

Erling Sandmo

## Maktens beroligende blikk

### Historiske teorier om sivilisering og disiplinering<sup>1</sup>

If there were no enemies in the world, nor Devils in hell, we carry that within us, that if it be let loose will trouble us more than all the world besides ... Therefore we must conceive in a godly man, a double selfe, one which must be denied, the other which must denie; one that breeds all the disquiet, and another that stilleth what the other hath raised ...

Richard Sibbes, *The Soules Conflict with it Selfe* (1635)

Med de siste årenes interesse for historisk kriminalitet og konfliktløsning har gamle forestillinger fått nytt liv. Begreper som "sivilisering", "disiplinering" og "rasjonalisering" kan sees som moderne utforminger av bildet av mennesket og fortiden som spenningsfelt hvor fornuft og lidenskap og godt og ondt kjemper om herredømmet. Men i litteraturen på området finnes det motsetninger og diskusjonsmåter som er nye. For det første blir disse store tankene nå satt i sammenheng med konkret historisk kildemateriale; for det andre er debatten om virkningene og vurderingene av de endringene vi studerer blitt tilspisset og virkelighetsnær — nettopp fordi den har fått historisk kjøtt og blod.

Denne artikkelen er en drøfting av noen aspekter ved siviliserings- og disiplineringsproblematikken. Jeg gir korte presentasjoner av noen av de teoretikerne som har stått sentralt i historikernes diskusjon den seneste tiden, av noe av kritikken som er blitt reist mot dem, og jeg forsøker å antyde noen av de problemene vi støter på om vi gjør raske forsøk på å overføre teoriene deres til nordiske forhold i tidlig-moderne tid. Underveis vil jeg henviser til noe av det som faktisk har vært gjort av forskning i Norge og Sverige. Men forskningen har vært omfattende, og særlig i Sverige er det etterhvert blitt mye litteratur på dette området. Derfor må henvisningene mine bli skisseaktige og ufullstendige, og teksten bare et teoretisk riss av en forskningstradisjon i emning.

#### 1. Norbert Elias

Den sterkeste utbygde og mest berømte teorien om historisk "sivilisering" og systematisk endring i samfunnets holdninger til fysisk vold finner vi hos Norbert Elias. Han har vært en sentral referanse for mange av dem som har tatt

for seg normbrudd og kriminalitet i historisk perspektiv — de siste årene også i nordisk sammenheng<sup>2</sup>.

### *Hovedteser*

Hvis vi tillater oss å skjematISere grovt, kan vi oppsummere innholdet i Elias' hovedverk, *Über den Prozess der Zivilisation*, i to hovedpunkter.<sup>3</sup> For det første hevder han at det skjer en stor endring i menneskenes væremåte i løpet av middelalderen og de nærmest etterfølgende århundrene. De lærer seg å undertrykke en spontan, reaksjonsstyrt handlingstrang. Fordi aggresjon er et viktig aspekt ved det som nå blir undertrykket, kommer de også gradvis til å oppleve en sterkere respekt og tilbakeholdenhet vis à vis andre mennesker. Slik kommer volden gradvis til å bli et mindre framtrædende sosialt fenomen. Og samfunnet befolkes nå av en ny mennesketype, mer reservert, mer kalkulerende og mer lukket enn før: *homo clausus*. Framveksten av en slik mennesketype skjer i samspill med en annen sosial prosess, en utvikling mot et stadig mer komplekst samfunn hvor graden av menneskelig samhandling er større. Det at man må forholde seg til fler og tenke lenger enn i et middelaldersamfunn hvor de aller fleste arbeidet i primærnæringer, krever selvdisiplinering hos hver og en.

For det andre henger denne siviliseringsprosessen nært sammen med framveksten av en "moderne" stat. Dette springer ut av siviliseringsprosessens opphav. "Sivilisert" atferd var i utgangspunktet et hoff-fenomen. Senmiddelalderens sterke konger og fyrster samlet om seg adelsmenn som tidligere hadde vært rivaler og splittende krefter. Nå er de pasifiserte og forsåvidt beseirede, men de fortsetter å kjempe om makt og innflytelse i kretsen rundt herskeren. Tilbakeholden, sivilisert og beregnende oppførsel blir det viktigste våpenet i den kampen, nå da adelens sverd er blitt redusert til en pyntegjenstand. Etterhvert som borgerskapet vokser fram og streber mot den politisk innflytelsesrike sosiale sfæren, blir den siviliserte atferden et opptakskriterium også for dem. På denne måten sprer siviliseringen seg utover og nedover i samfunnet. I Vesten kommer "sivilisasjon" til å bli noe nær ensbetydende med "samfunn". Dermed skjer det også en kopling mellom "sivilisasjon" og det *nasjonale*. Hver nasjon, hver stat, utvikler sine normer for siviliserthet. Atferd og selvkontroll blir beviser på tilhørighet.

Samtidig med at siviliseringsprosessen forgrener seg, utvides den pasifiserte sfæren rundt herskeren til å omfatte hele det sivile samfunnet. Fysisk vold blir et statlig anliggende, en beskjeftigelse for hæren og senere også politiet. Det er ikke lenger nødvendig å true menneskene til ro med reell vold, for siviliseringen er blitt så dypt rotfestet i samfunnet at prosessen finner sted i hvert enkelt individ. Den sosiale siviliseringsprosessen blir forvandlet til *homo clausus'* individuelle sosialiseringsprosess.

### *Bakgrunn. Elias' forsinkede gjennombrudd*

Hva er grunnen til at denne teorien har hatt en så voldsom gjennomslagskraft

de siste få tiårene? Eller, rettere spurt, hvorfor har den ikke slått gjennom før?

Som tysk jøde hadde Elias reist til Paris høsten 1933, det samme året Hitler kom til makten i Tyskland. To år senere reiste han videre til England. Det var der han skrev *Über den Prozess der Zivilisation*, men det var rimeligvis umulig å finne interesserte utgivere der til et så stort verk, på tysk. Derfor etablerte han kontakt med en jødisk forlegger i Breslau. Et lite opplag av det første bindet ble trykt der før forleggeren måtte flykte, og utgivelsesarbeidet ble fullført i Zürich i 1939. På det tidspunktet var imidlertid de politiske forholdene blitt så vanskelige at bokens sjanser til å nå pressen og et større publikum var små. Oppmerksomheten som ble den til del, var da også liten, og i 1945 var det naturlig nok annet å være opptatt av enn en seks år gammel bok som preket det motsatte av det verden hadde opplevd i løpet av disse årene: Elias' budskap om at Vesten stadig ble mer sivilisert, og at den moderne staten hvilte på fraværet av vold, må ha virket mer fremmed da enn nå.<sup>4</sup>

Det tok lang tid før boken om siviliseringsprosessen ble tatt opp av historikere. Den er en sjelden referanse før 1970, og Elias' virkelige gjennombrudd skjedde ikke før boken ble oversatt til engelsk i løpet av årene omkring 1980. Dette skyldes selvfølgelig delvis at det da ble flere historikere som leste Elias. Det kom også av at historiefaget på 70-tallet beskjefteget seg mer med avvik, normbrudd og sosialisering enn før — noe som igjen hang sammen med den nye oppfattheten av problemstillinger hentet fra sosiologien.<sup>5</sup>

### Generell kritikk

Historien om Elias' arbeid med teorien om siviliseringsprosessen er spennende lesning. Men den har interesse utover det rent anekdotiske. Det er vanskelig å se bort fra de historiske omstendighetene rundt en bok som ble skrevet på 1930-tallet av en tysk jøde hvis familie senere ble nazismens ofre. Og Elias' tese om siviliseringsprosessen er noe annet og mer enn en sosiologisk-historisk studie: Den er også et politisk manifest, en skisse både av en faktisk og en ønsket utvikling. Bildet av den parallelle framveksten av et sentralisert maktapparat og et fredeligere samfunn gir en dramatisk kontrast til de samfunnsforholdene Elias så i sitt samtidige Tyskland. Kanskje bør vi være forsiktige i vår bruk av Elias nettopp fordi siviliseringsprosessen er en tese med både deskriptive og preskriptive sider.<sup>6</sup>

De refleksjonene jeg vil komme med her, springer dels ut av *Über den Prozess der Zivilisations* litt spesielle vitenskapelige status og dels ut av det historiske innholdet i Elias' teorier. Jeg begynner med å ta opp en del generell kritikk som er blitt reist mot Elias' bok. Mye av denne kritikken baserer seg — som vi skal se — på tvilen om hva boken egentlig forsøker å si noe om, og om i hvilken grad tesene i boken er generelle eller historisk spesifikke.

Et interessant moment fra antropologisk hold er tvilen på sammenhengen mellom stat og sivilisering. Det innlysende historiske problemet her er misforholdet mellom det potensielt siviliserte Europa og Det tredje riket, hvor en

avansert statsdannelse ikke kunne sies å være noen garanti for at ikke volden veltet inn i dagliglivet. Men problemet kan også formuleres med motsatt utgangspunkt. Ifølge enkelte antropologer finnes det samfunn som mangler det Elias ville regne som statsapparat, men som samtidig er så å si frie for fysisk vold. Slike samfunn synes dermed å vise at det ikke er nødvendig å bevege seg opp på sentralmaktens plan for å finne siviliserende krefter i aksjon. Eventuelle siviliseringsprosesser kan med andre ord drives av andre krefter enn makt-konsentrasjon. Stephen Mennell nevner H.U.E. Thoden van Velzen, Wim Rasing og Anton Blok i denne sammenhengen. van Velzen mente å vise at maroon-samfunnene i Vest-India og Guyana hadde en bosetnings- og giftermålskultur som motvirket etableringen av faste mannlige maktsentra. Wim Rasing hevdet at Inuit-eskimoene levde under så ekstreme naturforhold at samhandling og fredelig konfliktløsning var en forutsetning for å overleve: Hvert enkelt medlem var nødvendig for gruppens fortsatte eksistens. Begge disse arbeidene kan sees som bilder av samfunn hvor fravær av vold skyldes helt andre forhold enn dem Elias anfører.<sup>7</sup> Også dette kan være innsikter å ta med seg — ikke minst fordi det kan være vanskelig å se hvor sentrale enkelte av Elias' faktorer, som føydalismen og hoffadelen, er for eksempel i norsk historie.

På et mer abstrakt plan har det vært innvendt at det ikke lar seg gjøre å snakke om mer eller mindre "siviliserte" samfunn — i hvert fall ikke ut fra så bastante kriterier som Elias'. Anton Blok har definert "sivilisering" som undertrykkingen av det kroppslige, som menneskenes fornektelse av det dyriske i seg selv.<sup>8</sup> Men Blok betoner sterkt at denne siviliseringen er kulturrelativ; den ter seg ulikt forskjellige steder og til ulike tider. Derfor kritiserer han Elias for etnosentrisme og til og med rasisme, fordi han gjør den helt spesielle, vesteuropeiske siviliseringsprosessen til en global mål.<sup>9</sup> Ikke mange vil vel oppleve den kritikken som rimelig, men prinsipielt sett er dette en viktig problemstilling. I sin mest tilspissede form finner vi den hos den tyske etnologen Hans Peter Duerr.

*Det har ikke skjedd — snarere tvert imot: Duerr*

Elias-kritikere som Blok, Thoden van Velzen og Rasing bestrider i og for seg ikke at den utviklingslinjen Elias trekker opp er riktig. De er først og fremst ute etter å poengtere at utviklingen ikke er nødvendig eller allmenngyldig. Hans Peter Duerr er atskillig skarpere: "Es hat keine kontinuierliche Triebeinschränkung gegeben, wir entwickeln uns nicht zu kontrollierten Menschen, die ihre Emotionen und Aggressionen stärken im Griff haben als die 'Wilden'".<sup>10</sup> Siviliseringsprosessen er en fiksjon.

Duerr presenterer sin kritikk av Elias i *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, et verk hvor tre av fire planlagte bind foreligger til nå.<sup>11</sup> Sidetallet til tross er ikke Duerr ute etter å forme noen antitese til Elias. Tvert om; hans budskap er at det som må ha skjedd av endringer i menneskers væremåte ikke kan fanges inn av ett så bastant og lineært begrep som "sivilisering". Det viktigste for Du-

err er dermed ikke å bestride at endringer faktisk *har* skjedd, men å peke på at endringene ikke føyer seg sammen til et stort og sammenhengende hele.<sup>12</sup> Imidlertid begrenser han seg ikke til denne målsettingen i praksis. Det kommer jeg tilbake til senere.

Duerr imøtegår Elias på to nivåer. For det første hevder han at det ikke bare er en grov forenkling å bruke "sivilisering" som analysebegrep for hele kloden: Det er et nytt tilskudd til en gammel, vestlig maktstrategi. Etter at Elias har utviklet teorien om siviliseringsprosessen med utgangspunkt i et europeisk førmoderne kildemateriale, gir han den global gyldighet. Dermed tjener han — villig eller uvillig — kolonimaktens interesser. Spredningen av vestlig kultur blir en friksjonsfri del av en nødvendig prosess. Imperialisme blir sivilisering.

"Elias und seine Anhänger ... [sehen] die Überlegenheit der westlichen Gesellschaften gegenüber anderen nicht nur als eine technisch-militärische, sondern als eine Überlegenheit in der Modellierung der Triebstruktur ... Ohne terminologische Kosmetik ausgedrückt, heißt dies, daß der Okzident die übrige Welt unterwerfen und ausbeuten konnte, weil er die höhere Zivilisation besitzt".<sup>13</sup>

Én ting er altså at bruken av begrepet "siviliseringsprosess" tjener lumske interesser når det blir gjort allmenngyldig. En annen ting er at denne prosessen ikke engang fant sted innad i Vesten. Gjennom en endeløs fortegnelse over skamløsheter, obskøniteter og grusomheter — ajour til og med dagens Jugoslavia — mener Duerr å vise at skamfølelsen slett ikke er sterkere nå enn før, og at grusomheten på ingen måte er på retur. Den har alltid vært her og ser heller ut til å vokse seg sterkere enn å svekkes.

På dette siste punktet nærmer Duerr seg en sammenhengende motteori til Elias. Kryssleser vi Duerrs bøker, føyer denne teorien seg sammen omtrent slik:

Små, oversiktlige, "tradisjonelle" samfunn var og er atskillig tettere sammenvevd enn det moderne Vesten. Der blir den sosiale kontrollen utøvd mellom samfunnsmedlemmene, ansikt til ansikt. Fordi menneskene står overfor hverandre som *hele* mennesker, som kjenner hverandre gjennom alt de gjør, blir skamfølelsen særlig sterk for den som bryter lokalsamfunnets normer.

Det er riktig, sier Duerr, at vårt samfunn gradvis er blitt mer komplekst og funksjonsdelt. Det kan også tenkes at denne utviklingen *har* bidratt til å gjøre samfunnsmedlemmene tilbakeholdne og driftsundertrykkende. Men det å ha med mange andre mennesker å gjøre, fører også til en oppløsning av sosiale bånd. Vi møter hverandre bare i bestemte roller, som fragmenter av mennesker. Dermed blir insitamentet lite til å overholde samfunnsnormer og forme seg selv til et hele overfor sine medmennesker. Urbaniseringen og framveksten av massesamfunnet fører altså til en *desiviliseringsprosess*: "Auch in dieser Hinsicht machte Stadtluft frei".<sup>14</sup>

I flukt med dette resonnementet stiller Duerr Elias et spørsmål som både er retorisk og interessant. Elias hevder at "sivilisering" av menneskenes væremåte blir en sterk prosess i møtet med en sentral makthaver. Siviliseringsprosessen sprer seg fra hoffet, hvor hoffadelen lærer seg å konkurrere med hverandre

om fyrstens gunst på fredelig vis. Hvordan kan det da ha seg, spør Duerr, at siviliseringen fortsetter å virke med uforminsket kraft — samtidig med at samfunnet demokratiseres og byråkratiseres og makten spres på flere hender? Hvordan kan siviliseringens hjul rulle videre selv om aksene er borte? Duerrs svar er selvfølgelig at Elias tar fundamentalt feil: Siviliseringen fortsetter slett ikke. Vi utvikler oss i motsatt retning — og samfunnet vårt er i ferd med å falle fra hverandre.

Duerrs standardgrep i *Der Mythos vom Zivilisationsprozess* er å trekke Elias' teorier fram i tid, helt til i dag, for så å kritisere dem i fullt dagslys. Selv stanser Elias ved den franske revolusjon. Flere har pekt på at det er en svakhet.<sup>15</sup> Men likevel har Duerr rett i at Elias setter mye inn på å gjøre siviliseringsprosessen allmenngyldig. Og når Duerr peker på det dype gapet mellom Elias' teori og dagens voldsklima, og på det problematiske i å gi teorien global gyldighet, er det viktige innvendinger han kommer med. Prinsipielt sett er det problemstillingen selv som er det aller viktigste: Hvordan blir de store teoriene seende ut når vi jager dem ut av en fjern historisk kontekst og inn i vår egen tid? Dette er et sentralt aspekt ved debatten om hvordan vi kan *formidle* resultatene av arbeidet med historisk atferdsendring. Skal vi kunne bringe fortiden i nåtidig tale, bør teoriene vi har dannet oss om den på et eller vis kunne knyttes til det vi ser rundt oss.

Duerr går nok likevel for langt i sin Elias-kritikk, i hvert fall hvis vi skal lese *Der Mythos vom Zivilisationsprozess* som noe mer enn et angrep på de nåtidige aspektene ved teorien om siviliseringsprosessen. Verket er en omfortolkning og utvidelse av Elias' materiale, men Duerrs ståsted er mer polemisk enn analytisk. Derfor blir han knapt noe alternativ til Elias — snarere en besnærende nattside. I den grad han forsøker å skape en alternativ helhet, er han like totaliserende og monokausal som det bildet han tegner av Elias. Dermed slår han seg selv på munnen, fordi han på samme tid produserer en stor motteori og fornekter de store teoriernes eksistensgrunnlag.

### Generelle svar

Stephen Mennell går langt i å avvise innvendingene som Blok — og i enda større grad Duerr, som Mennell ikke er opptatt av — har kommet med. For det første, sier Mennell, beskriver Elias ett utviklingsforløp innenfor ett kulturområde. For det andre opererer ikke Elias med så rigid skille mellom "primitive" og "siviliserte" kulturer som Blok vil ha det til: "Elias himself never uses the term "primitive" except (like Blok) in actual or implied quotation marks ..." <sup>16</sup>. Mennells poeng er ganske enkelt at Elias' siviliseringsbegrep ikke er verdi-ladet. Sivilisering innebærer ikke nødvendigvis noe moralsk framskritt.

Imidlertid er dette et vanskelig standpunkt hvis vi velger å se siviliseringsteorien også som et kulturelt og politisk manifest, myntet på Elias' egen samtid. Da *blir* siviliseringen nettopp et alternativ til volden og ødeleggelsen av enkeltmennesket. Her ligger det — så vidt jeg kan se — helt klart et verdisyn hos Elias, men Mennell har rett i at denne verdien er kulturspesifikk. Den vestlige siviliseringen innebærer en utvikling mot en samfunnsform og væremåte som

mer effektivt verner om de verdiene som etterhvert kommer til å stå særlig sterkt i Vesten: individet og dets frihet og rettigheter.

Selv om det kan være lett å føre den verdibaserte kritikken for langt — som Blok nok har gjort det — er dette et vanskelig punkt. Elias blir et nytt eksempel på hvor vanskelig det er å ville bestrebe seg på å skrive historisk om vold uten å knytte an til egne verdinormer. Og så lenge slike normer ikke blir tydeliggjort, historisert og relativisert, vil faren for etno- eller "krono-sentrisme" alltid være der.

Hvor kommer så disse normene fra? Her mener jeg selv å finne springende punkter hos Elias. Den siviliseringsprosessen han skriver om er svært harmonisk, i hvert fall på det sosiale planet. Den fører nok med seg indre spenninger:

... krigsskådeplatsen förflyttas samtidigt i viss mån till människans inre. En del av de spänningar och lidelser som förr fick sitt utlopp i kampen mellan människa och människa måste den enskilde nu bemästra i sitt inre.<sup>17</sup>

Men *ytre* konflikter er det få eller ingen av i framstillingen. De enkelte komponentene i siviliseringsprosessen har nok sitt sosiale opphav, men Elias problematiserer bare i liten grad spørsmålet om hvorvidt prosessen drives gjennom med *makt* — av noen grupper, på andres bekostning. Slike spørsmål er det nødvendig å stille: både om hvorvidt selve den "ytre" siviliseringsprosessen — i form av konkrete endringer i atferd — ble drevet aktivt fram, og om de moralske normene den henter sin eventuelle verdi fra kan sees som uttrykk for historiske maktforhold.

Her kan Duerr trekkes inn som et interessant korrektiv. For den som har satt seg inn i den kriminalitets- og voldshistoriske litteraturen, er det vanskelig å svelge Duerrs påstand om at det slett ikke har skjedd noen sivilisering. Et interessant moment hos Duerr er imidlertid påstanden om at siviliseringen er et *villet* prosjekt. I opplysningstiden ble den tatt opp som argument for kolonialisering utad og for offentlig intervensjonisme innad. Elias sto fast på at siviliseringsprosessen ikke er intensjonal; den har retning, men ikke styring. Mot dette påstår altså Duerr at den var et opplysningsprosjekt — om enn et forfeilet og mislykket prosjekt.

#### *Spesifikke problemer: siviliseringsprosessen i Norden*

Selv en helt overflatisk lesning av Elias viser at "siviliseringsprosessen" ikke er noe enkelt begrep. Det kan ikke brukes på et hvilket som helst endringsforløp som preges av at voldsfrekvensen går ned. Og hvis vi velger å forholde oss til Elias' begreper, velger vi å forholde oss til forklaringsmåter som ikke nødvendigvis stemmer med nordiske forhold. Derfor er Elias ikke noen uproblematisk referanse; henviser man til ham, vil man alltid stå i fare for å ta munnen for full.

For Elias sprer siviliseringen seg fra en sentralmakt med et hoff. Hoffadel er passivisert adel; dens tidligere desentraliserende militære makt er omdannet til etikette. Veien til maktens sentrum, kongen, går nå gjennom beherskelsen av en

sivilisert kode. Kampen skjer innefor hoffkretsene, på vilkår som kongen og adelen selv skaper. Etterhvert blir denne siviliseringen en terskel for alle som vil oppnå makt, og slik sprer den seg fra sentrum og utover og nedover i samfunnet.

Hvor i Norden finner vi slike forhold på den tiden da vi kanskje venter at en eventuell "siviliseringsprosess" tar til? I Norge har det vært diskutert om vendingen mot det mer siviliserte skjedde på 1500- eller 1600-tallet.<sup>18</sup> Men kan vi bruke Elias' modell til å forklare denne vendingen? Hvor var det adelige reservoar som siviliseringen skulle flomme fra — eller det borgerskapet som skulle kunne ta opp i seg og formidle den nye væremåten? I Danmark var nærheten til makten større og adelen en viktigere samfunnsfaktor, men heller ikke der er det vel uproblematisk å snakke om en hoffadel slik Elias forutsetter. Kanskje er Sverige det landet hvor modellen til Elias lettest lar seg trekke inn, men også der er det vel vanskelig i lange avsnitt av den tidlig-moderne perioden.

Dette trenger i og for seg ikke være noe særnordisk problem. Snarere kan det vel sies å være et eksempel på hvor vanskelig det er å gjøre generell bruk av Elias' teori. Siviliseringsprosessen er i stor grad en beskrivelse av en linje i *fransk* historie. Og Frankrike — eller i hvert fall deler av Frankrike — var vel et land hvor sentrums makt over periferien var sjeldent sterk.<sup>19</sup> Men likevel synes det for meg som om det må være vanskeligere å bruke Elias jo større avstanden mellom "folk" og politisk og kulturelt sentrum og jo svakere hoffadelens rolle er. Noe av problemet her består også i at Elias ikke problematiserer siviliseringsprosessens gang lenger ut enn til det øvre borgerskapet.<sup>20</sup>

Hva blir så igjen av Elias, til vårt bruk?

Som all god teori er teorien om siviliseringsprosessen aller best egnet til å reise problemstillinger og til å gi grunnlag for sammenlikning. Spredningen av sivilisert atferd er en av Elias' hovedproblemstillinger. For meg virker det som en spennende og nærliggende oppgave å studere denne spredningen i et nordisk komparativt perspektiv, kanskje med Elias som utgangspunkt og målestokk. I hvilken grad var denne spredningen villet — et "prosjekt", som Duerr kaller siviliseringsprosessen — og i hvilken grad var den en endringsprosess som bare i liten grad lot seg forme og styre av bestemte aktører eller grupper, slik Elias ser det?<sup>21</sup>

Siviliseringsmodellens slitestyrke skyldes ikke minst at den er den eneste store teorien på vårt problemområde, voldens og voldelighetens historie. Ingen av Elias' kritikere har kunnet stille opp samlede motteorier. Bare det gjør det både naturlig og forenkende å knytte an til den. Siviliseringsprosessen har vist seg å være en god, samlende ramme rundt et stort historisk felt, og knapt noen — med unntak av Hans Peter Duerr — har sett det som noe mål å bryte ut av denne rammen. Rett nok har siviliseringsprosessen vært problematisert meget aktivt, men det er først og fremst dens linearitet som har stått i fokus, ikke de sammenhengene Elias knytter mellom stat, individ og atferd. At teorien — i hvert fall så vidt jeg kan bedømme — stanger mot realhistoriske hindre i Norden, bør bare anspore til videre arbeid i jakten på særnordiske historiske mønstre.

Dessuten — og dette poenget ligger i flukt med det forrige — etablerer Elias problematiseringsnivåer og -sammenhenger som virker konstruktive. Han setter voldeligheten inn i en bredere kulturell og atferdsmessig kontekst, og han plasserer denne konteksten i et enda større bilde: bildet av den førmoderne europeiske statens framvekst og konsolidering. Slik gir han løft til sine delhistorier, samtidig som han i stor grad makter å åpne for en friere drøfting av store, ømtålelige begreper som moral og rasjonalitet. Denne konkretiseringen av de historiske problemene som knytter seg til vold later til å kunne lette arbeidet med å skaffe seg overblikk over en vanskelig del av fortiden. Men likefullt er Elias en teoretiker som bør brukes med omhu.

## 2. Rasjonalitet: Elias og Weber

"Rasjonalisering" og "rasjonalitet" er viktige, men problematiske begreper for Elias.<sup>22</sup> På sett og vis er han bare villig til å bruke det første, og ikke det andre: Siviliseringsprosessen innebærer nok en rasjonalisering, men ikke mot en gitt rasjonalitet.

"Rasjonalisering" betyr her at menneskene i et samfunn planlegger mot stadig fjernere mål. Etterhvert som hvert individ må forholde seg til flere andre, føyer enkelthandlingene seg sammen til lengre og lengre kjeder, som det kreves stadig sterkere kalkulerende evne for å overskue. Dette er et aspekt ved den funksjons- og arbeidsdelingen som i større og større grad kommer til å prege samfunnet. Det er derfor arbeidsdeling virker "siviliserende": Hver og en må undertrykke spontane innfall og drifter for å kunne nå sitt eller fellesskapets "egentlige" mål. Men at denne rasjonaliseringen går mot en bestemt rasjonalitet, i den forstand at drives mot en gitt og overordnet fornuft, vil ikke Elias være med på:

Civilisationen är ingenting 'förnuftigt', ingenting 'rationellt' lika litet som någonting 'irrationellt'. Den sätts i gång och rullas fram i blinda genom den egendynamik som finns i ett nätverk av relationer, genom specifika förändringar i det sätt på vilket människorna måste leva med varandra.<sup>23</sup>

Rasjonalisering og rasjonalitet som motorer i sivilisering og modernisering er selvsagt ikke nytt eller enestående med Elias. Og begrepene er blitt brukt med hell av andre. Men de blir vanskelige straks de gjøres spesifikke eller når "rasjonalitet" settes opp mot "irrasjonalitet". Jørn Sandnes skriver om hvordan 1500- og 1600-tallets mentalitet var

konservativ, eller egentlig først og fremst tradisjonsbundet. Men ikke minst var [mentaliteten] hva vi i dag ville kalle irrasjonell, preget av frykt for uforklarlige og farlige makter ...<sup>24</sup>

Selv er jeg usikker på hvor sterk forklaringskraften til begrepsparet rasjonell/irrasjonell er. En innførsel fra tingbøkene fra Solør og Østerdalen fra 1638 kan

tjene som eksempel på vanskelighetene ved å skille for skarpt mellom "rasjonelle" og "irrasjonelle" mentaliteter. Den sommeren hadde lensmannen og en gruppe menn fra Vinger fakkert en tyv på Eidskog, Christoffer Olsen.

... dae de haffde sat handkløer paa hanom, Raabte hand och sagde, kom du lade dæffuel och Giff mig en terning paa min haand at ieg kand slippe, och dett 3 eller 4 gange ... Och nogen stund der effter at hand Jche fich Hielp aff fanden, saa hand kunde slipe, sagde hand och Raabte Kom du lade deffuell och faae mig min siell igien.<sup>25</sup>

På sett og vis er vi her innenfor et "irrasjonelt" mentalt univers. Christoffer Olsen hadde — om vi skal tro dette vitnemålet — inngått en pakt med djevelen: Han hadde byttet bort sjelen sin mot beskyttelse fra Fanden. Men dette er grunnlaget for strengt rasjonell atferd i det han blir grepet og lagt i jern. Først påkaller han djevelen for å komme fri, og siden, da det viser seg at det ikke er noen hjelp å få, sier han opp kontrakten og krever sjelen sin tilbake — antakelig for å investere den et annet og mindre risikabelt sted. Velger vi å kategorisere dette opptrinnet som "irrasjonelt", blir det like uforståelig som om vi insisterer på at det er helt rasjonelt etter vår tids mål.

Max Webers distinksjon mellom ulike former for sosial handling kan være nyttig her — og den ligger nok bak når Elias bruker rasjonaliserings- men ikke rasjonalitetsbegrepet. Weber skiller som kjent mellom målrasjonell ("zweckrational"), verdirasjonell ("Wertrational"), affektiv ("affektuell") og tradisjonell ("traditional") handling. Disse handlingsformene er idealtyper, og opptrer sjelden eller aldri i ren form, men vi kan nok dra nytte av Webers kriterier for å vurdere rasjonalitetsgehalten i en observérbar handling.<sup>26</sup>

Rasjonalitetsgehalten blir stadig mindre etterhvert som vi beveger oss nedover i hierarkiet av handlingsformer. Mest rasjonell — i hvert fall etter vår målestokk — er den målrasjonelle handlingen, hvor handlingens mål, midler og konsekvenser tas i betraktning i utgangspunktet. Den verdirasjonelle handlingen er rasjonell i forhold til en bakenforliggende verdi snarere enn til et postulert mål. Jo mer ensidig en aktør orienterer seg mot denne verdien, og ser bort fra alle ytre omstendigheter, desto sterkere blir handlingens anstrøk av irrasjonalitet.<sup>27</sup> Den affektive handlingen springer ut av aktørens følelser i øyeblikket, mens tradisjonelle handlinger typisk utføres på bestemte måter fordi de er blitt utført slik så lenge noen kan huske. Rasjonalitetsgehalten er klart mindre i de to siste handlingsformene enn i de to første.

For alle som har syslet med før-moderne historie, springer det i øynene at skillet mellom mål- og verdirasjonalitet er vanskelig å opprettholde i praksis. Forsvar av ære er et typisk eksempel på det Weber ville kalle verdirasjonalitet, men det er opplagt at det å forsvare sin ære, som adelsmann eller som bonde i et tett bygdesamfunn, var noe av det mest målrasjonelle man kunne foreta seg: Målet her var å bevare sin sosiale posisjon og handlefrihet. Slike problemer melder seg på alle punkter i Webers skjema, men hans egne begreper kan hjelpe oss til å hanskkes med dem og gjøre dem fruktbare.

Her vil jeg imidlertid peke på ett moment som slår meg som særlig fruktbart: Bestemmelsen av hvilke kriterier som skal avgjøre om en handling er rasjonell eller ikke, og på hvilke måter den eventuelt er rasjonell. "Weber defines rationality in terms of the knowledge of the actor; rather than that of the observer", skriver Raymond Aron. En aktør som velger dårlige virkemidler fordi kunnskapen hans er mangelfull, kan ikke uten videre kalles irrasjonell.<sup>28</sup> Dermed tilfredsstiller Christoffer Olsens djevlepakt og hans senere oppheving av pakten alle Webers krav til målrasonalitet, selv om utgangspunktet kanskje er "irrasjonelt" for oss i dag. Og slik kan vi unngå den iblant uheldige distinksjonen mellom vår rasjonalitet og andres irrasjonalitet.

Eksempler som Christoffer Olsens — og dem finnes det mange av — får meg til å føle at det er vanskelig å tenke seg "irrasjonelle mentaliteter". Selvfølgelig kan vi forstå uttrykket på forskjellige måter, og sett med våre øyne mangler nok svært mange fremmede mentaliteter et rasjonelt fundament. Men en slik forståelse blir lett sterkt sentrert om vår tid og vår kultur. At *vi* betrakter tenkemåter som irrasjonelle eller feilaktige, betyr ikke at de ikke kan gi opphav til handlinger som er rasjonelle på sin måte, på sine egne premisser.

Og kan vi egentlig forestille oss en kultur med en mentalitet som leder mennesker til irrasjonell handling? Kanskje, hvis vi definerer alt annet enn *Zweckrationalität* som irrasjonalitet. Men holder vi oss til Weber, og er åpne for at handlinger kan være rasjonelle på flere plan, blir en slik kultur utenkelig. Den ville manifestere seg i et samfunn hvor medlemmene konsekvent handlet i strid med sine egne normer — og et slikt samfunn er en umulighet.

Det er her Elias' vei virker farbar: rasjonalisering uten noen altovergripende rasjonalitet. Siviliseringsprosessen blir en rasjonaliseringsprosess, en langsom glidning mot en kultur hvor stadig flere handlingsmønstre blir målrasjonelle. Verdirasjonligheten er tungt nærværende i tidlig-moderne europeisk kultur, med dens vekt på ære, standslojalitet og standsideal; i dag preger den oss mindre. Men det betyr ikke at vestlige samfunn "blir" målrasjonelle i ett og alt. Tradisjonelle handlinger, som utføres fordi de alltid er blitt utført på den måten, dominerer fremdeles. "Den altoverveiende delen av alle de hverdagslige handlinger folk har vent seg til, ligger nær denne [tradisjonelle] typen", skriver Weber. Noe absolutt skille mellom nåtidig og fortidig mentalitet vil vi aldri kunne trekke — i hvert fall ikke med rasjonalitet som kriterium.

### 3. Disiplinering: Foucault

Det er tilsynelatende likheter mellom Elias' teori og Michel Foucaults arbeider om kunnskap, makt og sivilisering. Men i all hovedsak er de tilsynelatende. For Elias er det et viktig anliggende å beskrive hvordan mennesket utvikler seg gjennom siviliseringsprosessen, fra det ubundne og utagerende middelaldermennesket til det moderne *homo clausus*. Foucault, derimot, er ikke opptatt av hvordan den menneskelige psyke endres i takt med samfunnsforholdene. Han

leter etter tegn på hvordan den menneskelige psyke er noe som *skapes* gjennom historien. For ham har det aldri eksistert noe mer eller mindre "egentlig" menneske, eller noen fast kjerne som nå hviler uforandret bak en fremmedgjort fasade. Mennesket er ikke et offer for makten, men et produkt av den. Dette er noe av kjernen i Foucaults pessimistiske kulturkritikk, og et fast element i et omskiftelig forfatterskap.

Det har ingen hensikt gi noen samlet framstilling av Foucaults teori om menneskets oppkomst her.<sup>29</sup> Han gjorde det aldri selv, heller: En samlet framstilling ville ikke harmonert med tesen om at "Mennesket" som idé er en konstruert helhet — ikke annet enn en sum av alt som til enhver tid er blitt definert som menneskelig. Imidlertid vil jeg gjerne gi en kort presentasjon av en kort tekst som er interessant i vår sammenheng: Det siste kapitlet i det første bindet av *Seksualitetens historie*.

Dette kapitlet — "Rett til død og makt over liv" — handler om det Foucault postulerer som det store skillet i vestlig makthistorie. I eldre tid, sier han, besto makt i retten til å ta: å legge beslag på andres gjenstander, verdier, tid, kropp. Og først og fremst besto makt i retten til å ta liv. Dette var selvsagt ikke en uinnskrenket rett, men det var den endelige sanksjon, makthaverens ytterste trusel.

Fra 1600-tallet av begynner makten å få et annet preg. Gradvis — og sterkere på 1700-tallet — skyver man de store, ukontrollerbare dødelighetsfaktorene sult og sykdom på avstand; menneskene rydder seg et rom hvor livet er sikrere enn det har vært før. Og nå er det kontrollen over livet, ikke retten til å ta det, som blir makthavernes hovedansvar. En straffende, negativ, men i all hovedsak ikke-intervenerende form for makt erstattes av en makt som tar tak i alles liv og former dem etter bestemte mønstre.

Denne "makten over livet" følger to spor. Med en metafor fra medisinen kaller Foucault disse sporene for "anatomisk" og "biologisk" makt; enklere er det vel å skille mellom makt over enkeltmennesket og makt over en befolkning.

*Disiplinene* retter seg mot den enkelte.<sup>30</sup> I løpet av 1600-tallet blir en rekke samfunnsinstitusjoner bygget opp og bygget ut til "disiplinerende" mekanismer: hæren, skolevesenet, fengselssystemet, det funksjonsdelte produksjonssystemet, sykehus, asyl og så videre. Alt dette tjener til å gjøre menneskene mer produktive, forutsigbare og normale. *Disiplinene* og disiplineringen er hovedtema i *Det moderne fengsels historie*, og problematikken er klart formulert der: "Kroppen kan bare bli en drivkraft ved å være på samme tid produktiv kropp og underkuet kropp."<sup>31</sup>

*Reguleringene* retter seg mot befolkningen. Mer enn før blir en befolkning sett som en ressurs. Men den er en ressurs som må forvaltes fornuftig hvis den skal bringe landet og makthaverne rikdom. Derfor er vår periode tiden for de første store folketellingene og studier av boforhold. Den er også tidsrommet da de lovene som styrer seksualitet og fruktbarhet er aller sterkest utbygd.

Både disiplinene og reguleringene henger nært sammen med tidens nye viten — om helse, psykologi og økonomi. Dermed har Foucaults teorier den sterke

egenskapen at de knytter sammen maktutøvelse og kunnskap. Kunnskapsmengde og tenkemåter — paradigmer, eller "epistemer", som Foucault kalte dem — setter til enhver tid grenser for maktformene. Såvidt jeg kan se det, er det også en konstruktiv utvidelse i forhold til Elias at Foucault ikke ser siviliserings- eller disiplineringsprosessen som ikke-styrt eller selvdreven. Hos Foucault skjer endringene av maktens former nettopp med makt.

Svakhetene ved denne måten å se historien på ligger kanskje først og fremst i fraværet av historisk *praksis*. Foucault orienterer seg mot tanke-systemer og maktstrukturer i språket; han er ikke særlig opptatt av å problematisere hvordan dette nedfelte seg i konkret handling. Dermed kan han heller ikke trekke inn hvordan makten møtte motstand og motmakt i møtet mellom myndigheter og undersåtter. Som historiker er det nok også lett å føle at han reduserer enhver diskurs til å bli et maktmedium, og bare det. Når religion blir et redskap og ikke en drivkraft for myndighetenes regulering av seksualiteten, blir fortiden fattig på dimensjoner. Også her ligger det utfordringer for historikerne.

#### 4. Konformitet og sentralisering: Muchembled

Verken Elias eller Foucault er opptatt av voldelighet som isolert fenomen. For dem er vold en av mange former for atferd som endres innenfor en større siviliserings- eller disiplineringskontekst. Også Robert Muchembled, den eneste "rene" historikeren jeg tar for meg her, ser volden i en større sammenheng. Hans ramme er "kultur" i vid forstand, som helheten av tenkemåter og sosial atferd. I *Culture Populaire et Culture des Élités dans la France Moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)* (1978) beskriver han hvordan elitekulturen fortrenger den folkelige kulturen i løpet av perioden fra ca. 1400 til utbruddet av den franske revolusjon.<sup>32</sup>

Med et klart Bakhtin-influert perspektiv på "den folkelige kulturen" åpner Muchembled med et bilde av et lokalt, fragmentert Frankrike hvor folket nok er underlagt ytre krefter — både naturkrefter, sykdom, død og øvrighet — men er frie til å oppføre seg omtrent som de vil. De lever i "lukkede" lokalsamfunn, og så lenge de er lydige, betaler sin skatt og yter de tjenester de er forpliktet til, får de stort sett være i fred. Men denne situasjonen endrer seg dramatisk når en ny styreform etablerer seg: eneveldet.

Under eneveldet blir det gamle, lukkede samfunnet fortrenget av et moderne, "åpent" samfunn, hvor sentralmaktens kontroll får et helt annet spillerom. Denne kontrollen manifesterer seg på to plan: "the constraint of bodies" og "the submission of souls"<sup>33</sup>. Muchembled er mest opptatt av tuktingen av kroppene. Her bruker han tre innfallsvinkler: kontroll av seksualiteten, oppdragelsen av barna og straffesystemet.

Undertrykkelsen av seksualiteten er sterkest mellom slutten av 1500- og første del av 1700-tallet. Før og etter dette tidsrommet er myndighetene mindre opptatt av synd, og i den grad man har mulighet til å si noe om illegimitetsratene før 1600, later de til å ha vært høyere da og etter ca. 1750 enn i den mellomliggende

perioden. På dette feltet, skriver Muchembled, bidrar både de geistlige og de kirkelige myndighetene til at hvert individ opplever seksualiteten som en sosial, ikke en privat funksjon: "his body did not completely belong to him ... he was also taught to control his entire body in order to put it to the service of society".<sup>34</sup>

Kanskje er Muchembled best når han skriver om maktstrukturene i husholdet. Her hevder han at barnet og den unge voksne går gjennom en opplærings- og disiplineringfase i familien, en fase som blir stadig tyngre og mer langvarig gjennom den tidlig-moderne perioden. Det er en enkel demografisk grunn til dette: Giftermålsalderen øker. Folk lever en stadig større del av sine liv under fars oppsyn.<sup>35</sup> Og myndigheten bidrar til å styrke farsautoriteten, fordi husholdet er den viktigste bærer av de rådende politiske verdier. Forholdet mellom far og den øvrige familien er en speiling av forholdet mellom kongen og folket — og begge reflekterer forholdet mellom Gud og mennesket.<sup>36</sup> Slik blir familien en skole i politisk lydighet, og en sterkt disiplinerende mekanisme.

Lovgivningen som sikret foreldre mot ulydighet fra sine barn var streng også i Norden. Parallelliteten mellom forholdene far/barn og konge/undersått blir slående eksemplifisert gjennom en hendelse Absalon Pederssøn Beyer forteller om i en dagbokinnførsel den 18. desember 1564:

Vart Hans pibers søn halshuggen, fordi hand spranch offuer slotzmuren, oc var hand mistencht for tiuffrj Faderen hafde tilforen paa Bergens raadhus klagit halsen aff hannom for then wlydighed hand beuiste baade mod faderen och moderen, ther for motte hand tiene paa Bergenhus. (...) oc hafde denne Hans pibere ... ikke skicked sig redelig mod vaar naadigste herre konning Friderich, ther [for] vart hand hengd for Trondhiem.<sup>37</sup>

Her straffes både far og sønn med døden, for ulydighet mot hver sine farsskikkelser.

Den strenge reguleringen av den utenomekteskapelige seksualiteten henger selvsagt sammen med betoningen av lydighet og troskap innenfor hushold og familie. Farsautoritetens kraft betinger stabile familieforhold, ekteskap. Bare slik kan aksen Gud-konge-far-familie bevares hel og sterk.

I diskusjonen av straffetenkning og -praksis fokuserer Muchembled på tortur og lemlestelse. Ser man bort fra selve dødsstraffen, sier han, var ikke kroppsstraff på langt nær like dominerende i middelalderen som på 1500-, 1600- og 1700-tallet. Men under *l'Ancien Régime* var "the body of the tortured ... an important political object"<sup>38</sup> 1500-tallets lemlestelser og de to senere århundrenes noe mildere former for skamstraff — brennemerking, gapestokk, offentlig ydmykelse — tjente samme hensikt:

Every tortured man and woman bore to the scaffold the message of a reinforced royal authority. Every mutilated body reminded contemporaries that their bodies belonged to the king, as they did to God. (...) The meting out of justice, in a word, defined the limits of liberty, both individual and collective.<sup>39</sup>

Denne brutale justisen fikk et stadig tydeligere *klassepreg* etterhvert som rettsvesenet til en viss grad frigjorde seg fra monarkiet mot slutten av det gamle

regimets levetid. Dommerne sto nå friere til å verne om sine egne interesser, og på grunn av sin egen sosiale bakgrunn var det først og fremst borgerlige verdier de forsvarte. Dermed er det bare naturlig at rettsvesenets mer enn før retter blikket mot eiendomsforbrytelser og tyverier. Dette, sier Muchembled, er bakgrunnen for det som ser ut som en endring i kriminalitetsmønsteret. Det er justisen som endrer seg, ikke den kriminelle atferden. Slik forklarer han den mye omtalte "violence au vol"-dreiningen i europeisk kriminalitet.<sup>40</sup>

Dette momentet er kanskje av spesiell interesse for oss i Norden. Jørn Sandnes har hevdet at "Tyveri var og ble lite vanlig" i Norge på 1500- og begynnelsen av 1600-tallet, og antyder også at tyverier var sjelden kost selv "først på 1800-tallet". Sandnes' og andres resultater har gitt grunnlaget for teorier om et eget nordisk kriminalitetsmønster, med relativt få eiendoms- i forhold til voldsforbrytelser. Nå er dette sikkert en teori som vil fortsette å bli diskutert i lang tid, og de foreløpige drøftingene peker knapt nok i noen bestemt retning. Men noen fast utformet mottese har vi ikke ennå.<sup>41</sup>

Det finnes altså grunnlag for å tro at Norden ikke gikk gjennom den samme kriminalitetshistoriske omveltningen fra vold til tyveri som det øvrige Europa — i det minste ikke i samme grad og tempo. Sandnes anfører flere mulige grunner til at nordmenn stjal mindre enn andre. Men kanskje kan Muchembleds tese brukes også i vår sammenheng. Den stiller problemstillingen på hodet: Kan det tenkes at borgerskapets sene utvikling og begrensede politiske innflytelse kan være noe av årsaken til at vi finner så få tyverisaker i norske kilder?

Hva var så drivkreftene bak all maktutøvelsen og disiplineringen? På dette punktet blir Muchembled forsiktig. "There was no plot; there was no carefully matured strategy at the origin of this change", skriver han.<sup>42</sup> Snarere var det slik at alle samfunnets disiplinerende mekanismer var der i utgangspunktet, men da eneveldet etablerte seg, dannet de en ny helhet. Eneveldet er i sitt vesen sentraliserende, og i eneveldets epoke kom all lokal styrking av autoritet og myndighet til å virke i samme retning: mot sentrum. Og fra sentrum kom en ny oppfatthet av sivilisert atferd, et nytt kulturideal som ble formidlet av øvrigheten i lokalsamfunnet.

Muchembled trekker vekslers både på Elias og Foucault. Som Elias er han opp-tatt av det kulturelle sentrum og av spredningen av den siviliserte atferden. Moti-vene i framstillingen hans ligner Foucaults, som han også refererer til: seksualitet og straffep praksis. Men Muchembled gir teoriene kjøtt og — mye — blod, og en historisk arena, Frankrike i tidlig nytid. Dermed blir de konkrete *utslagene* av de historiske endringene, enten man nå velger å kalle dem "siviliseringsprosess" eller "disiplinering", tydeligere. Diskusjonen av *årsakene* blir imidlertid mindre rettlin-jet, slik den vel må bli når man drister seg til å være historisk spesifikk.

Så kan da heller ikke Muchembled regnes som teoretiker på samme måte som Elias og Foucault. Han er historiker, med historikerens blick for å beskrive og forklare det konkrete. Men velger vi å lese ham som teoretiker *også*, står han åpen for kritikk av det samme slaget som er blitt reist særlig mot Elias. For selv om Muchembled har et skarpt øye for sentralmaktens strategiske undertrykkelse

av den folkelige, lokale kulturen, står han hele tiden i fare for å bli teleologisk. Folkekulturen ble nok undertrykket med makt, men slik den er tegnet i *Popular Culture and Elite Culture in France* bar den sin egen undergang i seg.

Klarest er dette i Muchembleds drøfting av denne kulturens *funksjon*. Bøndene i det tidlig-moderne Frankrike levde i "A World of Insecurity and Fears"<sup>43</sup>. De behersket ikke omgivelsene — verken teknisk eller kognitivt. "Is it any wonder that such a humanity, fragmented and frightened, sought in a magical and animist vision of the world a prop, a hope, and an explanation of the universe ...?", spør Muchembled. Men det er problematisk å ville forklare en hel kultur gjennom *fravær* av kunnskap og verdensbeherskelse, ikke minst når det dreier seg om en kultur som var sammenhengende og relativt stabil i mer enn tre hundre år.<sup>44</sup> Når folk brukte magi, gjorde de det i troen på at den ville virke. Dette er i og for seg innlysende. Likevel velger Muchembled et litt annet utgangspunkt når han vil forklare magiske elementer i den folkelige kulturen. For ham er disse elementene utslag av *fravær* av kunnskap: Folk bruker magi fordi de ikke kjenner de "riktige" måtene å bearbeide omgivelsene på. Men i dette ligger det en logisk brist. Det at folk *ikke* visste at magien *ikke* virket, kan ikke forklare deres bruk av magiske ritualer.

Bristen her ligger i forestillingen om at menneskene til enhver tid har stått overfor utfordringer som "egentlig" best kan løses ved hjelp av mer eller mindre moderne og rasjonell teknikk. En slik forestilling tar ikke hensyn til at disse utfordringene ikke var "tekniske" for samfunn som ikke tenkte teknisk på samme måte som oss. Man kan ikke si at bøndene i det tidlig-moderne Frankrike mislyktes i å overvinne tekniske vanskeligheter ved hjelp av magi. For *dem* knyttet vanskelighetene seg til ånder og naturmakter, selv om de ikke gjør det for *oss*. At bøndene senere finner fram til effektive, tekniske løsninger betyr ikke at de nå har funnet de rette svarene på de gamle spørsmålene. Først og fremst betyr det at de har formulert spørsmålene ut fra helt andre kriterier. De løser *nye* utfordringer, ikke lenger de gamle.

Dette er rasjonalitetsproblematikken på nytt: Hvis vi ikke følger Webers oppfordring til å ta utgangspunkt i aktørenes *egne* rasjonalitetskriterier, står vi — som Muchembled — i fare for å antyde at en hel kultur tok feil, og var dømt til å gå under straks samfunnet fikk adgang til den "riktige" måten å forstå verden på. Ser vi deres strategier som dårlige eller feilaktige svar på ettertidens spørsmål, risikerer vi i siste instans å lukke øynene for det gamle samfunnets egenart.

## 5. Teoretisk mangfold — og åpenhet

Teorier blir ikke riktigere om man fjerner forskjellene mellom dem og slår dem sammen — bare mindre interessante. Derfor tror jeg ikke det er fruktbart å forsøke å lage noen syntese av det jeg har forsøkt å presentere her. Slike konstruksjoner av større teoretiske helheter er ellers ikke sjeldne i litteraturen:

Ofte har syntesene av ulike teorier vært målet for og resultatet av store historiske studier. Men slike synteser *kan* være uheldige — fordi de overser noe av essensen i teorier som Elias' og Foucaults. Leser vi dem bare som historikere, er Elias og Foucault — og Muchembled — ”enige” om at det skjedde en endring i folks væremåte i løpet av den tidlig-moderne perioden i Vestens historie, og at én side ved denne endringen later til å ha vært at menneskene ble mindre tilbøyelige til å øve vold mot hverandre. Alle tre samstemmer også i at endringen i voldelighet må sees som del av en større kulturell helhet. Men skriver de om det samme? Humanisten Elias og antihumanisten Foucault skriver ikke bare om fortiden; de bruker den til å si noe om hvem vi er. Og deres grunnoppfatninger av hva det vil si å være menneske er så ulike at de ikke kan føyes sammen uten at man renser tekstene deres for etisk dybde. Sier vi at de skriver om det samme, reduserer vi dem til bare å bli historikere. Og er ikke grunnen til at vi bruker teoriene deres nettopp at de ikke *er* historikere, at de byr oss noe mer — et innpass i en større diskusjon enn vår egen? I dette ligger det en utfordring: Det normative ved store teorier er ofte det mest problematiske ved dem. Men det normative, det etiske, er ofte også det som disse teoriene ”handler” om. Og tar vi normativiteten på alvor, i stedet for å syntetisere den bort, kan teoriene på fruktbart vis bringe forskningen vår i kontakt med vår egen tids etiske problemstillinger.

## Noter

1. Denne artikkelen er en bearbeidelse av mitt innlegg på den nordiske konferansen for historisk kriminologi i Helsinki i august 1993. Takk til alle dem som kom med gode idéer, innvendinger og endringsforslag der: Eva Österberg, Heikki Ylikangas, Jørn Sandnes, Pernille Knudsen, Maria Ågren, Kenneth Johansson, Malin Lennartsson og Peter Aronsson. Takk også til Sølvi Sogner, Hilde Sandvik, Hans Jacob Orning, Ellen Schrupf, Ståle Wikshåland og Tor Weidling.
2. Eksempler på den senere tidens bruk og diskusjon av Elias' modell i nordisk litteratur er blant andre Sverre Bagge, *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla* (Berkeley 1991): særlig s. 161ff.; samme, "Det primitive middelaldermenneske? Kropp, vold og seksualitet" i Ingvild Øye (red.), *Middelalderens mentalitet (Onsdagskvelder i Bryggens museum V, Bergen 1990)*; Claes Ekenstam, *Kroppens idéhistoria. Disciplinering og karaktärsdanning i Sverige 1700—1950* (Hedemora 1993); Jonas Frykman og Orvar Löfgren, *Den kultiverade människan* (Stockholm 1979); Jørn Sandnes, *Kniven, ølet og æren* (Universitetsforlaget 1990); Johan Söderberg, "En fråga om civilisering. Brottmål och tvister i svenska häradsrätter 1540—1660" ((Svensk) *Historisk tidskrift* 2/1990): 229—258; samme, *Civilisering, marknad och våld i Sverige 1750 — 1870. En regional analys* (Stockholm 1993); Eva Österberg, "Våld och våldsmentalitet bland bönder" (*Scandia* 49, 1983): 5—30; samme, "Brott och rättspraxis i det förindustriella samhället. Tendenser och tolkningar i skandinavisk forskning" ((Svensk) *Historisk tidskrift* 2/1993): 201—226, og en rekke andre arbeider.
3. Elias videreutviklet teorien om siviliseringsprosessen i en rekke senere bøker. Likevel kommer jeg til å begrense meg til *Über den Prozess der Zivilisation* her. Ikke bare for oversiktlighetens skyld, men også fordi senere forskning først og fremst forholder seg til dette ene verket: Det er siviliseringsprosessen "kilde", både for Elias' kommentatorer og for hans eget senere forfatterskap.
4. Jfr. Stephen Mennell, *Norbert Elias: An Introduction* (Oxford 1992): 17ff.
5. Jfr. Theda Skocpol, "Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology" i samme (red.), *Vision and Method in Historical Sociology* (Cambridge, Mass. 1984).
6. Jfr. her Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution: Sex, Class and Political Culture* (London 1989): 6ff. Et viktig anliggende for Outram er å vise hvordan Elias' tese er skrevet som motsats til Carl Schmitts arbeider. Schmitt var en sentral retts- og samfunnsteoretiker i nazi-Tyskland, og er — som Elias — blitt gjenstand for sterk ny interesse de siste årene. Jfr. her Bjørn Qvillers kapittel "(Un)politische Theologie III" i den kommende *Battles and Bottles*. Se også Karl Löwith, *Zur Kritik der geistlichen Existenz* (Stuttgart 1960): kap. 3 og Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass. 1985): kap. 8.
7. Mennell viser her til H.U.E. Thoden van Velzen, "The Djuka Civilization" (*Netherlands Journal of Sociology* 20 (2), 1984): 85—97, Wim Rasing, "Over conflictregulering bij de nomadische Inuit" (*Sosiologische Gids* 29 (3—4), 1982): 225—242 og René Jagers, "Geweld in tribale samenlevningen" (*Sosiologische Gids* 29 (3—4), 1982): 210—224. Jfr. også Joanna Overing, "Images of Cannibalism, Death and Domination in a "Non-Violent" Society" i David Riches (red.), *The Anthropology of Violence* (Oxford 1986): 86—102.
8. Jfr. Mennell, Op. cit.: 228ff. Blok var tidligere en sterk tilhenger av Elias' måte å se historien på. Jfr. f.eks. *The Mafia of a Sicilian Village 1860—1960* (Oxford 1974) og Eva Österberg, "Våld och våldsmentalitet bland bönder": 7.
9. Jfr. Mennell, Op. cit.: 230f.. For et mer generelt overblikk over debatten rundt "De store teoriene" potensielle imperialisme, se f. eks. Andrew Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London 1990). Jfr. også bl.a. Edward Said, *Orientalism* (N.Y. 1979) og *Culture and Imperialism* (London 1993).

10. Intervju i *Der Spiegel*, 11. januar 1993: 171.
11. Bindene i Duerrs verk er *Nacktheit und Scham* (1988), *Intimität* (1990) og *Obszönität und Gewalt* (1993).
12. *Intimität*: 202.
13. *Obszönität und Gewalt*: 12; Jfr. feks. Elias, Op. cit. II: 313ff. Original utheving.
14. *Nacktheit und Scham*: 119.
15. Jfr. f. eks. Outram, Op. cit.: 12.
16. Mennell, Op. cit: 229.
17. Norbert Elias, *Från Svärdet till Plikten: Samhällets Förvandlingar* (del II av den svenske oversettelsen av *Über den Prozess der Zivilisation*, Stockholm 1991): 300.
18. Jfr. f.eks. Sverre Steen, *Det norske folks liv og historie IV* (1935): 150ff.; Hans Eyvind Næss, *Trolldomsprosessene i Norge på 1500—1600-tallet* (Universitetsforlaget 1982): 91f.; Sandnes, Op. cit.: 58ff., 84.
19. Jfr. f.eks. Alexis de Tocqueville, *Det gamle regime og revolusjonen* (1856, Oslo 1988): bok II, kap. 2.
20. Mennell hevder at Eugen Webers *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870—1914* utfyller Elias "to an extraordinary degree" på dette punktet, faktisk til de grader at boken kan leses "as a third volume of *The Civilizing Process*". Litt selvsomt låter dette, ettersom Mennell samtidig slår fast at Weber ikke kjente Elias' arbeider (Mennell, Op. cit.: 125).
21. Elias, Op. cit.: 288.
22. Elias, Op. cit.: 288; Mennell, Op. cit.: 102—104.
23. Elias, Op. cit.: 288. Se også Mennell, Op. cit.: 102ff.
24. Sandnes, Op. cit.: 115.
25. Tingbøker for Solør og Østerdalen II: 29.
26. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), femte rev. utg. (Tübingen 1976): 12f.
27. *Ibid.*: 13.
28. Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought 2* (1967, 1982): 186.
29. Foucault-litteraturen er blitt enorm i løpet av de siste årene. Den mest utførlige fortegnelsen over hans egne publikasjoner finnes i James Bernauer og David Rasmussen (red.), *The Final Foucault* (Cambridge, Mass. 1988): 119—158. Det mest ambisiøse forsøket på å lage en bibliografi over kommentarlitteraturen er J.G. Merquiors *Foucault* (London 1985): 174—183. Av større arbeider som er kommet ut etter Merquiors bok kan det være verdt å merke seg blant andre David Couzens Hoy (red.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford 1986), Jonathan Arac (red.), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges* (London 1988), Graham Burchell, Colin Gordon og Peter Miller (red.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (London 1991) og Timothy J. Armstrong (red.), *Michel Foucault, Philosopher* (London 1992). Se også henvisningene i Erling Sandmo, "Foucaults fengsel. En presentasjon av *Det moderne fengsels historie*" (*Historisk tidsskrift* 1/1992: 36—58).
30. "Disiplineringen" ville vært et enklere ordvalg her, men Foucault bruker "disiplin" i dobbel forstand: både om maktbruk og om kunnskapsområder, fagdisipliner. For ham tjener denne dobbeltheten som etymologisk illustrasjon av sammenhengen mellom makt og kunnskap.
31. Michel Foucault, *Det moderne fengsels historie* (Oslo 1977): 28. Boken er en oversettelse av *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris 1975).
32. Henvisninger og sitater er fra den engelske oversettelsen, *Popular Culture and Elite Culture in France 1400—1750* (London 1985)
33. *Ibid.*: 187ff.
34. *Ibid.*: 196.
35. *Ibid.*: 201.
36. Jfr. Susan Dwyer Amussen, *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England* (Oxford 1988): 36.
37. (Ragnvald Iversen, utg.): *Absalon Pederssøns Dagbok 1552—1572* (Bergen 1963): 81.

38. Muchembled, *Op. cit.*: 202.
39. *Ibid.*: 206.
40. *Ibid.*: 205f. Denne tanken er utviklet på tilsvarende vis i Douglas Hays artikkel "Property, Authority and the Criminal Law" i Hay, Linebaugh, Rule, Thompson og Winslow, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England* (London 1975) og kritisert meget sterkt i John H. Langbein, "Albion's Fatal Flaws" i *Past & Present* 98 (1983): 96–120.
41. Sandnes, *Op. cit.*: 49f. og 90f.; Eva Österberg, "Våld och våldsmentalitet bland bönder" og "Brott och straff i svenska småstäder under medeltid och vasatid" i *Över gränser. Festskrift til Birgitta Odén* (Lund 1987): 473–504. Se også for eksempel Jan Sundin, *För Gud, Staten och Folket*: 456–59, Bodil Chr. Erichsen, *Kriminalitet og rettsvesen i Kristiania på slutten av 1600-tallet* (Oslo 1993): 102–29, Margit Løyland, *Slagsmål, leiermål og bøtlagte egder* (Oslo 1992): 91–105, og Erling Sandmo, *Tingets tenkemåter: Kriminalitet og rettssaker i Rendalen, 1763–97* (Oslo 1992): 96–119.
42. Muchembled, *Op. cit.*: 207.
43. *Ibid.*: 14ff.
44. Jfr. Stuart Clark, "French Historians and Early Modern Popular Culture" i *Past and Present* 100 (1983): 82.