor kun den anden eller den udfoldede værdiform skulle være i kraft, er den helt i modstrid med, hvad Marx siger om sin egen metode, der netop ikke er en abstrakt, på alt applicerbar metode, men en måde at reproducere »das reale Subjekt« på:

»Det ville være ugørligt og falsk at lade de økonomiske kategorier følge på hinanden i den rækkefølge, i hvilken de historisk var bestemmende. Deres rækkefølge er langt snarere bestemt af det forhold, de står i til hinanden i det moderne samfund, og som er nøjagtig det omvendte af, hvad der synes at være det naturlige eller svarer til rækkefølgen i den historiske udvikling.«¹⁰³

Når det derfor i førsteudgaven af *Das Kapital* hedder:

»Det simple værdiudtryk var den kim, hvoraf lærredets almene ækvivalentform udviklede sig.«¹⁰⁴

betyder det ikke, at hele det udviklede kapitalistiske samfund *historisk* ligger i kim i det simple varebytte, men at den enkle værdiform, hvori dette simple varebytte kan udtrykkes, er den kategoriale nøgle til en forståelse af kapitalformen. Det er kun indenfor det fuldt udviklede kapitalistiske samfund, at pengeformen, der i varekapitlet fremstilles som en *logisk* følge af den enkle værdiform, bliver dominerende:

»Først på verdensmarkedet fungerer pengene i fuldt omfang som den vare, hvis naturalform samtidig er den umiddelbare samfundsmæssige legemliggørelse af menneskeligt arbejde in abstracto. Deres eksistensmåde svarer helt til deres begreb.«¹⁰⁵

Det hedder da også i varekapitlet udtrykkelig om de førkapitalistiske produktionsmåder:

»I de oldasiatiske, antikke osv. produktionsmåder spiller forvandlingen af produktet til vare og følgelig menneskets eksistens som vareproducent en underordnet rolle. Denne rolle bliver dog desto mere betydningsfuld, jo mere disse fællesskaber nærmer sig deres opløsning. Egentlige handelsfolk

eksisterer kun i den gamle verdens intermundier ligesom Epikurs guder eler som jøderne i det polske samfunds porer.«¹⁰⁶

Ligesom Epikurs guder ikke greb ind i menneskets liv på anden måde, end de lod det dø, dominerer vareøkonomien eller handelskapitalen ikke det antikke samfund, selvom de medvirker til dets opløsning. Dette fremhæves i *Das Kapital* netop som kontrast til det kapitalistiske samfund, hvor varefetischismen behersker menneskene, den varefetischisme, som Thomson forsøger at udstrække til alle de historiske samfundsformer, hvor der overhovedet produceres varer, uafhængigt af hvilken rolle denne vareproduktion spiller for samfundet som helhed. Dermed er tolkningen af den »rene fornuft« som »a reflex or projection« af vareformen eller af bytteværdien ligeledes gjort usikker, for hvordan skulle en filosofi, der netop postuleres at have et reelt grundlag som verdensforklaring, kunne have sin sociale oprindelse i noget, der for den samfundsmæssige helhed er »untergeordnet«? I øvrigt er det uklart, hvad man skal forstå ved »reflex or projection«. Hvad er det, der socialt motiverer, at disse afspejlinger bringes i stand? Eller er der tale om blotte ana- eller homologier?

Imidlertid foregiver Thomson heller ikke her at spille nogen stor teoretiker. Han betragter ligesom sine tidligere bøger *The First Philosophers* som en foreløbig indsamling af historisk materiale, som så må forarbejdes yderligere. Det forholder sig da også så heldigt, at dette sidste værk er blevet taget op af tyskeren Alfred Sohn-Rethel, der ud fra sine forsøg på at give en materialistisk forklaring af Kant og Hegels filosofi har ment at kunne udnytte Thomsons undersøgelser til at give en bredt anlagt fremstilling af hele den vestlige tænkningstraditions historie. Jeg vil derfor fremdrage nogle aspekter af Sohn-Rethels tankegang, for så vidt de tjener til at tydeliggøre de implikationer, som jeg mener ligger i George Thomsons fremstilling. Ydermere har der efter anden verdenskrig været tale om et konkret samarbejde mellem Thomson og Sohn-Rethel, idet sidstnævnte efter at have måttet forlade Tyskland i 1936 slog sig ned i Birmingham, hvor Thomson senere blev professor. Thomson tager da også i *The First Philosophers* hensyn til Sohn-Rethels udgivne første formulering af *Geistige und körperliche Arbeit* fra 1951, ligesom den sidstnævnte formelig flyder over med erklæringer om sin gæld til Thomson. Lad os da se, hvordan lånet har forrentet sig.

Sohn-Rethels projekt går kort formuleret ud på at påvise, hvordan i første omgang den klassiske tyske filosofi, derefter hele den vestlige filosofi og endelig naturvidenskabens erkendelsesideal er samfundsmæssigt formidlet. Udover altså at forsøge at udvikle de ansatser, der findes hos Marx til en teori om forholdet mellem basis og overbygning, som det hedder hos Sohn-Rethel, ligger vægten på at vise at også matematikken og den naturvidenskabelige, objektive erkendelse er samfundsmæssigt betinget:

»I virkeligheden er de abstrakte kategoriers aprioriske (tysk: vorformende) syntese en historisk proces, der kun knytter sig til bestemte, klart definerbare samfundsformationer.«¹⁰⁷

Således bygger ifølge Sohn-Rethel såvel filosofien som naturvidenskaben på

»erkendelsesprincipper«, på hvad Kant kalder a priori kategorier. Mere end den konkrete filosofi eller videnskab er det disse erkendelsesprincipper, det gælder om at forklare socialhistorisk, og tesen er,

»at transcendentalsubjektet er at finde i varens inderste formstruktur.«¹⁰⁸ At den »rene tænkning«, filosofien og den matematisk-naturvidenskabelige erkendelse hænger sammen med vareformen og har sin historiske oprindelse indenfor vareproducerende samfund med pengeøkonomi, søger Sohn-Rethel at vise ved en *form-genetisk* undersøgelse:

»Denne essentielle sammenfatning af alle valutaer til et pengesystem og den enhed i *den samfundsmæssige synthesis* af varebytte, der formidles derigenem, er formelt og genetisk, lad os altså sige formgenetisk, identisk med verdens eksistenshed (tysk: Daseinseinheit).« (mine understregninger)¹⁰⁹

For det andet kommer denne samfundsmæssige synthesis, der altså gør det vareproducerende samfund til en enhed, til syne i form af pengene. Pengene som konkret udtryk for værdi, for et kvantum abstrakt menneskeligt arbejde, udtrykker som bærere af den samfundsmæssige synthesis en »*realabstraktion*«:

»Mens naturerkendelsens begreber er tankeabstraktioner, er det økonomiske værdibegreb en realabstraktion. Det eksisterer ganske vist kun i den menneskelige tænkning. Det er af umiddelbar samfundsmæssig natur, har sin oprindelse i det mellem menneskelige samkvems rum-tidslige sfære. Personerne skaber ikke denne abstraktion, men deres handlinger gør det, deres handlinger indbyrdes. 'De ved det ikke, men de gør det'.«¹¹⁰

Det formgenetiske ligger da i, at ligesom pengene kommer til at fremstå for menneskene som »en anden natur«, kommer filosofien og naturvidenskaben til at hævde sig som erkendelsesmåder, der ikke er socialt og historisk begrundede, men blot betingede af sine egne logiske og objektive lovmæssigheder. Den fornuft, som disse erkendelsesmåder forholder sig til, bliver ligeså »ren«, lugter lige så lidt som pengene. Det er imidlertid svært at se, på hvilke måder denne formgenetiske forklaring adskiller sig fra en blot og bar påvisning af en analogi eller strukturel homologi, eller hvad man nu vil kalde det. Sohn-Rethel forsøger at begrunde sin påvisning på to måder. Dels ved hjælp af en historisk undersøgelse, der stort set er en gentagelse af, hvad George Thomson i *The First Philosophers* finder ud af om den samtidighed, hvormed det, han kalder den første filosofi, og pengeøkonomien optræder historisk. Dels søges tesen begrundet ud fra vareanalysen i *Das Kapital*.

Ligesom Sohn-Rethel altså anser sit eget værk for en videreudvikling af Thomsons projekt,¹¹¹ betragter han det også som en »Erweiterung« eller en »Kritik« af den Marxske vareanalyse. Denne kritik, som jeg ikke her vil gå nærmere ind på, retter sig mod, at vareanalysen i sig ikke rummer en kritik af den borgerlige erkendelsesteori såvel som af den borgerlige politiske økonomi:

»Igen gennem denne ansats bliver vareanalysen altså udelukkende stillet til rådighed for kritikken af den politiske økonomi. Andre synspunkter, f.eks. af erkendelsesteoretisk interesse, finder ingen plads i den på denne måde

anlagte analyse, skønt det meget vel kunne være, der tilkom dem en sådan... Det ufuldstændige og utilfredsstillende ved den Marxske vareanalyse synes for os at ligge deri, at den ikke indeholder nogen forklaringsansats hvad angår subjektiviteten.«¹¹²

Såvidt jeg kan se, bunder kritikken eller udvidelsen imidlertid i en misforståelse af den stilling, vareanalysen indtager i *Das Kapital*. For det første behandler Sohn-Rethel den nemlig isoleret fra resten af fremstillingen, altså uden at tage hensyn til, at vareanalysen tjener til at etablere de enkle begreber, der først i den følgende fremstilling viser sig i deres »völligen intensiven und extensiven Entwicklung«¹¹³. For det andet kommer han i kraft af, at han ikke tager hensyn til denne funktion ligesom Thomson til at betragte vareanalysen som en fremstilling af en historisk udviklingsproces:

»Vor kritik af den Marxske fremstilling af vareformens udvikling retter sig derimod, at den ikke tillader varebyttets *opståen* nogen plads. Værdiudtrykkets udvikling er fremstillet som om det lige til den færdige udvikling af værdiens pengeform var tænkeligt som en kontinuerlig udfoldelse og udbredelse af den primitive byttehandel.« (S.-R.s understregning)¹¹⁴ Således kommer han til den absurde konklusion, at vareanalysen *isoleret* er et mønstereksempel på den i *Einleitung* skitserede *metode*:

»Samtidig er den et af Marx selv statueret eksemplarisk eksempel på håndteringen af den historisk-materialistiske metode.«¹¹⁵

Herudfra foretager Sohn-Rethel da den »udvidelse« af vareanalysen, han finder påkrævet, og som han mener lader dennes økonomiske gyldighed uantastet¹¹⁶. Udvidelsen drejer sig altså om det erkendelsesteoretiske, om at klarlægge, hvorfor

»enhver, der går rundt med mønter i lommen og forstår brugen af dem, må have ganske bestemte begrebslige abstraktioner i hovedet, hvad enten han er sig dem bevidst eller ej.«¹¹⁷

Sohn-Rethel vil vise, at *pengene*, hvis indførelse betegner en vis udvikling af vareproduktionen og varebytte, *i sig selv* er en realabstraktion, der med nødvendighed afkaster bestemte tankeabstraktioner.

Det centrale i denne sammenhæng er, at selvom Sohn-Rethel altså i modsætning til Thomson ikke mener at kunne anvende vareanalysen til sit formål helt uden videre, så kommer han dog til at blive hængende i de samme modsigelser som Thomson. Det drejer sig i al korthed om, at pengene i kraft af deres blotte eksistens postuleres at være bærere af den samfundsmæssige synthesis, nexus rerum, eller hvad Sohn-Rethel nu kan finde på at sige, og dermed også er bestemmende for de tankeformer, der udvikles i disse samfund. At den tingsliggørelse, som pengene ifølge varekapitlets afsnit om varens fetischkarakter udtrykker, ikke karakteriserer den fuldt udviklede kapitalisme, men er bærer af ikke 2000, men 3000 års europæisk metafysik.^{117a}

Det er imidlertid en tvivlsom affære, som det ovenfor blev nævnt, med belæg i Marx at hævde, at pengene konstituerer den samfundsmæssige nexus i før-kapitalistiske samfundsformationer. Lukács, der som en af de første i *Geschichte und Klassenbewusstsein* beskæftiger sig med de bevidsthedsmæs-

sige konsekvenser af varefetischismen, og som Sohn-Rethel da også flot erklærer sig på linje med:

»Vi stemmer overens med Georg Lukács i anvendelsen af det Marxske begreb om fetichisme på logikken og erkendelsesteorien.«¹¹⁸

siger da også udtrykkelig:

»Dog, før problemet selv kan behandles, må vi gøre os klart, at problemet om varefetischismen er et problem, der er *specifikt* for vor epoke, for den *moderne* kapitalisme... Den kvalitative forskel mellem varen som en form (blandt mange) for menneskenes samfundsmæssige stofskifte og varen som den universelle form for samfundets udformning viser sig imidlertid ikke blot derved, at vareforholdet som enkeltfænomen udøver en højst negativ indflydelse på samfundets opbygning og organisation, denne forskel virker tilbage på selve kategoriens art og gyldighed (tysk: Geltung)... og *denne* udvikling af vareformen til den virkelige beherskelsesform for hele samfundet er først opstået i den moderne kapitalisme.« (L.s. underregninger)¹¹⁹

Kan man derfor beskyldte Lukács for i sin brug af varefetichismebegrebet at være idealistisk og ahistorisk,¹²⁰ så må denne anklage ramme Sohn-Rethel endnu hårdere. I de tidligste af Sohn-Rethels skrifter, hvor talen fortrinsvis er begrænset til Kant og Hegel, er der da også ansatser til at ville begrænse begrebet den samfundsmæssige synthesis' gyldighed til »det moderne kapitalistiske samfund«. Således hedder det i en opsats fra 1937:

»Det er altså virkelig en 'kopernikansk vending', der finder sted fra den simple vareproduktion til den færdige udvikling af den kapitalistiske produktionsmåde... I den simple vareproduktion er fordelingen af besiddelsen af produkterne en funktion af den i sig selv foregående, uafhængigt af varebyttet mulige produktion og derfor også af varernes på forhånd givne eksistens. I kapitalismen er derimod omvendt produktionen og varernes eksistens en funktion af de på forhånd givne ejendomsforhold til produktionsmidlerne.«¹²¹

Denne kopernikanske vending forsvinder helt i de senere fremstillinger, altså efter indoptagelsen af George Thomsons materiale. I de senere skrifter er det pengenes banale eksistens, uafhængigt af hvilken samfundsform de eksisterer i, der afgør sagen og nivellerer alle historiske forskelle; i den tidlige fremstilling fremgår det derimod, hvor store perspektiver, der ligger i opfattelsen af pengene som realabstraktion indenfor det kapitalistiske samfund, som kapital:

»Fra denne modsigelse mellem arbejdet som oprindeligt, 'intelligibelt' praksis på den ene side og arbejdet som den totalt tingsliggjorte immanens' kausalitet på den anden, som i følge tingsliggørelsens indre problematik selv knytter sig til sin tilsyneladende absolutte, øverste instans, kapitalen, er der kun et skridt til at sætte kapitalen selv som dens praktiske virkelighed og tænke den virkelige verden som den til 'verdensånd' fetischerede kapitalers dialektiske selvudfoldelse.«¹²²

I dette tilfælde er det så til gengæld svært at se, at det skulle kræve en »udvi-

delse« af varekapitlet for at få øje på fetischeringens bevidsthedsmæssige konsekvenser. Om pengene hedder det således i førsteudgavens varekapitel: »Det er, som om ved siden af og udover løver, tigre, harer og alle andre virkelige dyr, som inddelt i grupper udgør de forskellige racer, arter, underarter, familier osv. i dyreriget, også *dyret* eksisterede, dyrerigets individuelle inkarnation. En sådan individualitet (tysk: Ein solches Einzelne), som i sig selv indbegriber alle virkelig eksisterende arter af samme sag, er en *almenehed* (tysk: ein *Allgemeines*), såsom *dyr*, *Gud* osv.« (Marx' understregninger)¹²³

På den anden side er det en integral del af analysen, at denne generaliserende funktion først tilkommer pengene i det øjeblik disse bliver repræsentanter for den »almene rigdom«, altså bliver det virkelig bindeled, der holder samfundet sammen. En sådan synthesis bliver først mulig i og med det kapitalistiske samfund:

»den elementære forudsætning for det borgerlige samfund er, at arbejdet umiddelbart producerer bytteværdien, altså penge; og at penge på tilsvarende vis umiddelbart køber arbejdet og derfor kun arbejderen forsåvidt han selv afgiver sin arbejdsaktivitet i bytte. *Lønarbejde* på den ene side, *kapital* på den anden er altså kun andre former for den udviklede bytteværdi og dens inkarnation, pengene. Pengene er dermed samtidig umiddelbart det *virkelige fællesskab*, forsåvidt de for alle udgør overlevelsens almene substans, og samtidig er de alles fælles produkt. Men i pengene er fællesskabet, som vi har set, samtidig blot en abstraktion, en blot ydre, tilfældig sag for den enkelte og samtidig blot middel til hans behovstilfredsstillelse som isoleret enkeltindivid. Det antikke fællesskab indebærer helt andre relationer for individet. Det nedbrydes altså af udviklingen af pengene i deres tredje bestemmelse. Al produktion er individets genstandsgørelse. Men i pengene (bytteværdien) er individets genstandsgørelse ikke dettes i dets naturlige bestemthed, men derimod sat i en samfundsmæssig bestemmelse (forhold), der samtidig er ydre i forhold til individet.« (Marx' understregninger)¹²⁴

For det første bliver pengene først bærere af det Sohn-Rethel kalder den samfundsmæssige synthesis indenfor det kapitalistiske samfund. For det andet er det først i og med det kapitalistiske samfund, at man overhovedet kan tale om en samfundsmæssig synthesis. Først i kraft af at alle livsytringer er subsumeret under kapitalens logik, giver det mening at sige, at disse livsytringer *med nødvendighed* er afledet af hinanden. Denne nødvendighed eller synthesis eksisterer netop ikke i de før-kapitalistiske samfund, der i kraft af produktivkræfternes ringe udvikling endnu hænger fast ved naturens navlesnor, og hvis livsytringer derfor forholder sig mere eller mindre *tilfældigt* til hinanden, betinget af umiddelbare »Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse« og sidste instans af naturens »Herrschaft« over menneskene. Først i og med kapitalens beherskelse af produktionssfæren og af alle livsytringer bliver der tale om en *rent samfundsmæssig* synthesis, der imidlertid fremtræder som »eine zweite Natur«, dermed er det også først indenfor det kapitalistiske samfund, at man kan tale om, at bevidsthedsytringer med nødvendighed er afledet af den sam-

fundsmæssige, økonomiske basis. Netop derfor er *Das Kapital* indbefattet varekapitlet heller ikke en kritik af den borgerlige erkendelsesteori, men en kritik af den politiske økonomi, og herigennem etableringen af kapital-begrebet som det logiske subjekt, der styrer den sociale totalitet:

»Når i det fuldendte borgerlige system ethvert økonomisk forhold forudsætter det andet i den borgerligt-økonomiske form og alt, hvad der er sat, således samtidig er forudsætning, så gælder dette for ethvert organisk system. Dette organiske system har selv som totalitet sine forudsætninger, og dets udvikling til totalitet består præcis deri at underordne sig alle elementer i samfundet eller at skabe sig de organer, det endnu mangler, ud af samfundet. Således bliver det historisk til totalitet. At blive til denne totalitet udgør et moment i dets proces, i dets udvikling.«¹²⁵

Sohn-Rethel forudsætter imidlertid eksplicit (og Thomson implicit), at denne totalitet eksisterer, så snart et samfund begynder at producere varer og indfører penge, og forsøger herudfra at forklare bevidsthedsytringer som momenter i denne varetotalitet. Dette kan man argumentere for, men det skulle være fremgået af ovenstående, at man dårligt kan gøre det med belæg i Marx. Projektet, der begyndte som et forsøg på en historisk forklaring, viser sig i den sidste ende som en udslettelse af historiske skel indenfor en 3000 årig periode domineret af »varebytte« slet og ret. I de seneste artikler Sohn-Rethel har skrevet, er der da også tale om et opgør med Marx, idet begrebet abstrakt menneskeligt arbejde og dermed, såvidt jeg kan se, hele Marx opgives:

»arbejdet spiller ingen konstitutiv rolle i den samfundsmæssige synthesis, der er formidlet af varebytte. I markedets funktionssammenhæng hersker ikke det abstrakte arbejde, men abstraktionen fra arbejdet.«¹²⁶

Hermed overgiver Sohn-Rethel sig netop i kraft af at ville sætte erkendelseskritikken før kritikken af den politiske økonomi til cirkulationssfærens »Schein«:

»Der må altså holdes fast ved, at muligheden for en samfundsmæssig synthesis formidlet af varebytte er en forudsætning, en *forudsat* betingelse for varernes værdiforhold i en samfundsmæssig sammenhæng. Det behøver ikke at være den fuldt udfoldede kapitalistiske sammenhæng. Det er langt snarere en forudsætning, som har gyldighed, så snart en indre samfundsmæssig byttehandel institutionaliserer sig ved indførelsen af penge i form af mønter.«¹²⁷

En virkelig gennemgang og kritik af Sohn-Rethels forehavende ville imidlertid kræve en noget mere udførlig fremstilling end ovenstående.¹²⁸ Jeg mener dog at have peget på nogle af de fundamentale vanskeligheder, projektet giver udtryk for, og som det er nødvendigt at løse også for at nå frem til det, der er kernen i George Thomsons undersøgelser: At give en marxistisk forklaring på den antikke græske kultur.

Disse vanskeligheder kan kun løses, hvis man gennemreflekterer forholdet mellem historieteorien, den historiske materialisme, og kritikken af den politiske økonomi. Hvis man nemlig ikke ser historieteorien som et forsøg på at »rekonstruere abens anatomi ud fra menneskets« og altså historien som kapi-

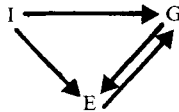
talens forhistorie eller »genealogi« risikerer man enten at negere den historiske udvikling ved at hypostasere sammenhænge og kategorier, der virkelig er historisk, kapitalistisk, specifikke, sådan som det sker hos Sohn-Rethel og i en vis del af Thomsons forfatterskab. Eller også ender man gennem det absurde forsøg på at stille sig i historiens begyndelsespunkt i den rene ontologi ved at søge at opspore drivkraften i den historiske udvikling i en grundlæggende dialektik mellem menneske og natur, altså i en historiefilosofi, der netop som sådan i kraft af sine kategoriers abstraktionsniveau ikke er stand til at forklare noget om noget som helst og let bliver en udvanding af styrken i den marxistiske kritik i øvrigt. Hvis den historiske forståelse skal være af nogen stringens, må den nødvendigvis tage sit udgangspunkt i den fuldt udviklede kapitalistiske totalitets samfundsmæssige lovmæssighed og rekonstruere historien som udviklingen af denne lovmæssigheds forudsætninger.¹²⁹

Preben Kaarsholm

Noter

1. Grundrisse, s. 394
2. Message to the Students of Classics og Charles University, Geras, s. 9
3. Æschylus and Athens, s. 4
4. For en komplet Thomson-bibliografi indtil 1963, se Geras, ss. 23-6
5. The First Philosophers, ss. 21-41
6. *ibid.*, s. 35
7. Marx/Engels Werke, Band 3, ss. 20-1, Økonomi og filosofi, ss. 97-8
8. Se f.eks. Engels' note 50a, Das Kapital, Marx/Engels Werke Band 23, s. 372 og forord til Familiens, privatejendommens og statens oprindelse.
9. The Prehistoric Ægean, ss. 34-5
10. *ibid.*, s. 88
11. *ibid.*, s. 59
12. Familiens, privatejendommens og statens oprindelse, s. 246, cf. Das Mutterrecht, s. 26ff.
13. *ibid.*, s. 203
14. The Prehistoric Ægean, s. 33, note 1
15. Totem og tabu, s. 95
16. Totemism and Exogamy vol. IV, s. 57, cit. af Freud, Totem og tabu, s. 135, note 145
17. Æschylus and Athens, s. 11
18. *ibid.*, s. 14. Cf. Den historiska materialismen och 'de primitiva samhällena', s. 51 ff. og 75
19. Det ville være interessant ud fra Thomsons teori om totemismen at forsøge en kritik af nogle af Lévi-Strauss' udredninger. Se f.eks. Das Ende des Totemismus, s. 22. Cf. Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, s. 243 og Den historiska materialismen och 'de primitiva samhällena', s. 93
20. Totem og tabu, s. 109
21. Roheims etnologiske forskningsmetode, s. 6. Thomson formulerer sit forhold til psykoanalysen i Æschylus and Athens, s. 359
22. Æschylus and Athens, s. 11. Cf. Lukács' Ästhetik, I, 1, s. 100:
»Det drejer sig om perioden før den tydelige adskillelse og modsætning mellem materialisme og idealisme.« Lukács støtter sig her til Thomsons undersøgelser.

23. *ibid.*, s. 28. Cf. Den historiska materialismen och 'de primitiva samhällena', s. 63
24. Se Grundrisse, ss. 375-415 og Zur Frage der asiatischen Produktionsweise, ss. 51-57. Om stammens krigsmæssige organisation, Grundrisse, s. 378, Den historiska materialismen' och 'de primitiva samhällena', s. 34 og Familiens, privatejendommens og statens oprindelse, s. 279
25. Æschylus and Athens, s. 42
26. *ibid.*, s. 68
27. Dialektik der Aufklärung, s. 33
28. Æschylus and Athens, s. 12
29. *ibid.*, s. 59
30. *ibid.*, s. 68
31. *ibid.*, s. 70
32. Tökei formaliserer i Zur Frage der asiatischen Produktionsweise den antikke grundejendom således: (I = Individuum, G = Gemeinwesen, E = Erde)



»Individet er på den ene side endnu som medlem af den oprindelige stamme - nu statssamfund - besidder af den del af den fælles jord, der tilfalder det, på den anden side er det imidlertid allerede privatejer af et andet stykke jord og i den egenskab medlem af statssamfundet, besidder af det stykke fællesjord, der tilfalder det.« (s. 62)

33. Æschylus and Athens, s. 193ff.
34. *ibid.*, s. 194
35. Grundrisse, s. 30
36. Geburt der Tragödie, s. 87 og 89
37. Form and Meaning in Drama, s. 239
38. The Idea of a Theater, s. 245
39. Æschylus and Athens, s. 96f.
40. *ibid.*, s. 222
41. *ibid.*, s. 223
42. Form and Meaning in Drama, s. 221
43. *ibid.*, s. 220
44. *ibid.*, s. 217. Cf. Æschylus and Athens, s. 293
45. Oresteia, vol. I, s. 7 og Æschylus and Athens, s. 273
46. Familiens, privatejendommens og statens oprindelse, s. 214. Cf. Bebels tidligere fremstilling, også af den græske tragedie, i Die Frau und der Sozialismus, ss. 73-111
47. Das Mutterrecht, s. 48
48. *ibid.*, s. 178
49. Der historische Roman, s. 116
50. Æschylus and Athens, s. 232
51. *ibid.*, ss. 48-50
- 51a. I P. Østbyes oversættelse:
 »Sligt er de yngre guders værk. I magtsky trods
 mod retten vover de at søle til
 med blodstrøm deres herskerstol.«
 (Aischylos: Orestien, Gyldendal 1958)
52. *ibid.*, s. 260
53. Das Mutterrecht, s. 174
54. Cf. Æschylus and Athens, s. 272
55. *ibid.*, s. 270
56. *ibid.*, s. 316

56a. I.P. Østbyes oversættelse:

Eum. 994: »da vinder I ry for at styre jert land
ret frem på retfærdigheds stier.«

Eum. 693-702: »Til Ares ofred de og kaldte denne høj
med navnet Areshøjen. Her skal gavnlig frygt
og gru for helligbrød skræmme byens mænd
fra vold og uret bort ved nat og lysen dag,
såfremt de ikke selv vil svække lovens kraft
ved skadelige påfund. Smudser du med grums
den klare kilde, får du intet drikkevand.

Hør, byens mænd, mit råd: Sæt hverken alt for højt
en voldsmands vælde eller frihed uden bånd,
og jag ej ud af byen alt som vækker frygt.

Tag frygten bort, hvem vil da agte lov og ret.«

57. *ibid.*, s. 319

58. Den gode borger vil selvfølgelig hævde, at forarmelsen skyldes overbefolkning som følge af »den naturlige vækst af folketallet«, og at forarmelsen i øvrigt kun rammer de mindst »initiativrige« bønder, eftersom de mere »initiativrige« altid kunne finde ud af at slå sig på sørøveri. Se Rudi Thomsens Forelæsninger over Hellas' historie i frihedstiden, s. 33

59. Æschylus and Athens, ss. 326-7

60. *ibid.*, s. 331. Det ville være spændende at sammenholde, hvordan *individualiseringsprocessen* fremstilles hos Thomson med den udlægning, Adorno og Horkheimer giver af Odysseens XII. sang. Det ville imidlertid være stof til en selvstændig artikel. Se Odysseus oder Mythos und Aufklärung i Dialektik der Aufklärung, ss. 58-99.

61. Æschylus and Athens, s. 340

62. *ibid.*, ss. 329-30

63. *ibid.*, s. 329

64. *ibid.*, s. 353. Thomson støtter sig her som overalt i sin fremstilling på såvel græsk materiale som på undersøgelser af andre primitive samfund.

65. Æschylus and Athens, s. 358

66. *ibid.*, s. 359

67. Ästhetische Theorie, s. 354

68. Æschylus and Athens, s. 360

69. Ästhetische Theorie, s. 378

70. Das Kapital, Werke, Band 23, s. 604. Cf. Rhodos-udg., s. 819 i 1. bog.

71. Grundrisse, s. 362

72. Således Einleitung og Formen, die der kapitalistischen Produktionsweise vorhergehen = Grundrisse, ss. 375-415

73. Grundrisse, s. 26

74. Kritik af den hegelske retsfilosofi, s. 53. Cf. Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, s. 132:

»Denne skelnen mellem kategoriernes logiske følge og kapitalismens historiske genesis findes ikke i de tidlige værker.«

75. Grundrisse, s. 25

76. Zur Frage der asiatischen Produktionsweise, ss. 68-9

77. *ibid.*, s. 39. Das Kapital III, s. 344

78. *ibid.*, s. 61

79. Se Erik af Edholm: Om det asiatiske produktionssættet og Karl Marx: Om førkapitalistiske produktionssætt. Ett kommenterat teksturval av Erik af Edholm.

80. Das Kapital, Werke, Band 23, s. 96, note 33. I førsteudgaven hedder det blot »ihre Rollen spielen«, Ware und Geld, s. 245, note 28. Til det første: Se Rhodos-udg., ss. 183-4 i 1. bog

81. Den historiske materialismen och »de primitiva samhällena«, s. 60. Cf. s. 78:

»Under disse forudsætninger mister klassebegrebet enhver mulighed for at drage skel mellem samfundene, og det betegner så mange heterogene virkeligheder, at det næppe længere har operativ værdi.«

82. *ibid.*, s. 61
83. Om de problematiske i at benævne antikke bevidsthedsmanifestationer ideologi, se *Soziologie der Erkenntnis und Ideologie*, s. 145 f.
84. *Grundrisse*, s. 412
85. *Marxism and Poetry*, s. 5
86. *Crisis and Criticism*, s. 100
87. *ibid.*, s. 110
88. *Illusion and Reality*, s. 14
89. *Marxism and Poetry*, s. 19
90. *ibid.*, s. 40
91. *ibid.*, s. 59
92. *ibid.*, s. 60
93. *The First Philosophers*, s. 189
94. *ibid.*, s. 156
95. *ibid.*, s. 157
96. *ibid.*, s. 340
97. *ibid.*, s. 301, citeret af Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform*, s. 110
98. *ibid.*, s. 265
99. *ibid.*, s. 263
100. *ibid.*, s. 263 f.
101. *ibid.*, s. 293
102. *ibid.*, s. 301
103. *Grundrisse*, s. 28, citeret af Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, s. 133
104. *Ware und Geld*, s. 239
105. *Das Kapital*, Werke, Band 23, s. 156. Rhodos-udg., s. 251 i 1. bog
106. *ibid.*, s. 93. Rhodos-udg., s. 180 i 1. bog
107. *Geistige und körperliche Arbeit*, s. 18
108. *ibid.*, s. 9
109. *ibid.*, s. 54
110. *ibid.*, s. 35
111. Se *Warenform und Denkform*, s. 110
112. *Geistige und körperliche Arbeit*, s. 185
113. *Grundrisse*, s. 24. Cf. s. 119:
»De omstændigheder, under hvilke et forhold først forekommer, viste os imidlertid på ingen måde dette hverken i dets renhed eller dets totalitet.«
114. Se *Warenform und Denkform*, ss. 47-8 og 122
115. *ibid.*, s. 103
116. *Geistige und körperliche Arbeit*, s. 185. Dette er dog en tvivlsom påstand, eftersom Sohn-Rethel andetsteds eliminerer begrebet abstrakt menneskeligt arbejde som »einen dem Hegelschen Erbe geschuldeten Fetischbegriff.« Se *Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit*, s. 70
117. *Warenform und Dnkform*, s. 123
- 117a. Som hos Derrida eller J. J. Goux. Se Goux: *Marx et l'inscription der travail i Theorie d'ensemble*, Paris 1970 og Jørgen Holmgård: *Introduktion til numismatikken i POETIK*, III, 4.
118. *Warenform und Denkform*, ss. 30-1
119. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ss. 95-6
120. *The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation*, ss. 48-9
121. *Warenform und Denkform*, ss. 33-4
122. *ibid.*, s. 35. Cf. H.-J. Krahl: *Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik*.
123. *Ware und Geld*, s. 234
124. *Grundrisse*, s. 137
125. *ibid.*, s. 189. Cf. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, s. 134
126. *Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit*, s. 70

127. *ibid.*, s. 74

128. Frigga Haug har kritiseret Sohn-Rethel udførligt i Alfred Sohn-Rethels *Revision des Marxismus und ihre Konsequenzen*. Hun beskæftiger sig imidlertid mere med en anden side af Sohn-Rethels projekt, end jeg har gjort i det ovenstående, nemlig med hans udredninger af Taylorismen og arbejdsprocessens revolutionering i det senkapitalistiske samfund.

129. En oversigt over væsentlige dele af kontroversen om den historiske materialisme i de sidste hundrede år kan findes hos Gianni Sofri: *Über asiatische Produktionsweise*, Frankfurt 1972, der også behandler stridighedernes politiske implikationer, eller i et særnummer af tidsskriftet *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 57-58, januar-april 1967: *Premières sociétés de classes et mode de production asiatique*.

Litteraturliste

The *Oresteia* of Aeschylus. Edited with Introduction, Translation, and a Commentary in which is included the work of the late Walter G. Headlam by George Thomson, M.A.V. Cambridge 1938

George Thomson: *Æschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*. London 1941. Citaterne er fra 3. udgave 1966.

George Thomson: *Marxism and Poetry*. London 1945

George Thomson: *Studies in Ancient Greek Society*,

Volume I: *The Prehistoric Ægean*, London 1949

Volume II: *The First Philosophers*, London 1955

George Thomson: *From Marx to Mao Tse-Tung. A Study in Revolutionary Dialectics*, London 1971

George Thomson: *Aeschylus and Athens: A Reply*. *Science and Society*, vol. VI, no. 3, N.Y., 1942

George Thomson: *Thomas Hardy and the Peasantry*. *The Communist Review*, Aug. 1949, London

George Thomson: *Anmeldelse af Gordon Childe: History, The Modern Quarterly*, vol. 4, no. 3, London 1949

George Thomson: *From Religion to Philosophy*. *Journal of Hellenic Studies*, vol. LXXIII, London 1953

George Thomson: *Marxism and Spiritual Values*, *Marxism Today*, Aug. 1961, London

George Thomson: *From Lenin to Mao Tse-Tung*, *Monthly Review*, vol. 21, no. 11, N.Y., 1970

George Thomson: *In Defence of Poetry*, *The Modern Quarterly*, vol. 6, no. 2, London 1950

Geras. *Studies presented to George Thomson on the occasion of his 60th birthday*, Prag 1963

Anmeldelser af Thomsons bøger:

H.D.F. Kitto: *Oresteia*, *Journal of Hellenic Studies*, vol. LX, London 1940

A.W. Pickard-Cambridge: *Aeschylus and Athens*, *The Classical Review*, vol. LVI, no. 1, London 1942

A. D. Winspear: *Æschylus and Athens*, *Science and Society*, vol. VI, no. 3, N.Y., 1942

G. S. Kirk: *The First Philosophers*, *Journal of Hellenic Studies* vol. LXXVII, part 1, London 1957

Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, *Gesammelte Schriften* 7, Frankfurt 1970

Johann Jakob Bachofen: *Das Mutterrecht*, *Gesammelte Werke*, II og III, Basel 1948 (1861)

August Bebel: *Die Frau und der Sozialismus*, Berlin 1946 (1878)

Christopher Caudwell: *Illusion and Reality. A Study in the Sources of Poetry*, London 1937.

Erik af Edholm: *Om det asiatiske produktionsstættet*, *Häftan för kritiska studier*, 3. årg., nr. 3 Stockholm 1970

Friedrich Engels: *Familiens, privatejendommens og statens oprindelse*, Marx/Engels: *Udvalgte Skrifter* i to bind, København 1971

Francis Fergusson: *The Idea of a Theater*, N.Y., 1953 (1949)

Sigmund Freud: *Totem og tabu* (1913), København 1961

- J. J. Goux: Marx et l'inscription du travail i Theorie d'ensemble, Paris 1970
- Frigga Haug: Alfred Sohn-Rethels Revision des Marxismus und ihre Konsequenzen, Das Argument 65, Berlin 1971
- Max Horkheimer & Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947
- Gareth Stedman Jones: The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation, New Left Review, no. 70, London 1971
- H. D. F. Kitto: Form and Meaning in Drama, London 1964 (1956)
- H. D. F. Kitto: Greek Tragedy. A Literary Study, London 1961 (1939)
- Hans-Jürgen Krahl: Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik i Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, hrsg. Oskar Negt, Frankfurt 1970
- Henri Lefebvre: Soziologie der Erkenntnis und Ideologie i Folgen einer Theorie. Essays über 'Das Kapital' von Karl Marx, Frankfurt 1967
- Claude Lévi-Strauss: Das Ende des Totemismus, Frankfurt 1965
- Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein, Amsterdam 1967 (fotooptryk af 1923-udgaven)
- Georg Lukács: Der historische Roman, Werke, Band 6, Neuwied und Berlin 1965
- Georg Lukács: Ästhetik, Teil I, Die Eigenart des Ästhetischen, 1. Halbband, Werke, Band 11 Neuwied und Berlin 1963
- Karl Marx: Das Kapital, Erster Band, Marx/Engels Werke, Band 23, Berlin 1969
- Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskva 1939-41, fotomekanisk optryk Berlin 1953 og Frankfurt/Wien 1970
- Karl Marx: Kapitalens første kapitel Ware und Geld i førsteudgavens version (1867), Marx/Engels Studienausgabe, hrsg. Iring Fetscher, Frankfurt 1966
- Karl Marx: Kritik af den hegelske retsfilosofi. Indledning. Økonomi og filosofi, ungdomskrifter udg. Villy Sørensen, København 1962
- Karl Marx og Friedrich Engels: Det kommunistiske partis manifest. Sammesteds.
- Karl Marx og Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Werke, Band 3, Berlin 1969
- Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Stuttgart 1955
- Wilhelm Reich: Roheims etnologiske forskningsmetode, Århus 1972
- Helmut Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, Frankfurt/Wien 1971
- Alfred Schmidt: Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte i Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, hrsg. Alfred Schmidt, Frankfurt 1969.
- Alfred Sohn-Rethel: Geistige und körperliche Arbeit, Frankfurt 1970
- Alfred Sohn-Rethel: Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit, Berlin 1971
- Alfred Sohn-Rethel: Warenform und Denkform. Frankfurt/Wien 1971
- Emmanuel Terray: Den historiska materialismen och 'de primitiva samhällena', Lund 1970
- Rudi Thomsen: Forelæsninger over Hellas' historie i frihedstiden, Århus 1967
- Ferenc Tökei: Zur Frage der asiatischen Produktionsweise, Neuwied und Berlin 1969
- Alick West: Crisis and Criticism, London 1937