

NILS GUNDER HANSEN

VERDENS BEDSTE RIDDER - om æresbegrebet i middelalderen - og i dag.

Interessen for og fascinationen af middelalderen er for tiden så stor, at Umberto Eco i Slagmark nr. 5 (1) ligefrem kan opstille ti forskellige "middelaldre", der rumsterer i den bølge, som ikke mindst hans egen "Rosens navn" er en vigtig del af. Hvis denne middelalderinteresse imidlertid ikke skal fortabe sig i eksotisme-dyrkelse på den ene side og rent filologisk arkiveringsarbejde på den anden side, er det vigtigt at fastholde, som Eco gør det, at det moderne, efter-middelalderlige samfund til stadighed har forstået sig selv i en art imaginært "stofskifte" med middelalderen. Dette perspektiv kan - middelalderbølgen til trods - let fortabe sig i disse år, hvor de mest interessante teoretiske diskussioner centrerer sig omkring afklaringen af det moderne og/eller postmoderne (jvf. bl.a. diverse andre numre af Slagmark). Det lader sig imidlertid ikke gøre at diskutere det moderne uden at implicere en mere eller mindre dulgt forestilling om det, der kom før, det præ-moderne og dermed også middelalderen. I en Habermas-optik vil middelalderen være et radikalt tilbagelagt stadium, idet moderniseringsprocessen er gennemgribende og irreversibel - man må følgelig reflektere det moderne på absolut moderne præmisser (2), og kultur- og samfundsanalyse af middelalderen vil have en begrænset interesse for den aktuelle diskussion, fordi præmoderne karakteristika som traditionsstyring, uddifferentierethed, religiøst reflekteret socialitet, Gemeinschaft (Tönnies) og stærk social kohæsion vil være direkte oppositionelt bestemt i forhold til det modernes projekt: rationalisering, profanering, sfæremæssig uddifferentiering, oplysningens dialektik og kravet om Selbstvergewisserung. For at kunne profilere sig behøver begrebet om det moderne et begreb om det præmoderne som traditionssikret, enhedslig og naturgroet kollektivitet.

I de antimoderne eller postmoderne filosofier fra Nietzsche og frem spørger middelalderen på en ganske anden måde: her fokuse-

res der ikke på de "samlende" momenter såsom bondesamfundets stramme sociale kohesion eller den kristne enhedskultur, men på de "spredende", der formodes inkarneret i aristokratiet og dets livspraksis; jvf. Nietzsches aristokratiske individualisme, den hyppige brug af gloser som "ædel" og "fornem", ønsket om hierarkier og rangordener, fokuseringen på den ludiske, modige og suveræne livspraksis, der unddrager sig den kollektive nyttemoral. Denne omvending af perspektivet har selvfølgelig at gøre med de antimodernes særlige diagnosticering af modernitetens misere: nivelleringen, masse mennesket, homogeniseringen og ensretningen under en ny enhedskulturs auspicer, nemlig den instrumentelle fornufts eller slavemoralens. Moderniteten begribes her ikke som differentiering, men som det modsatte: afdifferentiering.

Man kan tilsyneladende få vidt forskellige historiske modbilleder ud af middelalderen, og disse spredte bemærkninger burde være tilstrækkelige til at tydeliggøre, at en uhildet kultur- og socialanalytisk beskæftigelse med middelalderen kan fungere som en kvalificering af modernitetsdiskussionen. Hvis man ser nærmere på sagen, er der så én af værdiinvesteringerne, der går af med sejren - eller har de begge primært fiktiv status?

På den ene side har vi forestillingen om en altovergribende social og religiøs sædelighed uden differentiering og individualisering - på den anden side har vi forestillingen om en radikal individualisme og suverænitet. Dette alternativ synes at styre os ind i hjertet af den såkaldte mentalitetshistorie, hvis genstand, taget i størst muligt fugleperspektiv, er moderniseringsprocessen og de bevidsthedsmæssige effekter denne afsætter - mere specifikt kan mentalitetshistorien siges at analysere en given periodes grad af individualisering på den ene side og social indfældethed på den anden side. Mentalitetshistorien kan således levere analytisk bearbejdning af netop de temaer, der rumsterer i ovenstående kulturkritiske modsætninger.

Disse problemstillinger bringer imidlertid også en anden videnskabelig formation i erindring: den klassiske sociologi fra omkring århundredskiftet; både hos Tönnies, Simmel, Weber og Durkheim finder man teorier om netop overgangen fra det traditionalistiske til det moderne samfund, og på det mere systematiske plan forfølger de klassiske sociologer selvsagt problemet omkring individets indfældethed i det sociale, principielt og epokalt. Det ligger således lige for at føre mentalitetshistorien og den klassiske sociologi sammen; ikke uden grund har Braudel hævdet (3), at Annales-historikerne var de egentlige arvtagere til den durkheimske sociologi og forestillingen om de kollektive repræsentationsformer.

Mit aktuelle arbejde i forbindelse med et kandidatstipendium på litteraturvidenskab, KU, ligger indenfor denne bredt skitserede sammehæng, men de efterfølgende overvejelser vil få en mere specifik karkter: jeg vil prøve at formidle et møde mellem Annales-historikeren Georges Duby og sociologen Georg Simmel, og emnet for mødet vil blive den middelalderlige ridderkultur, og der-

med den særlige aristokratiske individualisering og socialstruktur.

Georges Duby: Guillaume le Maréchal

Georges Duby har i de senere år mere og mere koncentreret sin opmærksomhed om at rekonstruere elementer fra den profane ridderkultur, særligt i det 12. århundrede Frankrig. I en tidligere bog gjaldt det således adelens ægteskabspraksis (4), og i 1984 udkom den, i skrivende stund, sidste bog fra Dubys hånd: *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*. Duby forsøger med denne bog at "gendigte" en ridderkrønike fra det 12. århundrede: historien om Guillaume le Maréchal, ridderen der kommer fra trange kår, men ved sin våbenduelighed svinger sig op til at blive kongers fortrolige og til sidst ender som fyrste. Tidligere historikere har læst krøniken med henblik på at prøve dens autenticitet i forhold til den store, politiske historie; Duby forsøger i god mentalitetshistorisk ånd at efterspore de hverdagskulturelle elementer i det ridderlige liv. Der er flere metodiske problemer forbundet med at anvende en sådan krønike som dokumentationsmateriale for det levede liv: den kan være forskønnende, for så vidt den netop skal celebrere mindet om Guillaume for eftertiden; den er med stor sandsynlighed skrevet af en ikke-ridder, for så vidt munke og kirkeligt uddannede embedsmænd bar den skrevne kultur i denne periode, og endelig kan den tænkes at bruge etablerede fiktionelle skemaer fra den ridderlige litteratur. Disse mulige fejlkilder til trods vil den dog i sin organisering af livsforløbet udstille de kulturelle værdier i ridderuniverset og dermed måske også sige mere om dette univers end en blot "realistisk" skildring, hvis man kunne tænke sig en sådan; i det hele taget vil grænsen mellem virkelighed og fiktion være af mindre betydning for netop et mentalitetshistorisk blik, idet analysegenstanden nok så meget er de kollektive repræsentationer eller det kollektivt "imaginære", som hvad der virkelig hændte. Duby mener dog nok, at man må kunne slutte fra krønikens dokumenterede begivenhedshistoriske autenticitet til dens hverdagshistoriske ditto.

Guillaume på dødslejet

Bogen starter, hvor Guillaume ender - med en beskrivelse af hans dødsleje i 1219. Det er så heldigt, at Guillaume nærmest lægger sig ved egen beslutning; dødskampen trækker i hvert fald så længe ud, at man i detaljer kan følge døden som rituelt skuespil og registrere alle de ting han er nødt til at tage hånd om. Døden er et offentligt skue, der bivånes af mange, og den døende er nødt til at opføre sig ansvarsfuldt for at sætte et sidste eksempel for sine folk. Først holder han en formaningsstale til



Hektor af Troja – trojanernes helt som høvisk ridder i en af Mid-
delalderens antikke romaner **Roman de Troie** fra midten det 12.
århundrede.

drengkongen Henrik, som han er væge for, og afgør under hvis varetægt drengen nu skal. Dernæst distribuerer han sit jordiske gods mellem sine børn, med hovedvægten lagt på den førstefødte søn. Da disse ydre forpligtelser er overstået, må han tænke på sig selv, og han vælger i dødsstunden at overgå til tempelridderens orden. Disse repræsenterer nemlig den perfekte forening af munke- og ridderidealer. Han har dermed på grund af kyskheds-idealet også rørt sin kone for sidste gang, og denne konvertering understreger dødens karakter af overgangsrite. Han beslutter, at hundrede fattige skal brødfødes ved hans begravelse, for at hans synder kan blive afvasket. Alligevel kommer han i konflikt med kirkens repræsentanter ved dødslejet; han nægter at testamentere sine klæder og anden personlig ejendom til kirken, men redistribuerer det i stedet til sine riddere, hvis underhold det altid har været hans pligt at skulle besørge. Han nægter også at bede om nåde på grund af de mange han har slået ihjel på sin løbebane som ridder; han har gjort sin pligt, og igen slår riddermoralen igennem som en særlig kodeks, der vægrer sig ved den kirkelige morals overgribende tendenser. Til sidst er alt bragt i orden, han udånder og får en gravfærd, der er en konge værdig.

Dette scenario er så specielt, at man næppe på grundlag af det kan sige noget generelt om døden i middelalderen. Det kan dog konstateres, at døden gøres meningsfuld ved ikke at være slutpunkt, men overgang: forpligtelserne i forhold til det den-
sidige afvikles, forpligtelser i forhold til det hinsidige indgås. I dette særlige tilfælde bliver døden særlig meningsfuld, fordi den døende er en betydningsfuld person: i dødskampen er han den vigtigste person - der hviler et intenst ansvar på ham, af både økonomisk, politisk, riddermoralisk og religiøs karakter. Modsætningen til den døendes betydningsløshed i moderne samfund er slående og afhænger selvfølgelig af, at alderdommen er magtens og prestigens sted i det feudale hierarki. Dette er den dog ikke med systemmæssig automatik. Guillaume erindrer med gru, hvordan hans tidligere herre Henrik II. døde i skam - forladt af sine mænd, i strid med sin søn, ude af stand til at brødføde nogen ved begravelsen. Den meningsfulde død hænger sammen med det succesrige liv, og et sådant har Guillaume til fulde haft.

Et natligt møde

Det ridderunivers, der oprulles i krøniken, er næsten udelukkende maskulint; kvinderne, og selv Guillaumes hustru, optræder forsvindende lidt. Vi møder dog en kvinde i en signifikant scene i bogen:

Guillaume er på rejse, kun ledsaget af sin væbner. De søger rast for natten, tæt ved en landevej. I løbet af natten vækkes de

af støj fra et andet rejseselskab, der passerer forbi. Guillaume råber dem an. Det viser sig at være en mand og en kvinde. Manden begiver sig i kamp med Guillaume, men bliver snart afvæbnet. Hans hætte glider af, og han afslører sig som munk. Det unge par fortæller da deres historie til Guillaume. De er elskende, pigen er adelsdatter, og de er løbet bort sammen. Guillaume bebrejder pigen hendes adfærd og tilbyder at eskortere hende tilbage, hvor hun kom fra. Det nægter hun, og han insisterer ikke. Men hvad skal der blive af dem? Munken afslører, at han medbringer en mindre formue; de vil slå sig ned i en by, hvor ingen kender dem og leve af at låne penge ud til ågerrenter. Da Guillaume hører om disse profane hensigter, bliver han rasende; han tager alle pengene og jager parret på flugt. Næste dag slutter han sig atter til sine riddervenner, og de bruger alle pengene op sammen. Denne scene er i første omgang interessant ved dens nuancering af nogle vante forestillinger om middelalderen: der fandtes en vis illegal pardannelse og kærlighed udenom de feudale ægteskabskontrakter mellem slægterne, bortførelser har ikke været en ukendt praksis til omgåelse af den ægteskabelige tvang, og munke har i en vis udstrækning taget del i dette spil. I anden omgang er scenen interessant ved at udstille elementer i Guillaumes riddermoral: det indgåede ridderløfte, hvor man forpligter sig til at beskytte de svage og i en vis grad opretholde ro og orden, gør ikke ridderen til en art politibetjent, der står til ansvar for en overgribende juridisk kode. Det er ikke Guillaumes opgave at tvinge kvinden tilbage til hvor hun kom fra eller at revse munken for hans udåd - han er med andre ord ikke forpligtet på at understøtte aristokratiets ægteskabspolitik, og mere forståeligt er han heller ikke forpligtet på at tvinge munken tilbage til kirkens fold. Han er dog heller ikke positivt forpligtet overfor parret, idet scenen ender med at han røver deres penge og jager dem bort til en uvis skæbne - en i moderne øjne kriminel handling, der her hyldes som gloriøs. Guillaume følger nemlig i dette tilfælde en genuin riddermoralsk kodeks: at få penge til at avle gennem åger er mod naturens orden, ærefuldt er det derimod at bortøde dem i social redistribution til ligesindede. Lod Guillaume være med at røve pengene, ville det betyde, at han på moderne vis respekterede pengene som abstrakt værdi og privat ejendom - som noget der stod over brydningerne mellem forskellige stænder og deres respektive moralkodekser.

Grænsen mellem en ædel ridder og en simpel røverridder ser således ud til at være ret flydende, men selve det, at scenen er fundet værdig til optagelse i krøniken, antyder, at Guillaumes optræden betragtes som fortjenstfuld.

Jalousidramaet

Guillaume nyder på et tidspunkt stor yndest ved den unge kong Henriks hof, men fem andre riddere udspreder jaloux det rygte,

at han har en affære med dronningen. Utroskaben er et betændt punkt i hoffets socialstruktur: mange ugifte ungriddere er forsamlet på et sted med få kvinder, de rivaliserer om husfruens gunst med henblik på at vinde husherrens, det sociale miljø er intenst, og kvinderne er relativt ubeskyttede på de store borge; fyrstens angst for hustruens utroskab er selvsagt også en angst for om den adelige slægt nu bliver ført videre med det rette blod. I den konkrete sag spørges hustruen overhovedet ikke, endsige sættes på prøver - efter nogle måneder sender kongen hende væk som en genstand han ikke længere vil betjene sig af. Guillaume må forlade hoffet, men bliver sidenhen kaldt tilbage for at styrke det lokale hold i en ridderturnering! Han bliver dog ikke forsonet med kongen ved denne lejlighed og må atter drage bort. Gruppen af bagtalere forsøger nu også at lægge ham for had ved den gamle konges hof, men det bliver alligevel Guillaume for meget. Han drager til hoffet i Caen og tilbyder at duellere med anklagerne for at få sagen afgjort én gang for alle. Ingen tør møde ham, han drager selvsikker derfra, og nogle uger senere kalder den unge konge ham tilbage - hustruen er nu endegyldigt forstødt, og Guillaume og hans herre kan "elske" hinanden som tilforn.

Duby mener, at man igennem dette begivenhedsforløb får et indblik i, hvad der lå bag den så omstridte **høviske kærlighed**: nemlig kærlighed og jalousi **mellem mænd**, med socialpsykologisk baggrund dels i det nære loyalitetsforhold mellem fyrste og ridder, dels i konkurrencekampen ridderne imellem. Det er således karakteristisk, at ingen interesserer sig for kvinden i denne sag - hun bliver i stedet indsatsen i et spil, der går på mændenes indbyrdes relationer. Og sådan må det med nødvendighed være i en socialstruktur, der er så gennemsyret af mandlige, virile værdier (5).

Den "juridiske" afgørelse på sagen er interessant: kan Guillaume overvinde sin anklager i en tvekamp, må anklagen falde væk som grundløs. Dette er i vore øjne en absurd konklusion, fordi der intet er i vejen for, at Guillaume på én gang kan gøre sin herre til hanrej og samtidig slås bedre end så mange andre riddere. Men der rumsterer selvfølgelig en forestilling om Guds dom: hvis Guillaume har forbrudt sig, vil duellen få et "retfærdigt" udfald. Jeg vil dog tro, at tankegangen også kunne klare sig uden det teologiske argument. Hvis man forudsætter, at den ridderlige ære betragtes som konsistent indenfor sit begrænsede rum, og at æren altid eksisterer som konkretiseret i den ridderlige performativitet, så indebærer det, at hvis Guillaume kan gøre det ene (vinde tvekampen), så har han med nødvendighed ikke gjort det andet (bedraget sin herre) - i modsat fald er sammenhængen mellem ridderlig ære og ridderlig kompetence brudt, og det ville åbne dystre perspektiver for hele det ridderlige legitimationsunivers.

Guillaumes levnedsløb

Guillaume fødes ind i en opstigende familie, hvor genealogien kun kan føres én generation tilbage; han er fjerde arving i rækken til den faderlige titel og har således ingen umiddelbar udsigt til at skulle føre huset videre. Som så mange andre adelige drenge forlader han sit hjem i 8-10 års alderen og bliver installeret hos sin fars fætter, hvor han oplæres som væbner; i en tidlig alder brydes der således med hjemmet og hele det kvindelige univers, og resten af barndommen forløber i et mandligt univers med voksne riddere og andre væbnere. De ikke-førstefødte drenge har egentlig ingen relation til faderen, som de jo ikke kan komme til at arve - i stedet betragtes morbroderen som det slægtslige overhoved (ofte sendes drengene da også til deres morbroder, det sker dog først senere for Guillaumes vedkommende); morbroderens slægt er også tit den fornemmere, fordi mange af ridderne som Guillaumes egen fader var "opkomlinge". Der finder således en art **børneudveksling** sted mellem familierne - man kommer af med sit eget fødselsoverskud, der på langt sigt kunne give anledning til rivaliseringen i hjemmet, og modtager i stedet materiale til opdragelse af unge krigere. De unge drenge vokser da op i en rivalisering om slotsherrens gunst, der er dem i faders sted (6). Guillaume er en årrække hos faderens fætter og bliver slået til ridder, da han er omkring 20. Men derefter må han forlade huset og prøve at søge sin lykke på egen hånd - ridderslaget er en initiering til en voksen, selvstændig eksistens. Hvert forår lukkes der således en mængde ungriddere ud som mulig kilde til social turbulens - de må slå sig igennem ved at vinde udstyr i ridderturneringerne eller ved at finde et nyt patronat. Det er nemlig kun i den høviske fiktion, at den ensomme, vandrende ridder er et ideal. Reelt er ridderne afhængige af et nyt patronat for at kunne klare sig - og tiderne er gunstige for noget sådant: samfundet er i prosperitet, der er flere penge i omløb og flere fyrster, der er ved muffen. Guillaume søger nu sin morbroder i Salisbury, England, og kommer derved tættere på kong Henrik, som morbroderen står under. Han udmærker sig gennem flere ridderlige bedrifter, som vi ikke skal fortabe os i her, og ender med at komme i selveste kongens sold - ja, til overflod bliver han værge for den 15-årige tronarving på et tidspunkt, hvor han selv kun er 25. Fremtiden synes sikret, idet han nu besidder en høj stilling i den vordende konges hus. I 1173 udbryder der imidlertid krig - den unge konge revolterer mod sin gamle fader og understøttes heri af den intrigerende, franske konge. Guillaume står dermed i en vanskelig loyalitetskonflikt. Skal han adlyde sin egentlige herre, den gamle konge der indsatte ham som værge - eller skal han adlyde sin unge herre, hvis hus han umiddelbart er knyttet til? Han vælger det sidste og slår selv den unge konge til ridder. Stridighederne ebber ud allerede året efter, og den gamle konge tilgiver både sin søn og Guillaume, der dermed får sanktioneret sit valg: han fulgte den herre, han

var mest umiddelbart underlagt, hvilket er god riddermoral, selv om man dermed rebellerer mod en højere og fjernere herre.

I tidsrummet mellem 1173 og 1183 beskriver krøniken næsten ikke andet end ridderturneringer og Guillaume's deltagelse i disse. Turneringerne blev fordømt af kirken men var for det aristokratiske samfund et uundværligt integrationsmiddel i forhold til de turbulente ungriddere. De største turneringer kunne samle 3000 mennesker: riddere, væbnere, glædespiger, gøglere, sælgere, tilskuere etc. De blev annonceret 14 dage i forvejen af herolder. Ridderne ankom i huse og hold, der var delt op efter regioner - de største hold kunne dog knytte "professionelle" til sig. Om aftenerne blev der festet, og ofte forlod både vindere og tabere turneringerne mere fattige, end da de kom. Guillaume blev f.eks. ikke spor rigere af alle de turneringer, han gik sejrrig ud af - selvfølgelig fordi det ikke lå til riddermoralen at "spare op".

Guillaume forbliver ungkarl i hele denne periode, selv om flere adelsmænd søger at knytte ham til sig gennem døtre og len. Dette viser, at grænsen mellem "ungriddere" og etablerede ikke er strikte aldermæssig.

I 1183, umiddelbart efter det tidligere omtalte jalousidrama, drager den unge konge atter i ledning mod sin fader, og Guillaume følger ham atter - denne gang dog først efter at have spurgt den gamle om lov! Den unge konge dør dog af en pludselig sygdom, inden krigen rigtig er kommet i gang - på dødslejet forpligter han sig til et korstog, som Guillaume gennemfører som stedfortræder. Hjemme fra korstog igen drager han med den gamle konge ud for at slå Richard Løvehjertes oprør ned. Dette er et voveligt eventyr for Guillaume, han er snart 50 og håber så småt på at blive bortgiftet af kongen for endelig at kunne falde lidt til ro og ende som herre i eget hus. Men hvad hvis den gamle dør, og Richard i stedet bliver konge? Det er kongen, der har magt til at bortgifte enker og døtre efter sine afdøde vasaller, og han kan således sikre sine håndgangne mænd den endelige sociale opstigning gennem et fordelagtigt giftermål. Den gamle konge lover ham da også et sådant ægteskab, men det går hverken værre eller bedre end at han dør, inden løftet kan opfyldes. Richard bliver den nye konge - og han har Guillaume for nylig ydmyget i kamp. Hvad vil der ske? Ikke alene tilgiver Richard ham ydmygelsen - han sørger også for, at han får den omtalte "demoiselle" til ægte. Vi ser dermed endnu et eksempel på kongernes forbløffende storsind; Guillaume har opført sig som det sig hør og bør for en ridder, og så er det åbenbart ligegyldigt om han er kommet Richards interesser på tværs for en kort stund. Men måske er det ikke så overraskende som det først fremtræder; Richard ved, at han dermed har en tro mand i sin stab, og hvis han straffede Guillaume for dennes korrekte optræden under den gamle konge, kunne det få de uheldige konsekvenser, at der ridderlige loyalitetskodeks blev undermineret, og at riddernes adfærd ville tabe den grad af forudsigelighed, der ligger i, at de følger den ridderlige handlingskodeks.

Som næsten 50-årig bliver Guillaume altså endelig "seigneur". Manden har langt mere værdi end kvinden i dette samfund, men kun ved på legitim måde at besidde en kvinde kan han komme helt til tops. Sidenhen bliver Guillaume ved sin ældre brors død også overhoved for sin egen slægt; han bliver en faderskikkelse for de mange væbnere og ungriddere, som han hæger specielt om; og han kommer selv til at bedrive ægteskabspolitik med egne og andres børn. Da Guillaume dør i 1219, er han næsten allerede et relikvium, fordi han har været så konsekvent ridderlig ved altid at sætte ære før penge og personlig loyalitet før langsigtet kalkyle. Denne attitude er på dette tidspunkt allerede i hastigt, historisk tilbagetog, slutter Duby.

Æresbegrebet i Simmels sociologi

Inden vi begiver os ud i en teoretisk perspektivering af det materiale, Duby har fremlagt gennem sin læsning af krøniken, må vi oparbejde nogle redskaber til formålet; som tidligere antydet vil vi hente disse i Georg Simmels sociologi.

I sin sociologi (7) skelner Simmel mellem de tre moralske niveauer: den abstrakte ret, som er inkarneret i loven og det juridiske system; den sociale sædelighed, som er den mindre gruppes spontane selvregulering; og endelig den personlige moral, som er inderligt fæstnet i samvittigheden. Sædeligheden er historisk set den oprindelige form for moralsk regulering. Moderniseringsprocessens differentiering, funktionalisering og individualisering opløser denne sædelighed og sætter i stedet en tvedelt styring: den abstrakte ret på den ene side og den personlige moral på den anden side. De former, som sædeligheden fungerede i, bliver for spinkle for statsmagten; de er for partikulære og for fleksible med hensyn til effektiv social kontrol; omvendt bliver formerne for rigide og for tyngende for det individ, der er sat fri i forhold til de umiddelbare, sociale bindinger i fællesskabet. Hvad indholdet i sædeligheden angår, forholder det sig modsat: det bliver for "meget" for staten, for så vidt kodeksen har stramme påbud i en række specifikke situationer, og det bliver for "lidt" for individet, fordi den overleverede sædelighed ikke tager højde for nye situationer og dilemmaer i den moderne udvikling. Den formaliserede lov og dens udlægning skal ideelt set kunne tage højde for alle tænkelige situationer, og det samvittighedsfulde individ skal ideelt set kunne forholde sig konsistent til de mest forskelligartede moralske situationer, styret af en indre stemme. I den historiske udvikling er almengørelsen af loven og den stigende individualisering således intimt sammenknyttet.

I denne sammenhæng vil vi ikke interessere os så meget for udviklingen som for udgangspunktet: sædeligheden (8). Simmel bestemmer nemlig sædeligheden nærmere gennem et æresbegreb og tænker bl.a. på det middelalderlige ridderskab. Hvor den abstrakte ret når ydre mål (social regulering af adfærden) gennem ydre midler (lovforordninger og sanktionsmuligheder), og hvor

den personlige moral i modsætning hertil når indre mål (de rigtigt trufne moralske valg) gennem indre midler (internalisering af normer, selvovervågning og refleksion), dér placerer æreskategorien sig "midt imellem": den når nemlig ydre mål gennem indre midler i den forstand, at det ydre sociale liv reguleres gennem en psykisk bestemt æresfølelse. Æreskodeksen er ikke nedskrevet og strengt formaliseret, men er på den anden side heller ikke overladt til individets egen dømmekraft - det er en psykisk instans som kun eksisterer i sine ydre effekter: nemlig som adfærd i henhold til egen ære og samtidig anerkendelse af andres tilsvarende ære. Æreskodeksen manifesterer sig ikke i forhold til hvemsomhelst, men kun i forhold til standsfæller - den bliver dermed det, der binder en konkret social gruppe sammen og regulerer de interne relationer. Det ifølge Simmel sociologisk unikke og geniale ved æresbegrebet som "social substans" er, at det ikke er yderliggjort på samme måde som f.eks. et religiøst totem; det viser sig kun som noget, der hører individet til - som den naturlige, værdimæssige attribut til et medlem af den givne gruppe. Man forudsætter at alle medlemmer på forhånd har æren, og skulle der rejses tvivl herom, kan de genopnå den gennem satisfaktion. Forestillingen om den fælles personlige substans gør gruppen selvtilstrækkelig i forhold til andre grupper - men det særlige ved den ridderlige ære er, at den kollektive substans kun kommer til sin ret, når den bliver aktualiseret i et individs fremragende og eksemplariske ridderlige handlinger. Gennem æresbegrebet får ridderstanden både integreret sine medlemmer meget kraftigt i gruppen, og samtidig får den placeret selvvirksomheden og den individuelle aktion som det afgørende. Vi ser således, at individualitet og sædelighed er bundet sammen på en særlig måde hos ridderen - netop gennem selvvirksomhed, dristighed og suverænitet bekræfter individet selve det typiske i ridderstanden. Men det skal selvfølgelig bemærkes, at selv om vi snakker om individualitet, er ridderne næppe i moderne forstand "privatpersoner" eller unikke og nuancerede karakterer i forhold til hinanden - individet er snarere det "eksemplar", der eksekverer de kollektive idealer.

Perspektivering af krønikens materiale

Vi kan nu atter vende os mod det materiale, Duby har fremlagt, men det skal dog nævnes, at vi allerede har foregrebet flere af pointerne i vor gennemgang af det.

Guillaume er i stand til at dø en "meningsfuld" død, og det skyldes selvsagt, at værdierne i den ridderlige sædelighed (at handle ærefuldt og derved modtage anerkendelse fra standsfæller) godt kan effektueres i døden; i modsætning hertil er den megen nutidige snak om en meningsfuld død lidt futil, når de værdier, vi tillægger livet - at være aktiv, at indtage en samfundsmæssig

funktion, at befinde sig på midten og på toppen af ens bane gennem livet - dårligt kan følge os til døden.

Det andet interessante aspekt i dødsscenen er demonstrationen af riddermoralens resistens: selv om Guillaume og ridderne er kristne subjekter i den forstand at de tager det hinsidige alvorligt, bøjer de ikke knæ for kirkens jordiske repræsentanter eller lader deres adfærd styre af disse. Guillaume's ideal er tempelridderne, han vil ikke bede om tilgivelse for de synder, han måtte have begået ved at agere som ridder, og endelig vil han ikke unddrage sine mænd sin ejendom for at takkes kirken. Den kristne enhedskultur er således "paraply" over forskellige standskulturer, hvor ridderne bevarer deres eksklusivitet.

I det natlige møde på landevejen ser vi, hvorledes Guillaume ikke er quasi-juridisk forpligtet overfor kirken eller pigens adelige fader; der er heller ingen samvittighed, der dikterer ham ikke at røve parrets penge og jage dem ud i det uvisse. Kun på et punkt har riddermoralen klare forskrifter: penge bør ikke bruges til åger, men til ødsel forbrug mellem riddere. Den ridderlige kode er så snævert bundet til riddernes interesse som gruppe, at Guillaume er moralsk indifferent overfor alle de andre aspekter i denne situation. I jalousidramaet var det den "juridiske" afgørelse, der var interessant: der efterforskes ikke i, hvad der egentlig er sket, og man afhører end ikke de implicerede parter; Guillaume kan få æresoprejsning ved at bevise sin kompetence på et helt andet felt, anerkendelsen fra standsfællerne er da genoprettet, og den æreskrænkelse, han har været udsat for gennem bagvaskelsen, er da annulleret.

I skildringen af levnedsløbet er det loyalitetskonflikterne, der er interessante. I det komplicerede vasalsystem kan man let geråde i en situation, hvor man tjener to herrer på én gang, hvilket er uheldigt - især da hvis de kommer i konflikt. I konflikterne mellem den gamle konge og hans søn vælger Guillaume at følge sønnen, som han har det mest umiddelbare feudale loyalitetsbånd til - og det til trods for, at den gamle konge burde inkarnere legaliteten for Guillaume - både fordi han er den egentlige konge, og fordi det er ham, der overhovedet har indsat Guillaume som værg for sønnen. Men det feudale loyalitetsnet tages alvorligt som **net**: det er de lokale sammenbindinger, og ikke den globale struktur, der er afgørende. Atter ser vi, hvorledes det abstrakte synspunkt og det personlige dilemma fortaber sig i en sædelighed, der er bundet til det relationelle.

En schizoid personlighedsopbygning?

Civilisationshistorikeren Jos van Ussel (9) har foreslået, at man kunne aflæse modsætningen mellem moderne og præ-moderne bevidsthed som en modsætning mellem en integral og en schizoid personlighedsopbygning. Moderne mennesker bestræber sig ideelt set på at agere moralsk konsekvent (og har i hvert fald klar

bevidsthed om det hvis de ikke formår det), mens præ-moderne mennesker godt kan agere modsigelsesfyldt og på én gang adlyde moralkodekser, der synes gensidigt at udelukke hinanden, uden at deres personlighedsstruktur bliver anfægtet. Det ville være fristende at analysere Guillaumes ageren i flere af eksemplerne som et sådant fravær af integralitet i moderne forstand, men teoretisk er det vanskeligt at forestille sig, at et "socialt bånd" og en samfundsmæssig sammenhæng kan holdes sammen af "schizoide" subjekter. Vor gennemgang af materialet skulle da også tjene til at demonstrere, at Guillaume faktisk agerer konsekvent - blot på andre betingelser end vore. Adfærden kan kun tage sig schizoid ud, hvis man tilbagedaterer forestillingen om en almen-gjort lov og en almen-gjort samvittighed. Men disse forestillinger kommer til kort overfor riddermoralen, der er delvist autonom i forhold til den kristne moral, er partikulært bundet til standen og endelig er yderliggjort i loyalitetsforholdene og æresforestillingen. Guillaume handler livet igennem integralt som ridder, hvilket er baggrunden for at samtiden beundrende omtalte ham som "verdens bedste ridder".

Det æresløst moderne

Et æresbegreb, som det der præger ridderne, er så godt som forsvundet i vore dage; hvis man i hverdagslivets konflikter fandt på at henvise til egen eller andres ære, ville det uvægerligt klinge hult, arkaisk - og lettere komisk. Umiddelbart kunne man tolke denne "æresløshed" som en psykologisk dekadence - et tab af psykiske intensiteter, der modsvarer den almindelige nivellerings og værdirelativering i det moderne. Det vil dog nok være mere præcist at forklare udviklingen **sociologisk**, med Simmel in mente: æren er kun tilsyneladende et psykisk fænomen, reelt er den det "kit" af reciprocitet, der binder en udadtil aflukket social gruppe sammen. Skal man finde noget, der modsvarer æren i det moderne samfund, må man derfor gå til sådanne sociale strukturer, og dem finder man tydeligst i **professionelle grupper**. I forbindelse med at man udøver en bestemt arbejdsfunktion eller et bestemt erhverv, kan man få sin **professionelle ære** beklasket - og man kan, som ridderne, få oprejsning ved at demonstrere kompetence, få ny anerkendelse fra de ligestillede osv. Men som følge af den stigende individualisering og den stigende arbejdsdeling er hele personen ikke opsuget i det professionelle aspekt - bagved den sociale funktion er vi privatpersoner og som sådan æresløse. Hos ridderne er der derimod et totalt sammenfald mellem person og funktion.

Nu er æresfølelsens bortfald måske ikke det store tab, men det er interessant, at det ikke indebærer et samtidigt bortfald af **krænkelser**. Folk kan stadig krænke hinanden, officielt og privat. Men disse krænkelser må være af ny karakter, hvis der ikke er nogen ære der kan krænkes, og hvis man ikke kan bearbejde

krænkelsen indenfor en genoprejsnings-logik. Den radikale, officielle krænkelse er injurien - i injurien indskrænker man sig ikke til at så tvivl om en persons kompetence på et bestemt delområde - nej, man foretager et "raid" ind i funktionens bagland, personligheden, og rejser tvivl om vedkommendes motiver og moralske habitus. For så vidt man i injurien anklages på sin person, kan man ikke ved en ydre handling dementere anklagen (som der ville være mulighed for i en professionel krænkelse) - man er henvist til søge støtte hos det juridiske apparat, rejse en injuriersag og søge oprejsning herigennem. Et pudsigt eksempel, gengivet efter hukommelsen: da VS'eren Mikael Waldorff i sin tid beskyldte uropatroljen for at benytte Gestapo-lignende metoder på Nørrebro, var det mere end blot en professionel krænkelse, for så vidt beskyldningen gik på betjentenes moralske habitus i almindelighed snarere end på en simpel vanrøgt af embede: politiet valgte da at rejse en injuriersag, men den kunne ikke føres igennem, idet betjentene ikke ville træde frem som individer, men kun som professionelt korps. Denne "korpsånd" var således uforenelig med de individualiserende aspekter ved injurien som juridisk fænomen.

En injuriersag udspringer som regel af offentlig polemik, og det er nok så meget krænkelsens offentlighed, der er krænkende, som det er krænkelsen i sig selv, hvorfor man da også griber til offentlighedens almene instans: Loven. Men hvilken karakter har krænkelsen da i det personlige liv, kan man spørge, idet vi understreger, at der stadig er tale om krænkelse, der går på personligheden og ikke på kompetencer. Uden at ville kaste mig ud i en større argumentation vil jeg hævde, at man må følge Michel Foucault i det synspunkt, at det er Normen, der regerer dér, hvor Loven ikke når ud. De personlige krænkelse vil således være **beskyldninger for normafvigelse** og i sidste ende **patologiseringer**. Nu er det i sig selv temmelig normafvigende at beskyldte andre for normafvigelser, og krænkelsens struktur vil således implicere to problematiserede subjekter, som det vil være svært at "forsone". Der er ikke noget yderliggjort eller substantielt æresbegreb, som der kan forsones over. Normen fungerer netop normativt ved at der i sidste instans ikke er nogen, der kan repræsentere den eller sige helt præcist, hvad den går ud på. Og normen er ikke blot en social reguleringsinstans; i vor psykologiserende tidsalder er den nok så meget et stadigt mellemværende som subjektet har med sig selv. Moderne subjekter er til stadighed i gang med et jeg-hermeneutisk Sisufos-arbejde, for at følge Foucault endnu en gang - en stadigt kvænnende selv-spørgen og selvproblematisering, der netop angår subjektets forhold til Normen. Krænkelsen vil således også være svar at forsones, fordi det er to jeg-hermeneutikere, der interagerer. Og selv om de kan forsones overfladisk gennem en undskyldning, vil de være svære at forsones med sig selv, for så vidt skammen vil gnave i den krænkendes selvarbejde og tvivlen i den krænkedes.

Afslutning

Vi startede artiklen med at undre os over de tvetydige investeringer, man kan have i middelalderen. Her ved vejs ende skal vi se om noget af denne undren kan opklares.

Det er klart, at ridderen må blive et identifikationspunkt for anti-moderne længsler: når hans livsvilkår stiliseres i fiktioner, bliver resultatet den frie og ubundne eksistens, det ludiske, generøse og dumdristige; ridderen virker ud fra sit eget centrum - han er ikke fremmedbestemt ved at skulle udøve en partikulær samfundsmæssig funktion eller udføre et bestemt arbejde. Den eneste mulige parallel til dette i et moderne samfund er faktisk kunstneren, og, som Simmel bemærker et sted, deler kunstneren og aristokraten den aura, der ligger i at virke ud fra et eget centrum - at lade selvuudfoldelse og samfundsmæssig funktion falde sammen. Det er således heller ikke tilfældigt, at man hos en Nietzsche kan finde en sammenhæng mellem en "æstetisk-ekspressiv rationalitet" (Habermas) og en æstetisering af ridderlige, feudale forhold. Ydermere har ridderen fordele som kunstneren kun kan drømme om i sin samfundsmæssige isolation og smertefulde inderlighed: hans suveræne selvvirksomhed er i højere grad en prestige-bærende samfundsmæssig virksomhed, og hans eventuelle inderlighed kan forløses i fornemme hierarkier og æres- og loyalitetsforhold. Men netop disse fordele, som ridderen synes at have fremfor kunstneren, er måske i virkeligheden det der gør ham til et fejlagtigt identifikationspunkt: den ridderlige individualisme er ikke radikal, men snarere **eksemplarisk** (han repræsenterer det kollektivt typiske), og er indfældet i den stramt organiserede sociale sædelighed omkring æresbegrebet. Ridderen er således i virkeligheden ikke en aristokratisk individualist; han er ganske vist heller ikke et masseindivid - men han er et små-gruppe-individ.

Der er således noget fiktivt over den **differentiering**, som de antimoderne mener at finde på det individuelle plan i det præ-moderne. Og tilsvarende er der noget fiktivt over den **u-differentiering**, som de pro-moderne mener at finde på det kollektivt-samfundsmæssige plan i det præ-moderne. Det fremlagte materiale har ganske vist redegjort for en stram social kohæsion, men på **lokalt** niveau i ridderstanden. Selv på dette tidlige historiske tidspunkt, hvor moderniseringstendenserne er ringe, synes middelalderen at frembyde en kompleks struktur af flere **kulturer** (kirke-embedsstand-arvearistokrati-ungriddere-bønder), der må formodes at have deres respektive sociale logikker, handlingskodekser, værdisystemer, rationalitetsformer etc. - og hvor den overgribende kristne kultur må formodes at indgå i hybrid-alliancer med hver enkelt kultur.

Det her fremlagte materiale dækker selvfølgelig kun et lille hjørne af den problematik - men det videre polemiske sigte må være at problematisere forestillingen om det modernes genese som en simpel overgang fra udifferentierethed til differentierethed. I

forhold til den historisk-sociologiske empiri er der for meget Hegel eller for meget Spencer i en sådan tankegang.

Postmoderne apologeter kan måske med føje beskyldes for at være gået i en **historiens off-side-fælde**, når de proklamerer det nye uden at have tænkt nærmere over hvad det moderne så egentlig var. Men det indebærer ikke, at det modernes historiske projektmagere blot kan spankulere trygt mod målet uden risiko for at blive tacklet bagfra af historien. For vi kan jo ikke tillade os at snakke vidt og bredt om det moderne før vi finder ud af hvad det præ-moderne egentligt gik ud på...

Noter:

- 1) Slagmark nr. 5, s. 111ff.
- 2) Se Hans Jørgen Thomsen: "Hvad betyder "Absolut moderne" (Arthur Rimbaud)" in Nordisk Forum nr. 44.
- 3) Den præcise henvisning er desværre smuttet for mig.
- 4) Se Georges Duby: "Le chevalier, la femme et le prêtre", Paris 1981.
- 5) Efter min mening vil en sådan tolkning være svær at fastholde, hvis man konfronterer sig med den faktisk foreliggende troubadourlyrik, men jeg skal dog her nøjes med at henvise til min bog "Den høviske kærlighed", Kbh. 1985.
- 6) Duby mener i øvrigt, at denne struktur kunne give anledning til en **ødipal** tolkning af den høviske kærlighed; den vordende ridder geråder i en, ganske vist livshistorisk sen, triangulering med borgherren og borgfruen.
- 7) Se Georg Simmel: "Soziologie" (Berlin 1908), s. 41-44, s. 403-07 og s. 542-52.
- 8) Termen "sædelighed" er nok uheldig på dansk, fordi den forbindes med en vis afdeling af politiet, men det er et forsøg på at oversætte den tyske gløse "Sitte".
- 9) Se "Seksualundertrykkelsens historie" (Kbh. 1978), s. 24-25.