

HiT skrift nr 7/2005

Tempo og paradoks i
**MENTALITETSHISTORISKE
ENDRINGAR**

Undset – Elias - Foucault

Ole Martin Høystad

Avdeling for allmennvitenskapelige fag (Bø)

**Høgskolen i Telemark
Porsgrunn 2005**

HiT skrift nr 7/2005
ISBN 82-7206-258-5 (trykt)
ISBN 82-7206-259-3 (online)
ISSN 1501-8539 (trykt)
ISSN 1503-3767 (online)
Serietittel: *HiT skrift* eller *HiT Publication*

Høgskolen i Telemark
Postboks 203
3901 Porsgrunn
Telefon 35 57 50 00
Telefaks 35 57 50 01
<http://www.hit.no/>

Trykk: Kopisenteret. HiT-Bø

© Forfatteren/Høgskolen i Telemark

Det må ikke kopieres fra rapporten i strid med åndsverkloven og fotografiloven, eller i strid med avtaler om kopiering inngått med KOPINOR, interesseorganisasjon for rettighetshavere til åndsverk

HiT-skrift og HiT-notat kan bestilles fra Høgskolen i Telemark, kopisenteret i Bø: Kopi-bo@hit.no, tlf. 35952834 eller på internett: <http://www.hit.no/main/content/view/full/1201> . For priser se web.

Innholdsliste

Forord	5
Innleiing	7
HISTORISKE PERSPEKTIV	10
Historiefilosofisk fundament	10
Historisk kritikk. Ein repetisjon	12
Menneskenes hjerter i litteraturhistoria: mellomalderens riddardikting	20
SIVILISASJONSPROSESSEN	24
Kritikk av Elias	27
Skam og seksualitet som diskurs	33
Litteraturliste	38

Forord

Ein av dei mest kjente debattane i det som kan kallast moderne norsk mentalitetshistorie, er debatten mellom professor i historie Edvard Bull på den eine sida og Sigrid Undset og hennes meiningsfelle, professor i litteraturhistorie Fredrik Paasche på den andre sida om kor raskt nordmenn vart kristne ikkje berre i namnet, men også i sjel og sinn i mellomalderen. Denne debatten er på mange måtar blitt representativ eller paradigmatiske for kor raskt mentalitetshistoriske endringar skjer, om kor nytt det nye er, og kor lenge det gamle overlever under andre historiske forhold og til andre tider. Debatten er både historiografisk og - med Foucaults termar – genealogisk, og den har sine internasjonale motstykke. Eit slikt internasjonalt motstykke er diskusjonen mellom mentalitetshistorikaren og sivilisasjonskritikaren Norbert Elias og kulturhistorikaren og etnologen Hans Petter Duerr. I fleire verk har Duerr kritisert hovudtesen til Norbert Elias om at dei nye mentalitets- og dannelsesideala ved overgang til moderniteten under og etter renessansen la grunnlag for tabuisering av viktige delar menneskelivet som i tidlegare tider, særleg i mellomalderen, i følgje Elias ikkje var gjenstand for skam og tabu. Det er mange likskapstrekk i desse to debattane, den norske og den europeiske. Debattane avdekkjer også nokre paradoks i mentalitetshistoriske prosessar som særleg Michel Foucault har hatt eit skarpt blikk for, for eksempel at dei tematisk sett konservative i desse to debattane erkjenningsteoretisk eller mentalitetshistorisk er dei mest radikale. Derfor kan det vere fruktbart å sette desse to debattane opp mot kvarandre for at dei gjensidig kan sette kvarandre i relieff. Slik kjem også nokre lange liner og historiske paradoks klarare fram og demonstrerer at ein kanskje skal vere varsam med å presse komplekst samansette historiske prosessar inn i stereotype eller ideologiske modellar.

Denne mentalitetshistoriske debatten, som eg her nærmar meg historiografisk og mentalitetshistorisk, kan sjåast i samanheng med mi *Hjertets kulturhistorie. Frå antikken til vår tid* (Oslo 2003) der eg gjer greie for korleis hjertet som symptom og symbol er blitt oppfatta i ulike kulturar gjennom tidene. Men der var det ikkje rom til å ta opp det meta-historiske grunnlaget for endringane i innhaldet i hjertesymbolikken. Derfor denne artikkelen for å kaste lys over kompleksiteten og dynamikken i mentalitetshistoriske endringar, som altså ikkje skjer så progressivt eller lineært kontinuerleg som mange trur, noko særleg Michel Foucault har peika på i sine genealogiske diskursstudiar, slik det kort blir peika på avslutningsvis for å presentere ein alternativ måte å analysere komplekse historiske prosessar på i høve til Sigrid Undsets/Fredrik Paasches, Edvard Bulls og Norbert Elias' grunnsyn.

Innleiing

Det mest kjente sitatet frå Sigrud Undsets hand er sentensen

Ti sed og skikk forandres meget, alt som tiderne lider og menneskenes tro forandres og de tænker anderledes om mange ting. Men menneskenes hjerter forandres aldeles intet i alle dage.

Alle har hørt dette sitatet, og dei fleste ville tippe at det stammar frå eit av hennes kanoniske verk. Det gjer det ikkje. Sentensen er sluttorda i *Fortællinger om kong Arthur og ridderne av Det runde bord*, som Sigrud Undset gav ut tidleg i forfattarskapet, i 1915. Når desse sluttorda blir nemnt her, er det ikkje pga. ordas betydning i boka om kong Arthur og hans menn, men fordi denne sentensen har sprengt den litterære konteksten og er gått inn i det vi kan kalle vår felles norske kulturarv. Når dette Undset-ordet kan ha fått ein slik status, er det fordi det umiddelbart vekker gjenklang hos dei som hører det. Det seier noko sant om mennesket, utan at det blir reflektert nærare over kva denne "sanninga" består i. Sitatet står der som eit fyndord ein kan dra fram ved ulike høve, eit sanningsord ein kan falle tilbake på i ei turbulent tid, som ei slags trøyst om at noko forblir det same om samfunnet endrar seg og gjennomgår kriser. Mennesket er likevel det same, seg sjølv lik til alle tider. Same kor teknologisk avansert og høgt utvikla samfunnet er blitt, er mennesket stadig styrt av elementære kjensler.

Når dette ordet har fått ein slik status, er det ikkje minst på grunn av si metaforiske form. "Menneskenes hjerter" kan som metafor fange opp i seg eit samansett og omfattande tankeinnhald i ei pregnant form som alle kan forbinde noko med og slutte seg til. Hjertemetaforen har i lange periodar hatt karakter av emblem og uttrykk for essensen i eit konvensjonelt menneskesyn. Måten Sigrud Undset bruker metaforen på, er i seg sjølv uttrykk for eit tidsbestemt menneskesyn. Men som mange metaforar av denne typen er hennes uttrykk ikkje eintydig, og kan takast til inntekt for ulike oppfatningar. Derfor kan den også leve vidare som sanning. Det er denne "sanninga" vi skal gå nærare etter i saumane her for å finne ut korleis den er blitt sydd saman, samstundes som vi ser den i samanheng med korleis Sigrud Undset i sine historiske romanar og sin essayistikk på mange måtar motseier sitatets "sanning" om "menneskenes hjerter".

Sitatet som metaforen *menneskenes hjerter* står i, er siste setninga i ein kommentar på ei halv side som forfattaren avsluttar *Fortællinger om kong Arthur og ridderne av Det runde bord* med. Grunnen til at desse orda er tillagt slik autoritet, er at dei ikkje er lagt i munnen på ein av dei fiktive personane eller ein fortellar som berre er eit teknisk eller litterært hjelpemiddel i fiksjonen. Nei, orda er ein forfattarkommentar og har nærast karakter av ein epilog, der fortellaren står fram som den biografiske forfattaren som i ein sluttmerknad vil opplyse om sitt arbeid med stoffet og kjeldene som er brukte i arbeidet med denne boka. Nå kan ein sjølv sagt hevde at det berre er eit illusjonsgrep når fortellaren står fram som den autentiske forfattaren i sluttordet, eit grep som gir fiksjonen ekstra autentisitet og autoritet ettersom lesaren godtar fiksjonens fortellar som ein faktisk person, Sigrud Undset personleg. Same kven som blir tillagt

sluttorda, fortellaren eller forfattere, trur eg ikkje det er grunn til å tvile på at verkets opphavskvinne stilte seg bak dei på den tida dei vart forfatta. Når ein veit kor stor vekt Sigrid Undset la på kjenslene, den store lidenskapen i si menneskeskildring i den første halvdel av forfatterskapet, gir det også grunn til å tru at forfattere personleg stiller seg bak sluttorda.

Elles er forfatters sluttmerknad med opplysningar om kjeldestoffet nok eit vitnesbyrd om kor metodisk kjeldekritisk og trufast Sigrid Undset var overfor tradisjonen. Det skal heller ikkje i dette tilfellet vere tvil om at ho formidlar den mytisk-episke tradisjonen om kong Arthur og hans riddarar kongenialt. Allereie som barn hadde ho lese Thomas Malorys *Morte d'Arthur*, som ho i 1915 omskaper til "en slags eventyrbok for voksne".

Etter å ha gitt opplysningane om kjeldene sine og forklart kvifor ho *ikkje* har tatt med enda meir av tradisjonsstoffet om kong Arthur, nyttar Sigrid Undset så høvet til å avslutte boka med ein allmenn refleksjon. Denne refleksjonen set det stoffet ho har presentert i boka, inn i eit perspektiv ho meiner det bør plasserast i. Kommentaren skal altså på den eine sida rettferdiggjere det avgrensa utvalet i boka og på den andre sida seie noko om kva for perspektiv det kan lesast i. Dette perspektivet er dobbelt: det kulturrelativt står mot det allmennmenneskelege, det som gjeld "menneskenes hjerter". Og dette allmennmenneskelege som dette metaforiske uttrykket skal seie noko om, kjem Undset med ein påstand om, nemleg at det ikkje forandrar seg. Det er Sigrid Undsets vurdering av endringane i menneskets kjelsleliv som skal drøftast i det følgjande. Problemstillinga mi er altså dobbel. Meir enn å presisere begrepsmessig kva metaforen "menneskenes hjerter" står for, vil eg problematisere Sigrid Undsets påstand om dette fenomenet, som ho synest å oppfatta som ein slags antropologisk konstans, og sette det opp mot det Sigrid Undset sjølv heva om dei sinnelagsendringane som følgde med kristninga av landet i mellomalderen. Det er her viktigare å presisere og avklare dei sentrale problemstillingane som er nedfelte i Sigrid Undsets refleksjon enn å ta stilling til om ho har rett i si vurdering eller ikkje. Overfor ein diktar med så omfattande og grunnleggande menneskekunnskapar som Sigrid Undset vil eg nødvendig gi inntrykk av *Besserwissen*. Sigrid Undset treng ikkje apologetar, men opne og kritiske lesarar. Denne studien må derfor oppfattast i forlenging av hennes djubdeboringar i menneskets antropologiske og historiske vesen i eit forsøk på å bidra til ei metahistorisk avklaring av grunnlaget for det menneskesynet som kjem til uttrykk i sluttorda til fortellingane om Kong Arthur og i hennes mellomalderromanar.

Det spørsmålet Sigrid Undset tar opp i sluttordet, er eit klassisk antropologisk og historisk spørsmål. Det er hjertet det ofte dreie seg om i den samanliknande kulturanthropologien. Det er sågar skrive ei hjertets verdshistorie som tar utgangspunkt i nettopp det spørsmålet som Sigrid Undset svarer på i sin sentens. Morus (Richard Lewinsohn) opnar *Eine Weltgeschichte des Herzens* med å spørre om neandertalaren, som ikkje hadde språk i vår forstand, hadde eit hjerte som vårt:

Dei [neandertalarane] snakka ennå ubehjelpeleg, men dei hadde eit hjerte som ikkje skilde seg vesentleg frå det dagens menneske har. [...] Trudde dei at det rumsterte ei eller anna ånd i dei? Vi kan lage oss forestillingar om det, men vi

manglar bevis.¹

Når ei vitenskapleg undersøking kan spørre om det er identitet eller likskap mellom hjerta hos forhistoriske mennesketypar og oss, synest svaret å vere gitt når det gjeld menneske som levde berre tusen eller nokre hundre år før oss. Men nettopp det viser Lewinsohns hjertehistorie at det ikkje er når det gjeld eit så plastisk foranderleg vesen som mennesket. Og det er særleg språket, som neandertalaren ikkje hadde fullt utvikla, som endrar mennesket og dermed hjerta deira. Derfor vil også ein antropologisk studie arte seg som ein språkleg og begrepsanalytisk studie.

Siktemålet mitt er altså allment, eit forsøk på å avklare det historiske og antropologiske grunnlaget for Sigrid Undsets kjente sentens. Om kjensler er noko antropologisk konstant, eller noko relativt som er historisk og kulturelt betinga, er heilt avgjerande for vårt menneskesyn og – ikkje minst – for dei oppvekstvilkåra samfunnet og vi som enkeltindivid byr barna. Erkjenninga av kor viktige kjenslenes er både individuelt og sosialt, er også noko av bakgrunnen for at Arne Næss i si siste filosofiske vending er meir opptatt av livsfilosofi, fenomenet empati og menneskenes hjerter enn deira hjerner og analytiske fornuft.

Sigrid Undsets mest kjente ord vitnar om at ho både metodisk og tematisk hadde eit markert syn på forholdet mellom fortid og samtid. I ei utsegn frå 1910, tida da ho skreiv sin første mellomalderroman, tolka ho forholdet mellom fortid og samtid i arkeologiske termar; også antropologisk var ho kanskje påverka av farens spesialitet:

Skaller man av seg det lag av forestillinger og tanker som spesielt tilhører ens egen tid, så trer man like inn i middelalderen og ser livet fra dens synspunkt - det faller sammen med ens eget. - Og man skriver som en samtidig. Man kan jo bare skrive romaner fra sin samtid.²

Dette synet på det historiske er på mange måtar uforeinleg med påstanden om dei uforanderlege menneskehjerta. Sigrids Undsets historiesyn kan her minne litt om dei hermeneutiske grunnprinsippa til den tyske filosofen Hans-Georg Gadamer om samansmelting mellom to ulike forståingshorisontar, forfattarens og lesarens, trass i deira avstand i tid og rom.³ Men for Sigrid Undset let det til at ho forestillar seg at det er mogleg ikkje berre å møte fortida - teoretisk sett - halvveges mellom fortid og nåtid, men at ho kan sette seg tilbake i det fortidige og på den måten bli samtidig med den historiske fortida, jf. Edvard Bulls kritikk nedanfor. "Samtid" i ovannemnde sitat betyr altså ikkje samtid. *Dersom* kjenslene er noko konstant, som uttrykk for noko djupt sjeleleg, er det kanskje likevel mogleg å bli samtidig med noko fortidig. Dette spørsmålet krev både ei mentalitetshistorisk og historiografisk avklaring.

¹ Morus (Richard Lewinsohn): *Eine Weltgeschichte des Herzens*, Hamburg 1959, s. 9. Alle omsettingar av tyske sitat i det følgjande er mine.

² Sitert etter Band 4 av *Norges Litteraturhistorie* (red. av Edvard Beyer, Oslo 1976), s. 424.

³ Gadamer gjer greie for desse prinsippa i sitt hovudverk *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

HISTORISKE PERSPEKTIV

Undsets hjerte-sitat er samansett av fleire kompakte ledd. Første del av det går på det historiske og kulturhistoriske ("sed og skikk"), andre del på det mentalitetshistoriske og åndshistoriske ("menneskenes tro"), siste ledd på emosjonalitet ("menneskenes hjerter") og gjeld såleis antropologien, læra om menneskets vesen eller natur. Sidan sitatet ikkje gjeld den materielle og den ytre kjensgjerningshistoria, men menneskets indre liv, menneskets tru og kjensleliv, gir den såkalla *mentalitetshistoria*, som var ein slags motedisiplin på 80-talet, eit aktuelt perspektiv på det. På mange måtar representerer mentalitetshistoria ei skjerping av den kritikken som Edvard Bull og meir tradisjonelle materialistiske historikarar har sett fram mot Sigrud Undsets oppfatning og skildring av mellomalderen menneske. Mentalitetshistoria har dessutan både ein metode og eit perspektiv som i større grad enn Bulls (som er blitt karakterisert som materialistisk og rasjonalistisk realistisk) er i stand til å ta stilling til Sigrud Undsets menneskesyn på hennes premisser, dvs. via holdningar og kjenslene. Men diskusjonen om kva som er gitt og kva som er skapt i mennesket, er eldre enn moderne mentalitetshistorie.

Historiefilosofisk fundament

Når Sigrud Undset skil mellom historiske normer og kulturrelativ tenkemåtar på den eine sida og ein antropologisk konstans på den andre, står ho i ein lang idéhistorisk tradisjon som går heilt tilbake til antikkens forsøk på å bestemme menneskets vesen. Antikken forstod heilt frå Homer og fram til sofistane på Sokrates og Platon si tid mennesket analogt med naturen; menneske og natur var underlagt same prinsipp og hadde same opphav. Med sofistane, som idéhistorisk representerer motpolane til Sokrates og Platon, skjer det ei radikal endring. Sofistane var si tids oppdragsforskarar og akademiske free-lancerar, og reiste derfor mye omkring og tok på seg ulike oppdrag i ulike bystatar. Dei kom derfor raskt til den slutninga at statens lover og reglar, *nomos*, fl.t. *nomoi*, sed og skikk, var noko relativt og kulturbetinga, motsett naturen, *physis*, som ikkje forandra seg, men følgde universelle og allmenne lover.⁴ På dette grunnlaget begynte sofistane å bestemme mennesket ut frå motsetnader, som la grunnlaget for den seinare platoniske dualismen. Ein slik tidleg dualitet eller motsetning er altså den mellom *nomos* og *physis*, eller mellom tids- og kulturrelativ sedar og skikkar på den eine sida og naturen, inklusive menneskets, på den andre sida. Felix Heinemann slår fast, da han forsøker å oppsummere den forståinga av *nomos* som vaks fram under sofistikken,

at *nomos* til sist hadde blitt til den 'allment utbreidde, men falske meininga til dei mange', denne *nomos* som stamma frå det opphavlege begrepet om den stolte 'gyldige og allment forpliktande ordninga' som skreiv seg frå ei fornuftsbasert

⁴ Felix Heinemann har gjort systematisk greie for framveksten av denne dikotomien i *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.

tenking som hadde gjort seg stadig meir gjeldande sidan midten av det 5. hundreåret. Slik blir den [nomos] sett opp som motsetnad til sanninga, som ein i samsvar med ein riktigare målestokk meinte hadde blitt fastsett som den allment anerkjente.⁵

Og denne andre, den allment gyldige målestokken er altså *physis*, naturen. Men ved slutten av det 5. hundreåret er også denne målestokken i ferd med å miste sin status som universelt gyldig. Diktaren Euripides, blant andre, hylla nomos, sjølv om han veit den er relativ, for alt menneskeleg er relativt og dermed foranderleg. Slike tankar ligg under den antropomorferinga av det som tidlegare vart oppfatta som over-individuelt som finn stad i hans drama og i seinare dikting. Med denne klassiske dikotomien og diskusjonen om den er posisjonane gitt som også ligg under diskusjonen mellom Undset og hennes antagonistar to og eit halvt tusen år seinare.

Denne doble bestemminga av mennesket spent ut mellom *nomos* og *physis* er Sigrid Undset heilt på line med med det siterte sluttordet i si bok om kong *Arthur*. Og det er ingen fagfolk som i dag ikkje godtek at sedar og skikkar er noko tids- og kulturrealtivt. Visse essensialistar godtar det imidlertid ikkje. Det er m.a. det som gjer dei til essensialistar, at dei tar sedar og skikkar som noko gitt ein gong for alle. Det kan elles vere fleire kvalifiserte oppfatningar av siste del av det aktuelle Undset-ordet, bl.a. fordi "menneskenes hjerter" ikkje er eit eintydig metaforisk uttrykk som må presiserast og definerast før ein kan ta stilling til det. Uttrykket seier noko om det eldste og mest grunnleggande problemet i filosofi- og idéhistoria, om menneskets natur.

At mennesket skal ha ein natur eller eit vesen, blir ikkje godtatt av alle, iallfall ikkje dersom ein meiner at menneskenaturen er noko gitt og uforanderleg, noko ein er født med i samsvar med nokre evige idéar slik platonismen hevdar, eller noko biologisk naturgitt med bestemte disposisjonar, slik naturalistane hevdar, og slik naturvitskapen hevda heilt fram til 1800-talet. Ifølgje Darwins utviklingslære er mennesket som art sjølv eit resultat av ein utviklingsprosess, ein endringsprosess som aldri tar slutt. Dersom vil held oss til historia til arten *homo sapiens sapiens*, språkvesenet, er det likevel mogleg reint fysiologisk og naturvitskapleg å bli samde om nokre allmenne særtrekk ved mennesket. "Eit oppreist vesen som går på to", var ein av Platons definisjonar av mennesket, som han kom med overfor sofistane for å forsvare seg mot anklagane om dualisme. Ein av sofistane var da også, ifølgje legenden, rask til å parere Platons definisjon med følgjande sofisme: "Ribb ei høne, og du får eit menneske". Poenget til sofisten er at desse fysiologiske definisjonane av mennesket ikkje er interessante. Det er heller ikkje hjertet som kroppsorgan Sigrid Undset har i tankane med si utsegn.

⁵ *Nomos und Physis*, s. 89. Sitatet går som følgjer på originalen: „dass *nomos* aus dem ursprünglichen Begriff der stolzen 'geltenden und allgemein verpflichtenden Ordnung' unter dem Einfluss eines vernunftgläubigen Denkens, das sich seit der Mitte des 5. Jahrhunderts immer mehr geltend macht, schliesslich zur 'allgemein verbreiteten, aber meist falschen Meinung der vielen' geworden ist. Als solche wird er in Gegensatz zu einer Wahrheit gestellt, die man nach richtigern Mass-stäben als den allgemein anerkannten festgestellt zu haben glaubt.

Det var ei av innsiktene i den antikke sofistikken at mennesket skil seg frå alle andre levande vesen fordi det ikkje blir det det skal bli naturleg, men gjennom danning, med *paideia*, derav pedagogikk. Derfor definerer sofistane ikkje mennesket som eit naturvesen, men som eit kultur- og språkvesen med fornuft. Mennesket utviklar seg både som individ og kulturvesen ved å tileigne seg innsikter og kunnskapar - både teoretiske og praktiske, mest det siste (i vid tyding). Dette er den ståande innsikta frå sofistane, som både Sokrates (sjølv den fremste sofisten på si tid), Platon og Aristoteles bygger vidare på. Som ein konsekvens av at mennesket ikkje blir det det skal bli naturleg, må det ifølgje Sokrates ha ein etikk (av *ethos* = holdning) for å bli det det *bør* bli, i samsvar med dei evige idéane i Platons lære. Aristoteles opererer med eit opnare og meir dynamisk system enn Platon. Sjølv om mennesket teleologisk rettar seg framover mot eit mål, er målet ikkje gitt i Aristoteles' antropologi, det er noko mennesket dannar seg idet det utviklar seg. Mennesket har visse muligheter nedfelt i seg, som potensialitet, som det kan verkeleggjere som aktualitet, ut frå visse historiske vilkår. Våre humanistiske dannelsideal er tufta på ein slik antropologi, at mennesket blir til gjennom danning, som vår humanistiske tradisjon har definert ut frå tileigning av bestemte verdiar i den historiske tradisjonen. Derfor er det i grunnen merkeleg at det kan vere så ulike historiske oppfatningar av korleis forholdet er mellom 'natur og kultur' i vår historiske danning.

Historisk kritikk. Ein repetisjon

Sigrid Undsets ord om *menneskenes hjerter* blir oftast lese inn i ein mellomalderkontekst og diskusjonen om korleis innføringa av kristendommen verka på nordmenns holdningar og kjensler. Hennes formulering rår eit heilt sentralt teoretisk problem, som gjeld komplekse historiske endringar. Dette er bakgrunnen for at Claus Krag, som har skrive bandet om vikingtida og rikssamlinga i Aschehous siste store *Norges historie 1-12*, bruker vårt Undset-sitat i det spørsmålet han innleier eit av sine sentrale kapittel med:

Er det mulig å forstå nordmennene i den tidlige vikingtiden - kan vi leve oss inn i hva de tenkte og følte? "Menneskenes hjerter forandres aldeles intet i alle dage," sa Sigrid Undset.⁶

Dette spørsmålet, som Sigrid Undset ville ha svart ja på ut frå vår sentens, ligg også under diskusjonen om menneskeskildringa i hennes store mellomalderromanar, trilogien om *Kristin Lavransdatter* (1920-22) og dei like omfattande bøkene om *Olav Audunssøn* (1925 og 1927). Sigrid Undset representerer saman med Fredrik Paasche (som var ein slags historie-konsulent for henne) ein posisjon som argumenterte for at menneska i høgmedalderen tok den nye trua inn over seg og inn i seg i den grad og så raskt at ein kan snakke om ein ny mentalitet i høve til dei gamle heidne trus- og

⁶ Claus Krag: *Vikingtid og rikssamling 800-1130*, band 2 i Aschehous *Norges historie*, Oslo 1995, s. 60.

forestillingskompleksa slik dei kjem til uttrykk i m.a. den heidne sagalitteraturen på gamalnorsk. Men dette spørsmålet om historiske endringar, mentale eller materielle, går i Undsets mellomalderdikting saman med spørsmålet om noko allmennmeneskeleg og universelt, noko uforanderleg eller konstant. Og det uforanderlege eller faste og eviggyldige synest det som Sigrid Undset ikkje plasserer berre i det emosjonelle, skal ein følgje Undset-spesialisten Liv Bliksruds framstilling, men også i noko av meir idéell eller åndeleg karakter:

Med middelalderromanene finner hun da også endelig en form som gir plass for den "klassiske livsfølelse" og tilværelsens statiske verdier. Høymiddelalderens universalistiske tro og kultur danner det stabile erfaringsunivers og bakteppe for de individuelle begivenhetene.⁷

Synet på forholdet mellom det statiske og det dynamiske i denne formuleringa bygger på nokre forutsetningar som er uhyre problematiske. Å operere med "tilværelsens statiske verdier" er umogleg og ikkje i tråd med Sigrid Undsets historiske medvit ("Tid og skikk forandres meget ..."). Det finst ingen verdier eller verdikompleks som er statiske. Det er nok visse verdier som kan stå sterkt over lengre tid innan bestemte kulturar, f.eks. respekten for individet i ulike former av individualisme i vår vestlege kultur, men alle verdier er dynamiske, dvs. dei forandrar seg med tid og stad. "Høymiddelalderens universalistiske tro" er eit tvetydig uttrykk ettersom det "universalistiske" kan referere både til: a) den skolastiske universalismediskusjonen i mellomalderen, om det finst evige idéar, substansielle allmennbegrep eller universalialia, noko gitt intelligibelt som allmennbegrepa refererer til, og til b) ei meir allmenn tyding av begrepet, noko som gjeld allment alle stader til alle tider. Suffikset *-isme* indikerer at noko har førsterangen og gjeld som alle tings målestokk. Når det universelle får dette suffikset, betyr det nettopp at det blir tillagt slike metafysiske dimensjonar. Om Bliksrud ovanfor meiner ei tru som er universalistisk i den første eller andre tydinga, er umogleg å avgjere ut frå konteksten. Uavhengig av kva ho måtte ha meint, skal her berre understrekast at "Høymiddelalderens universalistiske tro" i tydinga b) ikkje er universell. I tydinga a) var den ikkje allmenngyldig i mellomalderen eingong. Universalismen er ei forestilling som hørte til den danna og lærde verda og var på ingen måte verken allment kjent eller allment godtatt i mellomalderen, heller ikkje blant dei lærde. Ein av dei store diskusjonane i europeisk idéhistorie er nettopp diskusjonen mellom tilhengarane av universalismen og av motretninga *nominalismen* (begrepa refererer til enkeltfenomen som har primat overfor begrepa om dei). Den heftige diskusjonen innbyrdes mellom ulike kategoriar av forsvararane av universalismen stadfestar at universalismen ikkje var "universell" i høgmellomalderen eingong. Derfor er det i denne samanhengen - både empirisk, fenomenologisk og begrepsmessig, idé- og mentalitetshistorisk - ikkje haldbart å operere med forestillinga om "det stabile erfaringsunivers". I sine historiske romanar legg også Sigrid Undset vekt på nettopp brytningar i ei ustabil tid. Det er nok mogleg å konstruere seg eit slags synkront referansesystem som noko stabilt og tolke mellomalderen ut frå dette

⁷ Sigrid Undset, Oslo 1997, s. 84.

definerte koordinatsystemet, men eit slikt teoretisk system kan ikkje gjere krav på å gjelde som historisk eller empirisk referanse, der liv og lære må samsvare, slik intensjonen er i Sigrid Undsets diktning - trass i alle litterære stilseringar og transformasjonar. Det "stabile" og "statiske" som Blikrud refererer til her, viser seg ved nærare analyse å vere både ustabil og dynamisk, også i eit synkront mellomalderperspektiv. Katolisismens framvekst og gjennomgåande innverknad på menneskesinna i mellomalderen føreset faktisk eit dynamisk ikkje-universalistisk perspektiv, elles ville det logisk vere umogleg for det nye å fortrenge det gamle. Eit hovudpoeng for Fredrik Paasches i *Kristendom og kvad* frå 1914 er nettopp at samfunn og mentalitet endrar seg kraftig i mellomalderen. Og hans metode er den komparative, den kultur- og idéhistoriske samanlikninga: "Videnskapen må gå den historiske jevnførings vei og stille vår gamle kristendom ved siden av européisk katolisisme". På dette metodiske grunnlaget spør Paasche: "Var det norske folk i middelalderen et kristent folk?" Og han svarer:

Mit indtryk er, at nordmændenes overgang til kristendommen var en overgang til europæisk katolicisme, til en kristendom, som i det store og hele blev like "vel holdt", blev like klart opfattet og fik like sterk indflydelse paa følelselivet, som i andre lande, hvor romerkirken organiserede sig.⁸

Paasche seier også direkte at følelselivet forandrar seg. Heller ikkje det er stabilt eller konstant. Det blir påverka av endra kulturelle vilkår og den historiske utviklinga. Resultatet av hans undersøking av "kvadenes kristendom" er ein sterkt evolusjonistisk konklusjon:

Paafaldende kraftig gaar den europæiske utviklingslinje og de europæiske detaljer igjen i de norrøne lande. Og paafaldende raskt tar vi det fremmede ind til os. [...] Og det er ikke en sjælløs overførelse, der her er tale om. Overalt er den europæiske symbolik og legende klart opfattet og gjendigtet med levende følelse.⁹

Antagonisten til Paasche er *Edvard Bull*, som representerer den klassiske historiske kritikken mot Sigrid Undsets framstilling av mellomaldermenneska. Han hevdar at dei ikkje var så kristne som Sigrid Undset i tråd med Paasches historieoppfatning framstiller dei i sine historiske romanar, og at mentaliteten frå heiden tid heldt stand mot dei katolske etter innføringa av kristendommen. Dermed hevdar Bull også implisitt at høgmellomalderen hadde ein fundamentalt annleis mentalitet enn vår tid, ettersom den avgjerande grensa går mellom norrøn heiden mentalitet og den seinare kristne mentaliteten. Spørsmålet er når det grunnleggande mentalitetsskiftet finn stad - dersom det idet heile tatt er mogleg eller formålstenleg å tidfeste endringar som skjer gradvis over lange tidsstrek. Men Bull er ikkje eintydig når han forsøker å tidfeste skiftet.

Edvard Bull var opponent da Paasche forsvarte si avhandling *Kristendom og kvad*

⁸ *Kristendom og kvad*, Kristiania 1914, s. 1.

⁹ *Ibid.*, s. 172.

for den filosofiske doktorgraden, og han kritiserte ved dette høvet Paasches syn på endringane og deira tempo i mellomalderen. Det merkelege er at den radikale historieprofessoren har eit langt meir konservativt syn på endringane enn Paasche. Bull inntek ein posisjon som minner sterkt om Sigrid Undsets oppfatning av ein antropologisk konstant da han opponerer mot Paasches syn, med den vesentlege skilnaden at Bull er konservativ i synet på både materielle og mentale endringar etter innføringa av kristendommen i norsk mellomalder:

Det som til syvende og sidst danner grundlaget for et menneskes liv, ikke såmeget for tankerne, men for handlingene og instinktene, det skifter ikke, for det om det kommer en ny forkyndelse. Ingen storm reiser grundbrått på 100 favnes dyp, ingen ny lære eller ny tro bringer ulage i de vældige konservative magter som rår over menneskers sjælsliv. [...]

Vi må forsøke å få fat i folk, når naturen går over optugtelsen, se dem i handling, ikke i tænkning. Derfor er - tror jeg - det materiale P[aaasche] har brukt, poesien, navnlig den religiøse, ikke godt nok; det gir uttrykk bare for de øvre lag i sjælen, ikke for de virkelige, drivende livskræfter; det kan gi bidrag både til litteraturhistorien, til kirkehistorien og til idéhistorien, men ikke til den virkelige religionshistorien, eller til det, Troels-Lund kalder livsbelysningen og dens historie.¹⁰

Og Bull konkluderer sin opposisjon med at han ikkje trur på "det *etiske skifte* og '*tros-skiftet*'" som Paasche meiner fann stad i mellomalderen etter at det først hadde funne stad eit *kultskifte*.¹¹ Bulls mentalitetshistoriske konservatisme botner i hans materialistiske historiesyn. Men også som materialist er han konservativ. Derfor kan Paasche vende hans eigne ord mot han når han svarer på opposisjonen:

Jeg er helt uenig i dr. Bulls tro på "de vældige konservative magter som rår over menneskers sjælsliv". Selv "bonden, som bor på sin gård og ser sommer og vinter skifte fra år til år og som lever livet i de samme kår, om århundrederne skifter", er let mottagelig for nye indtryk, og hans tanker er ingenlunde optat bare av ploegen og kornet. Bull mener da også at hans sind ændres "ved de hundrede tusen små nye ting, som århundrederne bringer". - Men hvad skal man da tro om hans følelser, da det store religiøse skifte skedde, da hov og horg sank, og kirker reiste sig; da gode guder blev farlige og en hel verden av nye fortællinger og forestillinger strømmet ind over landet? Der har nok været kaos og kamp i bondens sind, før det nye fæstned sig. Men det fæstnet sig; riktignok blev meget av det gamle stående ved siden av, men det mindsker ikke ærligheten i tilegnelsen av det nye.¹²

¹⁰ "*Kristendom og kvad*. Fra Paasches doktordisputas", Edvard Bulls opposisjon, utdrag trykt opp i *Rikssamling og kristendom*. *Norske historikere i utvalg I*, red. av A. Holmsen og J. Simonsen, Oslo 1967, s. 422f.

¹¹ *Ibid.*, s. 426.

¹² *Ibid.*, s. 426f. Disputasen var opphavleg trykt i *Norsk Teologisk tidsskrift*, 1915, s. 155-160 og 178-180.

Det er vanskeleg å finne haldbare argument mot dette resonnementet til Paasche, som han meiner å ha dokumentert med sine studiar i kristen mellomalder. Poenget i denne samanhengen er at han legg vekt på at endringar i menneskas tru og tankeforestillingar også endrar kjenslelivet.

Det er ikkje formålstenleg å repetere heile grunnlaget for Bulls kritikk av Paasches syn på norsk mellomalder slik han hadde formulert det eit par år før Paasches avhandling i sitt verk *Folk og kirke* (1912). Her skal det berre peikast på at ulike historiesyn står mot kvarandre, og at Bulls 'idealisme' (nokon ville kanskje kalle den dogmatisk materialisme) i form av eit prinsipielt standpunkt ikkje står tilbake for Paasches. Når kristendommen ifølgje Bulls framstilling i *Folk og kirke* hadde så vanskeleg "for at assimilere sig med folkets eget åndelige liv", nemner han at det kanskje er "bundet i særskilte naturanlæg, at den norske folkekarakter så at si var mindre religiøs end f.eks. den engelske".¹³ Men først og fremst gjer Bull endringane avhengig av ein politisk kamp, og ikkje berre av ein kultur- og religionskamp. Det er grunnsynet hans:

hele vor gamle historie indtil kongedømmets endelige seier over det gamle aristokrati er i første række en kamp mellem den europæiske og den nationale kultur.¹⁴

Når kristendommen ifølgje Bull ikkje fekk slik makt over norske sinn som i Europa elles, forklarar han det med at den katolske trua hadde mista noko av si opphavlege og friske religiøse kraft da den omsider nådde Norge, og var blitt redusert til "en politisk og økonomisk institution". Derfor maktar ikkje den katolske kyrkja å "erobre en fremmed, særpreget kultur, smyge sig ind i hjerterne på mennesker, som tænker og føler på sin egen, egenartede måte".¹⁵ Bull har etter mine begrep eit altfor skjematisk syn på historiske endringar, særleg når det gjeld mentale og emosjonelle endringar. For det nye, særleg i ei brei kulturrørsle som kristendommen var, vil alltid "smyge sig ind i hjerterne på mennesker", nesten same korleis dei tenker.

Men Bull held på sitt grunnsyn og stiller seg også bak den kritikken som kjem frå Hans E. Kinck, som gjer greie for sitt syn på mellomalderen i eit verk om det 13. hundreåret med den tvetydige tittelen *Storhetstid* (1922). Ifølgje Bull føler Kinck

den opfatningen av norsk middelalder som f.eks. Fredrik Paasche og Sigrid Undset forkynner, som et forargerlig falsum; han vil bekjempe dem som finner nymodens gudelighet hos kong Sverre eller Olav Haraldsson.¹⁶

¹³ Edvard Bull: *Folk og kirke*, utdrag trykt opp i *Rikssamling og kristendom*, op.cit., s. 389.

¹⁴ Ibid., s. 390.

¹⁵ Ibid., s. 392f.

¹⁶ Edvard Bull: "Kinck som historiker", i A. Harbitz (red.): *Hans E. Kinck. Et eftermæle*, Oslo 1927, s. 196.

Kinck meiner at det gamle før-kristne er det grunnleggande mellomalderlege, og at kristelege dikt og legender på norrønt mål berre er etterdiktning som ingenting fortel om sjel og sinn. Elles er noko av det mest interessante i Kincks mellomalderoppfatning etter mitt syn grunnivinga hans for dei endringane i "sjel og sinn" som trass i alle argument for det motsette finn stad på 1200-talet, der han vektlegg *skiftet i språk og stil*. Kinck er påfallande moderne når han grunngir dei sterke brytningane mellom det gamle og det nye, det heidne og det kristne med skriftspråkets inntog i samfunnslivet:

I dette skiftet føler han [Kinck] en omveltning i det allerdypeste i folkets sinn, og for ham er det i det 13. årh. - mitt i "oldnorskens" tid - sprogrevolusjonen foregår i Norge.¹⁷

Men Kinck er *ikkje* moderne når han ser det som følgde med skriftspråket, danseviser, lygesoger, riddarromanar og heilage skrifter, som uttrykk for noko overflatisk nytt som berre legg seg oppå det underliggande gamle. Er det noko medierevolusjonen i det 20. hundreåret har lært oss, er det at medieendringar også endrar sjel og sinn. Dette har vi også lært av den nye forskinga i det 20. hundreåret om den første store medierevolusjonen i antikken ved overgangen frå ein munnleg kultur til ein skriftkultur. Walter J. Ong har gjort greie for dette i sitt nå klassiske verk *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (London & New York 1982). Ong viser at innføringa av eit nytt medium også endrar folk i antropologisk forstand. Det platoniske mennesket med si hierarkisk ordna logos-sjel som sentralinstans er eit resultat av skriftkulturen. Det homeriske mennesket (som er blitt til i ein munnleg tradert kultur, før Homer vart nedskreven) er ikkje hierarkisk ordna og styrt etter ein sentralinstans som det platoniske mennesket. - Men Kinck er ikkje heilt logisk konsekvent i vurderinga av forholdet mellom det gamle og det nye, for han hevdar også at det nye fører til oppløysing av det gamle, altså stikk det nye likevel "djupt". Og han ser same oppløysinga i menneskesinnet som han ser i språket.

I sin presentasjon av Kinck som historikar framhevar Bull eit diskutabelt metodisk prinsipp, nemleg kor nødvendig det er at ein historikar kjenner "den psykiske distance" i forhold til fortida og sitt stoff. (Dersom forskaren ikkje er i stand til å overvinne noko av distansen til sitt stoff, vil han etter ein utbreidd hermeneutisk metode heller ikkje vere i stand til å trenge inn i det framande.) Kinck hadde ifølgje Bull denne "nødvendige" distansen: "Han hadde en virkeleg fornemmelse av 'det middelalderlige gemyt' og dets avstand fra os".¹⁸ Derfor kunne han sjå både forskjellane og likskapane, korleis middelalderlege element kunne leve igjen i menneskas sinn i våre dagar. Bull meiner at Kincks evne til å føle avstanden mellom før og nå kjem klart fram "hvis vi sammenligner ham med Sigrid Undset i hendes historiske forfatterskap":

¹⁷ Ibid., s. 197.

¹⁸ Ibid., s. 203.

Hele det ytre, milieuskildringen, er her [hos S.U.] i den fortræffeligste orden, billedene fra byen, fra klostret, fra gårder i Trøndelag og Gudbrandsdal. Men selve menneskesindene er ikke middelalderlige, men moderne.

Tydeligst er dette hos Kristin Lavransdatter selv, som åpenbart er nærmere i slekt med heltindene i Sigrid Undsets moderne romaner end med Eddaens og sagaens kvinner. Hun reagerer overfor tilværelsen ikke som den der er vokset op på en middelaldergård i Gudbrandsdalen, men som den der er vokset op i Welhavensgate, har sittet på kontor i sin ungdom og kjender naturen fra søndagsturer i Nordmarka. Hun har det typiske humørtrækket for så mange kvinner fra storbyen: hun er "grinete". Og hendes moral og samvittighet er uendelig fjern både fra hedendom og fra middelalderlig katolicisme; protestantisk puritanisme er - *mirabile dictu* i betraktning av Sigrid Undsets sterke katolske interesser - en av de sterkeste moralske drivkrefter i hende.¹⁹

På dette grunnlaget kan Bull konkludere med at "Kristin Lavransdatter fortæller bare om overflatekrusninger" (s. 205). Mot Bull, som har noko rett i påpeikinga av innslaget av puritanismen i mellomalderskildringa hos Undset, kunne ein hevde at det ikkje finst anna enn overflatekrusningar i den forstand at alt som skjer, skjer på overflata som ein kompleks manifestasjon av ulike krefter. "Det djupe" som ikkje har ei overflate, finst ikkje. Andre verknader enn dei direkte eller indirekte manifeste kjenner vi ikkje. Det som skjer på overflata verkar også på "det djupe". Eit slikt syn ligg også under moderne historieforsking, som i ein viss forstand har tatt Paasches parti når det gjeld spørsmålet om kor raskt innføringa av kristendommen påverka norrøn mentalitet. Faktisk går den siste historieforskinga lenger enn Paasche ved å hevde, med gode belegg, at kristendommen gjorde seg sterkt gjeldande i Norge, meir i enkelt strog enn andre, lenge før "kultskiftet" ved innføringa av kristendommen. Endringane i måten å tenke og føle på går altså raskare enn både Bull og Paasche trudde, og endringane følgjer eit anna strukturelt mønster enn dei og den etterfølgjande historikargenerasjonen hevda. Ved sida av deira ulike grunnsyn var det først og fremst tempoet i mentalitetsendringane dei var usamde om, ikkje om dei tre stadia (først *kultskiftet*, så *sedskiftet* og til slutt det djuparegåande *trusskiftet*) som endringane gjekk gjennom mot det nye:

Uenigheten mellom Bull og Paasche var fundamental, og det var selvfølgelig den man merket seg den gangen diskusjonen ble ført. Men på ett punkt var de enige: Den offisielle kristningen kom først, og bare deretter blir nordmennene - i den grad de overhodet ble det - kristnet som en følge av årtiers eller århundreders utvikling.

For både Bull og Paasche var dette et uproblematisk synspunkt, og de var helt på linje med det som da var vanlig oppfatning, - ja faktisk skulle dette synspunktet dominere helt til 1960-årene,

kan Claus Krag konkluderande slå fast i sin presentasjon av debatten mellom Bull og Paasche, ein av dei mest kjente i norsk historieforsking.²⁰ Spissformulert kan ein seie at

¹⁹ Ibid., s. 204.

²⁰ *Vikingtid og rikssamling 800-1130*, band 2 i Aschehougs *Norges historie*, s. 105.

nyare historieforskning har snudd opp ned på ytterpunktene i den klassiske stadieteorien. Grunnlaget for denne radikale endringsteorien er m.a. den utbreidde kontakten norske sjøfolk og vikingane hadde med kristne på kontinentet og i England og Irland lenge før dei to Olav'ane innførte kristendommen:

At disse kongene spilte en viktig rolle, kan det ikke være tvil om, særlig for kirkeetableringen. I de siste årene har likevel stadig flere forskere vært opptatt ikke av hvor kristne nordmennene og nordboene ble etter kirkeetableringen, men av hvor kristne de tross alt må ha vært på forhånd siden disse kongenes innsats på to-tre tiår kunne få slike resultater. Dermed blir den offisielle kristningen å betrakte som et sluttpunkt for en langvarig kulturpåvirkning som også hang sammen med tidlig misjon, mer enn som et begynnelsespunkt.²¹

Med eit slik dynamisk syn på mentale endringar og deira gjennomslagskraft er det også forståeleg at ein moderne historikar som Claus Krag ikkje berre avviser Bulls mentalitetshistoriske konservatisme, men også Sigrid Undsets tese om ein antropologisk konstans:

Tenker vi på en del grunnleggende følelser som frykt og hat, lengsel og kjærlighet, er dette [sitatet om menneskenes hjerter] kanskje riktig. Men hva man har elsket eller hatet, lengtet etter eller fryktet, har endret seg. Da er det alt i alt ikke sikkert at følelsene heller har vært de samme. For eksempel kan nok redselen for døden være allmennmenneskelig, men er det uten betydning om den døende tror at det er en skyggetilværelse under jorden som venter, eller en himmel eller helvete?²²

Mentalitetshistoria har vist at også kjærleiken (som noko anna enn fysisk drift) endrar seg. Men dersom også kjenslene endrar seg, og ikkje berre tankar og konvensjonar, da står vi overfor eit nytt og enda "djupare" spørsmål, som også Krag stiller, om vi da i det heile tatt kan forstå våre forfedrar:

Som sagt mente Sigrid Undset at menneskene ikke forandret seg i sine hjerter. Det må vi likevel tro at de har gjort. Men hvordan våre hedenske forfedre opplevde verden og hvordan de så på livet, kan vi bare glimtvis få et inntrykk av. Det skyldes kildesituasjonen. Men det skyldes også at vi, med den mentale utrustning vi har og med vår erfaringsbakgrunn, ikke klarer å forstå og tolke de bruddstykker vi tross alt kan iakttå. Vi klarer det så vidt med vikingenes kristne etterkommere noen generasjoner senere da kildematerialet også er rikere. Vikingene selv forblir på mange måter fremmede for oss.²³

Historikarane eit par generasjonar etter Bull understrekar altså kor relevant hans provokasjon var, at Undset i si framstilling av den litterære skikkelsen Kristen

²¹ Ibid., s. 106.

²² Ibid., s. 60.

²³ Ibid., s. 69.

Lavrandsdatter har skildra ein psyke frå byrjinga av det 20. hundreåret og ikkje ein mellomalderpsyke. Å skildre menneske frå andre tidsepokar utan å projisere våre forestillingar på dei i større eller mindre grad er kanskje umogleg. Ein stor kunstnar kan suggerere oss til å tru at vi står overfor eit mellomaldersinn, men historikarar av ymse kategoriar vil alltid kunne vise at det er noko usynkront i slike forsøk på å bli samtidig med det fortidige, samtidig som det fortidige stadig øver sin innverknad på våre sinn – ikkje minst via fortidas litteratur. Mellomalderens riddarromanar øvde, slik vi skal sjå, ikkje liten innverknad på danninga av *menneskenes hjerter*. Verknadshistoria av riddartida er stor ikkje berre litterært, men også kulturanthropologisk.

Menneskenes hjerter i litteraturhistoria: mellomalderens riddardikting

Riddarromanane og fortellingane om kong Arthur er i seg sjølv uttrykk for ei bestemt kjenslemessig utvikling. Riddartida representerer ei bestemt utvikling og danning av kjenslelivet, som riddardiktinga fremja langt ut over riddarmiljøet. Dei kjenslene og deira uttrykksformer som blir skildra i Sigrid Undsets *Fortællinger om Kong Arthur og ridderne av Det runde bord*, er ikkje allmenmenneskelege, men del av ei kulturbetinga danning av "menneskenes hjerter". Dette er dessutan ikkje historie, men *litteratur*. Derfor kan Sigrid Undset tillate seg å framheve nokre perspektiv i det litterære tradisjonsstoffet. Det gjer ho ved å legge enda meir vekt på spenninga mellom lidenskapen og kristendommens normer enn tilfellet er i mange versjonar av det mytiske stoffet i Arthur-romanane, der mystikken, kampen og maktkampen, alt organisert rundt lidenskapen, står meir sentralt.

Riddarvesenet er noko av det mest outrert kunstige Europa har skapt som livs- og samfunnsform. Det viser seg bl.a. i den riddarlege åtferda overfor andre riddarar, og i den høviske åtferda overfor kvinner, der lidenskapen i ei blanding av *eros* og *agape*, erotisk og platonisk kjærleik, vart sett i høgsetet²⁴. Historikarane og mentalitetshistorikarane "har længe antagit att ridderskapet bidrog till att forma vårt humanitetsideal", skriv mentalitetshistorikaren Michel Olsen med tilvising til nettopp Arthur-romanane.²⁵

Riddartida representerer gjennom sine kjærleiksideal ei slags standardisering og einsretting av kjenslelivet. Riddartida med sine strenge reglar viser også i dobbel forstand kor kunstig det menneskelege kjærleikslivet blir danna, og kva for kunstige uttrykkformer det får. Det er ikkje lett å avgjere kva som er natur, og kva som er kultur, kva som kjem frå hjertet, og kva som kjem frå konvensjonen. Når dei elskande i riddarmiljøet f.eks. besvimer, er det ein konvensjon, eller litterær klisjé. Når Lancelot

²⁴ *Eros* og *agape* er i idéhistoria etablerte nemningar på kjærleikens to grunnformer, der *eros* inkluderer den sanslege og kroppslege kjærleiken, og *agape* er den meir allmenne og inkluderande kjærleiken, t.d. den kristne og platoniske.

²⁵ Michel Olsen: "Medeltiden mellan myt och förnuft", i *Res Publica* nr. 11, temahefte om "Mentalitetshistoria", Symposium 1988, s. 72.

besvimer fordi han blir råka av sjalusien og vreien til si elskarinne, kong Arthurs dronning Guniver, er det eit litterært middel for å vise kor sterk kjærleiken hans til henne er. Tilsvarende når Guniver besvimer når ho blir gjort ansvarleg for Lancelots galskap. Denne besvimminga pga. kjærleikssorg er berre eit forstadium til døden, som blir skildra i fortellinga om Tristan og Isolde, som begge dør av kjærleikssorg. Det er altså hjertet som stoppar når kjærleiken blir stoppa i riddardiktinga, oftast pga. misforståingar, intrigar, svik eller sosiale konvensjonar som står i vegen for at dei elskande kan få kvarandre. Men denne riddarlege kjærleiken, *tristanismen*, har hindringane som ein føresetnad og døden som sin siste konsekvens. Tristan og Isolde elsker ikkje kvarandre, dei elsker kjærleiken, hevdar den danske litteraturforskarer Thomas Bredsdorff, som igjen bygger på idéhistorikaren Denis de Rougemont i si utforsking av den indre logikken i tristanismen:

De [Tristan og Isolde] elsker at elske - og det med et kraftig islett af lidelse. Hvor hindringerne er størst, er passionen bedst.²⁶

I *Fortællinger om kong Arthur...* er det Guniver og Lancelot, ein samtidig av Tristan, som er reindyrka eksempel på tristanisme. Lancelot nektar konsekvent å inngå eit forhold til andre kvinner da han elsker å vere dronning Gunivers elsker i løynd, med all den spenninga og alle dei vanskane som dét medfører. Nå dør ikkje Guniver og Lancelot av kjærleikssorg, det er *dei andre* som må bøte med livet for *deira* tristanisme. Og når dei får høve, etter kong Arthurs død, blir dei heller ikkje eit par, men vel respektivt klosterlivet og eremittlivet i staden. Sigrid Undsets Jenny er ein moderne versjon av tristanismen, eit ideal som har øvd ein større innverknad på vårt syn på kjærleik og ekteskap enn vi til dagleg er klar over:

Der er ikke levnet muligheder i romanen [om Tristan og Isolde] for at den passionerede kærlighed kunne have noget med ægteskabet at gøre. Tanken har næppe strejft forfatteren. Men han har sandelig undfanget en idé der skulle få betydning for senere tiders ægteskabsideer.²⁷

Hovudpoenget i vår samanheng er at denne type kjærleik som fyller *menneskenes hjerter*, ikkje kan forståast som natur, men som eit kulturprodukt, med openbare konstruksjonsfeil ifølgje Bredsdorff:

Men det er jo ikke en hvilken som helst lyst der ytrer sig i 'Tristan og Isolde'. Heller ikke den er evig og naturlig. Den er allerede et forment kulturprodukt - med en ganske iøjefaldende bygningsfejl.²⁸

²⁶ Thomas Bredsdorff: *Tristans børn. Angående digtning om kærlighed og ægteskab i den borgerlige epoke*, Kbh. 1982, s. 76.

²⁷ *Ibid.*, s. 77.

²⁸ *Ibid.*, s. 76.

Men ved å framstille denne kulturbetinga lidenskapen som noko naturleg, evig og uforanderleg, blir den heva over all diskusjon, og gitt fortrinn framfor andre former for kjærleik. Den som har naturen på si side, har alltid eit konkurransefortrinn, det gjeld ikkje berre i evolusjonen, men også i retorikken. Tristanismens krav på å vere naturleg er noko av bakgrunnen for dens suksess i vår kulturkrets, ein suksess som Sigrid Undset bekreftar med sitt sluttord i *Kong Arthur*.

Ein bør likevel merke seg at tristanismen ikkje gjennomsyrrar kjærleikssynet i vår kultur i mellomalderen, noko mentalitetshistoria kan dokumentere. Det skjer først i moderne tid, i romantikken. Og da gjennomgår den "naturlege" kjærleiken ei idealiseringa, dvs. ein abstraksjonsprosess som fjernar den frå sitt kroppsleg-erotiske utgangspunkt. (Både Tristan og Isolde og Lancelot og Guniver har seksuelt fullbyrda kjærleik som mål.) Og sjølv om den romantiske kjærleiken er idealisert og abstrakt, er den einstrenga, dvs. den gjer krav på å omfatte alt og kan såleis ikkje gjere kompromiss overfor dei krav som det verkelege livet stiller. Overfor samfunnets normer og kvardagslivets trivialitetar går ein slik kjærleiken ikkje på akkord. Ein altomfattande kjærleik kan ikkje tåle den trivielle kvardagen med sine sprikande gjeremål og skiftande stemningar. Det er ikkje rart at ekteskap og familiar går i oppløysing i vår kultur med slike overanstrengte krav om (sjølv)realisering av den absolutte kjærleiken. Tristanismen blir styrka i romantikken fordi den der blir understøtta av den universalismen som hadde gjort seg gjeldande i vår kultur sidan renessansen og som fekk sitt filosofiske fundament sementert med Kants filosofi. Denne universalismen, dvs. kravet om å vere allment gyldig eller om å bli legitimert ut frå allmenngyldige normer, er antikkens platonisme i ny form. Og denne platonismen set seg altså igjennom i romantikkens kjærleiksyn, som sidan har dominert vår kultur:

Den 'romantiske kærlighed', som den også er kommet til at hedde, er hyppigt siden blevet synonym med den platoniske, den kærlighed der ikke stiler mod samleje og derfor ofte, med støtte af kirken og den samfundsmæssige undertrykkelse af kroppen, er blevet til den ædlere og sandere af den dobbelte eros' to fremtrædelsesformer,

skriv Thomas Bredsdorff.²⁹ Sjølv om romantikkens kjærleik er åndeleg idealistisk, gjer den likevel krav på å vere naturleg, noko som blir brukt synonymt med universell. Men tristanismen er ikkje universell. Den finst ikkje i India, Kina og Afrika ifølgje Bredsdorff.

Da samoanerne så 'Romeo og Julie' - det næste store værk i tristanismens litteraturhistorie - lo de og spurgte hvorfor Romeo dog ikke fandt sig en anden pige.³⁰

Den samanliknande kulturanthropologien kan fortelle om det same. Innhaldet i

²⁹ Ibid., s. 77.

³⁰ Ibid., s. 78.

metaforen *menneskenes hjerter* uttrykker ikkje noko universelt, men noko tids- og kulturbetinga.

Hjertet blir symptom og bilde på det nye kjensleidealet som riddardiktinga formidla. Dette er bakgrunnen for at det blir utvikla ein eigen hjerte-topikk i mellomalderen. Når kjærleiken kjem frå eit "heilt" og "reint" hjerte, kan den trasse alle sosiale normer, også dei religiøse som dei lidenskapleg forelska syndar mot når dei bryt ekteskapsreglane. Hjerte-smerte-poesien har sine røtter i riddartida, slik heile det romantiske følelseslivet har det. Sigrid Undset stod i denne patetisk-romantiske tradisjonen, både gjennom si dyrking av mellomalderen, gjennom høgromantikken rundt 1800 og gjennom seinromantikken eller nyromantikken på slutten av 1800-talet.³¹ Det spesielle ved Sigrid Undsets menneskeskildring er at ho i framstillinga av kjenslelivet aktualiserande kombinerer riddardiktingas kjærleiksideal med romantikkens. Delar av hennes samtidsdikting, særleg *Jenny*, kan lesast i eit slikt perspektiv i vektlegginga av lidenskapen og i framstillinga av den reine kjærleiken som hovudpersonen Jenny har som ideal, kombinert hos henne med trua på den eine rette som sin "herre" (riddaren). Utviklinga til hovudpersonen kan imidlertid lesast som ein dekonstruksjon eller eit dementi av det opphøgde riddaridealet. Like fullt kan motivet i romanen lesast som ei aktualisering av kjærleiksidealet i tradisjonen etter den romantiske riddardiktinga.³² Hovudpersonen Jenny kan såleis tolkast som eit offer for sine egne ideal, sine egne konstruksjonar, og ikkje for lidenskapen i og for seg, ettersom ho i så stor grad ligg under for nokre historisk betinga forestillingar. Når Jenny tar sitt eige liv, er det fordi ho er råka i hjertet av si sjel. Men dette hjertet med sitt historisk betinga samvit som bestemmer hennes kjenslereaksjonar, er i stor grad ein konstruksjon. Eit ahistorisk hjerte er tomt, ingenting. Alt menneskeleg er historisk, skapt i tid av tidas utvikling. Det kjenslelivet som er skildra i *Jenny*, er like *lite* naturleg som riddardiktingas. Mentalitetshistoria synest å kunne bekrefte eit slikt konstruktivistisk syn på menneskenaturen. For mentalitetshistorikarane gir det lite meining å snakke om menneskets natur som noko gitt eller konstant, særleg når det gjeld kjenslelivet, som dei har granska spesielt.

Mentalitetshistoria kan såleis gi eit bilde av mellomalderen som avvik radikalt frå Sigrid Undsets litterære framstilling av den, og med kjærleiksideal og ein erotisk praksis som avvik radikalt både frå riddardiktingas og kyrkjjas offisielle normer.

Den diskusjonen om natur og kultur og om tempoet i mentalitetshistoriske endringar som Sigrid Undset og Fredrik Paasche hadde med Edvard Bull, er på ymse måta ein gjengangar blant både lek og lærd. Det er 'naturleg' for oss å tenke i stereotypiar og at historiske endringar skjer *en bloc* som eintydige prosessar, og at visse kjensler og reaksjonar er "naturlege", mens historiske endringar er både heterogent samansette og ofte skjer både diskontinuerleg usynkront og gradvis, slik folks medvit også vanlegvis er heterogent og samansett av historiske brot. Ein klassisk parallell til vår norske mentalitetshistoriske debatt mellom Bull og Undset er i den europeiske

³¹ Liv Bliksrud peikar på denne samansette tradisjonen i si bok *Sigrid Undset*, s. 14fff.

³² Jf. Liv Bliksrud, *ibid.*, s. 71.

mentalitetshistoria diskusjonen mellom Norbert Elias og Hans Petter Duerr om *skam* og *seksuelle tabu* ved overgangen frå mellomalderen til moderne tid.

SIVILISASJONSPROSESSEN

At kjenslene knytte til dei basale driftene og den erotiske lidenskapen er noko naturleg som ikkje alltid har vore underlagt dei sosiale konvensjonane og variert med dei, har vore ei utbreidd oppfatning. Både i kulturhistoria og i antropologien har det vore skilt mellom såkalla primitive kulturar eller naturfolk på den eine sida og høgkulturar på den andre, der dei primitive har reagert "naturleg" og umiddelbart emosjonelt, mens kjenslelivet har vore "danna" og "sivilisert" og dermed differensiert hemma og sublimert i høgt utvikla kulturar og samfunn. Dette skiljet kjem særleg til uttrykk i forhold til den nakne kroppen og seksualiteten. Det er ikkje berre i den romantiske tradisjonen ein finn slike stereotypiar. Dei finst faktisk også, rett nok i ei raffinert form, hos ein så sentral kulturteoretikar som *Norbert Elias* (1897-1990) i hans storverk om sivilisasjonsprosessen, *Über den Prozess der Zivilisation*, som kom så seint som i 1939, og som stadig har komme i nye omsettingar og opplag (f.eks. Band I-II, Frankfurt am Main 1998-1999, som det blir sitert frå her).

Elias' hovudtese er at kjenslestrukturane og dermed kjenslene endrar seg med samfunnsforholda og dei nye sosiale kontrollmekanismane som følgjer utviklinga av sivilisasjonen. Utgangspunktet hans er at kjenslelivet endrar seg i større grad i "siviliserte" samfunn enn i før-siviliserte, og at dei primitive er meir stabile emosjonelt. Plassert idehistorisk kritiserer Elias menneskesynet i den platonske tradisjonen, som Hermann Schmitz etter Elias har kalla reduksjonistisk og ein psykologisk introjeksjon. Elias' grunntanke er at sivilisasjonsprosessen kom inn i eit nytt spor i Vest-Europa etter kvart som riddarane flytte seg frå slagmarka og borga og vart innlemma i kongens hoff og livet ved hoffet ved overgangen til renessansen og moderne tid. Livet ved hoffet, med 15- og 1600-talet som den skjelsettande overgangsfasen, representerte ei differensiering, forfining og standardisering av sedar og skikkar i høve til tidlegare tider. Korleis dei basale driftsbehova, f.eks. for mat, vart disiplinerte og differensierte inn i nøye kontrollerte former, var ikkje minst dei nye bordskikkane og bruken av knivar og gaflar representative uttrykk for. Denne regelbundne åtferda vart fyrst psykologisk internalisert og så *rasjonalisert* i løpet av kommande hundreår og vart fullbyrda med borgarskapet i opplysningstida.

Grunnlaget for at gjennomgripande samfunnsendingar også endrar mentaliteten og kjenslelivet radikalt, kjem til uttrykk i Elias' menneskesyn: "Mennesket er eit usedvanleg modellerbart og variabelt vesen".³³ Denne plastisiteten gjeld ikkje berre det emosjonelle og psykiske, men også det kroppslege. Ganglag f.eks. er både individuelt forskjellig og kulturelt betinga. *Psyke* og *soma* verkar på kvarandre. Elias viser her bl.a.

³³ Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, Band II, Frankfurt amMain 1999, s. 388.

til nyare hjerneforskning. Den har vist at utviklinga og bruk av *skriftspråk* utviklar andre sider ved hjernen enn *talen*, ettersom det kan lokaliserast eit "lese- og skrivesenter" i hjernen. Intellettet og det vi kallar "fornuft" eller "forstand", er ikkje universelle storleikar. Fornufta er ikkje så universell som Kant trudde, og Kants tenkemåte og forstandskategoriar må ein forstå i lys av den europeiske kulturen han utforma tankane sine i. Det kan tenkast andre fornufts-kategoriar enn hans.

Når Elias forklarar sivilisasjonsprosessen, legg han hovudvekta på kjenslene og holdningane knytte til kroppen. Han viser korleis kroppen med sine naturlege drifter og behov og sine spontane reaksjonar gradvis blir hemma, *disiplinert* og *domestisert* og kanalisert inn i subtile former. Nye differensierte samfunnsstrukturar og maktforhold krev ei disiplinering av lidenskapen og driftene for at ikkje individet skal komme i konflikt med makta og det sosialt herskande miljøet. Ved hoffet levde ein stadig under andres kontrollerande blikk, eit blikk som gradvis vart internalisert hos dei som ville høyre til i dette miljøet. Mens krigarar og jegerar i meir primitive samfunn møter objektive farar frå den ytre naturen, kjem nå farane frå det gjennomregulerte sosiale livet og spelet ved hoffet, der ein må vite korleis ein skal te seg for ikkje å kompromittere seg sosialt eller komme i ugunst hos makta. Dei nye åtferdskodane blir dessutan ein måte å stenge ute dei andre (lågare stender) på. Denne overgangen til ein ny emosjonell habitus er blitt kjent med Elias' paradigmatiske karakteristikk som ein overgang *frå framandtvang til sjølvtvang*. Endringa av drifts- og kjenslelivet meiner Elias går i ein bestemt retning som inneber ein større grad av indre tvang og tabuisering. Tvangen frå den ytre naturen og ytre fiendar blir erstatta med ein kompleks vev av umedvitne krefter som fører til driftshemmingar og ikkje minst ei ny *skamkjensle* i forhold til den nakne kroppen og seksualiteten som mellomalderen ikkje hadde hatt.

Den avgjerande overgangen frå framandtvang til sjølvtvang skyt fart på 1600-talet. Denne første fasen blir av Elias karakterisert som ei *psykologisering*. Den går i neste fase over i ei *rasjonalisering* av sjølvtvangen som kulminerer da den nye sosiale klassen, borgarskapet, blir den dominerande i Europa på 1700-talet. Ikkje slik å forstå at det er eit virksamt "ratio" som bevisst styrer struktureringa av heile kjenslehabitusen, men slik at kjenslene funksjonelt blir tilpassa dei nye samfunnsstrukturane. Riddaren og hoffadelsmannen har ulike handlingskodeksar. Mens riddaren forsøker å oppnå sine mål i fysisk kamp, søker hoffadelen å nå dei i *samtalen* og konversasjonen.³⁴ I denne prosessen blir ifølgje Elias avstanden gradvis større mellom eit driftssentrum og eit eg-sentrum, som utviklar ein ubevisst sjølvtvang i takt med det kontrollerande over-eg'et, som er sosialt betinga.

Elias understrekar at endringa av kjenslelivet med hemming av dei umiddelbare kjenslene og affektane ikkje er eit resultat av bevisste personlege val. Kjenslene er ein funksjon av dei ytre sosiale forholda, "ettersom sjelsstrukturen i røynda endrar seg så langsamt eller så raskt som strukturen i dei samfunnsmessige funksjonane endrar seg". Og rasjonaliseringa av kjenslestrukturane går hand i hand med struktureringa av

³⁴ Ibid., s. 394.

driftene.³⁵ Sivilisasjonsprosessen er ifølgje Elias nettopp denne vekselverknaden mellom det ytre og det indre, der det indre følgjer av det ytre.

I det europeiske mellomaldersamfunnet og i primitive kulturar hevdar Elias at menneska ikkje la irrasjonelle eller ubevisste band på sine kroppslege drifter og kjenslene knytt til dei, men hadde eit "naturleg" forhold til kroppsfunksjonane. Ikkje slik at dei forsøkte å tilfredsstille driftene sine ved første og beste høve, men slik at det ikkje var knytt *skam* til dei naturlege kroppsfunksjonane som tarmtømming, urinering og vising av den nakne kroppen. Hos slike barnleg naive menneske er den nakne kroppen, seksualitet, avføring, kroppslydar og -lukter, spyting og liknande i større grad noko offentleg og ikkje noko mennesket treng kjenne skam eller personleg skuld for. Men etter kvart som mellomalderen går over i renessansen og samfunnet utviklar seg med arbeidsdeling og sosial fordeling av roller og oppgåver, blir det sosiale nettet så fint differensiert og gjennomregulert at også behovstilfredsstillinga måtte regulerast og underkastast nye sosiale normer som føresette større grad av behovsutsetting og etter kvart -undertrykking. Kjenslelivet blir såleis gradvis avgrensa til den lukka privatsfæren.

I det ytre kjem dette til uttrykk i ein større grad av tildekking av kroppen i ulike samanhengar og i at ulike kroppsfunksjonar og seksualiteten i aukande grad blir tabuisert. Den nye skamkjensla kjem ifølgje Elias særleg til uttrykk i at folk ikkje gjer sitt fornødne like fritt i det fri som før, og kjønna badar ikkje lenger saman og søv heller ikkje meir og mindre nakne saman i same seng lenger. Alt dette blir nå *pinleg* og fylt med *skam*. I mellomalderen derimot meiner Elias folk ikkje hadde denne skamma ved å vise sin nakne kropp til andre i "naturlege samanhengar" som f.eks. ved å bade nakne eller sove saman menn og kvinner, barn og vaksne. Omslaget kjem etter renessansen:

Denne manglande hemminga forsvinn langsamt i det 16. og meir avgjerande i det 17., 18. og 19. hundreåret, først i dei øvre sjikta, langt seinare i dei lågare. Folks sensibilitet overfor alt som rørte ved kroppen deira, voks. Skamkjensla galdt nå også forhold som det hittil ikkje hadde vore knytt slike kjensler til.³⁶

Elias er sjølvstundt klar over at også tidlegare tider har kjent til skam overfor den nakne kroppen. Han legg derfor vekt på at det skjer "ei forrykking av skamgrensa", eit nytt skuv eller sprang som hevar skamterskelen i høve til kropp, kjønn og seksualitet i denne tidsperioden.

Den føregåande framstillinga av synet til Elias på den kulturelle utviklinga av seder og hjerter og det gjensidig avhengige forholdet mellom dei, kan verke forenkla. Dette heng bl.a. saman med at Elias sjølv kalkerer framstillinga si over Freuds skjema for den kulturelle forkvaklinga av kjenslelivet gjennom undertrykkinga av seksualiteten. Denne skjemativeringa stiller han lagleg til for hogg frå kritikarar som går meir kjeldekritisk til verks enn han.

³⁵ Ibid., s. 407.

³⁶ *Über den Prozess der Zivilisation*, Band I, Frankfurt am Main 1998, s. 317f.

Kritikk av Elias

Elias' verk om sivilisasjonsprosessen er på mange måtar blitt eit kanonisk verk. Det vil seie at hovudsynspunkta i det i stor grad er aksepterte som sanningar. Dette gjeld i særleg grad blant ide-, mentalitets- og kulturhistorikarar. Forklaringa på denne kanoniseringa trur eg i stor grad ligg i forma til Elias - i tillegg sjølv sagt til at han er på line med dei rådande konstruktivistiske tenkemåtane i dei historiske vitenskapane. Argumentasjonsforma hans er i seg sjølv overtydande, nesten uavhengig av dei faktiske historiske forholda. Og forma hans er den *lineære og ein-sidede*. Han søker berre bekrefting, ikkje avkrefting av ein gitt hypotese (slik Popper krev av vitenskapen) - og finn derfor det han leitar etter i kjeldematerialet sitt. Elias' grunnsyn er at også mentale og emosjonelle forhold utviklar seg i ei bestemt retning som er universell - iallfall i Europa, kan ein legge til med ein viss malice. For det er ikkje mye empirisk eller kritisk arbeid som skal til før ein ser at mange av synspunkta til Elias ikkje held, sjølv om ein må gi han rett i at kjensler endrar seg, og at dei vekselverkar med sosiale og historiske forhold.

Eitt av hovudsynspunkta til Elias som er blitt imøtegått og tilbakevist med solid dokumentasjon, er hans syn på *skam* og skamkjensle. *Hans Peter Duerr* har brukt fleire bøker og solid fleirfagleg dokumentasjon på å vise at det empiriske grunnlaget for fleire av hovudtankane til Elias sviktar. Duerr viser i trilogien sin, med den programmatisk undertittelen *Myten om sivilisasjonsprosessen I-III* (FaM 1988, 1990 og 1993), at skambegrepet til Elias er altfor snevert. Elias definerer skam slik:

Skamkjensla er ei spesifikk opphissing, ein slags angst som automatisk og vanemessig blir reproduisert i den enkelte ved bestemte høve.³⁷

Duerr hevdar at dette skambegrepet er for nært knytt til angst i freudiansk og sosialpsykologisk forstand. Hos Freud er som kjent skam ikkje noko reelt objektivt, men noko irrasjonelt som er sosialt eller subjektivt betinga. Elias ser skamma både som ein reaksjon på ei sosial norm og som uttrykk for den sjølvtvangen som ubevisst følgjer internaliseringa av normene. Det spesielle ved Elias' skambegrep er at han ser skamreaksjonens styrke som proporsjonal med graden av den ubevisst internaliserte og rasjonaliserte sjølvtvangen.³⁸ Like sosialdeterministisk forstår han det *pinlege*, som ifølgje Elias oppstår når det er fare eller angst for at forbodsmuren i over-eg'et er i ferd med å bli broten og det tabuiserte emnet bryt igjennom. Men Duerr meiner å kunne dokumentere at skam ikkje er eit fenomen som blir utvikla i takt med "rasjonaliseringa" og den sosiale differensieringa av europeisk kultur ved inngangen til moderne tid. Skam var ifølgje Duerr eit utbreidd fenomen, også i høve til den nakne kroppen og seksualitet, i europeisk kultur i mellomalderen, slik den også var det i antikken. Duerr viser at skam er eit fenomen som er universelt og like gammalt som mennesket som fornuftsvesen. Europeisk kultur er så å seie tufta på skam knytt til medvit om den nakne kroppen. Dette blir framstilt i Det gamle testamentet i syndefallsmyten som eit resultat av at dei første menneska et av kunnskapens tre, som skildra i 1. Mosebok (3,

³⁷ *Über den Prozess der Zivilisation*, Band II, FaM 1999, s. 408.

³⁸ *Ibid.*, s. 409.

6-7) da Eva gir Adam eplet frå treet. Det første og spontane resultatet av at mennesket et av kunnskapens tre, er skam over den nakne kroppen - som følgjeleg må tildekkast - og ikkje begeistring over å forstå noko bevisst og kunne skilje mellom godt og vondt:

Så tok ho av frukta og åt. Og ho gav mannen sin, og han åt. Då vart augo deira opna, og dei merka at dei var nakne. Og dei neste i hop fikenblad og batt kring livet.

Myten om kunnskapstreet fortel at skamkjensla i forhold til eigen naken kropp er eit eldgamalt fenomen, like gammalt som mennesket som fornuftig og kulturelt vesen. Skamkjensla er innebygd i sjølv opphavsmysten i vår kultur. Men dette gjeld ikkje berre europeisk kulturs røter i den jødisk-kristne tradisjonen, men også i den greske. For den homeriske helten, som skildra i *Iliaden* og *Odysseen*, var skam knytt bl.a. til blotting av kjønnsorganane i upassande situasjonar ei æressak som faktisk kunne vere eit spørsmål om liv og død. Dersom lendekleda gleid ned slik at "blygda" vart blotta i striden, var det ei skam for krigaren. Dette kjem m.a. til uttrykk i omskrivinga blygd, *aidóa* (ein eufemisme) som blir nytta for genitalia.

Det var heller ikkje berre for å sikre seg krigsbytte og praktgjenstandar at krigarane ved Troja drog brynja av den falne motstandaren og let han ligge att naken i sanden. Verre audmjuking og vanære fanst ikkje (jf. også lagnaden til Antigone i dramaet med same namn som trassar kongens forbod og vil gravlegge den drepne bror sin på den rituelt foreskrivne måten - og sjølv må betale med livet for det). Av same grunn, dvs. av omsyn til skamma og æra, kunne felagar og slektningar i striden om Troja sette livet på spel for å berge kroppen til ein fallen krigar unna skjending.

Antikkens etnologar, dei omreisande sofistane, visste også at skam var eit allment fenomen, men at det var forskjellig kva ulike folkegrupper reagerte med skam på:

I Platons *Drikkegildet i Athen* [*Symposion*, 182a-d, 178d] viser Pausaniar til ulike former for skikk og bruk med hensyn til guttene [homoseksualiteten] og angir hva som anses for å være "skammelig" eller "skjønt" i Elis, Sparta, Theben, Iona eller hos barbarene og endelig hos athenerne. Og Faidros minner om det prinsippet man bør ha som ledetråd i spørsmålet om kjærligheten til unge mennesker som i livet generelt: "det å skamme seg ved alt skjendig og føle stolthet ved alt stort. For uten skam- og æres-følelse vil hverken staten eller den enkelte kunne utrette noe edelt og stort".³⁹

I *Myten om civilisationprocessen* går Duerr til åtak på Elias' skarpe skilje mellom ein "før-sivilisert" tilstand, der menneska ikkje kjenner eller viser skam ved å vise seg nakne eller sjå nakne kroppar i ulike situasjonar, og det "siviliserte" mennesket som kjenner skam både på vegner av seg sjølv og, ikkje minst, andre. Duerr viser at sjølv i såkalla primitive kulturar der folk går meir og mindre nakne, kjenner folk skam og reagerer med skamkjensle når deira kjønnsorgan blir krenka ved t.d. nærgåande og indiskrete blikk, for ikkje å snakke om ved seksuell tilnærming av direkte eller

³⁹ M. Foucault: *Bruken av nytelsene*, Oslo 2001, s. 152.

indirekte karakter. I slike forhold er reaksjonane ikkje ulike i siviliserte og såkalla primitive samfunn. Duerr refererer til ei rad antropologiske studiar blant primitive stammar i tropiske strok og til historiske studiar av intimiteten i europeisk mellomalder som klart viser at skamkjensla var velutvikla og underlagt ei sterk sosial norm i førmoderne og, med Elias' begrep, "førsivilisert" tid.

Duerr meiner at hovudtesen til Elias er fundamental feil, også når det gjeld dei øvre sosiale laga i europeisk mellomalder. For blygskap og skam overfor den nakne kroppen er ein arv av den jødisk-kristne religiøse tradisjonen.⁴⁰ Det er ikkje siviliseringa av riddarkulturen inn i det adelege hoffet som ligg under tildekkinga av kroppen i ytre og indre forstand i seinmellomalderen. Som før nemnt er dette eit særtrekk ved den kristne kulturen slik den m.a. vart misjonert av den omvende Augustin i seinantikken med sin *contemptus mundi* (verdsforakt). Nedvurdering av det sanslege karakteriserte heile den kristne mellomalderen. Derfor er det fundamentalt feil det Elias seier om kroppsholdningane i mellomalderen. Sjølv sagt er det mogleg å finne historiske belegg for tesen til Elias, men mellomalderen er så samansett og forskjellig alt etter kva for land, geografisk region, sosial klasse og tid det er snakk om, at det er umogleg å komme med slike kategoriske konklusjonar som Elias gjer. Det er iallfall fullt mogleg å trekke ein konklusjon som går i stikk motsett retning i høve til den Elias trekker. Faktisk kan ein seie at nettopp dei riddarideala som er utgangspunktet for Sigrid Undsets hjertemetamorfi, er eit eklatant motargument mot Elias' grunnsyn. Når lidenskapane kunne få så dramatiske konsekvensar som skildra i riddardiktinga, var det sjølv sagt fordi dei erotiske kjenslene vart så sterkt regulerte av reglar for sømd, ære og høvisk åtferd. Jo større demning, jo større katastrofe når den brest. Jo større æreskjensle, desto større skam når den blir krenka.

Eitt av dei eksempla Duerr bruker for å tilbakevise Elias' mellomalderantropologi, er henta frå nettopp den sagnkretsen som Sigrid Undset bruker som grunnlag for sin hjertesentens. Elias hevdar nemleg at riddarane omgjevde den nakne kroppen utan tvang, og bruker som døme for å bekrefte dette at "riddarna passades upp av kvinnor när de badade". Som moteksempel nemner Duerr ei framstilling av kva som skjer når Parsifal blir overraska av nokre velklede jomfruer da han sit i badestampen. Sjølv om vatnet er dekt av roseblad slik at dei unge damene knapt ser "noko", er situasjonen pinleg for riddaren. Han avviser også "hjelpa" da dei freistande damene vil gi han ein liten handduk så han kan dekke til si "blygd". For handkledet var for lite:

Det visade sig att han skämdes så i kvinnornas närvaro, inför dem ville han inte binda det [badhandkledet] omkring sig [og vart sittande i badet]. De unga damerna måste gå. De vågade inte stå kvar där längre.⁴¹

Duerr les dette litterære eksemplet som stadfesting av historisk rådande normer. Og han kjem med fleire *empiriske* eksempler som går i same retning som dette litterære

⁴⁰ Hans Peter Duerr: *Dreamtime*, Oxford 1991, s. 50.

⁴¹ Hans Peter Duerr: *Myten om sivilisasjonsprosessen I, Nakenhet och skam*, Stockholm: Symposion 1994, s. 22.

eksemplet. Illustrasjoner av badebaljene frå bl.a. 1300-talet tyder ikkje på frivolitet. Mange av dei var nemleg utstyrte med forheng som dekte den badande. At slike forheng ikkje var fast utstyr til badebaljene i alle sosiale lag i mellomaldren, er ikkje eit prov på skamløyse. Duerr har ei rad eksempel på at folk ikkje hadde eit så naivt eller naturleg avslappa forhold til kroppen som Elias påstår. Han kan bl.a. avvise påstanden til Elias om at voyeuren, kikkaren, dukkar opp først på 1600-talet. Før var det i tråd med Elias' syn ikkje nødvendig å kikke, for da vart jo det erotisk stimulerande ifølgje Elias ikkje tildekka. Til det har Duerr følgjande merknad:

Om nakenhet verkligen vore så vardaglig och självklar under medeltiden som Elias menar, hur skall man då förklara att voyeuren var ett tema för oräkneliga miniatyrer, träsnitt och kopparstick? T ex avbildas tjänare som genom en dörrspringa tittar på sin matmor sittande i badbaljan.⁴²

Gjennom sine antropologiske studiar har Duerr også tilbakevist Elias' oppfatning av dei emosjonelle holdningane til naken kropp og seksualitet blant "før-siviliserte" eller såkalla primitive menneske. Gjennom studiar blant primitive stammar i Asia, Afrika og Sør-Amerika kan han bevise at sjølv blant folk som går nakne, er det eit finregulert sett for kva ein gjer og ikkje gjer, og ikkje minst kva både kvinner og menn kan tillate seg å sjå på utan å bli råka av til dels alvorlege sosiale sanksjonar:

Bland t.ex. kwoma-folket på norra Nya Guinea var det faktiskt brukligt att kvinnorna gick helt nakna. Men om vi ser närmare efter, upptäcker vi att denna nakenhet var invävd av ett fint nät förhållningsregler med funktionen att så att säga avsexualisera den. Redan småpojkar var förbjudna att se på kvinnors genitalområde, och för flickor före inträdet i puberteten påpekade man ständigt och uttryckligen att det är mycket oanständigt att offentligt sära på benen [skreve] eller böja sig framåt när inte hela kroppens baksida var täckt av det långa bärnätet. [...] Man påpekade vidare att en flicka som inte respekterade dessa regler til punkt och pricka ansågs vara en slinka, varför hennes utsikter att bli gift minskade avsevärt.⁴³

Poenget for Duerr er at alle slike forholdsreglar går saman med ei sterk kjensle av skam når den innfødde blir råka av eit indiskret blick og andre krenkingar av den nakne kroppen. Primitive som ber berre ei snor rundt livet, er beskytta sosialt av denne snora, og kjenner seg nakne utleverte til skamma om ho blir fjerna offentleg. På dette grunnlaget kan Duerr avslutte sin omfattande dokumentasjon og argumentasjon om *Myten om civilisationsprosessen* med følgjande konklusjon:

Vi har alltså sett att alla tecken tyder på att nakenhet och skam under såväl antiken och medeltiden som i främmande, förment primitiva samhällen är så nära förbundna med varandra att mycket talar för att det ligger ett korn av sanning i

⁴² Ibid., s. 38.

⁴³ Hans Peter Duerr: Band II, *Intimität*, Stockholm 1996, s. 114.

den bibliska myten, enligt vilken skammen för att blotta genitalierna inte är någon historisk tillfällighet utan tillhör människans *väsen*.⁴⁴

Denne konklusjonen kan kanskje takast til inntekt for Sigrid Undsets syn på *menneskenes hjerter*. Men igjen er vel spørsmålet ikkje om skam eller ikkje skam, men om kva ein reagerer med skam på, slik også Duerr's mange studiar demonstrerer.

Duerr får også bekrefte sine og avkrefta Elias sine synspunkt ved å studere mellomalderkunsten, der kvinnene er averotisererte: "Representation of women at the height of the Middle Ages lacks eroticism to a remarkable degree".⁴⁵ Faktisk går utviklinga ifølgje Duerr i stikk motsett retning i forhold til det Elias hevdar. Dette heng m.a. saman med det nye fokus på sansane som før-renessansen varslar: "In the late Middle Ages there was a gradual awakening of the senses, with the eyes becoming increasingly active"⁴⁶; jf. den plassen synet fekk i trubadurdiktinga. Og det folk særleg retta blikket mot når dei opna for sansane, var ikkje særleg overraskande dei kroppsdelane som stimulerte den erotiske sansen og særleg menns ditto fantasi: spesielt kvinnebrystet, som nå vart blotta i større grad enn før, iallfall i visse sosiale lag på kontinentet og i kunsten særleg, mens kroppen i andre miljø, f.eks. i Spania gjennom arven frå maurarane, vart meir tildekt. På dette grunnlaget gir Duerr eit anna kroppsbilde enn Elias:

Contesting Elias' claims, we can come to two conclusions. The shifting of the borderline of shame, the increasing awkwardness toward the naked body did not come about in the course of the gradual progress of civilization. Rather, during the late Middle Ages, especially at the time of the great plague epidemics, when death felled innumerable people in the cities, a freeing of the senses occurred on all levels of life. This sensuousness was not, however, merely 'child-like' or naive. It was conscious and challenging. No wonder that some observers characterized the fashions of the fourteenth century as 'aggressive'. And it did take over from an age of innocence. During the early Middle Ages, naked women symbolized submission, humiliation, abasement. For the woman of the new age, *décolleté* represented rebellion in an epoch that is often considered to be merely the end of the preceding one. She was not naked, but bared, and entirely conscious of that (Duerr 1991: 56).⁴⁷

Kjønnnet og den stiliserte blottstillinga eller utstillinga av det gir kjønnnet ein ny posisjon og verdi sosialt. Den nye holdninga til eigen kropp og kjønn opnar ifølgje Duerr for at kvinna bevisst bruker kroppen sin som maktmiddel overfor mannen i større grad enn før. Dette "aggressive" elementet ser Duerr for øvrig som eit av vilkåra for at kvinnene

⁴⁴ Hans Peter Duerr: Band II, *Nakenhet och skam*, Stockholm: Symposion 1994, s. 299.

⁴⁵ Hans Peter Duerr: *Dreamtime*, Oxford 1991, s. 51.

⁴⁶ Ibid., s. 52.

⁴⁷ Ibid., s. 56.

kunne bli oppfatta som hekser ved overgangen til og inne i nytida. Men det er ei anna historie, som vi skal la ligge her. Poenget nå er at bevisstgjerings om kroppens makt og krefter ikkje nødvendigvis resulterte i den kroppsangsten og sjølvundertrykkinga som Elias hevdar ut frå sitt freudianske tankeskjema.

Diskusjonen mellom Elias og Duerr og deira respektive dokumentasjonsmateriale er i seg sjølv ei stadfesting av kor relative, tids- og miljøbetinga *menneskenes hjerter* og tolkingane av dei er. Alt historisk er gjenstand for tolking, og tolkingane er like mange som fortolkarane. Dersom det er noko som ikkje er relativt, må det vere den grunnkjensla av skam overfor det mest intime ved menneskekroppen som Duerr så overveldande har dokumentert, og som han vil poengtere med tittelen på sitt verk: *Nakenhet och skam*.

Det er store forskjellar på kva folk i ulike kulturar reagerer med skam på, men skamkjensla er eit ureduserbart fenomen. Dette er det antropologiske grunnlaget for at mennesket er eit moralsk vesen (jf. Platon), som K.E. Løgstrups har tufta sin etikk på i *Den etiske fordring* (1954). Skam er ei suveren livsytring som fortel oss at det er noko gitt som held livet oppe, som ikkje er vårt men som står til vår disposisjon, slik Løgstrup kort samanfatar sin eksistensielle antropologi i *Ophav og omgivelse*:

Skam i livet får vi af, at der er liv og væsener, ting og fænomener, der ikke er vore. Til vor gunst er de her, uafhængige af os. Tilbageholdenhed er grundet i, at vi er omfattet af, hvad der er unddraget vor magt. Den lader der være plads til at tage imod, hvad der er os fremmed. Det magtudbrud der er skamløshed i, vil ikke finde sig i, at noget som helst skulle være til, der er uafhængigt af os og som opretholder os. Man lever på dets bekostning, selv med den omkostning at man tager grunden væk under fødderne på sig selv og kommende generationer (Løgstrup 1984: 53).⁴⁸

Ein litterær illustrasjon av dette antropologiske utgangspunktet for etikken har eg gjort greie for i min studie av *Juvikfolke* av Olav Duun, bl.a. i ein analyse av ei scene i *I eventyre* der Duun skildrar korleis sjuåringen Odin reagerer da han natterstid med fullmåne står overfor dei overveldande naturmaktene:

Stilt overfor det veldige universet slår Odin ned augo. Ikkje berre fordi han er redd, men fordi noko eller nokon ser han. Dette er ein *ursituasjon* for det etisk dugande mennesket. Det kjenner at det er noko overmenneskeleg som ser det som det er med alle sine feil og manglar, at det alltid står naken overfor denne overmakta som det er umogleg å flykte unna. Difor bøyer det seg i skam, på vegner av seg sjølv og menneskja.⁴⁹

Faktisk kan ein seie at skamkjensla er sterkare i primitive og før-moderne samfunn enn i moderne. For i moderne tider med større grad av rasjonalisering, av teknisk kontroll

⁴⁸ *Ophav og omgivelse*, s. 53.

⁴⁹ Ole M. Høystad: *Odin i Juvikfolke. Olav Duuns språk og menneskesyn*, Oslo 1987, s. 47.

med naturen og stor materiell velstand, kombinert med medmenneskeleg avstand, blir det større rom for individets subjektive sjølvforklaring og -rettferdigging. Skamma er eit av dei fenomena som da blir gjenstand for bevisst omtolking og gjerne framstilt som noko irrasjonelt knytt særleg til seksuelle tabu. Men skamma stikk djupare. Den er eit ureduserbart livsfenomen som hindrar at visse uoppløyselege grenser blir overskridne. Skam er ein av dei siste skansane i forsvaret av menneskeverdet.

Skam og seksualitet som diskurs

Diskusjonen (og polemikken) mellom Elias og Duerr representerer ytterkantane i svar på det spørsmålet som Sigrid Undsets sentens reiser. Duerr støttar Undsets versjon idet han peiker på at det finst emosjonelle konstansar, medan Elias argumenterer for at kjenslene er ein sosial konstruksjon underlagt tunge historiske prosessar. Felles for begge er fokus på kjønn, kropp og holdningane til seksualitet. Når svara deira blir så forskjellige, heng det saman med deira ulike teoretiske perspektiv. Duerr går antropologisk og i ein viss grad ahistorisk til verks; Elias tenker sosialkonstruksjonistisk og ser holdningane til kjønn og kjønnsorgan som symptom på endra økonomiske og dermed mentale strukturar.

Duerr og Elias representerer elles to kjente motsetnader i den teoretiske debatten om kropp og kjønn. På den eine ytterkanten står dei som hevdar at kropp og kjønn er natur og noko essensielt gitt; på den andre står dei som hevdar at heller ikkje kjønnet er naturleg, men konstruert. Ei kjent talskvinne for dette er Simone de Beauvoir. Sanninga er vel her som så ofte elles ikkje eit enten eller, men eit både og - pluss litt til. For å kunne konstruere noko må ein dessutan ha noko å konstruere av. Det vil seie at kroppen både er noko gitt og noko som blir forma historisk, slik også kjønnet er både gitt og konstruert i sine funksjonar og betydningsrelasjonar. Som ekte barn av opplysninga er vi bokstaveleg fanga i maktas strategiar for å binde kjønnet gjennom bevisstgjerjing og teoretisk begrepsleggjing - mens det stadig er det begrepslause kjønnet, det ubetinga som er målet. Det er ei slik uomgjengeleg mellomstilling mellom dei to ovannemnde posisjonane *Michel Foucault* (1926-1984) etter mitt skjønn representerer med sine studiar av kropp, kjønn og seksualitet i seksbandsverket *Seksualitetens historie*. I introduksjonsbandet, *La volonté de savoir* (1976), omsett til norsk i 1995, *Viljen til viten* (som det blir sitert frå i det følgjande), presenterer han både sitt metodiske grep og nokre av sine hovudstandpunkt.

Foucault meiner det er umogleg å forstå seksuallivet og dei kjenslene som er knytt til det, utan først å forstå korleis makta og individet som lem av samfunnsinstitusjonane tenker, skriv, taler og samtaler om dette. Ein må med Foucaults begrep gå inn i og analysere den *diskursen* som formidlar seksuallivet og kjærleiken (diskurs: den kvalifiserte offentlege talen/den kontekstualiserte omtalen, derav *italesetting*, 'diskurssetting' hos Foucault, jf. analogien til iscenesetting). Ein må heller ikkje gløyme at det aldri er eit 1:1-forhold mellom diskursive uttrykk og sosio-økonomiske forhold, eller mellom kjønnslivet og italesettinga av kjønnet. Output samsvarer aldri mekanisk med input i historiske prosessar. Historia med sine diskursar er heller ikkje så lineær og monolittisk som Elias framstiller henne (i tråd med jødisk-

bibelsk tidsoppfatning). Analysen av den historiske italesettinga av kjønn og seksualitet avdekker nemleg mange paradoks om seksuallivet og holdningane til det, ikkje minst i teorien. Det er m.a. ein djup og uoppløyselig ironi i Vestens mange frigjeringsprosjekt, som fort blir subtile maktmiddel for samfunnsinstitusjonane og maktmenneske. Kjenslene blir der etter. Det er denne djupe ironien som heilt manglar i det lineært monologiske tankesettet til Elias, men som er eit hovudpoeng for Foucault.

Det var vanleg på 1900-talet til liks med Freud og Elias å snakke om tvang, undertrykking og tabuisering av seksuallivet. Foucault er sjølv sagt klar over denne sida ved saka. Likevel avviser han *undertrykkingshypotesen*, fordi den overser at kropp og seksualitet ikkje så mye blir undertrykt i banal forstand, men heller blir gjenstand for iscenesetting og moderne disiplineringstiltak av ulike slag. Og den fremste iscene- eller italesettaren er opplysningsprosjektet - i maktas like mye som individets teneste. For dei dominerande maktteknikkane har etter mellomalderen snarare vore *opplysande, reformerande og opent fortolkande* enn dogmatisk undertrykkande i gamal stil (sjølv om særleg kyrkja har halde fram si kjønnsundertrykking gjennom heile moderniteten). Det skjer såleis ei disiplinering, meir enn ei undertrykking. Å bli kjent med forplantningsfunksjonane, smittefaren ved samleie, alle slags teknikkar som kan auke velværet ved samleie ut frå anatomiske innsikter om vagina og penis, fører til ny angst som ikkje treng stå tilbake for kyrkjas angstpropaganda. Tenk berre på kva slags skjult disiplinering, angst og skuld kjensle ulike medisinske teoriar om skadelege verknader av uskuldig onani har skapt gjennom tidene. Det vi veit om HIV- og AIDS-smitte i dag, verkar meir disiplinerte enn kyrkjas samla seksualmoral, sjølv om mange gir blaffen i det dei veit, noko som igjen viser at opplysninga historisk har sine grenser.

Det er det paradoksale forholdet mellom liv og lære med vekt på læra eller diskursen og verknadene av den som har sett i gang Foucaults kritiske undersøking, ut frå følgjande nesten retoriske spørsmål:

Det spørsmålet jeg akter å stille er ikke: Hvorfor er vi undertrykte? Men: Hvorfor påstår vi med slik lidenskap, med slikt hat overfor vår nærmeste fortid, overfor vår nåtid og overfor oss selv at vi er undertrykte? Ved hvilken spiralbevegelse er vi kommet til det punkt at vi bekrefter at kjønnen fornektes, at vi åpenlyst viser at vi skjuler det, at vi sier at vi tier om det - og alt dette ved å formulere det i eksplisitt språk, ved å forsøke å la det komme til syne i sin mest nakne realitet, ved å bekrefte det i den positivitet som utgjøres av dets makt og dets virkninger (s. 19)?

Hans analyse av kjønnsdiskursane dei siste hundreåra gir overraskande paradoks som resultat. Jo meir kjønnen blir omsett til tale (positivt eller negativt), jo større rom vil det nødvendigvis få i det offentlege (og private) maktrom:

et første overblikk ut fra en slik synsvinkel synes å vise at "språkliggjøringen" [egentlig 'italesettingen'] av kjønnen siden slutten av det 16. århundre langt fra å ha ligget under en restriksjonsprosess, snarere har vært underlagt en økende incitamentsmekanisme (s. 24f.).

Det er ikkje berre den erotiserte poesien som har "eggande fingrar" (som Montaigne

skriv om). Den eksplosjon av italesettinga av kjønnet som Foucault finn på 1700-talet, er ikkje berre verbal. Dei detaljerte skriftemåla om erotiske tankar, ord og gjerningar som kyrkja kravde, har nødvendigvis sine empiriske motstykke og avlar av tvingande logiske grunnar også promiskuøs utlevering av kjønnslivet, også til ålmenta à la de Sade og, på 1800-talet, anonyme vedkjenningar som *My Secret Life* der ingenting blir overlatt til fantasien. For når språket blir tukta, blir bekjenninga, særleg kjødets bekjenning, stadig meir omfattande, og ikkje berre i katolske land. Det er snakk om ein gjensidig avhengig komplementaritet mellom kjødets lyst og kjønnets språklege disiplinering der talen, omtalen og ikkje minst baktalen av kjønnet går sin sigersgang sosialt og institusjonelt. Freistaren og frelsaren nærer kvarandre. Dør den eine, forsvinn også den andre. Fjern projeksjonen "Satan", og "Gud" blir overflødig. Kyrkja har sidan renessansen og reformasjonen, parallelt med den nye vitskapen, sett kjønnet i tale for å revitalisere dette gjensidige avhengighetsforholdet og sitt eige legitimeringsgrunnlag.

Diskursene om kjønnet har formert seg uten stans [...]. Men det avgjørende er mangfoldiggjøringen av diskurser om kjønnet innenfor maktutøvelsens eget felt: et institusjonelt incitament til å snakke om det, og snakke stadig mer om det (s. 26). Det vestlige mennesket har i tre århundrer gått inn for denne oppgaven som består i å si alt om sitt kjønn. Siden den klassiske tidsalder har det foregått en vedvarende forøkning og en stadig større vektlegging av diskursen omkring kjønnet, og av denne nøyaktige, analytiske diskursen forventet man mangfoldige virkninger - forskyvning, intensivering, nyorientering, modifisering av selve begjæret. [...] Sensur av kjønnet? Man har snarere satt i verk et apparat som produserer diskurs omkring kjønnet, stadig mer diskurs, som kan fungere og virke i selve kjønnets økonomi (s. 31f.).

Så gjennomgår Foucault ei rad med døme på korleis samfunnsinstitusjonane, den moderne vitskapen, særleg den ekspansive moderne medisinen og psykiatrien, rettsapparatet, skulen og kyrkja alle er opptekne av å sette kjønnet på dagsorden og særleg åtvare mot alle slags sære og skadelege utvekstar av kjønnslivet og seksualiteten. Men det moralsk-religiøse bodet og det politisk-administrative kravet om kontroll av kjønnslivet har altså hatt ein paradoksal verknad på lengre sikt. Den kropps- og kjønnsfikseringa som kjem til uttrykk i dei tabloide massemedia rundt år 2000 f.eks., kan vi sjå som det endelege resultatet av det Foucault kallar ei slags allmenn pratesjuka om kjønnet sidan 1700-talet:

Det som er særegent ved de moderne samfunn, er ikke at de har henvist kjønnet til å forbli i skyggen, men at de har hengitt seg til å snakke om det bestandig, ved å la det framstå som *hemmeligheten* (s. 45).

Men *hemmeligheten* bak fikenbladet er ikkje hemmeleg. Å føre ein kamp mot avdekking av livets triviale realitetar og forsøke å hemmeleghalde det naturlege gjennom tilsørande omskrivingar av alle slag fører til det motsette av det tilsikta. Slik hamnar alle, historisk sett, kristne og ikkje-kristne, frigjorte og opplyste eller ikkje, i posisjonar som berre tilsynelatande er valde, fordi alle er fanga av den historiske diskursen om kjønnet, som blir mål og målestokk for identitet og viktigare enn kjærleiken ifølgje

Foucault:

Ved en omveltning som utvilsomt for lenge siden ble innledet i det skjulte [...] har vi nå kommet til det punkt at vi for å forstå oss selv, søker i det som gjennom mange århundrer har vært betraktet som galskap [...], for å skaffe oss en identitet søker vi det vi oppfatter som en dunkel drift uten navn. [...] Dette er grunnen til at det i løpet av århundrer har blitt viktigere enn vår sjel, nesten viktigere enn vårt liv [...]. Da man i Vesten for lenge siden oppdaget kjærligheten, satte man så høy pris på den at man gikk i døden for den. I dag er det kjønnen som gjør krav på en tilsvarende verdi, den høyeste av alle (s. 171f.).

- Historia har ein tendens til å gjenta seg. Homofili i mellomalderen er, slik kjeldene fortel, bokstaveleg betinga av dei institusjonelle romma i kristendommen. Hemmelegald og paradoksal kommunikasjon skjerpar også kjenslene og lidenskapane i forhold til det hemmelegstempla. Forboden frukt har alltid smakt best. I ei tid da folk flest er mette, iallfall i Europa, blir forboden frukt spesielt etterspurd. Denne paradoksale kommunikasjonen gjeld også forholdet til homofili. Men paradokset er dobbelt. For ettersom tabua om homofili blir brotne i og med den opne diskursen, blir homofilien også den altforklarande nøkkelen til heile personlegdommen. Store ånder går ikkje fri denne typen reduksjonisme. Forskarar har leita etter homofile trekk i både Wittgensteins og Nietzsches skrifter for derigjennom å kunne forklare deira filosofiske tankar. Dermed stenger den opne talen om tidlegare tabu individa inne i nye deterministiske fordommar: "Seksualiteten blir gjeldande som sanninga om personen. Dette er kanskje den mest prominente sanningsfiksjonen i det 20. hundreåret".⁵⁰

Noko tilsvarende det som skjer i og med kyrkja – og med same historiske opphav – skjer når *makt* og *kjønn* møtest på den frie *marknaden*, slik vi dagleg får det demonstrert i den tabloide pressa og dei visuelle massemedia. Kjønnen blir der vare og verdsett etter overflateestetikkens ytre mål. Derfor opererer unge kvinner (bort) dei mest kjenslefulle delane av kroppen sin for bokstaveleg å oppfylle kjønnsmarknadens ytre krav. På denne kjøttmarknaden rimar hjerte med smerte, og sjela blir oppløyst i kroppens ytre. Kroppen blir sjela vår. - Aztekarane let prestane skjere ut hjerta sine som offer til solguden; jentekjønnen lar kirurgane skjere seg i hjerta som offer til (kjønns)marknaden. Kva er mest hjerteskerande? Eller for å knyte den liberalistiske hjerteantropologien til ein klassisk gresk myte: Makta i marknadens kjønnsdiskurs er så sterk at ein aukande del av kvinnekjønnen legg seg frivillig på Prokrustes-senga. Og om ein ikkje tyr til kniven, er tvangen frå kropps- og klesideala kniv god nok. Slik får vi demonstrert kategorimistaket (i teori og praksis), kor fatalt det er ikkje å besinne seg på at det går ei uoppløyseleg grense (så fleksibel den er) mellom det naturleg gitte og det konstruerbare. Kjønn har til alle tider blitt knytt til tvang. Tvangen består i ei frigjort tid som vår, illusorisk framstilt som fridom til å velje sitt ytre, sin kropp og ideala for ditto.

Ennå har vi igjen å sjå følgjene av dei kirurgiske inngrepa i kvinnekroppen på kjenslelivet til neste generasjon, når silikonmødrene skal til å amme. I den grad dei vil

⁵⁰ Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, München/Wien 2000, s. 255.

vere i stand til å amme, vil amminga truleg bli så smertefull, fysisk og psykisk, at den uvegerleg vil måtte gjere noko med forholdet mellom mor og barn. Når hjertet blir ofra til kroppens ytre og kroppen verdimesig blir så stor som leirkjempa til jotnen Rungne, er appellar om å følgje hjertets stemme fånyttas. For risen har allereie mista hjertet sitt.

Det er ikkje snakk om at den indre tvangen erstattar naturtvangen, men at alle er barn av si tid; og vi, vi lever i ei grunnleggande overflatisk tid, der alt indre blir ytra og eksterritorialisert. Hjerta våre ligg i kroppens ytre:

Vi derimot befinner oss i et "kjønnssamfunn" eller snarere et "seksualisert" samfunn: Maktmekanismene er rettet mot kroppen, livet [...]. - makten snakker *om* seksualiteten og *til* seksualiteten. Seksualiteten er ikke merke eller symbol, men objekt og mål. Og det som gjør seksualiteten så viktig er [...] det faktum at den overalt både stimuleres og fryktes (s. 161).

Det er denne innfløkte infiltrasjonen av kjønn og seksualitet, der den eine set den andre i scene, som makta fangar oss i ved å sette dei i tale som 'frigjering' og 'bevisstgjerung': "Man må ikke tro at man ved å si ja til kjønnen, sier nei til makten. Tvert imot følger man da den allmenne seksualitetsanordnings retning. [...] Det ironiske ved denne anordning er at den får oss til å tro at det dreier seg som vår 'frigjøring'", er dei lakoniske sluttorda i Foucaults bok (s. 173, s. 176).

Hovudpoenget ut frå problemstillinga her er at italesettinga av kjønn og seksualitet verkar inn på kjødets lyst pga., trass i eller på tvers av all rasjonell opplysning og tru på personleg fridom i kjærleikslivet:

Sexualitet er for enhver en så italesat og kulturelt formet lyst og praksis, at det er mere rimeligt at tale om den som noget *installeret* end noget givet. Italesættelsen er altså ikke kun en *hæmmende* disiplinering, men også en *fremmede* magt- og kroppsteknik.⁵¹

Det er ikkje snakk om enten eller, men om både og. Ingen er rein natur eller berre konstruksjon. Målet er å frisetse kroppens glade budskap som kultivert natur som spontant avviser individuell manipulasjon og institusjonell maktbruk. Ingenting er naturleg for mennesket, aller minst seksualiteten. *Menneskenes hjerter* blir følgeleg ein funksjon av italesettinga kropp, kjønn og seksualitet, i tråd med Foucaults dobbeltmanøver, der det vesentlege i følge Peter Thielst er

at han ser den rationelle, videnskabelige, æstetiske osv. italesættelse som en disciplinerende faktor, der både ekskluderer og inkluderer, både udskiller og indstallerer - og at det er talen, det at sette ord på og fornuftiggjøre, der skaber denne dobbeltbevægelse. Det levende ord er en uundgåelig partner for kjødets lyst - i lyst og nød.⁵²

⁵¹ Peter Thielst: *Kjødets lyst - tankens list. Kroppens og seksualitetens idéhistorie*, Tiderne skifter 2000, s. 128.

⁵² *Ibid.*, s. 130.

Litteraturliste

- Beyer, Edvard: Band 4 av *Norges Litteraturhistorie*, Cappelen 1976.
- Bliksrud, Liv: *Sigrud Undset*, Oslo 1997.
- Bredsdorff, Thomas: *Tristans børn. Angående digtning om kærlighed og ægteskab i den borgerlige epoke*, Kbh. 1982.
- Bull, Edvard: "Kristendom og kvad. Fra Paasches doktordisputas", Edvard Bulls opposisjon, utdrag trykt opp i *Rikssamling og kristendom. Norske historikere i utvalg I*, red. av A. Holmsen og J. Simonsen, Oslo 1967; disputasen var opphavleg trykt i *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1915, s. 155-160 og 178-180.
- *Folk og kirke*, Kristiania 1915, utdrag trykt opp i *Rikssamling og kristendom*, i Holmsen og Simonsen 1967.
 - "Kinck som historiker", i Harbitz, A. (red.): *Hans E. Kinck. Et eftermæle*, Oslo 1927.
- Duerr, Hans Peter: *Myten om civilisationsprocessen* i tre band (FaM 1988, 1990 og 1993), *I, Nakenhet och skam*, Stockholm: Symposion 1994, *II, Intimität*, Stockholm 1996, og *III, Obscönitet och våld*, Stockholm 1998.
- *Dreamtime. Concerning the Boundary between Wilderness and Civilization*, (1978) Basil Blackwell Oxford 1985/1991.
- Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), I-II, 22. opplag, FaM 1998-1999.
- Foucault, Michel: *La volonté de savoir* (1976), omsett til norsk av Espen Schaanning: *Viljen til viten*, Oslo 1995, band I av seksbandsverket *Seksualitetens historie*.
- *L'usage des plaisirs* (1984), omsett til norsk av Espen Schaanning, *Bruken av nytelsene*, Oslo 2001.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
- Harbitz, A. (red.): *Hans E. Kinck. Et eftermæle*, Oslo 1927.
- Heinimann, Felix: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.
- Høystad, Ole M.: *Odin i Juvikfolke. Olav Duuns språk og menneskesyn*, Oslo 1987.
- Krag, Claus: *Vikingtid og rikssamling 800-1130*, band 2 i *Aschehougs Norges historie*, Oslo 1995.
- Løgstrup, K.E.: *Ophav og omgivelse*, Kbh. 1984.
- Morus (Richard Lewinsohn): *Eine Weltgeschichte des Herzens*, Hamburg 1959.
- Olsen, Michel: "Medeltiden mellan myt och förnuft", i *Res Publica* nr. 11, temahefte om "Mentalitethistoria", Symposion 1988.
- Ong, Walter J: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London & New York 1982.
- Paasche, Fredrik: *Kristendom og kvad*, Kristiania 1914.
- "Kristendom og kvad. Fra Paasches doktordisputas", Edvard Bulls opposisjon og Paasches svar, utdrag trykt opp i *Rikssamling og kristendom. Norske historikere i utvalg I*, red. av A. Holmsen og J. Simonsen, Oslo 1967.
 - Disputasen var opphavleg trykt i *Norsk Teologisk tidsskrift*, 1915, s. 155-160 og 178-180.

de Rougemont, Denis: *L'amour et l'Occident*, Paris 1939.

Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, München/Wien 2000.

Thielst, Peter: *Kødets lyst - tankens list. Kroppens og seksualitetens idéhistorie*, Tiderne skifter 2000.

Undset, Sigrid: *Fortællinger om kong Arthur og ridderne av Det runde bord*, Kristiania 1915.

- *Kristin Lavransdatter I-III*, Kristiania 1920-22.

HiT skrift / HiT Publication

Ole Martin Høystad: Tempo og paradoks i MENTALITETSHISTORISKE ENDRINGAR. Undset-Elias-Foucault. 40 s. (HiT-skrift 7/2005)

Ole Martin Høystad: Hjertet i hjernen. Det biologiske grunnlaget for kjenslene. 49 s. (HiT-skrift 6/2005)

Else Marie Halvorsen: Forskning gjennom skapende arbeid? 61 s. (HiT-skrift 5/2005)

Synne Kleiven: Overvåking av Prestevju rensesepark. Sluttrapport 2002-2004. 15 s., vedlegg. (HiT-skrift 4/2005)

Anne Aasmundsen, Per Isaksen og Ragnar Prestholdt: Reiselivsundersøking i Setesdal 2004. 48 s. (HiT-skrift 3/2005)

Bjørn Egeland, Norvald Fimreite and Olav Rosef: Liver element profiles of red deer with special reference to copper, and biological implications. 32 s. (HiT Publication 2/2005)

Arne Lande, Kjell Lande og Torstein Lauvdal (2005): Fiskeundersøking i 4 kalka vatn på Gråhei, Bygland kommune, Aust-Agder. 22 s. (HiT-skrift 1/2005)

Oddvar Hollup (2004): Educational policies, reforms and the role of teachers unions in Mauritius. 37 s. (HiT Publication 8/2004)

Bjørn Kristoffersen (2004): Introduksjon til databaseprogrammering med Java. 33 s. (HiT-skrift7/2004)

Inger M. Oellingrath (2004): Kosthold, kroppslig selvbilde og spiseproblemer blant ungdom i Porsgrunn. 45 s. (HiT-skrift 6/2004)

Svein Roald Moen (2004): Knud Lyne Rahbeks Dansk Læsebog og Exempelsamling til de forandrede lærde Skolers Brug. 491 s. (HiT-skrift 5/2004)

Tangen, Jan Ove, red. (2004) Kyststien – tre perspektiver. 27 s. (HiT-skrift 3/2004)

Jan Ove Tangen (2004): Idrettsanlegg og anleggsbrukere-tause forventninger og taus kunnskap. 59 s. (HiT-skrift 2/2004)

Greta Hekneby (2004): Fonologisk bevissthet og lesing. 43 s. (HiT-skrift 1/2004)

Ingunn Fjørtoft og Tone Reiten (2003): Barn og unges relasjoner til natur og friluftsliv. 83 s. (HiT-skrift 10/2003)

Else Marie Halvorsen (2003): Teachers' understanding of culture and of transference of culture. 40 s. (HiT-skrift 9/2003)

P.G. Rathnasiri and Magnar Ottøy (2003): Oxygen transfer and transport resistance across Silicone tubular membranes. 31 s. (HiT Publication 8/2003)

Else Marie Halvorsen (2003): Den estetiske dimensjonen og kunstfeltet - ulike tilnærminger. 17 s. (HiT-skrift 7/2003)

Else Marie Halvorsen (2003): Estetisk erfaring. En fenomenologisk tilnærming i Roman Ingardens perspektiv. 12 s. (HiT-skrift 6/2003)

Steinar Kjosavik (2003): Fra forming til kunst og håndverk, fagutvikling og skolepolitikk 1974-1997. 48 s. (HiT-skrift 5/2003)

Olav Solberg, Herleik Baklid, Peter Fjågesund, red. (2003): Tekst og tradisjon. M. B. Landstad 1802-2002. 106 s. (HiT-skrift 4/2003)

Ella Melbye (2003): Hovedfagsoppgaver i forming Notodden 1976-1999. Faglig innhold sett i lys av det å forme. 129 s. 1 CD-rom (HiT-skrift 3/2003)

Olav Rosef m.fl. (2003): Escherichia coli-bakterien som alle har –men som noen blir syke av – en oversikt. 22 s. (HiT-skrift 2/2003)

Olav Rosef m.fl. (2003) Forekomsten av *E.coli* O157 ("hamburgerbakterien") hos storfe i Telemark og i kjøttdeig fra Trøndelag (2003) 25 s. (HiT-skrift 1/2003)

Roy Istad (2002): Oppretting av polygon. 24 s. (HiT-skrift 3/2002)

Ella Melbye, red. (2002): Hovedfagsstudium i forming 25 år. 81 s. (HiT-skrift 2/2002)

Olav Rosef m.fl.(2001) : Hjorten (*Cervus elaphus atlanticus*) i Telemark. 29 s. (HiT-skrift 1/2001)

Else Marie Halvorsen (2000): Kulturforståelse hos lærere i Telemark anno 2000. 51 s. (HiT-skrift 4/2000)

Norvald Fimreite, Bjarne Nenseter and Bjørn Steen (2000) : Cadmium concentrations in limed and partly reacidified lakes in Telemark, Norway. 16 s. (HiT-skrift 3/2000)

Tåle Bjørnvold (2000) : Minimering av omstillingstider ved produksjon av høvellast. 65 s. (HiT-skrift 2/2000)

Sunil R. de Silva , ed. (2000): International Symposium. Reliable Flow of Particulate Solids III Proceedings.11.- 13. August 1999, Porsgrunn, Norway. Vol. 1-2 (HiT-skrift 1/2000)

HiTnotat /HiT Working Paper

Sidsel Beate Kløverød (2004) Tap av verdighet i møte med offentlig forvaltning. 135 s. (HiT-notat 2/2004)

Roy M. Istad (2004): Tettere studentoppfølging? Undervegsrapport fra et HiT-internt prosjekt. 15 s. (HiT-notat 1/2004)

Eli Thorbergsen m.fl. (2003):"Kunnskapens tre har røtter..." Praksisfortellinger fra barnehagen. En FOU-rapport. 42 s. (HiT-notat 5/2003)

Per Arne Åsheim , ed. (2003) : Science didactic. Challenges in a period of time with focus on learning processes and new technology. 54 s. (HiT Working Paper 4/2003)

Roald Kommedal and Rune Bakke (2003):Modeling Pseudomonas aeruginosa biofilm detachment. 29 s. (HiT Working Paper 3/2003)

Elisabeth Aase (2003): Ledelse i undervisningssykehjem. 27 s., vedlegg. (HiT-notat 2/2003)

Jan Heggenes og Knut H. Røed (2003): Genetisk undersøkelse av stamfisk av ørret fra Måna, Tinnsjø. 10 s. (HiT-notat 1/2003)

Erik Halvorsen, red. (2002): Bruk av Hypermedia og Web-basert informasjon i naturfagundervisningen. Presentasjon og kritisk analyse. 69 s. (HiT-notat 2/2002)

Harald Klempe (2002): Overvåking av grunnvannsforurensning fra Revdalen kommunale avfallsfylling, Bø i Telemark. Årsrapport 2000. 24 s. (HiT-notat 1/2002)

Jan Ove Tangen (2001): Kompetanse og kompetansebehov i norske golfklubber. 12 s. (HiT-notat 6/2001)

Øyvind Risa (2001): Evaluering av Musikk 1. 5 vekttall. Desember 2000. Høgskolen i Telemark, Allmennlærerutdanninga på Notodden. 39 s. (HiT-notat 5/2001)

Harald Klempe (2001): Overvåking av grunnvannsforurensning fra Revdalen kommunale avfallsfylling, Bø i Telemark. Årsrapport 1999. 22. s. (HiT-notat 4/2001)

Harald Klempe (2001): Overvåking av grunnvannsforurensning fra Revdalen kommunale avfallsfylling, Bø i Telemark. Årsrapport 1998. 22 s. (HiT-notat 3/2001)

Sigrun Hvalvik (2001): Tolking av historisk tekst – et hermeneutisk perspektiv. Et vitenskapsteoretisk essay. 28 s. (HiT-notat 2/2001)

Sigrun Hvalvik (2001): Georg Henrik von Wright. Explanation of the human action : an analysis of von Wright's assumptions from the perspective of theory development in nursing history. 27 s. (HiT-notat 1/2001)

Arne Lande og Ralph Stålberg, red. (2000): Bruken av Hardangervidda – ressurser, potensiale, konflikter. Bø i Telemark 8.-9. april 1999. Seminarrapport. 57 s. (HiT-notat 3/2000)

Nils Per Hovland (2000): Studenter i oppdrag : ein rapport som oppsummerer utført arbeid og røynsler frå prosjektet "Nyskaping som samarbeidsprosess mellom SMB og HiT", 1998-2000. 24 s. (HiT-notat 2/2000)

Jan Heggenes (2000): Undersøkelser av gyteplasser til ørret i Tinnelvas utløp fra Tinnsjø (Tinnoset), Notodden i Telemark, 1998. 7 s. (HiT-notat 1/2000)

HiT-skrift og HiT-notat kan bestilles fra Høgskolen i Telemark, kopisenteret i Bø:
e-post: kopi-bo@hit.no
tlf. 35952834
eller på internett: <http://www.hit.no/main/content/view/full/1201>. For priser se web.

HiT Publications and HiT Working Papers can be ordered from the Copy Centre,
Telemark University College, Bø Campus:
email: kopi-bo@hit.no
tel.: +47 35952834
or via the website: <http://www.hit.no/main/content/view/full/1201>. See the website for prices