

Uffe Østergård

Fra det moderne til det postmoderne samfund: participation eller formynderi, oplysningstro eller skeptisk relativisme?

Den vestlige kapitalistiske civilisation er grundlagt på en gennemgribende kontrol af det enkelte individ. Selvkontrol frem for ydre samfundskontrol i form af en tøjling af drifter, affekter og alle kroppens funktioner ned til (eller især) de intimeste. Om kapitalismen som samfundssystem er årsag til denne kontrol, eller om den er et resultat af den, er vigtige civilisationshistoriske spørgsmål, men underordnede i dag, hvor de to forhold udgør en tilsyneladende ubrydelig, funktionel helhed.

Af denne (selv)kontrollerede civilisation udsprang 'det moderne frigørelsesprojekt' i 1700-tallet, det vil sige forestillingen om, at det er muligt (og ønskeligt) at opnå lykken for alle eller i hvert fald mange på denne side af døden. Denne optimistiske tro er fælles for alle vestlige frigørelsesstrategier fra humanismen og liberalismen til socialismen og kommunismen trods alle indbyrdes forskelle i analyse af drivkræfterne indbyrdes i samfundet.

Godt to hundrede års fremskridtstro, en lang række ubetvivlelige materielle fremskridt og en uhæmmet frisætning af produktiv energi er det blevet til – i hvert fald i en del af verden. Alligevel er fremskridtstroen kommet i krise. Ikke mange vil længere skrive under på en naiv formulering af denne vor kulturs underforståede mentalitet, som jeg har fundet i en bog med såkaldte "Børnebrøkker". "Hvis jeg levede i middelalderen, ville jeg kravle ned i en dybfryser, og så først stå op igen, når det hele blev mere moderne". Det er af børn (og "gale"), at vi skal høre sandheden om vores kulturs inderste hemmeligheder, dens underforståede mentalitet eller førforståelse. For er det ikke selve troen på nutidens (og fremtidens) uendelige overlegenhed, der er særkendet ved den (velfærds)demokratiske tidsalder?

Nu er denne tro imidlertid for alvor kommet under angreb, først og fremmest for utilsigtet formynderi og afmægtiggørelse af de "regerede" (og de regerende såmænd også). Det er budskabet i postmodernismen i kunst og filosofi, den teori eller det udtryk, som på ganske få år er blevet *det* nye modefænomen i en kultur, som dyrker det nye for nyhedens egen skyld. Om nogle mulige *politiske* implikationer af dette modefænomen handler den følgende artikel.

1. Postmodernismen som udfordring til den vestlige civilisationsmodel

Individ, individualitet, individualisme, privat, selvisk. Forsæt selv rækken af nøglebegreber i vores kultur. Hvad enten de opfattes negativt eller positivt, er der ingen tvivl om, at betegnelserne signalerer fundamentale træk i vores kapitalistiske civilisation. Også i andre kulturer naturligvis, men ingen kultur har på samme måde sat det private, isolerede individ i centrum. Og sat dette i system i form af den liberalistiske ideologi om, at den højeste samfundsnytte opstår som det utilsigtede resultat af de enkelte individers egoistiske handlinger. Højdepunktet for denne dyrkelse af selvet var den borgerlige kultur i 1800-tallet, før Freud satte spørgsmålstegn ved den ukomplicerede karakter af dette individ. Indtil da herskede oplysningstidens optimisme stort set uantastet. *Det moderne projekt* som Ha-

Uffe Østergård

Fra det moderne til det postmoderne samfund: participation eller formynderi, oplysningstro eller skeptisk relativisme?

Den vestlige kapitalistiske civilisation er grundlagt på en gennemgribende kontrol af det enkelte individ. Selvkontrol frem for ydre samfundskontrol i form af en tøjling af drifter, affekter og alle kroppens funktioner ned til (eller især) de intimeste. Om kapitalismen som samfundssystem er årsag til denne kontrol, eller om den er et resultat af den, er vigtige civilisationshistoriske spørgsmål, men underordnede i dag, hvor de to forhold udgør en tilsyneladende ubrydelig, funktionel helhed.

Af denne (selv)kontrollerede civilisation udsprang 'det moderne frigørelsesprojekt' i 1700-tallet, det vil sige forestillingen om, at det er muligt (og ønskeligt) at opnå lykken for alle eller i hvert fald mange på denne side af døden. Denne optimistiske tro er fælles for alle vestlige frigørelsesstrategier fra humanismen og liberalismen til socialismen og kommunismen trods alle indbyrdes forskelle i analyse af drivkræfterne indbyrdes i samfundet.

Godt to hundrede års fremskridtstro, en lang række ubetvivlelige materielle fremskridt og en uhæmmet frisætning af produktiv energi er det blevet til – i hvert fald i en del af verden. Alligevel er fremskridtstroen kommet i krise. Ikke mange vil længere skrive under på en naiv formulering af denne vor kulturs underforståede mentalitet, som jeg har fundet i en bog med såkaldte "Børnebrøkker". "Hvis jeg levede i middelalderen, ville jeg kravle ned i en dybfryser, og så først stå op igen, når det hele blev mere moderne". Det er af børn (og "gale"), at vi skal høre sandheden om vores kulturs inderste hemmeligheder, dens underforståede mentalitet eller førforståelse. For er det ikke selve troen på nutidens (og fremtidens) uendelige overlegenhed, der er særkendet ved den (velfærds)demokratiske tidsalder?

Nu er denne tro imidlertid for alvor kommet under angreb, først og fremmest for utilsigtet formynderi og afmægtiggørelse af de "regerede" (og de regerende såmænd også). Det er budskabet i postmodernismen i kunst og filosofi, den teori eller det udtryk, som på ganske få år er blevet *det* nye modefænomen i en kultur, som dyrker det nye for nyhedens egen skyld. Om nogle mulige *politiske* implikationer af dette modefænomen handler den følgende artikel.

1. Postmodernismen som udfordring til den vestlige civilisationsmodel

Individ, individualitet, individualisme, privat, selvisk. Forsæt selv rækken af nøglebegreber i vores kultur. Hvad enten de opfattes negativt eller positivt, er der ingen tvivl om, at betegnelserne signalerer fundamentale træk i vores kapitalistiske civilisation. Også i andre kulturer naturligvis, men ingen kultur har på samme måde sat det private, isolerede individ i centrum. Og sat dette i system i form af den liberalistiske ideologi om, at den højeste samfundsnytte opstår som det utilsigtede resultat af de enkelte individers egoistiske handlinger. Højdepunktet for denne dyrkelse af selvet var den borgerlige kultur i 1800-tallet, før Freud satte spørgsmålstegn ved den ukomplicerede karakter af dette individ. Indtil da herskede oplysningstidens optimisme stort set uantastet. *Det moderne projekt* som Ha-

bermas og mange med ham taler om. En optimisme som ganske vist næsten øjeblikkeligt skabte sin egen modsigelse (negation): Socialt og politisk i form af socialismen; psykologisk i form af den radikale modernisme i kunsten. Modernismens opløsning af det sammenhængende personlighedsbegreb fra romantikken bundede i en fundamental utryghed ved det moderne livs vilkår, en utryghed som omkring århundredskiftet førte mange over i en 'irrationel' og mystisk afvisning alt det nye (fin de siècle). Denne utryghed hos de få blev til massiv afvisning under indtryk af den industrialiserede 1. verdenskrigs barbari, i hvert fald hos de mange årgange af unge mænd, der blev isolerede fra det civile samfund i skyttegravene. En afvisning, der i første omfang førte til revolutioner og rystelse af den borgerlige samfundsorden, senere til revolutionære antirevolutioner, fascismen.

Denne rystelse efter 1. verdenskrig gentog sig stort set ikke efter 2. verdenskrig trods de endnu mange flere involverede menneskemasser og større lidelser. Det skyldtes sikkert, at de herskende eliter havde lært af fejltagelserne i 1918. Under alle omstændigheder lykkedes det stort set uden vanskeligheder at demontere de folkelige oprørsbevægelser og (re)etablere kapitalismen (i vest) og kommunismen (i øst) som uantastede regimer på det politiske og økonomiske område. Som samfundsmæssigt produktions- og reproduktionssystem synes kapitalismen sikrere end nogen sinde. Ikke krisefri naturligvis – kriser og revolutionære forandringer er netop dens inderste væsen. Men stabilt i den forstand, at der ikke sættes afgørende spørgsmålstejn ved dens principper og formål. Selve princippet i opdelingen mellem herskere og beherskede antastes ikke, kun omfordeles rollerne noget en gang i mellem. Prisen for hvilken, vi lader os beherske, genforhandles også hele tiden – men vel at mærke ikke altid i opadgående retning; for øjeblikket er retningen udpræget nedadgående for mange af de grupper i og omkring statsapparatet, der i 60'erne og 70'erne troede, at verden lå for deres/vores fødder. Ligeledes skifter graden af hensyntagen til de helt upriviligerede og ikke-socialiserbare. Men som *system* står den industrialiserede kapitalisme stærkere end nogen sinde (hvis vi ser bort fra den tikkende økologiske bombe).

Undtagen på ét plan, den kollektive bevidstheds og ubevidstheds plan, også kaldet mentaliteten. Tilsyneladende esoteriske fænomener som postmodernismen i kunst, litteratur og arkitektur sætter i virkeligheden spørgsmålstejn ved alle hævdvundne holdninger – højres såvel som venstres. Ungdommen bliver mere uregerlig og vanskeligere at socialisere, efterhånden som nye 'aldre' lægges på socialiseringsprocessen. Først med opfindelsen af barndommen (i tiden mellem 1400 og 1800), så teenagealderen (i efterkrigstiden) og nu den næsten permanente 'ungdom', som større og større grupper påtvinges i de stadig længerevarende uddannelser og den derpå følgende arbejdsløshed. Den (frem)tid synes ikke fjern, hvor de fleste tvangfrit kan gå direkte fra uddannelsen til den pensionerede alderdom – bortset fra en lille klasse i den umiddelbare produktion og på samfundets kommandoposter (André Gorz' mareridtsvision, som han strategisk forsøger at omtænke i en positiv strategi). Livsoplevelsen i disse stadig voksende grupper af ikke-rigtigt-integrerede synes at kunne beskrives langt mere adækvat i postmodernismens sprog end i nogen anden forhåndenværende diskurs.

Derfor det følgende forsøg på at kombinere en 'forstående' tolkning af postmodernismens teoretiske oprør med en civilisationshistorisk undersøgelse af modsi-

gelse i den 'moderne personlighed'. Individualismens utilpashed i kroppen om man vil.

Den amerikanske historiker og kulturkritiker Christopher Lasch udtrykker sammenhængen mellem individ og kollektiv således:

"Ethvert samfund reproducerer sin kultur – sine normer, sine grundlæggende forudsætninger, den måde hvorpå det organiserer sine erfaringer – i den enkelte i form af personlighed. Som Durkheim sagde, er personlighed det socialiserede individ. Socialiseringsprocessen udføres af familien og dernæst af skolen og andre karakterformende institutioner, og den modificerer den menneskelige natur, så den passer ind i det foreliggende samfunds normer" (C. Lasch, 1979/1982: 76).

Installeringen af de 'civiliserede' normer sker i hvert enkelt individ i løbet af socialiseringsprocessen. Men disse normer er ikke ahistoriske størrelser, skabt på tilfældige tidspunkter. De er resultater af – og årsager til – en bestemt historisk udviklingsproces, som jeg vil følge i dens vesteuropæiske udgave, da det var her, kapitalismen etablerede sig som herskende system. Fra opkomsten af den 'moderne' personlighed, over modernismens erkendelse af splittelsen som det moderne livs grundvilkår til postmodernismens afvisning af alle 'progressive' myter.

2. Oplysningtidens uafsluttede moderne projekt – og dets følger

Fra modernitet til modernisme – og postmodernisme

Den amerikanske sociolog Daniel Bell anklager i bogen *The Winding Passage* (1980), den moderne bevægelse i kunsten for at have sønderrevet tidligere eksisterende, harmoniske forbindelser mellem disciplineringen af det enkelte individ og den kapitalistiske civilisations krav om permanent revolution af organisation og teknologi. Man kan i høj grad diskutere, om hans antagelse af en idyllisk enhed mellem borgerlig kultur, liberalistisk ideologi og økonomisk ekspansion i den klassiske borgerlige tidsalder i 1700- 1800-tallets Europa er korrekt. Men det kan ikke diskuteres, at denne kultur gav stødet til en radikal individualistisk retning i kunsten, *modernismen*, i anden halvdel af 1800-tallet. Tidligere tiders kunst fra renæssancen og fremefter havde også fremhævet eneren, men modernismen satte dyrkelsen af *avant-garden* i centrum, og det er faktisk lykkedes den i løbet af godt 100 år at nedbryde grundantagelserne i den selvsikre borgerlige kultur. Det er ikke for meget at hævde, at avant-garde-kunsten for 1920ernes elite i dag er blevet massekonsum for de nye længere uddannede mellemlag (tænk bare på Picassos *Guernica*-reproduktion på alle 'dannede' vægge i 60erne – mine inklusive). Bell hævder, at alle dele af borgerskabet har overgivet sig til modernismens hegemoni og bringer gode argumenter i form af den økonomiske overklasses 'swinging' (hedonistiske) livsstil og den moderne, internationale arkitekturs totale sejr som *det* eneste accepterede formudtryk for den internationale kapital (bankpaladser tegnet af Mies van der Rohe).

Denne masseeliternes ideologi hænger imidlertid snævert sammen med vores samfunds fundamentale tro på det uendelige fremskridt som mulighed. "Hvis jeg levede i middelalderen, ville jeg kravle ned i en dybfryser, og så først stå op igen, når det hele blev mere moderne". Udtalt af en dansk skoleelev og bragt i en samling af såkaldte *Børnebrokker* (her citeret fra *Kristeligt Dagblad* 3/10 1984), og

den giver naivt, men præcist udtryk for den folkelige visdom om, hvor moderne og uendeligt meget bedre vores nuværende samfund er end alle foregående. Denne dyrkelse af nutiden (og måske den umiddelbare fremtid, sådan som vi selv skaber den) er et særkende ved vestlig civilisation i de sidste 400 år, og især ved denne periodes sidste 100 år (afbrudt af enkelte moralske nedture omkring krige og kriser). Denne borgerlige vestlige civilisation er den første, som har opfattet sig selv som 'moderne' i hverdags sprogets naive forstand. Antikken, der normalt opfattes som Vestens forløber, var aldrig moderne, hverken i selvforståelse eller i realiteten. I sin latinske form 'modernus' kan betegnelsen spores tilbage til 400-tallet e.v.t., hvor det brugtes til at skelne den kristne nutid fra fortiden, der var hedensk. Derefter dukker ordet op igen og igen i højmiddelalderen, renæssancen og 1600-1700-tallet, hver gang intellektuelle eliter søgte at legitimere noget nyt ved at hævde, at det stammede fra antikken. De byggede ganske vist på en forkert forestilling om naturen af det antikke samfund, men det generede ingen, dengang så lidt som i dag, hvor den modernistiske fejlforståelse af antikken stadig dominerer.

Rigtig fart tog 'det moderne' med videnskabeliggørelsen af holdningen til naturen i form af en eksperimenterende og udbytende holdning og en ny opfattelse af samfundet, hvor politik blev til en videnskab om magt over masserne ved hjælp af forskellige former for manipulation og 'social engineering' af den industrielle revolutions 'arbejdende fattige' efter samme principper, som anvendtes ved managementet af de nye fabrikker. Forskellige forfattere lægger vægten på forskellige sider af sagen. Nogle understreger Newtons og Copernicus' revolutionering af naturvidenskaben, andre sammenhængen mellem protestantisk etik og kapitalisme. Som jeg senere vil forsøge at vise, er der imidlertid en række socialpsykologiske forudsætninger for dette, som kan sammenfattes under overskriften internalisering af samfundets kontrol over det enkelte menneske i form af selvkontrol og selvdisciplin. Dette skete samtidig med og havde sin forudsætning i udviklingen af et syn på det enkelte individ som adskilt fra resten af samfundet på en måde, der var ny i forhold til andre kulturers mere kollektive opfattelser.

Det er hele dette amorfe kompleks af psykologiske og samfundsmæssige fænomener, man plejer at sammenfatte under overskriften 'modernitet'. Forhold der i sin tur igen gav mulighed for at tænke en dennesidig frihed for den enkelte og samfundet, som ikke havde været tænkbare før. Denne frihedstanke refererer Habermas til med betegnelsen 'det moderne projekt'.¹ Frihedsforhåbningen daterer han til oplysningsfilosoffernes tid, idet han ser en lige linie fra deres videnskabelige bestræbelser til marxismens ændring af socialismen fra utopi til videnskab og videre frem til hans egen fundering af frihedsmuligheden i den rationelle kommunikation.

Den klassiske borgerlige ideologi var baseret på anerkendelsen af det enkelte individ som en ubrydelig og modsætningsfri enhed med 'naturlige' rettigheder – især til ejendom. Denne enhedstænkning blev som sagt radikalt udfordret inden for en lang række områder fra midten af 1800-tallet. 1859 som idéhistorikeren Jacques Barzun siger i en interessant sammenstilling af Darwins, Marx' og Wagners hovedværker, der alle udkom samme år.² Den tilsyneladende harmoni og rationalitet i de fænomener, der kunne iagttages på samfundets overflade, måtte

vige for analyse af den konfliktfyldte underliggende 'virkelige' virkelighed: bytteforholdet (Marx), det ubevidste (Freud), dominansen af lidenskaber over køligt politisk overlæg (Pareto).

Det samme skete med endnu større paradigmatisk klarhed i litteraturen og kunsten. Avant-garden gik til angreb på alle vedtagne konventioner om den korrekte gengivelse af virkeligheden – og fandt overraskende hurtigt et publikum, især i det neurotiske og pulserende storbyliv i det østrig-ungarske monarki.³ De impressionistiske malere (i Paris) opløste under indflydelse af det moderne fotografi synsindtrykket til dets fysikalske bestanddele, flimrende lyspletter (eller malerklatter som deres uforstående samtidig sagde i begyndelsen). De (nu) klassiske romanforfattere fra Dostojevski til Zola, Ibsen og Henrik Pontoppidan opløste den helstøbte personlighed i dens modsigelsesfyldte enkeltdelen. Og skabte tidløs kunstnerisk indsigt i 'la condition humaine'. Men de grundlagde også en ny konvention, der totalt sejrede over romantikkens og oplysningstidens enhedsopfattelse.

Bell tolker hele denne bevægelse i sociologiske termer, som en minoritets forsøg på at erobre kulturpolitisk magt og monopolisere denne magt i form af institutionaliseringen af sig selv som den permanente avant-garde. Et forsøg på konstant at skabe sig selv i et totalt brud med fortiden i en psykologisk risikabel marginal position, men også en holdning, der i slutningen af 1950'erne mange steder degenererede til en modeholdning om altid at være først med sidste. En art Trotskij's permanente revolution overført til kunstens område, og med lige så sterile resultater.⁴ I sit velmente og ærligt konservative opgør med denne dyrkelse af det helt frigjorte individ overser Bell, at holdningen er en logisk konsekvens af det moderne borgerlige verdensbillede. At modernismen udspringer af moderniteten, ja er dettes logiske konklusion. Men han har ret i, at den har vist sig umulig som basis for en samfundsstrategi, en ny syntese. I takt med at avant-garde-kulturen fra 1920'erne blev massekultur i 50'erne og 60'erne degenererede den til egoistisk og uansvarlig livsnydelse (hedonisme, som de amerikanske kulturkritikere siger med et nyt gammelt udtryk fra romerrigets forfaldsdage). Bell udleverer de nye konventioner blandt den nye 'kulturelle masse' med sardonisk bid og vid og virker meget overbevisende i påstanden om, at avant-garde-ideologien har sejret sig ihjel. Hans kritik bekræftes af mere specialiserede kunstanalyser som Robert Hughes' TV-serie og hele den postmodernistiske kunstkritik.⁵ Bell står ikke alene med sin kulturkritik, men er én blandt mange – fortrinsvis amerikanske – kulturkritikere, der imidlertid ikke alle kan kaldes neokonservative.⁶

Om det er rigtigt, at modernismen kun var resultat af en radikal dyrkelse af det sig-selv-skabende individ, er jeg dog mindre sikker på. Henvisningen til impressionismen i maleriet, de klassiske romaner og marxismens klasseanalyse som dele af modernismen antyder for mig en ganske nær forbindelse til den 'virkelige virkelighed'. Hvad der derimod vanskeligt kan bestrides er, at denne modernisme nu er kommet i en indre indholdskrise og de sidste 10-20 år har været under angreb fra mange sider, 'højre' såvel som 'venstre'. En del af disse angreb sammenfattes ofte under overskriften *postmodernismen*. Man kan vælge at afvise denne kritik som objektivt reaktionær, fordi den kritiserer kanoniserede, 'progressive' og 'venstreorienterede' holdninger. Det er så vidt jeg kan se, hvad Habermas gør i den før

citerede artikel (note 1). Det er nærliggende, og ikke ganske uden berettigelse i den forstand, at det er de traditionelt højreorienterede – eller rettere anti-venstreorienterede – der har taget disse nye retninger til sig først. I Danmark begyndende med Jyllandspostens og David Gress' introduktion af de nye franske filosoffer. Men en sådan personificering – og personfiksering – er efter min mening dræbende for filosofisk og politisk nytænkning. Der er behov for en gennemgribende gennemtænkning af grundantagelserne i den vestlige oplysnings- og frigørelsetænkning generelt og marxismen specielt. Ikke blot stædig gentagelse af gammelkendte sandheder om, at socialismen vil løse alle problemer.

Habermas lægger hovedvægten på marxismen som oplysnings- og frigørelsesbestræbelse og nedtoner den anden side af dens virkningshistorie, dens magtteknologiske udgave i leninismen og stalinismen, som mange postmoderne kritikere især henviser til. Især selvfølgelig i Frankrig med de intellektuelles nyfundne kritik af kommunistpartiet, som de 'nye filosoffer' med fynd og klem identificerer med 'marxismen'. De postmoderne tænkere angriber imidlertid ikke blot marxismen, men hele oplysningstraditionen i europæisk tænkning for skjult manipulation og bedreviddende foragt for de masser, som de udsatte for eksperimenter i de 'store projekter'. Projekter fra Comte's og – især – Fouriers utopier over de socialistiske partier til funktionalismens totale planlægningsvisioner.

Betegnende nok er det især i diskussionen af arkitektur- og byplanlægningsstrategier, at 'det moderne' er kommet under angreb. Angrebene blev elegant samlet op og fremført med stor effekt i en TV-serie af den amerikanske journalist Robert Hughes med titlen *Det chokerende nye* (se note 5). Serien indledes med, at et helt, næsten nybygget beboelseskvarter i en amerikansk storby sprænges i luften få år efter, at det var blevet indviet og hyldet som et forbilledligt eksempel på 'boliger til arbejderklassen'. Problemet var, at 'folket' ikke ville bo i dette vidtskuende eksempel på 'social engineering' af livet fra vugge til grav i alle dets facetter, – blandt andet fordi der ikke var afsat plads til at udfolde sig uplanlagt. Resultat; hele området blev til slum i løbet af ganske få år og hjemsted for kriminelle i et sådant omfang, at bystyret desperat (og forgæves) søgte at afskaffe kriminaliteten ved at afskaffe de kriminelle (en udbredt amerikansk strategi).⁷

Det i denne sammenhæng mest interessante er sammenbruddet for de gode viljer og deres store eksperimenter med at skabe et bedre liv – for 'de andre'. Et sammenbrud, som kritikerne af modernismen (her forstået som det moderne samfunds triumferende og altforbedrende ideologi) tager som en velgørende erkendelse af, at det er umuligt at planlægge byer, samfundet, livet (og døden) ud fra rene funktionelle kriterier. Funktionalismen blev oprindeligt fremført af idealistiske, progressive arkitekter i Weimarrepublikkens Tyskland, Holland og Skandinavien og slog hurtigt an over store dele af den toneangivende verden under betegnelsen *den 'moderne stil'*. De krævede, at bygningers udformning skulle afspejle deres funktion så tydeligt som muligt. "Mindre (udsmykning) er bedre", som Mies van der Rohe udtrykte det. Den bagvedliggende tanke var, at fornyelse af æstetiske normer og forandring af det arkitektoniske rum i *sig selv* ville ændre (revolutionere) det sociale liv – og dermed gøre den risikable og uforudsigelige politiske revolution unødvendig. En velmenende og smuk tanke, der er så gammel som den tyske humanisme, som den blev formuleret i Schillers program for en

æstetisk opdragelse af menneskeheden. Og lige så urealistisk.

Efter næsten et halvt århundredes dominans er dette program nu endt i maner og formynderi, men det har undervejs udstyret os med en mængde smukke – om end ikke nødvendigvis funktionelle – bygninger. Tænk bare på rådhuset og universitetet i Aarhus. Den oprindelige idealisme bukkede under for byggeindustriens rationaliserings- og standardiseringskrav i efterkrigstidens byggeboom, således at for eksempel afstanden mellem blokkene i etagebyggeriet blev bestemt af kranernes rækkevidde i stedet for af æstetiske og livskvalitetsmæssige forestillinger. De politisk ansvarlige greb med begærlighed funktionalismens ideer om funktionsopdelte byer, idet det var meget lettere at planlægge byggeboomet, når man holdt arbejde og bolig skarpt adskilt. At det industrialiserede cementbyggeri udmærker sig ved alt andet end funktionalitet, er en trivialitet for alle dem, der har prøvet at leve i det – og det gør arkitekter da heller ikke. Derfor blev modernismen først af alle steder kritiseret indenfor arkitekturen. Tressernes unge arkitektstuderende blev opflasket med kritikken af funktionalismen, først for at være kapitalrationel, så for at være ufunktionel og til sidst for at være æstetisk udtørret.

Af denne situation udsprang *postmodernismen*. Først som betegnelse for en (amerikansk) arkitekturretning for derefter at spille over i andre kunstarter og endelig til filosofi og videnskabsteori.⁸ Der er langt fra enighed om, hvor vidt postmodernismen blot er endnu en -isme, en sidste manieret modernistisk krampetrækning eller indvarslingen af en ny epoke. Men meget tyder på, at det sidste faktisk er tilfældet, selv om det er farligt at profetere i disse sager, og kunsthistorien fuld af proklamationer af afgørende nybrud, der døde hen dagen efter. Jeg opfatter arkitekturdiskussionen som en metafor for en meget bredere samfundsdebat, der er på nippet til at erodere vores centrale mindst 100 år gamle politisk-ideologiske traditioner og indvarsle en ny epoke, den postmoderne, senkapitalistiske eller post-industrielle, alt afhængig af begrebslige præferencer.

Det postindustrielle samfund har været annonceret ganske ofte i de senere år. Med størst effekt af Daniel Bell, men også af politologer som Samuel Huntington.⁹ Men hvad betyder 'postmoderne', når vi bevæger os uden for arkitekturdebatten og anvender metaforen på andre områder? Først og fremmest – og indtil videre kun – det negative, at en epoke med håb om gennemførelse af samlede planlagte samfundsændringer (revolutioner) er gået til ende. Det betyder ikke, at der ikke mere vil indtræffe ændringer – tværtimod – men i modsætning til de sidste 200-300 års optimisme vil de være ledsaget af skepsis og manglende forhåbninger. Anti-bevægelser som anti-atomvåben, anti-forurening og måske kvindebevægelsen i den udstrækning, den er en anti-mands-bevægelse, er ægte (og adækvate?) politiske udtryk for denne nye tids skepticisme. At det er ved at være 'progressivt' at være reaktionær, kan ses af, hvordan politiske slagord har skiftet tilhørsforhold. Internationalismen er blevet overtaget af højre, mens venstre er blevet nynationalistisk. Teknologioptimismen har også skiftet tilhørsforhold fra venstre til højre osv. De 'store projekters' tid er tilsyneladende omme. Om man skal begræde det eller glæde sig kræver en langt grundigere analyse end mit hidtidige referat af arkitekturdebatten tillader. Før vi kan gøre det, er det imidlertid nødvendigt at reflektere nøjere over sammenhængen mellem samfund, individualitet og individualitetsstyrke, da postmodernismen tilsyneladende er en reaktion på sammen-

bruddet for en bestemt form for (overdreven?) dyrkelse af individualitet og selvudfoldelse. Selvudfoldelse i kollektivets navn under frigørelsens banner, men reelt på bekostning af helheden. Jeg vil forsøge at angribe denne sammenhæng helt ved roden, den rent fysiske side af disciplineringen til samfundsborger. Det kropslige aspekt underbetones normalt i undersøgelser af socialisering, men jeg er overbevist om, at det ubehag og den utryghed, der kommer til udtryk i postmodernismens afvisning, reelt hænger sammen med dybtliggende strukturer, der er indfældet i os allesammen i og med, at den historiske disciplineringsproces gentages i forkortet udgave for hvert enkelt individ i opdragelsen. Strukturer som vanskeligt, måske umuligt kan ændres, når de én gang er der, men som man kan blive bevidst om eksistensen af.

3. Fremskridt, tilbageskridt eller variation

Hverdagstænkningen bygger på den – oftest ikke udtalte – præmis, at mennesker er ens til alle tider og steder, og at de helt fundamentale behov og livsytringer som kærlighed, had, udtømming, seksualitet er identiske tværs gennem historien. Det såkaldte menneskelige overfor det dyriske. En adskillelse som vi ganske vist hele tiden forsynder os imod ved at fortolke dyreverdenen i menneskelige begreber – tænk bare på de idylliserende naturudsendelser i TV. Men alligevel en afgørende ingrediens i vores kulturelle selvopfattelse.

Vores hverdagsprog rummer to modstridende antagelser: 1) at der er en lang række fællesmenneskelige ytringer og konstanter og 2) at der er sket en udvikling (til det bedre) af disse.

Formuleret så alment er første led i antagelsen ikke helt forkert. Ingen forsøg på at påvise evolutionsmæssige ændringer (endsige fremskridt) for homo sapiens har ført til andet end bekræftelse af fordommene hos dem, der udførte forsøgene. Der er ingen som helst baggrund for at antage, at der på det fundamentale plan er sket egentlige kognitive fremskridt, selv om det er blevet forsøgt vist i Starnberger forskningsprojektet (under ledelse af Jürgen Habermas!)¹⁰

Hvad der er tale om, er ikke artsmæssige modifikationer, men ændringer af begreber, forestillinger, vaner, abstraktionsevne (og -lyst), hvilket ikke er evolution (endsige fremskridt). Noget tilsvarende gælder for samfundene, hvis vi ser på de fundamentale strukturer og de mekanismer, der regulerer adfærden mellem folk og ikke kun på teknologi, energiomsætning og lignende, hvor der ubetvivleligt er sket en retningsbestemt ændring.¹¹ Faktisk kan det hævdes – og det sker i dele af den mest moderne socialantropologi – at de såkaldt primitive samfund ikke så meget var primitive som højt civiliserede, fordi de rådede over mekanismer, som effektivt forhindrede koncentration af militær magt, økonomiske ressourcer og prestige på samme hånd og – især – forhindrede, at ressourcerne kunne gå i arv. Om dette skal opfattes som resultat af en bevidst indsigt og deraf følgende bevidst etablering af strategier til spredning af magt, sådan som den franske antropolog Pierre Clastres er lige ved at sige i sine anarkistiske lobhudlinger af samfundene uden stat,¹² er mindre vigtigt. En kritisk læsning af Clastres viser, at han er blevet så forelsket i sin egen vision om et *bevidst* statsløst samfund (den anarkistiske utopi), at han gør strukturelle kausaliteter til bevidste hensigter i

samfundene. Derved overfører han argumentationsmønstre, der kan være tilladelige i biologien (hvor evolutionsprincipperne gælder) til den historiske sociologi, hvor de ikke gælder.¹³

Men alt dette er mindre vigtigt overfor det faktum, at hans *indfaldsvinkel* fungerer overfor forskellige samfund udover de guayaki og yanomani samfund i Sydamerika, som han selv har studeret. Med Clastres' begrebsapparat i hånden bliver et samfund som f.eks. det nordafrikanske nomadesamfund tuaregerne pludselig forståeligt som en samfundsstruktur i egen ret og ikke blot en utilstrækkelig udgave af vores eget, sådan som de franske kolonisatorer beskrev det i sidste århundrede.

Det fremgår af en artikel af antropologen Anne Knudsen fra 1983. Samme artikel indledes med en så flot formulering af det nødvendige antievolutionistiske program, at jeg vil citere lidt fra den.

"Et af de centrale problemer i de senere års etnografi hænger sammen med en gammel fordom om forholdet mellem vores type samfund og "de andres" samfundsformer. Fordommen bestod i, at vi vesteuropæere ganske umiddelbart gik ud fra, at alle samfund "handlede om" det samme, og at man derfor kunne tale om en slags serie af mere eller mindre "udviklede" samfund. Hvis alle samfund har det samme mål og de samme centrale mekanismer, bliver det klart, at statsløse stammesamfund har en temmelig lang udvikling foran sig, før de bliver – om man så må sige – færdige. Når man forlader denne fordom og altså holder op med at tro, at vores livsform er al udviklings mening, rejser der sig spørgsmålet om, hvordan andre typer samfund har båret sig ad med at forhindre udviklingen af f.eks. Staten.

I grunden er det jo ikke mere urimeligt at antage, at statsløse samfund er resultatet af en vellykket bestræbelse på at være statsløse, end det er at antage, at et eller andet har bremset deres bestræbelser for at udvikle staten – eller at antage, at de har startet sådan en udvikling senere end Europa og derfor ikke har nået så langt som vi.

Hvis vi betragter andre samfundsformer ud fra spørgsmålet om, hvordan de har båret sig ad med *ikke* at blive som os, bliver vi nødt til at undersøge, om vore begreber om magt (og rigdom) overhovedet egner sig til at beskrive andre samfund."¹⁴

4. Den moderne personlighed og opfattelsen af kroppen

Det kan være svært nok at acceptere den kulturelle relativisering og historisering af fænomener som sprog og tanke kategorier, og statsdannelse, som den moderne socialantropologi og den gamle kulturhistorie¹⁵ opererer med. Men had og kærlighed må da være konstante, fællesmenneskelige ytringer? Måske nok, men i så fald giver de sig meget forskellige udtryk i forskellige samfund og til forskellige tider. Det bliver måske tydeligere, hvis vi bevæger os over til følelsernes sammenhæng med kroppen. Den tyske civilisations historiker Norbert Elias¹⁶ viser meget overbevisende, at selv noget så tilsyneladende biologisk bestemt som vores forhold til kroppens fysiske funktioner har ændret sig siden middelalderen. Hvis man sammenligner med den borgerlige tidsalders normer (og vores med for den sags skyld) opførte mennesker fra alle klasser i middelalderen på en række punkter sig helt anderledes frit og uhæmmet overfor hinanden. På godt og ondt. Der var tilsyneladende ingen tabuer omkring nøgenhed, seksualitet, afføring og tilsvarende. Det foregik alt sammen i absolut offentlighed. – Egentlig et forkert begreb at bruge,

da forskellen mellem dem og os netop ligger i vores modstilling af det 'private' og det 'offentlige' rum og de dertil hørende forskellige former for adfærd. – På den anden side var der heller ikke mange indbyggede barrierer overfor at pande naboen ned, hvis man følte sig krænket eller bare var i dårligt humør. Tænk på de islandske sagaers lakoniske meddelelser om anledningerne til drab, voldtægt og almindelige slagsmål. Personer med en gennemsnitlig, vestlig middelklasse-socialisering ville ikke klare sig mange minutter ved et middelalderligt hof uden at få nervesammenbrud. Som de/vi får det i dag ved samvær med en rockerbande.

Elias undersøger alt dette under overskriften *kontrol af affekter*. Når man stiller det op, som han gør – og som jeg har gjort i det foregående – bliver resultatet uvægerligt en forenklet modstilling af mennesker *uden* affektkontrol overfor andre *med*. Det er oplagt urimeligt. I middelalderen levede man under fuldt så samfundsmæssigt strukturerede betingelser som sidenhen. Blot andre. Det må holdes in mente hele tiden. Men når så meget er sagt, virker resultaterne af en livagtig rekonstruktion af livsbetingelserne og normerne alligevel overraskende på de fleste, også de historisk velorienterede. I virkeligheden kan det kun lade sig gøre at skildre det overbevisende i form af film.¹⁷ Men hør alligevel et citat fra en skildring af tøjmoderne i middelalderen:

"I den senere periode (af middelalderen u.ø.) røbes den frie seksualitet også i *klæde-dragten*. F.eks. gik kvinderne i det fjortende århundrede med nedringede kjoler, der sad så stramt om hofterne, at kønnet trådte tydeligt frem, og snørede barmen så højt, at man, som det blev sagt "kunne stille et lys på den". Mændene gik med korte frakker og afslørede deres kønsorganer, som trådte tydeligt frem i en handskelignende beholder, den såkaldte braguette, i sammenligning med hvilken bukseklappen ("codpiece") var et sømmeligt klædningsstykke. I Edward IV's tid henstillede underhuset, at "Ingen ridder af lavere rang end lord eller nogen anden person må bruge eller bære nogen frakke, trøje eller kappe, der ikke er af sådan længde, at den dækker hans kønsdele samt bagen". Personer af lord og højere rang måtte naturligvis gøre, som de havde lyst. Selv præsterne kortede deres kjoler af til knæene og gjorde dem i det følgende århundrede så korte, at "de ikke dækkede de midterste dele".¹⁸

Og dette er kun enkelte blandt uendeligt mange vidnesbyrd om eksistensen af et helt andet syn på seksualitet og erotik i middelalderen (tænk bare på Chaucers *Canterbury Tales*).

Selv om vi ikke længere så automatisk opfatter vores seksualnormer som gældende for alle andre, hverken i tid eller rum – det 'normale' har trods alt fået relativt vide rammer – virker middelalderens normer alligevel overraskende på selv den frieste.

Omgangen med kroppen er så anderledes, at man må konkludere, at *kropsopfattelsen* er kulturelt bestemt og ikke noget 'naturligt' – hvilket ret beset også er ganske rimeligt, da affekter må grunde sig i opfattelser, bevidste såvel som ubevidste. En frimodighed overfor kropslig seksualitet som den ovenfor beskrevne blev i victorianismens tidsalder karakteriseret som 'tøjlesløs' og umoralsk, hvorfor de pæne mennesker, der udgav de litterære klassikere censurerede skildringerne bort. Bl.a. derfor har det været svært at danne sig en rigtig(ere) forestilling om datidens normer. Men man skal ikke bilde sig ind, at vi nu har bragt det så herligt vidt, at den helt rigtige og uhildede indsigt ligger lige rundt om hjørnet. Også vi er

fordomsfulde i al vores tilsyneladende frihed og liberalitet. Derfor er det nødvendigt at tænke lidt nøjere over, hvordan vi overhovedet kan skaffe os viden om så intime – og selvfølgelig og derfor normalt ikke beskrevne – forhold, som dem der her interesserer mig.

Den ovenfor antydede frimodighed varede på mange måder ved også ud over afslutningen af middelalderen til perioder, som vi har flere og bedre kilder fra. Men klædedragten er det bedste *samtidige* vidnesbyrd. Her ganske vist kun demonstreret i overklassens tøjmoder. Men det er slet ikke så urepræsentativt et materiale at bygge på.

For det første var der ikke den samme forskel mellem klassernes klædedragter som i de senere standssamfund. Hele befolkningen gik i tøj af stort set samme snit, blot var folkekulturen bagefter eliten i tid (og kvalitet selvfølgelig).¹⁹

Det var først 1500- og 1600-tallets stændersamfund, som synliggjorde klasseforskellene ved at forbeholde bestemte klædedragter for bestemte grupper. Mest kendt er vel indførelsen af en bestemt dragt for præsterne. Den sorte kjole er borgerskabets mode fra midten af 1600-tallet, mens bøndernes grå vadmelsdragt skyldtes, at statsmagten forbød, at bønderne farvede deres dragter (forbuddet blev dog gentaget af den danske enevældige statsmagt 7 gange mellem 1660 og 1780, hvilket ikke tyder på overvældende succes).

For det andet er klædedragten et af de bedste vidnesbyrd om seksualmoral. Langt bedre end nedskrevne moralske påbud, da klædedragten afspejler faktisk realiserede normer snarere end dem, der blot søges påduttet befolkningen.²⁰

Naturligvis er det forbundet med store metodiske vanskeligheder at slutte fra resultater af adfærd til forestillingerne bag den. Men antydningerne af eksistensen af et helt andet forhold til nøgenhed og kroppens funktioner i det hele taget er så mange og stammer fra så mange forskellige områder, at det efter min mening er dem, der antager, at moralske normer er biologisk bestemte, der står med bevisbyrden.

Således kan vi af de få bevarede oprindelige middelalderlige rum se, at *hele* livet ved de små hoffer på slotte og herregårde er foregået i ét stort rum, det vi senere kender under betegnelsen riddersalen. Sådanne store fællesrum har sjældent overlevet eftertidens ændrede krav til rumindretningen. Et eksempel er ærkebispens palads i Orvieto i Mellemitalien ved siden af den gotiske domkirke. Rummets indretning indebærer, at herren og slotsfruen har spist, drukket, ræbet, forrettet nødtørft og haft samleje – om ikke sammen med hoffet, så direkte for øjnene af gæster og tjenerskab. Og at disse ligeledes har forrettet alle de samme funktioner i dette samme rum. Begrebet privathed har simpelthen ikke eksisteret for middelalderens mennesker – ikke fysisk og dermed heller ikke åndeligt. Denne bramfrihed har vi bevaret rester af i senere tiders ceremoniel omkring brylluppet. Det var meget længe almindeligt, at hele brudefølget korporligt fulgte de nygifte til sengs og overværede defloreringen af bruden ved faklernes skær.

Samme mangel på tilbageholdenhed demonstreres i spisevanerne. Knivene blev brugt til at skære kødet i stykker med, og maden blev spist med fingrene. Og i ganske umådeholdne mængder, når der var råd til det. Rester af middelalderens bordskik kan følges i Christian IV's breve, hvor man oplever, hvordan der selv ved kongens hof blev pisset og skidt i spisesalen – om end dog ikke længere ved

selve bordet. I 1600-tallets dannede kredse nøjedes man med at brække sig ved bordet for at få plads til de seneste retter. Gafflen, som stammer fra Byzans, trængte kun langsomt frem, hvilket er et af de bedste eksempler på civiliseringsprocessens 'kunstighed'. Hvad er en gaffel andet end en imitation af fingrene, der tjener til at skabe afstand mellem kroppen, og det vi spiser. Ske og kniv er funktionelle elementer i spiseprocessen, men gafflen tjener et symbolsk formål, ved at den skaber afstand mellem børn og 'udannede' på den ene side, som dem der ikke kan beherske sig og os, de 'dannede' på den anden side.

I 1600-tallet satte en ændret ritualisering af omgangsformerne ind over hele Europa. Processen var allerede begyndt i Italien i slutningen af middelalderen og renæssancen. Italiens førende stilling i civiliseringsprocessen fremgår f.eks. af det faktum, at de ældste, bevarede, separate toiletter findes i et florentinsk 1400-tals palads, Palazzo Davanzati. Et palads som kan besøges den dag i dag og udgør en formidabel kilde til dagliglivets historie. Elias tillægger dog især den ritualisering, der foregik ved det enevældige hof i Versailles under Louis XIV (solkongen) betydning.²¹ Der foregik en dobbelt civiliseringsproces, civilisering, både forstået som en fredeliggørelse (afmilitarisering) af adelen og en indøvelse af nye regler for dannet adfærd. Adelen, der var blevet militært afmægtiggjort i slutningen af 1500-tallet, blev trukket ind til hof-tjeneste. Således kunne den enevældige fyrste direkte overvåge potentielle rivaler. Samtidig skabtes et forfinet ritual for omgangen mellem de adelige baseret på et gennemført hierarki. Det altafgørende kriterium på gunst var nærhed til fyrstens person ganske bogstaveligt opfattet som fysisk nærhed. Derfor blev kammertjeneste hos den enevældige fyrste til en af de højeste udmærkelser en adelig kunne opnå. Hvervet at kontrollere fyrstens afføring i natpotten var således et af rigets mest betroede. At dette hverv siden kunne føre til de højeste embeder som rigets skatmester, er helt logisk, idet staten var den enevældige monarks private husholdning (på tysk kaldet "das ganze Haus"). Og enhver freudianer kender sammenhængen mellem fækalier og penge.

Ritualiseringen af adfærden ved hoffet blev en spidsformulering af de regler, som i deres for os latterlige detaljerighed kom til at udgøre en systematisk socialisering til et nyt civiliseret, ikke-krigerisk adelsliv overalt i Europa. Socialiseringen tjente til at tøjle lidenskaber som vrede, seksual lyst osv. på en måde, som var fuldstændig fremmed for middelalderen. Den adelige adfærdskodeks var parallel til kirkens forsøg på at udbrede fromhed og kønslig afholdenhed. De to dannelses-mønstre blev til to forskellige, men hinanden kompletterende, socialiseringstyper. Adelen og kirkens dannelsesidealer gled sammen i den nye puritanske etik hos det opkommende borgerskab. Den etik og den socialisering, som Max Weber så rammende har skildret under overskriften "*Kapitalismens ånd*" (1909).

1600-tallets normer var således på mange måder samtidig med bruddet en direkte fortsættelse af middelalderens dannelsesstyper.²² Det vigtige i det nye dannelsesideal var indførelsen af en udskydelse af den umiddelbare behovstilfredsstillelse, dvs. sublimering, mere end den konkrete karakter af afkaldet. Det medførte en (selv)disciplinering ned til kroppens mindste funktioner, som siden er blevet internaliseret i vores karakterdannelse på en måde, så vi opfatter denne træning som selve personlighedsdannelsen. Hele Freuds psykologi er bygget over de modsigelser, der skabes ved den tvang, der udøves i barneårene. Hvorvidt det bety-

der, at psykoanalytiske forklaringer derved bliver ugyldige for perioder før skabelsen af det særlige vesteuropæiske ideal om individet og internaliseringen af adelens og kirkens normer i socialiseringen af disse individer er uklart, men sandsynligt. Dog må man være åben for, at det samme kan foregå på andre måder. Den skrappe, men forskellige, socialisering i det japanske samfund er et eksempel, som ligger lige for.

Elias beskæftiger sig især med absolutismens betydning i den fremadrettede civiliseringsproces og har givetvis fat i mange rigtige iagttagelser trods deraf følgende evolutionisme. Et andet forhold falder dog nok så meget i øjnene, nemlig den *arkaiske* karakter af adfærden omkring fyrsten.

Perry Anderson hævder i sin syntese over feudalismen og absolutismen, at enevælden bør opfattes som feudalismens sidste stadium og ikke som det første moderne samfund, sådan som det ellers har været antaget i den marxistiske, såvel som ikke-marxistiske forskning.²³ Dette til trods for alle de forhold, der peger fremad, lige fra skabelsen af territorialstaterne til træningen i selvbeherskelse. Man fristes til at give ham ret, når man dykker nøjere ind i hoffets ritualer. Som antydning var alt ved fyrsten offentligt – og helligt (han var jo fyrste af Guds nåde). Det betød, at rensningen af kongens person, iklædningen og hans samlejer blev gjort til offentlige ritualer. Ikke for hele hoffet (endsige hele folket), men for de få begunstigede, gradueret efter den gunst de stod i. Adgangen til kongens gemakker blev det afgørende kriterium på politisk indflydelse, og – efterhånden som systemet stivnede – en kilde til at opnå politisk indflydelse.

Hele dette ceremoniel afspejles i den rumlige indretning af det typiske, enevældige slot. Gemakkerne ligger på stribet, med kongens og dronningens suite af rum på en lang række henholdsvis til højre og venstre for det store centrale trapperum. Man kan se fra den ene ende til den anden af rækken af rum, fordi dørene er placeret lige overfor hinanden og oftest var åbne. Selv om adgangen har været reguleret, er det umuligt at forestille sig noget privat liv i vores forstand af ordet. Fyrsten har været offentlig altid, uanset hvad han (eller hun) foretog sig. Denne rumlige fornemmelse af offentligheden kan man endnu i dag opleve mange steder. Selv sidder jeg med en oplevelse af Mediciernes Palazzo Pitti fra 1500-tallets Firenze, når jeg forsøger at forestille mig hofflivet. Det er et godt eksempel, fordi møblementet – og først og fremmest ophængningen af malerierne – ikke er blevet ændret siden år 1600.

Først til aller sidst i absolutismens epoke blev der gjort små indrømmelser til det krav om privathed, som efterhånden udvikledes af borgerskabet. Et eksempel på dette forsigtige knæfald til privatheden er indretningen af det kolossale palads, som det enevældige bourbonske kongehus i Napoli lod opføre i Caserta nord for Napoli (1751-75). Det blev bygget som en storslået efterligning af Versailles og har rummene (1200 værelser i alt med 1742 kæmpevinduer!) placeret på samme måde i lange rækker. Men allerbagest i henholdsvis kongens og dronningens soveværelser findes halvskjulte badeværelser med forsænkede badekar. Stadig luksuriøst, men repræsenterende et borgerligt i stedet for et feudalt livsmønster. Bourbonerne nåede da heller ikke at få videre fornøjelse af anlægget, før de mistede tronen til den nye tids repræsentanter. Om de ville have vasket sig i badekarret, hvis de havde fået muligheden, skal jeg lade usagt.²⁴

5. Kapitalismen og dannelsen af den moderne personlighed

Det var ikke den borgerlige kultur, der først fandt på de kolde og varme afvaskninger af kroppen. Men det var den, der først satte det i system, som noget man foretog sig *privat* og bag lukkede og låste døre. I antikken badede bybefolkningen fornøjet og ofte, men i offentlige badeanstalter. I højmiddelalderens byer hører vi også beretninger om et fornøjeligt leben i badstuer, der ikke engang var kønsadskilte. De forsvandt i senmiddelalderen på grund af angst for kønssygdomme og kritik fra den aggressive puritanske fromhed. Et syndrom af fordomsfuldhed, som lægestanden hurtigt leverede videnskabelige belæg for i form af elaborerede teorier om det skadelige i at vaske hudens beskyttende fedtlag af.

For mig at se hænger denne ret sent udviklede afstand(tagen) fra kroppen og dens afsondringer snævert sammen med kapitalismen som samfundssystem. Ikke sådan at forstå, at den onde kapitalisme har tvunget os alle sammen til at spise med gaffel, sidde på et aflåst toilet og sove i soveværelser adskilt fra de øvrige rum og andre mennesker (selv om der på et sent tidspunkt selvfølgelig kan dokumenteres en interesse hos producenter af diverse sager i at få så mange som muligt til at anskaffe så meget som muligt).

Nej, hele den selvdisciplinering, som det foregående rummer eksempler på, er *forudsætningen* for kapitalismen. Begrebet om den enkelte person som noget særligt, afsondret fra 'de andre', et '*individ*', er identisk med det begreb om 'det private', der i stort set alle analyser af kapitalismen sættes i centrum. Uanset om privatheden bedrives i form af ensomhed, tosomhed, familieidyl – eller privatejendom. Privathedsideologien blomstrede i 1800-tallets borgerskab og bredte sig i det 20. århundrede til de velsocialiserede arbejderklasser i de industrialiserede hovedlande.²⁵ Og er nu på rask fremmarch over resten af verden. Men tømmes derved samtidig for sit indhold, moralsk, politisk og følelsesmæssigt. Dette dilemma føles klarest i Vestens forbrugersamfund. Den amerikanske forfatter Philip Roth har sat forskellen på os og resten af verden (især den kommunistiske) på spidsen i en aforisme "In the West everything goes and nothing matters, in the East nothing goes and everything matters". Det er selvfølgelig en overdrivelse, men afslører som alle overdrivelser noget centralt.²⁶ Det er vel i grunden det, Daniel Bell som intellektuel i det amerikanske samfund reagerer på, når han anklager modernismen for at have eroderet alle gode, klassiske værdier. Til tider kan man som intellektuel (af en slags) gribe sig i at ønske sig at leve i et samfund, hvor meninger, kunst og alt det vi kan lide, har betydning som mere end underholdning. En længsel, der dog som oftest slår om i sin modsætning efter et kort bekendtskab med realiteterne: groft toiletpapir og manglende bundpropper i håndvaske og badekar. Samfund der ikke tør eller har råd til at tillade fri adgang til fotokopimaskiner og computere er ikke ønskværdige – selv for en nok så idealistisk intellektuel.

Forbrugersamfundets uafviselige glæder er åbenbart med indre nødvendighed knyttet til en oplevelse af en stadig stigende grad af meningsløshed for *alle* medlemmer af samfundet. Privat såvel som offentligt. For slet ikke at tale om den økologiske katastrofe og den reelle fattigdom – emner som jeg bevidst har holdt

uden for i denne behandling af kulturpolitiske fænomener. Denne oplevelse af meningsløshed eller i hvert fald sammenbrud for gamle betydninger er fremragende sat på begreb i de aktuelle strømninger i kunst, filosofi og litteratur, der sammenfattes under overskriften, postmodernisme. Og begrebsliggørelsen er den nødvendige om end ikke tilstrækkelige betingelse for at håndtere noget som helst.

6. Den illusionsløse postmodernitet – håb eller håbløshed

Den dybt originale tyske æstetikteoretiker Walter Benjamin skildrede i sit mesterlige essay, *Paris. Die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts* digteren Baudelaire som den første, arketyperiske modernist.²⁷ Baudelaire, den moderne flanør, lader gadebilledets flimren passere revy for sine øjne og tager det myldrende liv, uden overordnet sammenhæng og indre mening som det moderne livs grundvilkår. Men prøver i modsætning til de fleste moralske modernister heller ikke at skabe orden ved en (politisk) viljesakt.

Selv fremmedgørelse er kernen i Benjamins udvidelse af den materialistiske analysemetode, som man kan få et nærmere indtryk af i den samling af hans essays, der findes på dansk.²⁸ Benjamin var en af de første, som indfangede i ord, hvad der sker med kunsten i masseproduktionens tidsalder.²⁹ En verden af derealiserede individer, der bevæger sig væk fra det ydre hen imod det indre, fra det offentlige til det private, fra objektet til allegorien, fra udstillingen til interiøret, fra Hausmanns boulevarder til kommunarderne på barrikaderne. Individet i traditionel borgerlig forstand reduceres til voyeur. Det borgerlige samfund bygget på individualismens dominans over alle sfærer, økonomiske, politiske, sociale og kunstneriske fører i sin yderste konsekvens til tømning af individet for indhold, hvorved det ikke længere har evne til 'at blive sig selv'.

Denne tømning af individet for mening har i det tilsyneladende realiserede masseforbrugssamfund i efterkrigstiden ført til hysterisk jagt på 'selvrealisering'. Den reaktion, som Daniel Bell i *The Cultural Contradictions of Capitalism* kalder for postmodernisme. Men som snarere er den logiske konsekvens af det moderne, kapitalistiske samfund (det er vel i grunden denne karakter af reaktion hos postmodernismen, som Habermas tænker på, når han afviser den som reaktionær).

Som jeg forstår det, er postmodernismen nok så meget et forsøg på at redde frigørelsens mulighed i et samfundssystem, der er ved at undergrave meningen med alle de gode viljers store projekter. Begyndelsen er gjort med nogle – oftest meget polemiske – reaktioner mod etablerede former for modernisme indenfor finkulturen (især arkitekturen) og massekulturen (tydeligst i filmmediet). Robert Venturis manifest *Learning from Las Vegas* (1972/77) henledte opmærksomheden på hidtil oversete kvaliteter i pampachéarkitekturen i denne by, der er en art materialiseret drøm (eller rettere mareridt). Ren kunst(ighed) uden prætentioner af nogen art om ægthed, kunst(færdighed) eller originalitet. 'Ægte efterligninger'. Citater af citater af citater. Som postmodernisterne siger, "verden består af billeder af billeder af billeder af ...".

Det samme kommer til udtryk i en række nye film, der både tages alvorligt af seriøse filmkritikere og samtidig er blevet kassesuccesser. Begyndende med Lucas' *American Graffiti* (1973), der genskabte 50ernes USA, Eisenhoweræraen

med både nostalgi og afstand (10 år efter 1962, hvor den foregår). Og indledte en veritabel 50erbølge over hele verden. Polanskis *Chinatown* og Bertoluccis *Il Conformista* (1971) kan siges at gøre noget lignende for 50erne. Disse film førte til en voldsom interesse for bestemte dele af fortiden, en interesse som historikere troede at kunne drage nytte af i et samfund, der ellers har skubbet os længere og længere ud i betydningsløsheden.

De/vi blev dog snydt. Det er ikke den reale 30er eller 50er-fortid, der er interesse for. Det fremgik ikke ganske klart af de nævnte film, som ikke ganske havde opgivet at repræsentere en eller anden for virkelighed. En 'ægte' virkelighed bag billederne af billederne. Men i det omfang, der er sådanne rester af traditionel realisme tilbage, er de ikke postmodernistiske. Det er derimod *Star Wars*. Ingen – ikke engang den mest kulturpessimistiske kritiker – oplever den (eller rettere dem, det er jo en serie) som rekonstruktioner af en intergalaktisk fortid. *Star Wars* er en genoplivelse af en TV-genre fra 50ernes USA, hvor fremmede væsener invaderer jorden, som reddes af ægte amerikanske helte (*The Invaders*). Disse film er del af instruktørens egen livshistorie og genoplives nu – ikke som en *parodi* – det ville kræve, at de endnu var levende i bevidstheden – men som *pastiche*. Sådan ses de selvfølgelig næppe af børn og unge i dag, men det voksne publikum opfatter henvisningen til en tryggere og mere ukompliceret fortid gennem billederne af billederne. Som derved bliver nutid – og fremtid – på en ny og raffineret måde, en slags al-tid. Det er ikke en sket fortid, der på socialrealistisk vis genskabes, men snarere et indtryk af bestemte fænomener, der aktiveres gennem billederne. Det gælder måske i endnu højere grad for Steven Spielbergs *Raiders of the Lost Ark* (1981), der imidlertid er så succesrig i sin nostalgiske 'realisme', at den ikke helt holder det postmodernistiske program. Men populær er den, også blandt modernistiske filmkritikere, der gerne vil være med på de nye noder.

Sådanne film er selvfølgelig resultat af en yderst raffineret og bevidst kunstnerisk proces. Men afspejler samtidig på en meget direkte og næsten naiv måde det *postmoderne samfunds realitet* – det er netop bevis på formatet hos de instruktører, der står bag. Denne – nye – realitet er *postmodernismen* et udsagn eller ligefrem en teori om.

Hvad der er sket er, at det enkelte individ som autonom og delvis selvstændigt bestemmende enhed er forsvundet, hvorved individualismen som ideologi er kommet i vanskeligheder. Subjektets død som det ofte udtrykkes. Naturligvis har det autonome individ altid været en fiktion, men tilsyneladende en meget livskraftig fiktion, som det er lykkedes mange enkelte mennesker at leve på (dem der blev til succeser vel at mærke, de andre melder historien ikke så meget om). De store modernister var store individuelle personligheder, som hver efterlod deres let genkendelige fingeraftryk på verden. Dette individuelle udtryk har for længst nået sine grænser indenfor industriproduktionen, men efterhånden også indenfor kunsten. Hvordan er det muligt for et æstetisk produkt at overgå selve 'det moderne livs' revolutionerende mangfoldighed, hvordan bryde med et program (modernismen), der gør krise til en værdi, hvordan komme videre end Fremskridtets ære (moderniteten), hvordan overgå overskridelsens ideologi (avantgardismen)?

Dette dilemma konfronterer enhver udøvende kunster. Men det konfronterer også alle os andre, for fragmenteringen af de store sammenhænge i de moderne

stilarter svarer til en fragmentering af samfundet – og sproget, dvs. udsagnene om denne virkelighed. *Krisen for repræsentationen* som det udtrykkes. Hvordan være sikker på, at ordene betyder det samme for medlemmer af forskellige professioner, med forskellige uddannelser og livserfaringer. Almendannelsen skulle skabe denne enhed, og gjorde det muligvis i borgerskabets æra. Men nu er den endegyldigt brudt sammen.³⁰

Det bringer os i en situation, hvor parodien (der forudsætter fælles kendskaber/referencer) bliver umulig og kun pastichen forbliver. Som det udtrykkes af den franske sociolog Jean Baudrillard, er der hverken spejle eller scener tilbage, men kun skærme med en ikke-reflekterende overflade, skærme der kun kan sende (som i Orwells *1984*). Det er muligvis overdrevet sagt, i betragtning af informationsteknologiens demokratiske potentialer, men det er utvivlsomt dækkende for det store flertals opfattelse af kommunikationssituationen i dag. Uanset hvilke muligheder i retning af direkte 'tryknapdemokrati' man kan forestille sig, er der både i det og i det kendte repræsentative system meget langt til Habermas' ideal om den rationelle, herredømmefrie kommunikation.³¹

Alt dette betyder muligvis – endda sandsynligvis – at det borgerlige, rationelle individ aldrig kan have eksisteret som antaget i ideologien, men netop var – en fiktion. Men en nyttig og i perioder en (for nogle) fungerende fiktion. Men det er uafvendeligt slut, selv for de største og mest verdensfjerne ånder.

Hvad er der så at gøre? Den amerikanske litteraturkritiker Fredric Jameson, som jeg har støttet mig tungt til i det foregående, udtrykker situationen for kunsten således:

"In a world in which stylistic innovation is no longer possible, all that is left is to imitate dead styles, to speak through the masks and with the voices of the styles in the imaginary museum. But this means that contemporary or postmodernist art is going to be about art itself in a new kind of way; even more, it means that one of the essential messages will involve the necessary failure of art and aesthetic, the failure of the new, the imprisonment in the past".³²

Det kan synes at være en yderst pessimistisk holdning. Virkeligheden eksisterer kun som billeder af billeder³³ og unddrager sig store samlende fortolkninger. Om sidste led i ræsonnementet virkelig følger af det første, ved jeg i grunden ikke; men det fremføres yderst overbevisende med mange argumenter af så forskellige tænkere som den franske filosof Jean-Francois Lyotard i bogen *La condition postmoderne* (1979) og den amerikanske antropolog Clifford Geertz i essaysamlingen *Local Knowledge* (1983), så der synes at være god grund til i det mindste at overveje den radikale epistemologiske påstand grundigt.

Lyotard formulerer en voldsom anklage mod oplysningsfilosofier af enhver art – den franske såvel som den tyske variant – for at være rene samfundspolitiske legitimationsmyter. Dette gør han med baggrund i videnskabshistorikerne Thomas Kuhn og Paul Feyerabend, der har påpeget betydningen af ubevidste – og ubeviste – grundantagelser i alle videnskabsretninger, de såkaldte paradigmer. For den franske oplysningstradition fra 1700-tallet og den store revolution var filosofi (= viden) umiddelbart politisk – og dermed nødvendigvis underordnet politiske mål. I den tyske tradition opretholdtes en kunstig forestilling om enheden af al erkendelse, en enhedsbetragtning, der havde en vis succes, fordi den

blev institutionaliseret i den humanistiske almindannelse. Ingen af de to retninger har bevist deres epistemologiske grundantagelse, og for Lyotard er deres fejlagtighed bevist i den 'repræsentationskrise', som de fleste videnskaber såvel som kunstarter er løbet ind i indenfor den sidste menneskealder. Den realistiske (i modsætning til den nominalistiske) epistemologiske antagelse om eksistensen af et 'væsen', en bagvedliggende realitet, der på en eller anden måde 'afspejles' i det umiddelbart antagelige er blevet stadig vanskeligere at opretholde, trods – eller måske i kraft af – det opsving, den havde midt i 70'erne med kapitallogikken og den strukturelle marxisme. Denne krise for erkendelsen har fået mange til helt at opgive at tænke over epistemologiske spørgsmål eller retirere til praktikisme af den simpleste art. Det opfatter Lyotard som en helt uacceptabel flugt. I stedet foreslår han at tale om sandheder i stedet for sandhed. Enheden i en erkendelsesteori, der består af mange 'lokale' sandheder, reddes ved at henvise sammenhænge til at være af rent sproglig karakter (lingvistisk referentialitet). I den videnskabelige sammenhæng er det underordnet, om dette er en overbevisende løsning for, som han selv siger (her citeret efter den amerikanske oversættelse), hvad det virkelig gælder, er angrebet på *totalitetstænkningen*:

"Finally, it must be clear that it is our business not to supply reality but to invent allusions to the conceivable which cannot be presented. And it is not to be expected that this task will effect the last reconciliation between language games (which, under the name of faculties, Kant knew to be separated by a chasm), and that only the transcendental illusion (that of Hegel) can hope to totalize them into a real unity. But Kant also knew that the price to pay for such an illusion is terror. The nineteenth and twentieth centuries have given us as much terror as we can take. We have paid a high enough price for the nostalgia of the whole and the one, for the reconciliation of the concept and the sensible, of the transparent and the communicable experience. Under the general demand for slackening and for appeasement, we can hear the mutterings of the desire for a return of terror, for the realization of the fantasy to seize reality. The answer is: Let us wage a war on totality; let us be witnesses to the unrepresentable, let us activate the differences and save the honor of the name." (Lyotard, 1984, pp. 81-82)

Fra et helt andet sted – grundige symbolstudier af indonesisk adfærd – når socialantropologen Geertz frem til et tilsvarende standpunkt:

"To turn from trying to explain social phenomena by weaving them into grand textures of cause and effect to trying to explain them by placing them in local frames of awareness is to exchange a set of well-charted difficulties for a set of largely uncharted ones. Dispassion, generality, and empirical grounding are earmarks of any science worth the name, as is logical force. Those who take the determinative approach seek these elusive virtues by positing a radical distinction between description and evaluation and then confining themselves to the descriptive side of it; but those who take the hermeneutic, denying the distinction is radical or finding themselves somehow astride it, are barred from so brisk a strategy. If, as I have, you construct accounts of how somebody or other – Moroccan poets, Elizabethan politicians, Balinese peasants, or American lawyers – glosses experience and then draw from those accounts of those glosses some conclusions about expression, power, identity, or justice, you feel at each stage fairly well away from the standard styles of demonstration. One makes detours, goes by side roads, as I quote Wittgenstein below; one sees the straight highway before one, "but of course ... cannot use it, because it is permanently closed.'" (Geertz, *Local Knowledge*, 1983, p. 6).

Et af de områder, Geertz afprøver sin fremgangsmåde på, er en forståelse af 'common sense' som en relativt velorganiseret sammenhæng af velovervejede tanker og forestillinger. Ud fra sit kultursystem-approach fokuserer Geertz på, hvad dagligdagserfaringen faktisk forklarer, og hvordan den er funktionel, i stedet for som det almindeligvis gøres (af 'intellektuelle') at afvise den i generelle oplysningskategorier.

Dette er kun ét – og næppe et af de mest centrale – eksempler på, hvad en mindre omfattende (total) forklaringsstrategi kan åbne op for. Der er et langt skridt herfra og til at sige, at *al* erkendelse er partiel, lokal eller begrænset, som det hævdes af de mest radikale postmodernistiske teoretikere. Nogle af disse gør ligefrem en dyd ud af denne i grunden tragiske nødvendighed og kalder sig *noma-defilosoffer*,³⁴ hvilket for de fleste udenforstående antyder flygtige tænkere på stadig jagt efter nye (mode?)standpunkter. Men det kan – og skal muligvis i denne overgangssituation – opfattes positivt. Vi står først ved begyndelsen af den nødvendige diskussion, som Habermas blæste fanfarerne for i 1980 ved sin tale mod postmodernisterne (se afsnit 1). Habermas har argumenteret meget grundigere – og især mere omfattende – for værdien i oplysningsstandpunktet i mammutværket *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*, med undertitlerne *Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* og *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (1981). En helt anden vej ud af modernismens og modernitetens dilemma er valgt af Peter Sloterdijk, der i 1983 udgav et stort værk i to bind med titlen *Kritik der zynischen Vernunft*. Heri kritiserer han 'den kritiske teori' (dvs. Habermas) og søger i stedet bag om den totalt-politiserende oplysningsfilosofi (Hegel) til Kants to hundrede år gamle *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Skal vi oplyse – og det mener Sloterdijk, at vi skal, bare mere os selv end 'de andre' – er det efter hans mening der, man skal søge forbilledet. Jeg skal ikke forsøge at afgøre denne debat her (og kan heller ikke). Vi kommer til at høre meget mere til den i fremtiden, selv om vi allerede har hørt meget. Sloterdijks ikke ligefrem lettilgængelige, fagfilosofiske værk er blevet grundigt behandlet i *Der Spiegel*, har solgt som en anden bestseller og er sågar blevet citeret i en leder i *Information* 15/6 1984.

Med sit slogan "for retten til at være reflekteret mindrevidende" (i stedet for formynderisk bedrevidende) har Sloterdijk direkte formuleret den *positive, politiske* konklusion, som jeg synes, at det er muligt at drage af hele denne lange æstetiske og filosofiske redegørelse for postmodernismens tilsyneladende desillusionerede opfattelse af det postmoderne samfund og de postmoderne betingelser i det hele taget. Intet er lettere end at anklage hele programmet, der ligger i opløsningen af de 'store sammenhænge' og de 'store teorier' for at ville trække sig tilbage til privatlivets mangel på engagement i samfundet – bortset fra at postmodernismen ikke anerkender distinktionen offentlig/privat, og at den i det omfang, den ser en bevægelse, nærmest mener, at offentligheden er blevet privat og det private offentligt i én stor forskelsløshed.

Denne nærliggende kritik er jeg instinktivt på vagt overfor, fordi den gentager (som simulacrum?), hvad pessimistiske ældre kultur-kritikere altid har beklaget som tidernes forfald, når der indtrådte noget nyt, som de ikke selv havde fundet på. En generation som min, der oplevede den radikale kulturkritiks hånlige afvis-

ning af al pop i begyndelsen af 60'erne, netop da rock- og beatmussikken skabte et nyt livskraftigt kulturudtryk, burde være om ikke vaccineret så i det mindste forsigtig med alle beklagelser over tidernes fordærv. Nu er det os, der som midaldrende ikke kan se noget som helst værdifuldt i ungdommens virkelighedsopfattelse, bestemt som den tilsyneladende er af video- og computerspillene.

I stedet for at lamentere over tingenes tilstand – og dermed stille os handlingslammede udenfor – skulle vi måske tage postmodernismen som en befrielse fra de utilsigtede følger af oplysningsprojektets indbyggede formynderi. Gør vi det ikke, er jeg bange for, at en pessimistisk vision om det postmoderne samfund, som den amerikanske sociolog Barrington Moore for nylig oprullede, kan blive til realitet. I et foredrag om demokratiets chancer overfor de autoritære tendenser brugte han billedet af sønderbombede og brændende byer som Belfast og Beirut som de mest sandsynlige fremtidsscenerier: samfund opløst i og af stammekrige mellem stridende trosretninger (politiske og religiøse), hvor velmenende intellektuelle oplærer en brutaliseret ungdom til fanatisk had mod alle andre på grund af overgreb og uretfærdigheder begået tidligere eller på grund af krænkelse af 'historiske' rettigheder. Med udløsning af meningsløs og indiskriminerende vold som hovedresultat.³⁵ Vold for voldens skyld som i Stanley Kubricks *Clockwork Orange*.

Skal dette scenario – eller andre af de skrækvisioner om totalitære statsmagter, vi så rigeligt er blevet præsenteret for i 60'erne og 70'erne – ikke blive til virkelighed, må vi forsøge at give demokratiet en chance. At tage demokratiet alvorligt er selvfølgelig en larmende naivitet, men hvis det gøres med klar bevidsthed om, hvad det er man gør – og med tungen i kinden, uden totalitært had mod dem, der ikke opfører sig så 'demokratisk', som man selv ville kræve – er det måske ikke helt så naivt alligevel. Eller rettere det er 'reflekteret mindrevidende', som Sloterdijk udtrykker det.

Der er gode sociologiske grunde til at anskue den politiske situation i det (post)moderne samfund ud fra postmodernismens – og det vil i høj grad sige de længere uddannede mellemlags – virkelighedsopfattelse. Vores samfund har skiftet karakter i langt højere grad, end det meste af venstre- og højrefløjen har opfattet; mens de stadig koncentrerer sig om de 'egentlige' (dvs. teoretisk legitime og legitimerede) interesser i samfundet, er dette langt hen i kulturel og (ud)dannelsesmæssig forstand blevet et mellemlagssamfund – hvilket ikke må forveksles med et (borgerligt) middelklassesamfund. Det har litteraturforskeren Johan Fjord Jensen skrevet udførligt om i anden halvdel af en i sig selv ret urimelig polemik med en anden litteraturprofessor, Aage Henriksen.³⁶ Denne anden halvdel rummer en dybtborende analyse af sammenbruddet for almindelsen, et godt signalement af det mentalitetshistoriske skred, der er sket de sidste 25 år, og nogle tanker om, hvad der kan sættes i stedet. Fjord fører sin tankebane konsekvent igennem til den lige så indlysende som – især i venstreorienteret sammenhæng – originale konklusion, at stort set hele det mentale og ideologiske skred er sket i mellemlagene. Af gode sociologiske grunde. Samtidig med at disse samme mellemlag har haft dårlig samvittighed over ikke at kunne være noget mere for resten af samfundet (rester af oplysningstidens formynderisme). Måske skulle de/vi i stedet lære at acceptere værdien af egne erfaringer og overveje deres betydning for resten af samfundet. Med hans egne ord:

”Det forhold, at mellemlagene udgør en så modsigelsesfyldt klassekonstellation, og det forhold at de er så svagt organiserede, ja ofte slet ikke vil organisere sig i anerkendte former, bør ikke sløre for det perspektiv, at mellemlagene allerede er på vej til at blive den største klassekonstellation i samfundet. Som sådan er de ikke blot et vedhæng til den historiske udvikling og ikke kun en parasitær tilføjelse til de producerende klasser. I kraft af socialstatens uundgåelige vækst befinder de sig i centrum af den historiske proces. De er på vej til at blive historiens subjekt, sådan som det gamle borgerskab blev det i slutningen af 1700-tallet og arbejderne 100 år senere.

Hvad der gør det rimeligt at tildele mellemlagene en historisk rolle helt på niveau med borgerskabets og arbejderklassens er, at de allerede har skabt en kultur på niveau med de gamle. Som alle tidligere kulturer optager også deres kultur træk af de foregående kulturer. Ikke desto mindre er den kultur, de udvikler, ligeså selvstændig som den, borgerne skabte i løbet af 1700-tallet. Og den er *mere* selvstændig end den, arbejderklassen udviklede 100 år senere. I løbet af kun 25 år har mellemlagene formået at frembringe et rigt spektrum af nye organiseringsformer, der er ligeså radikalt ombydende som dem, borgerne skabte i 1700-tallet igennem deres klubber, selskaber, aviser og teatre. På kun 25 år har den nye kultur været i stand til næsten at sprænge den borgerlige kernefamilie. Inden for samme tidsrum har den i kraft af kvindebevægelsens virke været i stand til at omdefinere forholdet mellem kønnene. Og mens arbejderbevægelsen, da den brød igennem i slutningen af 1800-tallet, stort set reproducerede de borgerlige organiseringsformer og derved blev bundet af den kultur, den gjorde op med, har mellemlagene skabt deres egne kollektivistiske og let anarkistiske organiseringer, og det har de ikke mindst gjort inden for de kulturelle institutioners område. Ikke siden slutningen af 1700-tallet har et kulturgennembrud været så omfattende og så indgribende i alle livsforhold. Det eneste, der mangler, er, at mellemlagene kommer til bevidsthed om sig selv som en historisk kraft, der eksisterer med sin egen ret og med sit eget historiske budskab.

Til alt dette kommer, at netop mellemlagene befinder sig i det dannelsespolitiske centrum. De udgør måske ikke i marxistisk forstand den herskende klasse. Men de vil i spørgsmålet om frembringelsen af en ny historisk dannelsesstype være 'herskende'. Intet herredømmeforhold i samfundet vil nemlig kunne realiseres uden igennem dem og uden at være præget af deres kulturforståelse.” (*Kritik* 68, 1984, pp. 141-42)

Derefter karakteriserer Fjord denne mellemlagskultur som 1) androgyn, dvs. også præget af kvindelige værdier, 2) frigørende i traditionel libertær forstand og ikke kun bundet af en interesse i en stadig udvidelse af den statslige sektor, der er det materielle grundlag for mellemlagskulturen, 3) som en nichekultur i små kredsløb, der lever en meningsfyldt sameksistens med den 'store økonomi' og 4) politisk organiseret i bevægelser.

Jeg fortolker muligvis de politiske konklusioner af denne indsigt i, hvor samfundet bevæger sig hen – og hvordan – anderledes end forfatteren selv. En gang skrevet antager en tekst jo et eget liv, uafhængigt af forfatteren (et bekymrende men uomgængeligt faktum). Mine konklusioner bygger på en kombination af den foregående teoretiske analyse og egne – indrømmet beskedne – erfaringer med at forsøge at handle demokratisk. Disse erfaringer stammer – som hos de fleste med længere uddannelse i min generation – fra medlemskab af bevægelser og partier eller partiforberedende organisationer plus universitetets (selv)styrende organer. Vi (mellemlagene) har selvplagerisk lært, at vores erfaringer med uendelige møder og deraf følgende mødelede, med (andres) manipulation, (andres) talelyst og almindelig frustration over ineffektiviteten af demokratiske beslutningsprocesser kun er af interesse for vores egen begrænsede kreds. At de intet har at gøre med

'det virkelige liv'. Og i disse kredse er de ikke engang interessante, fordi alle har samme baggrund og derfor stort set samme erfaringer.

Men er det rigtigt, at disse erfaringer med selvforvaltning er af ringe interesse, bare fordi de ikke er foregået i fabrikker? Især synes jeg, at hele arbejdet med selvforvaltningen af universitetet på lokale og mere centrale niveauer må være vigtigt for enhver generalisering om politisk participation. Men sådan har vi ikke vænnet os til at tænke. Alle der har 'administreret' på det ene eller andet niveau – bortset fra de ganske få 'professionelle', der er gode til det og som nyder at administrere, og derfor betragtes med mistænksomhed af alle os andre – kan en præfabrikeret lektie om vores lede ved at bruge kostbar tid på alle disse latterlige omsvøbsaktiviteter, der tager tid fra det egentlige, forskningen og undervisningen, som vi får vores penge for (og som giver os vores identitet). Men det er i grunden en holdning, som er farlig for den demokratiske ånd, der trods alt har udviklet sig bag om ryggen på de involverede – og en holdning vi sikkert hurtigt vil fortryde, hvis betingelserne ændres. Borer man i 'trætheden' er det jo sådan, at så godt som alle trods alt foretrækker omsvøbene frem for et uinformeret styre 'ovenfra'. Bortset fra de få, der mener, at de burde og i påkommende fald ville komme til at styre det hele og enkelte naive sjæle, der tror på, at foresatte besidder en gudgiven indsigt, der svarer til deres magt.

Nej, i virkeligheden har vi haft det privilegium at deltage i et af de større empiriske eksperimenter i alternativ forvaltningspraksis i verdenshistorien overhovedet. Men foretrukket at studere forholdene alle mulige andre steder. Ideelt set indførte loven om styrelsen af de videregående uddannelser principper som rotation af ledelse mellem alle permanent involverede. Høring af alle med noget på hjerte – plus alle dem, der ikke har, men alligevel ytrer sig. Krav om møjsommeligt etablering af konsensus eller i hvert fald eliminering af åben opposition, inden der kan træffes beslutninger osv. Men i stedet for nu 15 år efter at undersøge om systemet har fungeret som opdragelse til demokratisk holdning og øvelse i selvforvaltning, venter vi fatalistisk på at se det afviklet eller ændret til ukendelighed, efter at have spildt tiden med en på langt sigt mindre vigtig diskussion om, hvorvidt de studerende skulle opfattes som permanent og fuldt bestemmende i institutionen eller som institutionens produkt. Det er selvfølgelig vigtigt, men næppe det samfundspolitisk mest interessante spørgsmål.

Betragter man sig selv og sin erfaring fra dette administrative arbejde ud fra en art deltagerobservatørposition, rejser der sig mulighed for at sige noget generelt om oplæring til og holdning til demokrati forstået som en *proces* mere end et færdigt *resultat* (en ting). Især synes jeg, at erfaringer med virkningerne af rotationssystemet er vigtige netop i dag, hvor vi lider under den stadig større specialisering og rollefastfrysning i samfundet som helhed. En af de lærer, vi må drage af den politiske teorihistorie er, at det ikke er muligt at lade alle styre hele tiden – og næppe heller ønskeligt. Hvad det gælder om er at udtænke forvaltningssystemer og -måder, der giver alle de implicerede en fornemmelse af, at de ved, hvad der bliver besluttet og hvorfor. At afmystificere beslutningerne og beslutningsprocessen. Og det kan man efter min erfaring kun lære i praksis ved selv at have været med på et eller andet tidspunkt. Ellers bliver man til et hjælpeløst offer for beslutninger (eller føler sig som et sådant), hvilket enten fremkalder blind vrede

og frustration eller passivitet.

Begge disse holdninger trives stadig i bedste velgående på universitetet efter de mange år ved selvstyret og skyldes ikke kun 'højere myndigheders' urimelige og uforstående indgreb og overgreb. En grund kan være, at endnu ikke alle i tilstrækkeligt omfang har deltaget i tilstrækkeligt mange og tilstrækkeligt vigtige beslutninger, men har deres erfaringer med et narredemokrati, hvor tiden går med afstemninger om farven på de indkøbte blyanter, mens andre træffer de vigtige beslutninger. Men jeg tror også, at passiviteten og ligegyldigheden hænger sammen med arten af *forventninger* til demokratiet. Det er jo i den grad et positivt ladet og samtidig indholdstomt ord i vores politiske kultur, at de fleste både forventer sig for meget og for lidt. For meget i form af forventninger om, at alle beslutninger træffes i et oplyst klima af herredømmefri og rationel kommunikation, hvor alle er i stand til at se på helhedens interesser og skubbe deres egne (og deres instituts) særinteresser i baggrunden. Men sådan træffes beslutninger aldrig i 'virkeligheden'. De virker altid som mudrede og uklare kompromisser, som det i øjeblikket synes at være umuligt, at nogen kan leve med. Men her kommer den 'demokratiske erfaring' ind og tilsiger tolerance og tålmodighed. For ingen beslutninger, hverken de gode eller de slette, får de konsekvenser, beslutningstagerne forestillede sig. Det gælder på nationalt plan såvel som det yderst lokale, vi her diskuterer.³⁷ Det demokratisk og forvaltningsmæssigt vigtigste er *processen, snarere end resultatet*, der alligevel til syvende og sidst bliver til det, fremtiden gør det til. Men selve høringen, diskussionen, engagementet, det er det blivende, i det omfang de involverede drager den rette konklusion. Den er – efter min mening – at når man har været med til at træffe beslutninger og ved, hvor tilfældige de er, bliver man i stand til at underkaste sig andres beslutninger på et intelligent grundlag. Enten i form af at man accepterer dem, fordi man selv savner oplysningerne til at gøre det bedre, eller ved at man kender kanalerne til senere selv at skaffe sig magten – for en tid – og gøre dem om. For den anden lære er, at det næsten aldrig er for sent at gøre en beslutning om, ligegyldigt hvor presserende den virker i øjeblikket.

Denne på samme tid mere kyniske og mere idealistiske holdning til selvstyret bunder i min fornemmelse af, at de fleste involverede tager en demokratisk beslutningsproces for alvorligt og højtideligt, når de selv er del af den, og er for ligeglade, når de ikke er det. Mange bliver vrede – og derefter skuffede og frustrerede – når de opdager, at møder og uenigheder ikke nødvendigvis handler om det, der er på dagsordenen, men at dagsordenspunkterne er camouflering af eller udtryk for helt andre interesse modsætninger (hvad enten disse er reelle eller bare bygger på, at folk ikke kan lide eller mistror hinanden); interesse modsætninger som aldrig formuleres i ord, da det ville sprænge konsensusen i luften. Meget demokrati består i at få tiden til at gå uden ubodelige, retlinede brud, mens situationen ændrer sig af sig selv. Det virker selvfølgelig utilfredsstillende på enhver ung og utålmodig idealist, men er i virkeligheden årsagen til, at parlamentariske demokratier historisk set har været de mindst ringe styre: ved ikke at kunne træffe ret mange klare beslutninger, har de undgået en masse katastrofale beslutninger, som virkede rimelige set i datiden, men forkerte set ud fra eftertidens synspunkt.

Skifter man sine forventninger til selvstyre ud, fra en forventning om beslutninger af høj kvalitet til en erkendelse af, at det er socialpsykologisk nødvendige processer, der foregår, processer som selv et diktatur også på den ene eller anden måde ville være nødt til at få til at forløbe,³⁸ bliver det ikke muligt at føle sig personligt ramt og såret, når de andre ikke vil følge ens egne, lysende klare forslag. Eller ikke at blive vred, når de andre ikke er forberedte. Man lærer – langsomt – at forstå, at et hvilket som helst møde altid vil konstituere sig efter bestemte regler. Der vil altid være én, der får ideer, en anden der er langsom og kontrær, én der kommer for sent (eller slet ikke), og én der får beslutninger gennemført mellem halvfjere og fire, når flertallet er gået for at hente børn eller købe ind eller ned i kantinen. Det er faste roller, som forskellige personer vil bære i forskellige situationer (attitude-relativisme var en modebetegnelse for denne indsigt, da jeg begyndte på universitetet midt i 60erne). Ligeledes lærer man, at ingen beslutning kan træffes, før alle – bortset fra de ret få, der specialiserer sig i den rolle ingenting at sige og se uinteresserede eller foragtelige ud – har ytret sig. Forsøg på at fremskynde beslutningsprocessen og skyde genveje fører i langt de fleste tilfælde til det modsatte resultat. Erfaringen lærer en, at et møde tager en bestemt tid, afhængigt af hvornår på dagen det ligger, hvem der er involveret etc. Men *ikke* afhængigt af emnets betydning. Det kan man lige så godt acceptere fra starten og forberede sig på, evt. ved at tage noget andet arbejde med (hvis man ikke kan strikke).

Forskellen på min positive holdning til selvstyret og den udbredte lede ved det ligger altså ikke i, at jeg lukker øjnene for de ineffektive og utålelige sider ved det. Men i at jeg opfatter dem som nødvendige led i det *rollespil*, som et fungerende demokrati nødvendigvis er. Og endvidere i, at jeg ikke opfatter betegnelsen spil som en negativ karakteristik. Det negative eller positive ligger udelukkende i os selv, i den måde vi tager indsigten til os på. Og her bliver postmodernismens nedtrapning af forventningerne til omfanget af og fornuften i de samfundsmæssigt mulige projekter til en aktiverende befrielse i stedet for en passiverende umyndiggørelse. Grundlag for en myndiggørelse i stedet for umoralsk derealisering af 'selvet' eller 'virkeligheden'. Befrielsen fra en unødvendig *total* identifikation med kun én af de mange roller, vi er, gør det muligt at leve i den mangfoldighed af virkeligheder, som verden er og i stadig højere grad bliver. Lyotard genformulerer Walter Benjamins indsigt på denne måde:

"The *Salons* and the *Académies*, at the time when the bourgeoisie was establishing itself in history, were able to function as purgation and to grant awards for good plastic and literary conduct under the cover of realism. But capitalism inherently possesses the power to derealize familiar objects, social roles, and institutions to such a degree that the so-called realistic representations can no longer evoke reality except as nostalgia or mockery, as an occasion for suffering rather than for satisfaction. Classicism seems to be ruled out in a world in which reality is so destabilized that it offers no occasion for experience but one for ratings and experimentation."³⁹

Kort sagt, forskellen på os og andre tider er ikke så meget, at vi er bedre (dog næppe heller meget værre), men at vi har mulighed for at vide, hvad vi selv *ikke* er i en verden af billeder af billeder af ... Den tiltalende – men også skræmmende middelalderlige mangel på affektkontrol i vores forstand ('tøjlesløshed') – er for

altid vejet for civiliseringens neurotiske byrde. Civiliseringsprocessen er en irreversibel proces, som vi må lære at leve med, hvad enten vi beklager det skete som et syndefald fra uskyldighedens paradys eller ser det som et lille skridt på vejen til befrielsen fra vore instinkters tyranni. Postmodernismen kan som teori – muligvis – hjælpe os med at leve med den uoverstigelige forskel på realitet og forhåbning, i os selv såvel som i samfundet.

Nogle kritikere har med stor ret kritiseret denne holdning for at være hjælp til "at føle sig hjemme i vores fremmedgjorte selv".⁴⁰ Dertil er kun at sige, at hvis et idéprogram virkelig kan hjælpe os til at leve bedre, er det ikke så ringe en ting. Og mindre umuligt utopisk end mange af modernismens løfter om muligheden af et ikke-fremmedgjort tusindårsrige.

Sætter man tingene på spidsen, er vi ved at være derhenne, hvor det er progressivt at advare mod alt for kraftige og samlet planlagte ændringer af tingenes tilstand. Læren af civilisationshistorikernes undersøgelser er, at det er vores 'selv', der har svært ved at følge med det kapitalistiske systems permanente revolution – ikke omvendt, som de første modernister troede (Marx f.eks.). Oplysningsprojektets 'progressive' strategi har i 200 år været at sætte sig i spidsen for kapitalismens udvikling, enten i form af en passiv afventen (de socialistiske partier før 1. verdenskrig) eller aktivt omvæltende politiske strukturer (kommunisterne især). Resultaterne overbeviser ikke (mig) om, at det er vejen frem. Faktisk virker det ofte som et fortvivlet forsøg på at ride på en tiger, mens man holder den i halen og prøver at undgå at blive bidt ihjel. Derfor også reaktionen i form af græsrodsbevægelserne. Af samme grund skal man være varsom med at karakterisere analyser som Daniel Bells og Lyotards som neokonservative. Det er nemt at uddele karakterer, sværere at stille de rette spørgsmål og næsten umuligt at besvare dem fordomsfrit. Det har postmodernisterne prøvet, og det er retningens uvisnelige fortjeneste, trods alle polemiske overdrivelser og urimeligheder.

Noter

* Dette essay er en sammenskrivning af foredrag, jeg har holdt i 1984. Afsnit 3-5 i Det lærde Selskab i Aarhus, afsnit 6 på Studenterkredsens Sommermøde, Danebod højskole. Den endelige sammenskrivning er sket på Center for European Studies (CES), Harvard University, hvor afsnit 2 er blevet til som et foredrag. Det er et lille afsondret hjørne af USA, men også en europæisk forpost i USA.

De amerikanske omgivelser har sat sig kraftige spor i teksten, selv om den altså oprindeligt er konciperet i en dansk/europæisk kontekst. Der er mange henvisninger til amerikansk litteratur – og kultur. Men det er såvidt jeg kan se kun en styrke, da USA er længere i den retning, som alle kapitalistiske samfund bevæger sig. Der er tale om fundamentalt set ens fænomener, blot ser de lidt forskellige ud alt efter, hvor man betragter dem. Det skal dog ikke forstås sådan, at USA er rent postmoderne (eller postindustrielt) i forhold til det (præ?)moderne Danmark. Begge lande – såvel som de øvrige europæiske – repræsenterer forskellige kombinationer af traditionelt, moderne og postmoderne (foruden meget mere).

1. Jürgen Habermas: Modernity versus Postmodernity i *New German Critique*, 22, 1981, pp. 3-14. Fra denne artikel har jeg hentet dele af den ultrakorte begrebshistoriske redegørelse for begrebet moderne.
2. Jacques Barzun publicerede i 1941 en lille bog med titlen *Darwin, Marx, Wagner*, hvori han kritiserer dem alle tre – og deres efterlignere – for at være scientister, evolutionister og mekaniske materialister. Disse tre adjektiver benytter han om hele perioden 1789 til 1914 og finder dem spidsformuleret hos disse tre giganter, der uafhængigt af

hinanden publicerede et epokegørende hovedværk i 1859: *Arternes oprindelse, Kritikken af den politiske økonomi og Tristan og Isolde* (deraf bogens undertitel, *The Heritage of 1859*). Det er dog slet ikke en dårlig bog, men tværtimod meget nuanceret argumenteret. Således forsvarer Barzun både Marx og Wagner mod kritikken for at være totalitære.

3. Jeg har søgt at analysere den sociale baggrund for modernismens hektiske blomstring i det østrig-ungarske dobbeltmonarki i et bidrag til Per Højholt m.fl., *Kafka, Sjakalen*, 1985, pp. 172-199, med titlen *Kafka, Praha og det østrig-ungarske dobbeltmonarki*.
4. Bells kulturanalyser findes i *The Cultural Contradictions of Capitalism*, N.Y., 1976, og artiklen *Beyond Modernism, Beyond Self* i *The Winding Passage*, N.Y., 1980.
5. Robert Hughes, *Det chokerende nye vist* i dansk TV sommeren 1981, udsendt som bog USA, 1980, Kbh., 1981. Om postmodernismen, se note 8 og afsnit 6.
6. De bedst kendte (også i Skandinavien) er historikerne Chr. Lasch og Richard Sennett. Af deres arbejder vil jeg især henvise til Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in the Age of Diminishing Expectations*, 1979, *The Minimal Self*, 1984 og 1984: *Are We There?*, *Salmagundi* 65, 1984; af Sennett kan fremhæves *The Fall of Public Man, On the Social Psychology of Capitalism*, 1974.
7. Der er tale om et arbejderbolig-projekt ved navn Pruitt-Igoe i St. Louis, tegnet af Minoru Yamasaki, der også har tegnet World Trade Center i New York. Det blev indviet i 1955, hurtigt befolket med nye immigranter fra landområderne i Sydstaterne – og sprængt i luften i juli 1972, efter at de sidste tilbageværende beboere i taktfast kor havde krævet denne løsning. En dobbelt betydningsfuld begivenhed; for det første på grund af beslutningens radikale karakter – radikal, men dog ikke enestående; Oriental Gardens i New Haven blev indviet i begyndelsen af 70'erne og revet ned i 1981. For det andet fordi det reelt var første gang i det sociale boligbyggeris historie, at beboerne for alvor blev taget med på råd.
8. For kunstanalyser fra en postmodernistisk position kan især henvises til Rosalind Krauss, *Passages in Modern Sculpture*, 1977, og *The Originality of the Avant-garde and Other Modernist Myths*, 1985. Et af de eneste forsøg på at se postmodernismen som del af et større samfundspolitisk program og resultat af postmoderniteten er litteraturkritikeren F. Jameson, *Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism*, *New Left Review*, 146, 1984, plus en opfølgende diskussion af Dan Latimer i *NLR*, 148, 1948.
9. Daniel Bell, *The Coming of Post-industrial Society*, 1973/76 og Samuel Huntington, *American Politics*, 1981. Jeg har forsøgt mig med en teoretisk begrundelse af en ændret opfattelse af forholdet mellem økonomi, civilt samfund og politik i et (indtil videre) utrykt paper med titlen, *The Political Nature of Modern Mass Politics*, C.E.S. Harvard, 1985.
10. Se først og fremmest Klaus Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Frankfurt, 1976. Habermas' egne formuleringer findes i afsnittet om *Evolution* i *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976.
11. Det har jeg søgt at drøfte for og imod i et essay med titlen, *Evolution og historie?* i E. Schroll-Fleischer (red.): *Evolution, Kultur og Samfund*, Herning, 1983. Overvejelserne munder ud i et ret ubestemt både og. Man kan godt tale om udvikling – og er nødt til at gøre det – men skal være uhyre præcis i sin definition. Og forsøge at borttænke alle indbyggede konnotationer i retning af at identificere udvikling med fremskridt. Det sidste er noget nær en umulighed i en kultur som vores, der bygger på en uhammet frisætning af alle samfunds- og naturbundne kræfter. Den grundlæggende vækstmentalitet afslører sig i vanskeligheden ved at fjerne ord som 'udvikling' fra vores sprog.
12. Eller rettere samfund *mod* staten, som den franske originaltitel på hans epokegørende værk lyder. Pierre Clastres, *La société contre l'état*, Paris, 1974.
13. Ideologikritikken af Clastres er fremført af Ulla Hasager, Steen Bergendorff og Lone Audon i artiklen *Civilisationen og "de andre"*, *Stofskifte*, 8, 1983, pp. 101-124. De kritiserer ham for at fremføre en art "nyprimitivisme" i sin civilisationskritik med bl.a. denne formulering: "Selv om Clastres er anti-evolutionistisk, er det faktisk en evolutionistisk tilgang han har, når han bruger etnologien til at sige noget om, hvordan sam-

- fund "for ulykken" (dvs. statens opstaen, u.o.) sa ud", (p. 104). En gennemdrøftelse af de tilladelige begrundelser i forskellige videnskaber findes hos Jon Elster i *Forklaring og dialektikk*, Oslo, 1979.
14. Citat fra Anne Knudsen, Magten og æren: Politik hos Ahaggar tuaregerne, *Jordens Folk*, 18:1, pp. 27-32. Et godt udvalg af den klassiske, især engelske socialantropologiske litteratur om samfundstat problemet blandt de såkaldt "primitive" findes i en tysk antologi: Fritz Kramer und Christian Sigrist (Hrsg.): *Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit*, Frankfurt, 1978.
 15. Den gamle kulturhistorie er blevet genopdaget af nutidens historikere og markedsføres nu kraftigt under overskriften mentalitetshistorie. Jeg skal ikke give en lang redegørelse for denne forskningsretning, men blot henvise til den fortræffelige indføring i nr. 48, 1983 af tidsskriftet *Kultur og Klasse*, især forskningsoversigterne af Martin Zerlang og Philippe Aries. Ubekendt kunne også henvises til en række temanumre af *Den Jyske Historiker*, især 21 (1981), 23-24 (1982), 26 (1983) og 29-30 (1984). Især Henrik Horstbølls programartikel pp. 6-12 og mine programformuleringer. En begavet og indfølt redegørelse for de nye tendenser i historieforskningen findes i Niels Steensgaards artikler fra de senere år: bl.a. Universalhistorie, samfundshistorie og historisk strukturalisme i *Historisk Tidsskrift* 80:1, 1980 pp. 82-100 og *Set* fra 1984. En model for nyere tids verdenshistorie, pp. 413-35 i *Tradition og Kritik*, Festskrift til Svend Ellehøj, Kbh., 1984.
 16. Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Sozio-genetische und psychogenetische Untersuchungen*. I: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Basel, 1936 og II: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Basel, 1939 (engelsk oversættelse 1978 og 1982). Bogen blev glemt i krigens ragnarok, men havde nok også været for uortodoks i sin tværfaglighed til at blive accepteret. Først i 1960'erne blev Elias' arbejde genstand for international interesse: først i Holland (hvor Elias har en lille menighed ved det sociologiske fakultet i Amsterdam) siden i England (hvor han havde arbejdet i hele efterkrigstiden) og til sidst i Vesttyskland, hvor hans bøger nu trykkes i store oplag. Senest er Elias også næet til Frankrig, hvor det er gået op for det selvecenterede intellektuelle establishment, at denne tysker havde udviklet mange ideer parallelt med Annales-skolens guruer Marc Bloch og Lucien Febvre i mellemkrigstiden. Om Elias se Niels Gunder Hansen: Subjektets civilisering. Introduktion til Norbert Elias i *Kultur og Klasse* 38, 1980, pp. 50-69, og Søren Nagbøl: Om Norbert Elias i *Augias* II, 1983, pp. 5-38.
 17. En enkelt henvisning til en formidabel visualisering kan her være på sin plads. Det er filmen *Martin Guerre*, der handler om, hvorledes personlighed og identitet pludselig blev et problem, som kunne tænkes i 1500-tallets Frankrig. Filmen er baseret på grundige sagsakter med afhøringer foretaget af en kirkelig jurist, der faldt som offer i Bartholomeusnattens opgør med protestantismens nytænkninger om religion og individ. Filmens dialog er udgivet med et langt historisk essay af mentalitetshistorikeren Natalie Zemon Davis, *Le retour de Martin Guerre*, Paris, 1982 (Zemon Davis' afdeling findes pp. 121-287). Nu også på engelsk, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge (Mass.), 1983.
 18. G. Rattray Taylor: *Sex historisk set*, Kbh., 1965. I dette afsnit bygger Taylor på G. May: *Social Control of Sexual Expression*, London, 1930.
 19. Det fremgår klart af kalkmalerierne i kirkerne og af de dragter, som Poul Nørlund fandt under sine udgravninger af nordbobygderne på Grønland i 1921. Nordboerne bar i livet såvel som i døden (dragterne stammer fra gravene) toj, som i snit og farver fulgte parisermoderne, blot med det tidsmæssige efterslæb, som fulgte af afstanden i tid og rum. Poul Nørlund har sammenfattet resultatet af sine undersøgelser i værket, *De gamle Nordbobygder ved Verdens Ende*, Kbh., 1937/1967. En anden dansk forsker, Ellen Andersen, har også ydet internationalt enestående bidrag til forståelsen af tojmoder som socialhistorisk kilde. Hendes arbejder fra 1950'erne og 60'erne behandler 1600-1800-tallet og punkterer i realiteten de romantiske forestillinger om egnsdragter for bondebefolkningerne. De såkaldte "nationaldragter" blev stort set opfundet af patroniserende byintellektuelle i begyndelsen af sidste århundrede. Hendes resultater er ikke blevet tilstrækkeligt udbredt, hvorfor jeg gentager dem her.

20. Dette synspunkt har Broby-Johansen gennemført i sin fejende syntese over sammenhængen mellem kropsopfattelse og klædedragt, *Krop og klær*, Kbh., 1966. Lidt vel håndfast materialistisk, men fundamentalt overbevisende – og originalt.
21. I *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Darmstadt, 1969, foruden de førnævnte arbejder.
22. Analyseret af Søren Olesen i en dristig oversigt over dannelsesidealene i den vesteuropæiske civiliseringsproces, Mænd og munke, *DJH* 26, 1983, pp. 44-75. Det er dristigt at tale om, at disse idealer blev til egentlige *personlighedstyper*, som han gør, og som jeg har gjort det her. For dermed impliceres, at socialiseringen er lykkedes, at den mere eller mindre fuldstændigt præger individerne. Johan Fjord Jensen er meget forsigtigere i en artikel om dannelsestraditionen, som jeg senere inddrager (afsnit 6). Han taler om dannelsesstyper og afviser eksplicit Søren Olesens brug af begrebet personlighedstyper. Men ved kun at tale om dannelsesstype, henviser man implicit til, at kun den (manipulatoriske) hensigt hos de (ud)dannende tæller. Det er for konspiratorisk en historieopfattelse efter min smag (J. Fjord Jensen: Frigørelsens dialektik 2, *Kritik* 68, 1984, p. 136).
23. Perry Anderson: *Lineages of the Absolutist State*, London, 1974.
24. Slottet er afbildet og forsynet med realkommentarer, p. 10 i Th. Olesen, N.A. Sørensen og U. Østergård: Fascismen i Italien, *DJH* 27-28, 1984.
25. Se Barrington Moores nyeste bog *Privacy: Studies in Social and Cultural History*, N.Y., 1984, hvor han skildrer forholdet mellem privat og offentligt i forskellige ikke-europæiske kulturer, især den jødiske og kinesiske.
26. Et dilemma, som man ikke kan proklamere sig ud af, men må håndtere i form af et bevidst valg. For mig ser det ud til at hedde: enten lighed og – relativ – fattigdom og hårdt arbejde eller uhæmmet vækst, spild og overflod (for nogle) og dermed sammenhængende ulighed. Jeg har ikke set dette politiske valg klarere og mere plastisk fremstillet end i Ursula Le Guinns science fiction roman, *The Dispossessed* (dansk oversættelse *De udstødte* i Socialistisk Bogklub, 1979). Før venstrefløjen anerkender, at dette er alternativerne, kommer den ingen vegne. Ursula Le Guinn har visualiseret det politiske valg ved at gøre det rumligt i form af to forskellige planeter i samme solsystem. Hun opnår derved den yderligere pointe, at valg af så store dimensioner ikke med nogen ret (endsige udsigt til at lykkes) kan træffes af nogle (få) på de andres vegne. Valget må træffes af hver enkelt. I romanens tilfælde sker det som et spørgsmål, om hvorvidt socialisterne vil være med til at emigrere til en ny planet med hårde livsbetingelser, men med mulighed for at skabe et utopisk samfund fra bunden af. Mens resten bliver tilbage i overflod, klassekamp og forurening.
27. Skrevet 1935 på tysk, fransk version i 1939; trykt i *Illuminationen*, Frankfurt, 1977. Hele værket med noter og forarbejder er samlet i bd. 5 af Benjamins samlede skrifter. En hurtig læsning af Benjamins opfattelse af Baudelaire og Paris er mulig i den engelske udgave, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, NLB, London, 1973. Essayet, der kun er et resumé af den planlagte bog, er delt i seks sektioner, hver i to dele: Fourier eller arkaderne (på tysk Passagen), Daguerre eller panoramaerne, Grandville eller verdensudstillingerne, Louis-Philippe eller interiøret, Baudelaire eller gaderne i Paris, Hausmann eller barrikaderne. Min viden om Paris og Baudelaire, set gennem Benjamins øjne stammer især fra forskellige foredrag af Carsten Thau, der på fortrinlig vis kan genskabe storbyfascinationen med lysbilleder og kaskader af ord.
28. Mød den noget uheldige (men dengang moderigtige) titel *Kulturindustri*, 1973.
29. Med hans egen betegnelse, Kunstværket i den tekniske reproduktions tidsalder, pp. 58-94 i ovennævnte udgave.
30. Det er temaet for Johan Fjord Jensens arbejder, der i 1980 blev udgivet samlet med titlen *Efter Guldalderrekonstruktionens sammenbrud I-III*.
31. Hvad Habermas heller ikke selv et øjeblik er i tvivl om. Kommunikationens sammenhæng demokratiet for den særlige politiske kommunikations vedkommende er behandlet i Bo Fibiger og Uffe Østergård: Kommunikation og medbestemmelse – fra punchebowl til TV-skærm, *Netværk*, arbejd. Humanistisk Fakultet, Aarhus Universitet, 1983, pp. 38-46.
32. F. Jameson: Postmodernism and Consumer Society i Hal Foster (ed.): *The Anti-*

- Aesthetic. Essays on post-modern Culture*, Washington, 1983, pp. 115-167.
33. Kaldet *simulacrum* af den italienske filosof Mario Perniola. Et udvalg af hans idéhistoriske og æstetikteoretiske arbejder er udgivet med en indledning af Carsten Juhl med den sigende titel *Blændværker* (1982) af det lille forlag Sjakalen i Aarhus, der har specialiseret sig denne nye filosofi. Carsten Juhl er også medudgiver (sammen med Paul Smith fra *De bevidst(e) Arbejdssky*) af den første indføring i postmodernismens politiske program, *Antipolitik* (1981) fra forlaget Afveje.
 34. *Nomadefilosofi* er titlen på den alt for tidligt afdøde Esbern Krause Jensens redegørelse for de omtalte retninger (Sjakalen, 1983).
 35. Barrington Moore, Jr.: Authority and Inequality under Capitalism and Socialism. C.E.S. Harvard University, 13/12 84. Foredraget indgår som det sidste af en række på fire, som han holder i foråret 1985 i Oxford. Denne foredragsrække rummer en opsummering af de politiske konsekvenser af hans banebrydende historisk-sociologiske forfatterskab. Der eksisterer en sand overflod af filmiske visualiseringer af voldens kultur i Beirut og Belfast; for slet ikke at nævne Khmer Rouge i Cambodia, senest vist i *Killing Fields*. Netop nu skriver jeg under indtryk af den irske film *Cal* (1984), hvor hovedpersonen, en ung katolik hjælpeløst indfanges af den meningsløse volds onde cirkel. Med al respekt for den eventuelle integritet hos de involverede, mener jeg, at analysen også er dækkende for situationen i Libanon, uanset om man vil anklage syrerne eller israelerne for at have udløst krisen.
 36. Frigørelsens dialektik 2. fra borgerlig dannelse til mellemlagsdannelse, *Kritik* 68, 1984, pp. 129-46.
 37. Denne påstand om, at den politiske historie (og samfundshistorien som helhed) bedst forstås som en serie (stort set gode) *utilsigtede* konsekvenser af (inkompetente eller i hvert fald kortsynede) beslutninger i parlamentet er fremført med stor energi og megen plausibilitet af Søren Mørch i hans *Den ny Danmarkshistorie*, 1981. Han har kun analyseret Danmark, men synspunktet må lige så godt kunne anlægges på andre stater.
 38. Selv et næsten totalitært diktatur som det nazistiske var fuldstændig afhængig af folkeviljen – og vidste det. De nazistiske ledere vovede ikke at udskrive de nødvendige skatter i 1939, da de indledte krigen (og måtte derfor føre den som en erobrende og plyndrende lynkrig). De holdt sig nøje underrettet om stemningen i befolkningen – ikke gennem folkeafstemninger – dem vidste de selv, hvor lidt man kan tro på – men gennem stemningsrapporter fra det politiske politi, Gestapo. Det samme gælder for et styre som det sovjetiske. Det har jeg gennemgået mere detaljeret i en undersøgelse af *Politikformer i mellemkrigstiden*, Aarhus, 1981.
 39. J. F. Lyotard: Réponse a la question: qu'est-ce que le postmoderne? *Critique*, avril, 1982, pp. 357-67. Oversat til engelsk i den amerikanske udgave, *The Postmodern Condition*, 1984; citat pp. 73-74. I parentes skal bemærkes, at Lyotard har sine socialistiske akkreditiver i orden, idet han deltog aktivt kredsen omkring det antikommunistiske, men marxistiske, Rosa Luxembourg-inspirerede tidsskrift *Socialisme ou Barbarie* i 50'erne og 60'erne, mens flertallet af franske intellektuelle ikke havde fået frigjort sig fra PCF (og Stalin). Lyotard findes også på dansk, *Viden og det postmoderne samfund*, Sjakalen, 1982.
 40. Først sagt af Marx om Hegels absolutte fornuft, senere af Claude Levi-Strauss om forsøgene på via fortællinger at "komme med en imaginær løsning af reale modsætninger" (hvordan man så ellers bærer sig ad med at afgøre, hvad der er reelt, melder Levi-Strauss ikke noget klart om). Dette er observeret af F. Jameson i forordet til den amerikanske udgave af Lyotard, 1984, p. XIX.