

## SEXUALITETENS IDÉHISTORIE - FODNOTER I SKRIDTHØJDE

Peter Thielst

*Oprindelig er seksualiteten en, omend patriarkalsk disciplineret, så dog integreret del af det verdslige og religiøse liv. Derpå bliver den fortrængt fra den religiøse scene, og med kristendommen udgrænses den moralsk tillige med enhver anden kropslighed og lyst før døden. Senere liberaliseres der gradvist af praktisk-strategiske grunde: seksualiteten kommer under mikroskop og bliver salonfæhig i den borgerlige offentlighed. Med skalpel, bevidstgørelse (i-tale-sættelse), sublimeringsindsigt og konsumteknik går seksualiteten det 20. årh. i møde.*

### 1.

H.G. Wells tidsmaskine er vel den mest geniale opfindelse til dato, selvom den kun lader sig samle og betjene i fantasien. Kunne jeg via den hente de gamle førsokratikere Thales, Anaximenes og Pythagoras frem til nutiden, vise dem rundt i storbyen, lade dem læse romaner og digte, gå på kunstmuseer og i biografen og endelig underholde dem med tidens aktuelle kronikker og læserbreve, så ville der i sandhed falde skæl fra deres øjne. Med én røst ville de bekende deres livs fejltagelse og fortælle mig, at alt hverken er vand, luft eller tal, men *sex*. Og beskæmmet ville jeg sende dem tilbage til Dionysos, Eros, Afrodite og hele den naive og tossegode antik-virkelighed . . .

Skønt Freud og psykoanalysen har fået æren for den forenkede sandhed om, at alt er seksualitet, var det ret beset Jean Martin Charcot, der hviskede Freud »Mais dans des cas pareils c'est toujours la chose génitale, toujours . . . toujours . . . toujours . . .« (Freud, 1971, 150). I dag véd enhver skoleelev, enhver reklame-lay out'er, enhver Dallas/Dollars-voyeur og enhver rimeligt begavet læge og psykolog, at der er en helt del om snakken. Der er blot den betydelige forskel på Thales, Charcot og os, at mens Thales levede i en tid, hvor seksualiteten trivedes ufordærvet og derfor ikke sprang i øjenene som altings pirrende kernepunkt, gjorde det følgende par årtusinde seksualiteten så problematisk og undertrykt, at der skulle en overordentlig oplyst og sanddru neuropatolog til blot at hviske sandheden frem.

Og i dag sidder vi med slaggerne af det kristent-asketiske menneskesyn og en gevaldig, fri bevidsthed, som p.gr.a. de endnu uløste modsigelser flirter

excentrisk med den seksuelle lyst. Problemet blev med Freud og eftertiden erkendt (og dermed troede vi det løst), men de ydre og indre blokeringer var mere end hjernesvind og letforanderlige vaner. Derfor fik Georg Brandes' kritikere faktisk ret: den frie tanke *blev* til den frække tanke - takket være en stædigt opretholdt moral med dobbelt bogholderi og et velfærdssamfund, der lever højt på at forvandle ødelagte følelser til glitrende konsum og tekniske fix. Sexualitetens omsiggribende *i-vare-sættelse* har om noget afsløret dens uhyre plasticitet.

Sexualitetens historie, som den er blevet fortalt adskillige gange, er således mere en beretning om askese og compensationens mange former end om driftens frie og kreative forløb. I S-toget til Friheden så jeg for nogle år siden et godt graffiti: »Hvis sex er en sygdom, så lad os begynde med en ordentlig epidemi!« Sygdom, skyld og snyd, det er hvad det handler om i den europæiske bevidsthed, når tanken går mod det seksuelle. For ikke i det følgende blot at genfortælle sexualitetens smertelige kulturhistorie holder jeg mig til det *idéhistoriske* gebet og trøster mig med, at den folkelige praksis ikke altid har levet op til den teoretiske overbygning.

## 2.

I begyndelsen var kaos. Sådan indledes den græske mytologi meget logisk; og ud af kaos fremkom Gaia og Uranos, hvorfra vi alle ad omveje nedstammer. Trods denne grundmyte eksisterer der i den græske kultur vis-à-vis en forestilling om altings oprindelige enhed. Mennesket er qua sin kønsforskel derfor ikke en del af den oprindelige natur, men et udviklingsprodukt i den arkaiske degeneration. I mytens form såvel som hos Platon og Ovid træffer vi på tanken om det androgyne urvæsen, der både er han og hun, både mand og kvinde. Sexualiteten eksisterede slet ikke, den androgyne form var selvbefrugtende og selvgenererende.

Platon lader i *Symposium* Aristofanes fortælle den besynderlige historie om menneskets oprindelige androgyne natur. I begyndelsen var der tre køn: mand, kvinde og hermafrodit (kvindemand). Alle var dobbelte, dvs. hvert eksemplar havde fire arme, fire ben, fire øjne, to sæt kønsorganer osv. Men hvor manden og kvinden fremstod som sammenvoksede dubletter af eget køn, var hermafroditen en reel dobbeltnatur. Zeus fandt imidlertid disse mægtige skabninger lovlig selvrådende og valgte derfor at gøre dem mindre ved at hugge dem midt over, hvorved der af den androgyne form fremkom mænd og kvinder og af de rene kønspar henholdsvis bøsser og lesbiske. Så enkelt kan det hele forklares.

Myten underordner mennesket guderne, beskriver de to køns oprindelse og giver en letforståelig forklaring på den dynamiske sexualitet, såvel den heteroseksuelle som den homoseksuelle/inverse drift. Sexualitet er simpelt hen den lyst, adskilte dele har til at genforenes på ny. Sexualitet er en regres-

sionstendens hos oprindeligt komplementære størrelser - ikke at forveksle med Sandor Ferenczis teori om seksualitetens »thalassale« regressions-trang«, som postulerer mandens og kvindens henholdsvis direkte og indirekte trang til gennem samlejet at vende tilbage til det lykkelige og stærkt lystbetonede liv i livmoderen. Den androgyne myte er visionen af det totale køn, der som efter et syndefald er spaltet i to og nu ulykkeligt driver mod hinanden med parringen og den seksuelle lyst som resultatet.

Kaster vi et blik på den jødiske skabelsesberetning, har den også reminiscenser af androgen urmyte: »Og Gud skabte mennesket i sit billede; i guds billede skabte han det, som mand og kvinde skabte han dem«, hvorpå seksualiteten dukker op som en kommando: »Bliv frugtbare og mangfoldige!« (1. Mos. 1, 27-28). I den anden skabelsesberetning konstrueres prototypen Adam ved, at guden blæser livsånde (pneuma, sjæl) i en formet klump agerjord (den jordiske krop). Senere dannes Eva, det andet køn, af Adams ribben, og af denne spaltning i kødet følger seksualiteten: »Da sagde Adam: »Denne gang er det ben af mine ben og kød af mit kød; hun skal kaldes kvinde, thi af manden er hun taget!« Derfor forlader en mand sin fader og moder og holder sig til sin hustru, og de to bliver ét kød.« (1. Mos. 2, 23-24.).

Den første beretning taler for, at seksualiteten er et pålæg, en simpel følge af det vise skaberværk, mens den anden får dynamikken forklaret gennem en splittelse af kødets oprindelige enhed. Men selvom såvel den græske myte som den jødiske opererer med et fald i forhold til en arkaisk enhed og harmoni, skal man ikke af den grund tro, at tiden har oplevet og vurderet kønsforskelle og seksualitet som ubehagelige, smertelige og grumt skæbnebelagte karaktertræk. Det er et universelt træk ved vor tænkning, at det komplicerede og modsigelsesfyldte forklares ud fra det enkle og sammenhængende. Og når der er tale om drifter og kræfter, er det logisk at benytte sig af 3-delingen: Enhed/harmoni - splittelse/uro - forening/længsel.

Sexualitetens vestlige idéhistorie begynder således typisk med en udforskning af kønsforskellens oprindelse og den seksuelle drifts arkaiske dynamik. Førsokratikeren Empedokles gik mere abstrakt og systematisk til værks end de fleste, idet han i sin lange, poetiske skildring af universets, jordelivets og menneskets skabelse tog udgangspunkt i to grunddrifter (strid og kærlighed) og fire grundelementer (ild, vand, jord og luft). Grundlaget var imidlertid mere originalt og afklarende end udførelsen. Striden og kærligheden bølger frem og tilbage, og alting opstår på den mest kaotiske og tilfældige måde, bl.a. opstår der kønsløse skabninger, hermafroditer, kentaurlige blandingsformer og egentlige mennesker på samme tid og uden nærmere orden eller hensigt. Men i og med at Empedokles tager udgangspunkt i en dynamisk, kreativ driftspolaritet, er seksualiteten allerede underforstået og skal ikke nærmere forklares.

Anderledes står det til i Platons *Timaios*, hvor en anden skabelsesforestilling præsenteres. Gud skabte mennesket som en kombination af noget dødeligt og noget udødeligt og organiserede delene således, at den guddom-

melige og udødelige sjæl fik bolig i hovedet og blev afgrænset nedadtil i forhold til den lavere og dødelige krop ved halsen. Hjertet, som var følelsernes og den dødelige, kropslige sjæls bolig, var på samme måde adskilt fra mave og avlingens lyst af mellemgulvet, så det vilde dyr længst nede kunne holdes i ave og ikke unødigt forstyrre den ophøjede fornuft i hovedet, der var nærmest gud.

Oprindeligt, fortæller Platon videre, skabte gud kun mænd, og de mænd, der var feje og tilbragte livet i uretfærdighed, blev ved en anden fødsel forvandlet til kvinder. Dermed var de to køn bragt ind i verden (meget lig den jødiske myte). Men for at de ikke blot skulle gå rundt og kigge forundret på hinanden, »skabte guderne på det tidspunkt lysten til elskov, idet de dannede et levende, besjælet væsen i os og et andet i kvinderne.« Den mandlige seksualitet blev dannet ved at forbinde hjernemassen med rygmarven og videre med det mandlige kønsorgan, hvorved sæden (fra hjernen) fik en vej ud i det fri - »og resultatet heraf blev forplantningens eros. Derfor er mændenes fallos af naturen ulydig og egensindig, ligesom et væsen, der ikke vil lytte til fornuft, og i sit rasende begær søger den at beherske alt.« (Platon, 1955, VIII, 111).

Den kvindelige seksualitet afhang af livmoderen, som blev udstyret med et begær efter befrugtning og moderskab; og hvis livmoderen ikke blev befrugtet af den mandlige sæd, opførte den sig aldeles viltert (heraf hysteri), »indtil den enes eros og den andens lyst fører mand og kvinde sammen.« Oldtidslægen Hippokrates, der forstod kvindelig hysteri i samme regie, anbefalede derfor regelmæssigt sexuel samkvem, så livmoderen ikke tørrede ud og blev besværlig - ud fra sine forudsætninger genialt set 2500 år før Freud og hans fremmelige kollega, der halvt i spøg udskrev følgende recept til en kvindelig hysteriker, der trods 18 års ægteskab endnu var jomfru: »Penis normalis, dosim repetatur«.

Hos Aristoteles er det store spørgsmål ikke længere kønsforskellens og seksualitetens oprindelse og definition, men undersøgelsen af seksualitetens funktion ved samleje og formering. Folketroen mente, at nyt liv opstod af samlejets grundige sammenblanding af menses og sæd, det første som substans for kød og blod, det andet som grundlag for skelet, marv og hjernemasse (hvorfor sjælen var mandlig og kroppen kvindelig). Men Aristoteles var af en anden mening, som allerede Platon havde været det i *Timaios* og for ham Aischylos i *Eumeniderne*. Det nye liv kom alene fra mandens sæd, mens kvindens menses var den næringsgivende substans, der fik fosteret til at vokse.

Antikkens kendskab til menneskets fysiologi var selvsagt begrænset, og man var ikke ganske klar over, at der var forskel på menses og den sexuelle slimdannelse. Men Aristoteles var udmærket klar over, at en pige kunne blive gravid, selvom hun under samlejet ikke »oplevede noget behageligt«, dvs. uden at der foregik nogen menses(slim)udskillelse. Når blot der i livmoderen var tilpas menses, gik det alligevel. Og når kvinder under menses,

hvor der ikke manglede smørelse (næring), lige godt ikke blev gravide, ja så var forklaringen, at menses-strømmen vaskede den livgivende sæd ud. Sammenhængene var kendte, men forklaringerne helt forkerte.

Med Aristoteles cementeres et dogme i kønsrollernes og sexualitetens historie, nemlig forestillingen om den mandlige *aktivitet* og kvindelige *passivitet*; medicinsk-sexologisk forsvinder den vel først med kendskabet til æg/spermatozo-fusionen i 1883, selvom den bl.a. gennem Freud psykologisk og kønsideologisk lever videre den dag i dag, hvor mændene stadig boller kvinderne tykke, og pigerne stadig venter på at blive taget - fast og hårdt!

Det karakteristiske ved Aristoteles' teori er, at såvel sæd som menses opfattes som former for blod, den ene livgivende og aktiv, den anden blot nærende og passiv. Menses er blod i sin basisform, mens sæd er opkogt blod (blodskum); og netop her ligger den afgørende forskel: »Det behag, som opleves under samlejet, skyldes afgivelse ikke blot af sæd, men også af noget åndeligt (pneuma), hvis forening går forud for afgivelsen . . . Kvinden er så at sige en impotent mand, for kvinden er jo netop kvinde ved en vis manglende evne, nemlig evnen til at omdanne næring til sæd, som er dens højeste stadium.« (*De Generatione Animalium*, efter Thielst, 1981, 30).

Det er selve evnen til at koge blodet op til blodskum og derved frigøre noget åndeligt, der gør manden til den aktive part og sæden til den skabende substans, der former og puster (jf. pneuma) liv i det passive menses. Derved opstår der nyt liv, »for sjælen er det, som gør den enkelte krop levende.« Kvinden og livmoderen sukker blot efter et liv at nære, mens mandens sexualitet er en aktiv, påtrængende skabertrang; kvinden tilfredsstilles passivt ved at få et spirende frø plantet, manden ved aktivt i orgasmen at knopskyde sin egen sjæl og åndelighed. Sådan biologiserer man enhver kritik af den patriarkalske orden på plads (jf. tilløbene i Aristofanes' *Lysistrate*).

### 3.

Det interessante ved de antikke forestillinger om kønsforskellen og den seksuelle drift er, at de ikke forsøger at tabuere noget. Det betyder ikke, at samfundet var uden driftsafkald og undertrykkelse af sexualiteten, men at man formåede en regulering og udlevelse, der ikke havde behov for at befæste sig med moraliserende tale om synd og skyld. Grunden hertil var, at den græske antik ikke kendte til nogen frelseslære; Hades imødekom den elementære tiltro til evigt liv, men det var ikke et rige, hvor man fik oprejsning og frelse. Der var nemlig ikke nogen smerte, elendighed og jordisk ondskab, man skulle frigøres fra. En sund, ekspanderende agerbrugskultur har ikke brug for at dyrke døden og livshæmmende hinsidesværdier, men for at tage del i de livsfornyende og bekræftende trosformer og ritualer, som fx. Demeterkult og dyrkelse af Dionysos.

Men alt det betød ikke, at man ikke havde værdier og ikke kendte til ni-

veauforskellen mellem guddommeligt og jordisk, sjæl og krop, mand og kvinde osv. Grækeren vedkendte sig blot sin og sit samfunds sammensatte natur, gav de forskellige sider reguleret råderum, men så ingen grund til askese og lignende negativ dyrkelse af det ophøjede. Derfor var sexualiteten, nøgenheden og lysten *an sich* anerkendt og ganske ufarlig, omend man må indrømme, at det strenge bystatspatriarkat i betydelig udstrækning usynliggjorde den kvindelige krop og seksuelle lyst - uanset om vi i dag finder Fidi-as' elegante draperier mere æggende end den rene nøgenhed. Denne udgrænsning foregik ikke ved hjælp af moraliserende og dæmoniserende tabuer, men ved simpelthen énøjet at dyrke den mandlige potens, den mandlige sexualitet og den nøgne mandekrop.

Med orfismen spredtes imidlertid den nye proletariatsreligion om det evige livs frelse og kroppens frygtelige træk i den modsatte retning. Pythagoras og Platon er påvirket heraf i nogen udstrækning, men først hellenismen vidner om, at den stolte antik via et voldsomt udviklet klassesamfund havde produceret frelsesideologiske ideer til sin egen undergang. Med tiden viste det sig, at også den herskende klasse havde glæde af en religion, der kaldte på askese, undseelighed, kaldsetik og syndsbevidsthed. Hvad der begyndte - i orfismen, i senjødedommen og gennem den kristne urmenighed - som camoufleret protest og fortvivlet håb om bedre tider, blev efterhånden en beherskelsesreligion og -ideologi for de mægtige. Og med den ændrede synet på sexualitet sig betydeligt.

Mens den græske antik ikke blot kunne leve holdningsmæssigt uproblematisk med sexualitet, nøgenhed osv., men også gerne kultisk forbandt det seksuelle og udpræget menneskelige med det religiøse og hellige - *fordi* den menneskelige sexualitet var den stærkeste og mest livsbekræftende og fornemme ydelse man kunne møde de guddommelige kræfter med - ja, dér havde jødedommen helt andre vilkår og løsninger.

Da jøderne bosætter sig i Palæstina mellem 1500 og 1200 fvt, kommer de med en streng monoteistisk religion, der står i skærende kontrast til den lokale, kana'anæiske frugtbarhedsreligion med flere guder; og i løbet af kort tid formår de som mindretal at blive herrefolket i området. Dels pga den monoteistiske religion, som var taget med og omformet fra Ægypten, dels pga den numeriske trængthed blandt en lokalbefolkning, som praktiserer frugtbarhedskult med sammenkobling af det seksuelle og det hellige, udvikler og betoner jøderne en dogmatik, der skarpt adskiller det seksuelle fra det religiøst rituelle.

Det myndige, ophøjede billede af den ene, almægtige gud gjorde det til en dødsynd at sammenblende det menneskelige og det guddommelige, det profane og det hellige, og derfor blev kulten rensset for seksuelle og frugtbarhedsrituelle træk (jf. episoden med guldkalven). Og da flertallet i Palæstina netop praktiserede denne polyteistiske fusion, havde jøderne så meget desto større grund til at udskille sig og betone deres egenart og særlige pagt med gud. Hertil tjente også mange andre traditioner, fx spisereglerne og

omskærelsen.

Det epokale i jødedommen er, at der af principielle religiøse grunde (monoteismen) og som følge af de konkrete, historiske vilkår for et tilflyttende mindretal med materiel magt blev sænket et vandtæt skodde mellem sexualitet og religiøsitet. Men det hører med til den jødiske praksis, at den var uden frelsestro og bekymring for et individuelt, evigt liv, og derfor var den i det daglige, profane liv uden skepsis til kroppens lyst og glæde. Sexualiteten var på ingen måde tabueret, så længe man kom i hu, at hvad der er godt og centralt for mennesket ikke under nogen omstændigheder må projiceres over på gud. Respekten for den ophøjede gud lå også bag det 2. og 3. bud, som forbød gudebilleder og (mis)brug af gudens navn (hvorfor Jahve altid i Gammelt Testamente omtales som Herren).

Mange gammeltestamentelige tekster vil måske umiddelbart blive oplevet som sexualitetsfjendske, men i så fald vil der enten være tale om udpræget senjødiske tekstelementer, som lader hinsideslængslen slå om i kropshad, eller meget revsende, profetiske tekster, som udnytter skræmmende sexuel metaforik for at få jøderne til at indse deres trosfrafald og opgive samkvem med den palæstinensiske grundbefolkning. Hovedpointen i disse tekster, hvor Israel, Jerusalem osv. næsten vulgært-pornografisk skildres i lag med ægyptere, babylonere, assyrere m.fl., er imidlertid ikke at tabuere og bandlyse det seksuelle som sådan, men dels at pege den religiøse utroskab ud, dels at understrege det frygtelige i at lade sig lokke til frugtbarhedskult med seksuelle riter til gudernes ære.

Af samme grund gør det patriarkalske Israel intet for at fordømme prostitution og førægteskabelig sexualitet uden konsekvenser, men alt for at komme den sakrale prostitution og enhver ægteskabelig utroskab (dvs. forhold hvor man krænker anden mands/kvindes ægtefælle-eneret) til livs. Og skulle man alligevel komme i tvivl om den klassiske jødedoms værdsættelse af sexualitet som formeringsevne og personlig lyst, kan man supplere skabelsesmyten og beretningerne om bl.a. Juda, Rut og Jacob med *Højsangens* erotiske lyst. Den stakkels Onan, som har måttet lægge navn til *onani*, begik ikke den fejl at hygge sig med sig selv, men at trække sig ud og spille sin sæd på jorden, da han efter jødisk tradition skulle indgå svogerægteskab med Tamar og skaffe sin afdøde bror Er afkom. Over den personlige munterhed stod naturligvis viljen til slægtens forøgelse, men netop derved gik den seksuelle lyst og ræson jo almindeligvis op i en højere enhed. Men *hieros gamos* var der ikke længere tale om.

Mens det lykkedes jødedommen at smide sexualiteten ud af det religiøse liv, men til gengæld bevare den fulde glæde og værdsættelse af den i den menneskelige, patriarkalsk strengt indrettede sammenhæng, så skulle det i senjødedommen, dvs. efter Israels definitive undergang som rige og suveræn kultursfære i 587 fvt, blive vanskeligere og vanskeligere at opretholde troen på dette livs velsignelser og på profeternes tale om Israels/guderigets snarlige genkomst. Lidt efter lidt blev det eksilerede folk motiveret til sam-

me nye dødstolkning og livssyn som orfikerne i Grækenland, og derfor finder man i de senjødiske skrifter, navnlig i apokryferne (fx den skrækkelige Siraks bog), klare holdningsændringer til fordel for sjælens evige, ubesmittede frelse, men til synd og skam for kroppen og sexualiteten.

#### 4.

Det livssyn og den seksualitetsfjendtlighed, som med Jesu frelseshåb og Pauli dogmatik vinder fodfæste i det 1. årh. evt og allerede fra 392 bliver statsreligion i Romerriget, kan således ikke kaldes originale opfindelser, men vigtige elementer i det mest virkningsfulde og mytologisk geniale af de mange religiøse tiltag i århundrederne omkring år 0. Alle havde de rod i orfismen, senjødedommen eller tilsvarende persiske mysteriekulter (især Mithra-kulten fik stor betydning) og blev pga hinsideslængslen tvunget ud i et menneskesyn, der gjorde dualismen fatal. Det vandtætte skodde mellem krop og sjæl, mellem sexualitet og religiøsitet, lod sig ikke længere opretholde. Kroppen var ikke blot den lave, jordiske og dødelige del af mennesket, men sjælens onde og syndige hylster, som måtte tæmmes og elimineres mest muligt for ikke at smudse den kostelige perle til og vanskeliggøre den evige frelse.

Hvor Platon så skævt til kroppen og sexualiteten pga hensynet til den rene og uforstyrrede erkendelse (se *Faidon*), dér udspringer den kristne skepsis og spanking af hensynet til sjælens så vidt muligt ubesmittede frelse og (på et andet niveau) til den sande barmhjertighed. Det vigtigste af alt er troen, og overfor den er kødets lyst det onde og syndige selv:

»Vi erkender, at Loven er af Ånd. Men jeg er som menneske betragtet af kød og blod, jeg er solgt til Synden. Hvordan jeg handler, forstår jeg ikke; det, jeg vil, er netop det, jeg ikke gør, og det, jeg hader, er netop det, jeg foretager mig. Idet jeg nu ikke vil, hvad jeg alligevel gør, samstemmer jeg med Loven i, at den er god.

Dermed er det slet ikke mig, som foretager mig disse ting, det er Synden, som bor i mig. At det ikke er det gode, som bor i mig, det vil sige: i mig som jeg faktisk er, det er mig ganske klart; for ganske vist ligger det mig nær gerne at ville det rette, men gøre det - nej! Jeg gør ikke, hvad jeg vil, jeg gør ikke det gode. Hvad jeg ikke vil, gør jeg - jeg gør det onde.« (Rom. 7, 14-19).

»Men den, som forener sig med Herren, bliver én Ånd med ham«, hedder det videre i 1. Kor. 6, 17, hvorpå den store bandbulle mod sexuallivet følger. Helst ser Paulus, at alle gør som han, dvs. lever i cølibat, men er de for svage hertil, bør de gifte sig, »for det er bedre at samleve end at fortæres af sit begær« (1. Kor. 7, 9). Og en behersket regelmæssighed i det ægteskabelige samliv er undertiden også at foretrække, »for at Satan ikke skal misbruge jeres drifter til at friste jer med.« (1. Kor. 7, 5). Den ene synd er mindre end den anden, men syndfrit er kroppens liv aldrig af den simple grund, at det bortleder opmærksomheden fra gud.



Men eros står ikke kun i modsætning til troen og gudskærligheden, men også til agape og næstekærlighedsfordringen: »I skal leve i og med Ånden, i stedet for at tilfredsstille de krav, selv'et stiller til jer. Når selv'et kræver én ting, kræver Ånden noget helt andet, selv'et og Ånden rejser sig mod hinanden, og følgen er, at I ikke kan komme til at gøre noget som helst af det, I vil.« (Gal. 5, 16-18). Logikken er enkel og ikke til at tage fejl af: det gode er gud og næsten, det onde selvet og kroppen, hvorfor *synd* kan bestemmes som selvets gerninger. Og da selvet er bundet til kroppen og afgjort ikke til sjælen (åndens gerninger), så er enhver kropsfunktion motiveret af selvet og med lystfølelse for selvet *eo ipso* syndig. At selvets og kroppens smerte skulle være af det gode og frigøre fra synden er dog ikke en pointe hos Paulus, men den dukker op senere - fra søjlehelgener og flagellanter til i paradoksens form hos Søren Kierkegaard.

At den kristne tradition har læst syndefaldsmyten som beretningen om den grufulde seksualitet, der lader satan blande sig i guds skaberværk og påfører mennesket en ulykkelig arvesynd - samtidig med at den afslører kvinden som mere lumsk og svag end manden - kan ikke undre, da selve historien er senjødisk og netop søger en arkaisk problematisering af den menneskelige seksualitet, kroppens nøgenhed og lyst. Det er langt mere imponerende, at kirkefædre og teologer om og om igen har genlæst teksten for at afgøre guds oprindelige vilje og magt omkring kønsforskellen og formeringsevnen.

Et typisk eksempel herpå er Thomas Aquinas, som i sin imponante *Summa Theologiae* (skrevet 1267-74) stiller sig selv det spørgsmål, om mennesket i paradiset formerede sig ved samleje, dvs. om seksualiteten af gud var skabt for at blive brugt. Han indleder med at referere og afvise sine forgængeres tanker om, at mennesket som englens oprindelig formerede sig på en ikke-kønslig måde, eller at gud nok havde udstyret Adam og Eva med en funktionsduelig og lystig seksualitet, men blot sat den i bero til efter det af ham forudsete syndefald. Nej, mand og kvinde er som dyrenes han og hun allerede i paradiset skabt med en kønsforskel og sexuel lyst; ellers ville der ikke være ræson i skaberværket eller i syndefaldet - underforstået: hvor fik så dyrene deres seksualitet og formeringsevne fra, hvis mennesket først fik den ved syndefaldet?

Syndefaldet skaber ikke den sanselige lyst, for den har været der hele tiden. Når Adam og Eva ikke opførte sig som umælede og hæslige dyr, var forklaringen, at de i modsætning til dem var udstyret med en fornuft, som beherskede begæret. Thomas Aquinas understreger, at man ikke af den grund må tro, at begæret og seksualiteten i uskyldstilstanden var mindre end bagefter, tværtimod. Fordi menneskets natur dengang var renere og legemet mere følsomt end efter syndefaldet, var seksualiteten faktisk stærkere, men den var på ingen måde ustyrlig, da fornuften og dens myndighed var intakt. Derfor var afholdenhed ikke noget ideal i paradiset, mens vi priser den nu (dvs. i kristendommen); ikke pga den nedsatte frugtbarhed, men fordi

den fjerner den ustyrlige og skammelige vellyst.

Det niveau, fra hvilket vi med Adam og Eva er faldet, er således en oprindelig sexualitet uden vildt begær og frugtbarhed uden vellyst. Guds almagt og den sunde fornuft forblev uantastet, samtidig med at Thomas Aquinas fik betonet, hvorfor den syndige sexualitet måtte bekæmpes. Oven i modsætningsforholdet til troen og næstekærligheden rummer den nemlig en vellyst og glæde, som må forekomme forargelig for den, der allerede har valgt kroppen fra eller på anden vis er kuet til ikke at kunne mærke den. *Ressenti-mentet* blev i stigende grad motoren i sexualitetens undertrykkelse, omend kirken havde svært ved officielt at leve med misundelse og nag som motiver til syndsbestemmelse og ydmygelse. Det var der heller ikke den ringeste grund til, så længe grundideologien ubesværet kunne dæmonisere sexualiteten og dens vellyst.

*Heksehammeren* (1489), forfattet af dominikanermunkene Heinrich Krämer og Jacob Sprenger på opfordring af Pave Innocens den 8., betegner vel tillige med de hekseprocesser, den var gjort til håndbog for, højdepunktet i denne massehysteriske dæmonisering og kriminalisering af simpel sexuel vellyst. Den omfattende bog består af en teoretisk del, der definerer, hvad hekseri er, og forklarer hvorfor hekse typisk er kvinder; derpå følger en politimæssig del med forhørsteknik og diverse prøver til afsløring af hekse, og endelig optræder en sanktionerende del, der anviser de forskellige relevante strafformer.

Allerede Pave Innocens den 8.s bulle i 1484 mod kønslig omgang med djævle og herigennem overførte evner til trolddom og dødens dæmoni havde sat hekseri i forbindelse med voldsom sexuel vellyst (drages man af djævle er ens begær virkelig ustyrligt og dæmonisk), ligesom den havde peget på, at hekseri nok mere var en kvindesag end et anliggende for mænd, idet den traditionelle opfattelse af satan og djævle havde gjort dem til hankønsvæsner. Derfor er *Heksehammerens* konklusion om, at der er langt flere hekse blandt kvinder end mænd, ikke det mindste overraskende. Heller ikke argumentationen bør komme bag på nogen:

»Årsagen er, at hun af naturen er mere kødelig end manden, som det klart fremgår af hendes mange kødelige vederstyggeligheder. Og det bør bemærkes, at der er en skavank i dannelsen af den første kvinde, eftersom hun dannedes af et bøjet ribben, dvs. et ribben fra brystet, som så at sige er bøjet i den modsatte retning af manden. Og eftersom hun ved denne skavank er et ufuldkomment dyr, bedrager hun altid . . . For at konkludere: al heksekunst kommer af dødeligt begær, som er umætteligt hos kvinder - se Ordsprogenes Bog: Der er tre ting, som aldrig tilfredsstilles, ja, en fjerde som aldrig får nok; det er livmodermunden.« (*Malleus Maleficarum*, efter Thielst, 1982, 90/94).

Den sidste, legitimerende henvisning er som de fleste fra de to dominikaneres hånd fup og svindel, idet teksten siger: »Der er tre, som ikke kan mættes, en fjerde som aldrig får nok: Dødsriget og det golde moderliv, jorden,

som aldrig mættes af vand, og ilden, som aldrig får nok.« (Ordsp. 30, 15-16). Meningen er jo mildest talt en anden og i grunden slet ikke kvindeundertrykkende, men de to munke bjæffer som pavlovske hunde den gamle remse om død-ondskab-synd-krop-sexualitet-vellyst-kvindekøn. Her er intet nyt under solen, blot en frækhed og konsekvens uden lige. Kun Otto Weiningers amokløb i *Køn og karakter* (1903) går så vidt i hadet til sexualiteten og i identifikationen af kvinden med sexualiteten - endda i en senviktoriansk tidsalder, der nærmest havde frataget kvinden enhver synlig og begærlig krop. Men fascismen og nazismen demonstrerede årtier senere, at den morbide dualisme var virksom endnu.

## 5.

Sexualiteten er gennem tiderne blevet fanget i forskellige fælder, som mere eller mindre katastrofalt har præget holdningen hertil. Den første er det patriarkalske samfunds stigmatisering af begreberne aktiv og passiv, livgivende og næringsgivende; den betød imidlertid ikke noget for selve værdsættelsen af sexualitet og vellyst. Næste indskrænkning var adskillelsen af sexualitet og religiøsitet, men heller ikke den gav i praksis anledning til, at det daglige og menneskelige seksualiv fik lagt hindringer i vejen rent moralsk/ideologisk. De egentlige holdningskvababelser følger først af den tredje fælde, som tabuerer og syndiggør enhver form for kropslig og selvisk vellyst. De seneste to tusinde år har stået i den religiøst-moralske seksualundertrykkelses tegn, men de sidste 500 år har lagt nye fælder ud.

Først var der renæssancevidenskabens afsexualiserende instrumentalisering: sexualiteten kom i sprit og formalin, blev til kliniske formler og senere til fascinerende folde-ud mænd og kvinder i fysiologiske atlas. Efter den videnskabelige fælde fulgte den ideologisk-liberale: oplysningstidens i-talesættelse (Foucault) af den frække og vellystne praksis; sanseligheden forsøgt sat på bibliotek gennem indsigtfulde og tolerante ord og anvisninger. Og endelig fandt det rige velfærdsamfund på en konsum-fælde: den sexuelle frigørelses lystkvantitative seksualkynisme (Peter Sloterdijk), der kender til alt fra blød romantik, maskinelt hardware, venlige brevkasser og *the zipless fuck* til kyndig vejledning i såvel vellyst som sikker sex og nul sex i sexologernes paradisi. Men hver gang fælden klapper, prikker det alligevel i huden og sindet, og alt er næsten, som da gamle Diogenes i sin tønne sagde til den velmenende prins Alexander (den Store): »Flyt dig, så solen kan skinne på mig!« *Næsten*, men undertiden overlever sexualiteten alt i »begunstigede situationer« (Sartre).

Renæssancen hilser kroppen, sexualiteten og den erotiske vellyst velkommen på ny, men netop med den forsigtighed og dobbeltbundne interesse man gerne møder gamle venner, der i mellemtiden er blevet én en smule fremmede. Den oprindelige intimitet og ligefremhed er svær at etablere,

meget bliver hængende i lun overdrivelse, skæmtende fascination og ren æstetisering. Jeg tænker på forfattere som Boccaccio (*Dekameron*, 1348-53), Chaucer (*Canterbury-fortællingerne*, 1387-1400, udg. 1477), Rabelais (*Gargantua og Pantagruel*, 1532-64) og delvis Erasmus (*Fortrolige samtaler*, 1519), samt på kunstnere som Leonardo, Michelangelo, Botticelli, Bosch, Brueghel, Cranach og mange andre. Flot, sanseligt og med klar distance til de kristne mørkemænd er det, men samtidig underlig udvendigt, grotesk og pompøst.

Siden sexualiteten blev lagt i lænker og bortskræmt som synden *an sich*, måtte samfundene af simpel nødvendighed indrette sig med former for dobbeltmoral, dels af hensyn til overklassens manglende lyst til asketisk liv, dels af hensyn til underklassens tilbøjelighed til prostitution og forskellige fester. Gennem middelalderen blev karnevallet det mest voldsomme og institutionaliserede udtryk herfor; før man sagde »carne vale!« og gik ind til fasten og endnu et års afsavn og knugende syndsbevidsthed, slap man gækken, æderiet og den seksuelle lyst fri. Det foregik ganske åbenlyst og i visse perioder direkte med kirkens deltagelse og velsignelse. Frem gik forskellige processioner med groteske masker, overdimensionerede kønsorganer og med alle tænkelige tegn på omvendthed og magt-despekt.

Med renæssancen afløses disse afgrænsede manifestationer af en anden type dobbelt bogholderi: litteraturens, kunstens, filosofiens og videnskabens. Renæssancemennesket var generelt ikke mindre troende og moralsk disciplineret end middelaldermennesket, men det fik en helt ny mulighed for - på overklasseniveau forstås - at leve kultiveret med civilisationens modbilleder og frigøre sig fra de mest forkrampede hensyn. Den sanselige, erotiske livsdimension blev synliggjort, og filosofen og medicineren fik lov til at pille ved den tabubelagte sexualitet og krop. Leonardos blændende anatomiske studier er vel det mest samlende udtryk herfor. Der dissekeres, optegnes og systematiseres, og det menneskelige driftsliv frigøres fra diverse dæmonteorier og underlægges det mekaniske natursyn, som ændrer det fundamentale sygdomsbegreb (til apparatfejl-modellen). Og med sin nye sans for perspektiv og plasticitet fremstiller kunsten sexualitetens herlige anledning og genstand: den nøgne, smukke og sanselige krop.

Kun litteraturens groteske realisme lod sexualiteten folde sig rigtig ud i vellyst og hån af de asketiske idealer, men også her spillede kunsten rollen som sikkerhedsventil og lynafleder i et ellers strengt velordnet og sexualundertrykkende samfund - nok se, men ikke røre. Mest dristig og holdningsbearbejdende var derfor den virkelighedsnære tale i Erasmus' *Fortrolige samtaler* fra 1519. Her var samlet en række små-dialoger i helt sokratisk ånd, som tillod den praktiske og logiske fornuft at stille spørgsmålstejn ved en række asketiske, lystfornægtende og hykleriske traditioner. Hvorfor lade en amme overtage ens barn, når man selv har brysterne fulde af mælk? Hvorfor afskære sig fra den seksuelle lyst, når vi nu har organer dertil og iøvrigt kan finde på uskyldige elskovsmidler? Og hvorfor ødelægge lysten og samlivet,

når der findes råd mod syfilis? - Altsammen såre praktiske og kropsnære prolemstillinger, som Erasmus lod udfolde sig under stort frisind og med sans for naturens oprindelige hensigter.

Erasmus' pædagogiske samtaler opnåede stor udbredelse, men også en række forbud udenfor det liberale Holland i 15-1600-tallet. Også flere af hans satiriske skrifter (fx *Tåbelighedens lovprisning*, 1511) vidnede om et afklaret opgør med de asketiske og lystfornægtende konsekvenser af den kristne dualismetænkning, samtidig med at hans humanisme-begreb loyalt udsprang af næstekærlighedstanken.

1600-tallets sene renaissance vrimler med begavede filosoffer, som uden om dogmatikken forsøger at tænke virkeligheden til bunds og få fat i de oprindelige træk. Hvad man søger er naturtilstanden, hvorfra man kan generere en *naturret*, som samfundsretten og moralen må tage udgangspunkt i for at imødekomme sandhedens og menneskets essentielle behov. Tendensen går i retning af objektive kriterier og rationel indretning af tilværelsen, herunder samfundsmagt og religion. Der er ingen tvivl om, at ønsket om at indkredse en uomgængelig naturret på baggrund af naturtilstanden har haft væsentlig betydning for de samtidige forsøg på nærmere at udrede menneskets natur og give næsten kliniske beskrivelser af fx sexualiteten.

Thomas Hobbes (*Menneskets natur*, 1650) er blandt de første, der udarbejder en sådan systematisk beskrivelse af menneskets natur ud fra en mekanisk, fysikalsk naturforståelse. Alting handler om materielle partikler og bevægelse herimellem, og bevægelseskraften viser sig på forskellige niveauer som drifter, fornuft og følelser - alle underkastet dynamikken tiltrækning/frastødning (appetite/aversion). Kroppens grundlæggende mekanisk-materielle begærstruktur udgøres af selvopholdelsesdrift, bevægelsesdrift og seksualdrift, til hvilke svarer bevidsthedens to kræfter, de erkendende og sansende - fornuften og følelserne. Sexualiteten som drift til formering rangerer med andre ord under de basale legemlige kræfter, mens dens element af begær og lyst hører til bevidsthedsniveauets sanser og følelser. Hobbes går ikke i detaljer med den seksuelle lyst, men følgende handler afgjort herom:

»Lyst er altså blot vital bevægelse i hjertet, ligesom en erkendelse blot er en bevægelse i hovedet, og genstandene, der fremkalder denne bevægelse, der fører til lyst, kaldes behagelige eller glædelige . . . Denne følelse af behag kaldes, når den sættes i forbindelse med dens genstand, for *kærlighed*. Når derimod den omtalte bevægelse svækker eller hæmmer den vitale bevægelse, kaldes den følelse, som derved fremkaldes, for ulyst, og i relation til det, som forårsager den, *had*.« (Hobbes, 1968, 113).

Baruch de Spinoza (*Ethica*, 1677) beskæftiger sig tilsvarende med den menneskelige sexualitet på to niveauer: som drift til formering og som drift (følelse) til vellyst; og han benytter sig endog af begrebet *libido* i begge tilfælde. Der er imidlertid forskel på »hestekønsdrift« og »menneskekønsdrift«, da menneskets sjæl udstyrer driften med en bevidsthed om trangen, hvilket er en del af baggrunden for vore seksuelle og følelsesmæssige kvaler.

Hovedproblemet er imidlertid, at bevidstheden om trangen ofte er ubevidst; så vil vi frigøre os fra følelserne (herunder sexualitetens) trældom, må vi »danne os en klar og tydelig idé om den« (Spinoza, 1969, 189). Bevidsthedsgørelse gør stærk, ikke til at undgå »vellyst til legemernes forening«, men til at virkeliggøre den på bedst mulig måde: »Hvad ægteskabet angår, er det sikkert, at det stemmer overens med fornuften, hvis driften til legemlig forening ikke fremkaldes alene af den ydre skønhed, men også af kærlighed til at avle børn og opdrage dem forstandigt, og hvis desuden begge kærlighed, nemlig mandens og kvindens, ikke har den ydre skønhed alene, men navnlig den sjælelige frihed til årsag.« (Spinoza, 1969, 182). Smukt og afbalanceret.

Men selvom Erasmus, Hobbes, Spinoza og flere andre frigjorde sexualiteten fra arvesynden og (gen)installerede den i naturtilstanden, betød det naturligvis ikke et *carte blanche* til frit og ureguleret sexuliv. Naturretten blev fulgt op af en rationel samfundsret, thi (med en Spinoza-læresætning) »kærlighed og drift kan overdrives« . . .

## 6.

Det 19. århundrede er sexualitetens århundrede, både i afdækning og i tilhylning. I løbet af århundredet slår den naturalisme, som tog sin begyndelse hos naturretsfilosofferne, igennem og fejer romantikkens glade forsøg på at åndeliggøre og idyllisere »dyret i mennesket« af bordet. I den forstand, at sandheden er ilde hørt, klingede århundredet med Marx, Kierkegaard, Darwin, Nietzsche og Freud ud i den rene pessimisme. Lad os imidlertid starte med den ægte vare, Arthur Schopenhauer.

I *Verden som vilje og forestilling* (1819/44) blæser Schopenhauer mester-tænkeren Kant en lang march og hævder, at virkeligheden ikke kun foreligger som forestilling *an uns*, men at den skam også er mulig at kortlægge *an sich*, nemlig som *vilje*. Den endelige grund bag alt er viljen, dels som værende substans, dels som skabende energi, og i mennesket viser den sig derfor både som materialiseret/objektiveret vilje (kroppens funktioner) og som egentlig drift. Spørgsmålet er blot, hvilken retning og mening denne vilje/drift har, men svaret er enkelt: alt i verden og livet er viljesytringer, der stræber blindt efter at realisere sig selv som vilje. Viljen vil sig selv på alle niveauer, den vil virkeliggøre, befæste og ekspandere sin egen eksistens og funktion. Livets iboende vilje vil livet, mere og mere liv som gentagelsen i det uendelige.

Det praktiske ved en sådan vulgær-monisme er, at alting *so oder so* lader sig fortolke og forstå som manifestationer af den frembrusende livsvilje; men ulempen er, at den i Schopenhauers version udløser en dyster pessimisme, som finder på modforholdsregler (nye askeseøvelser i musisk ikklædning), samt at den reducerer den menneskelige sexualitet til alene at være en

reproduktionsdrift uden primær vellyst i sig selv: »Kønsakten er den mest afgjorte bekræftelse af viljen til livet, ren og uden videre indblanding.« Mens vi med vor fornuft kan lægge kvalitative planer for vort liv, både med hensyn til åndelig virksomhed som i retning af sanselig vellyst, så kender viljen i kroppen kun én logik: gentagelse, reproduktion - »Som følge af alt dette er kønsdelene viljens egentlige *brændpunkt*, og følgelig modpolen til hjernen, som er repræsentant for erkendelsen, dvs. for den anden side af verden, verden som forestilling.« (Schopenhauer, 1892, 424/427).

Ingen sexuel eller blot forførende vellyst kan således isoleres fra den formålsløse livsforlængelse, og det er jo et desillusionerende lys at se sin oprigtige og helt personlige, konkrete erotiske lyst i. Det værste ved den blinde livsvilje, som ligger bag alt, er dog, at den er villig til at sætte det enkelte, forhåndenværende liv på spil og ofre det under hensyn til den større livsbekræftelse. Derfor kaster endog forstandige mennesker sig ud i dybt destruktive parforhold, hvor de selv vil gå til grunde eller forårsage jalousimord el.lign. Det er den rene ynke med den sexualitet; den er selve absurditeten i vore hjerter og genitalier. At den altid vellystne og stadig skuffede Schopenhauer ikke tog sit eget liv skal måske opfattes som hans sidste fortvivlede indlæg for en dybt pessimistisk filosofi, der reducerer alt til rå driftslogik og præmodernistisk absurditet.

Godt at Charles Darwin ikke delte Schopenhauers buddhistisk forløste livslede, men som den pertentlige positivist han var blot undersøgte, systematiserede og skrev ned - efter den mest enkle og nøgterne hypotese om parringsvalget og tilværelseskampen. Den gamle Beagle-explorer glemte blot, at der er forskel på natur og kultur, dvs. på dyr og mennesker under parringsvalget (og senere). Hvor dyrene er instinktivt kodede (med prævalens for overlevelseshedelige træk), besidder mennesket allerede en højst kulturvariabel *anden natur*, der kun under specifikke forhold gør det rimeligt at fastslå: »På civiliserede mænd udøver kvindens åndelige egenskaber, hendes formue og særlig hendes sociale stilling en stor indflydelse; thi hvad det sidste angår, må det erindres, at mænd sjældent tager kvinder til ægte, der hører til en lavere klasse end deres egen.« (Darwin, 1874-75, II, 352). - Tænk, om han også havde tillagt sin egen tids viktorianske mode objektiv gyldighed som artsspecifik skønhedsnorm!

Søren Kierkegaard følte sig til gengæld temmelig beslægtet med Schopenhauer i dennes pessimistiske syn på sexualitet og kønsdrift, da han med sit forfatterskab lykkeligt bag sig fik Schopenhauers bøger i hænde i 1854. Ti år tidligere havde han selv været rundt om emnet i *Begrebet Angest*, hvor han som Th. Aquinas tog skabelses- og syndefaldsmyten under behandling. Hensigten var at påvise syndens oprindelse i angsten; men for overhovedet at forstå, hvad Kierkegaard mener med angst, må man kende til hans basale menneskesyn: »Mennesket er en syntese af det sjælelige og det legemlige. Men en syntese er utænkkelig, når ikke to størrelser forenes i en tredje. Denne tredje er ånden.« (Kierkegaard, 1963, VI, 137). Og med *ånden* mente

han *bevidstheden*; bevidstheden holder sammen på psyke og soma, på fornuft og følelser.

Angst opstår, når syntesen krænger over eller direkte sprænges, dvs. når bevidstheden ikke længere er med og kan holde sammen på krop og sjæl. Derfor hører angsten typisk hjemme i sexualiteten, hvor sanseligheden suverænt griber tovene til »dyret i mennesket«. Bevidsthedens (menneskets) kvalitet er, at den kan vælge i frihed, at den kan træde i eksistens og gøre personen virkelig og nærværende. Men under det erotiske har sexualiteten allerede valgt og dermed annulleret den selvberørende og oprigtige eksistens, hvorfor angsten melder sig:

»Men hvorfor denne angst? Fordi i det erotiske kulmination kan ånden ikke være med. Jeg vil tale som en græker. Ånden er vel til stede, thi det er den, der konstituerer syntesen, men den kan ikke udtrykke sig i det erotiske, den føler sig fremmed. Den siger ligesom til det erotiske: kære! her kan jeg ikke være tredjemand, derfor vil jeg skjule mig så længe. Men dette er netop angsten, og dette er netop tillige blufærdigheden . . . I undfangelsens øjeblik er ånden længst borte og derfor angsten størst.« (Kierkegaard, 1963, VI, 162).

Det er en interessant tanke, der her er ført igennem, og selvom den nok reflekterer Kierkegaards egen sexualangst og kropsdistance, så fortæller formuleringen også, hvor vigtig bevidstheden er for det eksistentielle liv på kierkegaardsk maner. Den mindste afkobling af bevidsthed til fordel for selvforglemmelse og kropslig hengivelse anskues som et problem og eksistensfald, der må udløse angst. Sempelthen fordi selvet mister sig selv under voldsom sanserubelse og orgasme. Den angst i det seksuelle - ikke for det seksuelle - som her er på færde, skal kort og godt forstås som angst for selvtab, angst for tab af kontrol og fuld selvbevidsthed.

At mange mennesker under den erotiske hengivelse og selvforglemmelse imidlertid oplever stor fylde og ægte selvfølelse, ændrer ikke ved det principielle i Kierkegaards analyse. Hvis eksistens og subjektivitetens sandhed afhænger af bevidsthedens stadige syntese og suverænit, vil sexualiteten ikke blot føre til angst, men være selve kernen i synden: det eksistentielle selvbedrag. At synde betyder hos Kierkegaard at tabe sig selv, at blive uvirkelig - at blive dyr eller spidsborger i stedet for menneske. Derfor og alene derfor bliver sexualiteten fatal.

Kierkegaards filosofi er vel det sidste store forsøg på at redde det menneskelige subjekt og vise naturalismen på porten; og forsøgets geniale greb er at opgive den rene rationalitet (fx Locke) og definere selvet som en syntese af krop og sjæl. I praksis betød det desværre, at kroppen - og med den sexualiteten - alligevel kom i skammekrogen. At kroppen og følelserne selv kunne rumme en art bevidsthed og forholde sig til sig selv, lå endnu udenfor Kierkegaards idealistiske horisont.



## 7.

Men med Ludwig Feuerbach og Friedrich Nietzsche kridtes banen op til Freuds spurt ind i det 20. århundredes seksualteori, som danner grænse for denne artikel. Mellem Feuerbach og Nietzsche bør vel retfærdigvis nævnes en række naturalistiske forfattere som Flaubert, Zola, Ibsen, Jacobsen, Strindberg og den betydelige formidler, Georg Brandes.

Freuds berømte »Wo Es war, soll Ich werden« kan både læses som en knap reformulering af Spinozas bevidstgørelsesteori og som en formalisering af *sublimeringens* princip. Begge tolkninger henviser de naturalistisk påviste primærprocesser til de kulturelt nødvendige sekundærprocesser, men pejler centrale træk ved den moderne omgang med seksualitet.

Feuerbachs filosofiske grundlag er materialismen, men hvad man kunne kalde en naturalistisk, dynamisk materialisme, der siger mere end »Der Mensch ist, was er isst«. Menneskets grundlæggende drift kalder Feuerbach for lyksalighedsdriften, men hermed peges der i realiteten på et lystprincip svarende til Freuds. At tilfredsstille en drift betyder at gøre sig fri af den; lykken og lysten følger af frigørelsen fra driftens spænding (kaldet *ønske*). Konkret udfolder lyksalighedsdriften sig som selvopholdelsesdrift, social drift (kærlighed) og som seksualdrift (kønsdrift), af hvilke den sidste synes mest rodfæstet i den materielle krop:

»Kroppen er fundamentet, personlighedens subjekt. Kun gennem kroppen adskiller den virkelige personlighed sig fra den indbildte hos et spøgelse . . . Kød og blod er liv, og liv alene er kroppens virkelighed. Men kød og blod er ingenting uden kønsforskellens energi . . . Personlighed er følgelig intet udover kønsforskellens energi.« (Feuerbach, 1971, 158).

Af kønsforskellen udspringer seksualiteten og det basale jeg-du forhold, som ligger bag alle andre mellem menneskelige forhold og kaldes kærlighed. Kroppens libido er med andre ord overordentlig plastisk, siden den udfolder sig såvel via den materielle basis (kønsorganerne) som gennem kærlighed, venskab, social solidaritet (næstekærlighed) og kreativitet, herunder som religion og gudshengivenhed. Det kropslige begær lader sig således *sublimere* til andre niveauer og ønskeopfyldende funktioner.

I *Kristendommens væsen* (1841) analyseres den kristne tro og praksis som en sådan sublimeret projektion af kropsbundne ønsker. Den sexuelle forening bliver til hengivelse til guden (jf. Berninis statue af den hellige Teresa), intimitet og kærlighed sublimeres til tilbedelse og bøn, og selvfølelse bliver til gudsbilleder. Hermed er mere end antydnet, at det religiøse liv hviler på frustreret, kompenseret driftsliv, men også at det selv vedligeholder og øger den problematiske fremmedgørelse og svækkelse af det oprindelige i mennesket: »Mennesket bekræfter i gud, hvad det benægter hos sig selv.« (Feuerbach, 1971, 72). Religiøsitet er ikke blot sekundærprocesliv, men det mest fjerne og såvel socialt som kropsligt/psykisk ødelæggende.

Sublimering er seksualdriftens vilkår, men fremmed- og sygeliggørelsen

sætter ind, hvor energien hales ud af det nære, sociale og materielle liv, og hvor den anvendes på at fornægte og ydmyge sit ophav. Jo, Feuerbachs driftsindsigt og religionskritik var mere end på højde med Freuds et lille århundrede senere.

Mens Nietzsche i Basel skriver sig ind på livet af det dionysiske i *Tragediens fødsel*, står Georg Brandes på Københavns Universitet og forelæser om den franske emigrantlitteratur, den frie tanke og den frie, sanselige kærlighed. Året var 1871. Fjorten år senere har Nietzsche lagt *Således talte Zarathustra* bag sig og udgiver *Hinsides godt og ondt*, mens Brandes i en anmeldelse af Arne Garborgs noveller fra sædelighedsfejden skrev: »Lad os ikke indbilde os, at drifterne lader sig undertrykke eller udrydde, uden at mennesket bliver defekt eller fordummet . . . Driftslivet er og bliver jordbunden for fantasiens og skønhedens blomst, ikke mindre end for giftige og stinkende vækster.« (Brandes, 1978, 137). Driften er plastisk og lader sig sublimeres til den højeste kunst, men undertrykkelsen og fortrængningen har sine grænser - eller rettere sin pris. Var man som Brandes fortrolig med fx Ibsens *Gengangere* (1881), var denne indsigt ikke overraskende; og forresten var 1885 året, hvor Freud fik sandheden hvasket af Charcot . . .

Nietzsche står imidlertid som den mest radikale og afklarede kritiker af det kristne livssyn og den heraf oparbejdede asketiske slavemoral på ressentiment-grundlag. Hos ham er der ingen pardon for livsfornægtende »sandheder« og dumhed overfor det essentielle: *viljen til magt*, dvs. driften til at magte og overskride sig selv og sætte sit præg på verden omkring én. Mennesket, der lever således ud fra sig selv og ryster hele den moralsk-asketiske unatur af sig, kaldte Nietzsche for overmennesket. Et andet navn kunne have været Dionysos.

Det centrale i Nietzsches analyse og kritik af den kristne kultur er hans påpegning af, at den ikke har dræbt kroppen og viljen til magt, men forvandlet begge. Ikke til det bedre, som kaldes sublimering og ånd, men til det sygelige og degenererede. Når driften standses i sit kreative magtvilje-umiddelbare forløb og drejes indad, bliver den til dårlig samvittighed, ressentiment og udspekuleret, smålig rationalitet. Kommer magtviljen ikke til udfoldelse på livsoverskuddets og glædens præmisser, slår den sig igennem på forkrampede, livsødelæggende minimalbetingelser. At tro andet er i Nietzsches regie utilgiveligt dumt; man kunne også kalde det fortrængning, fremmedgørelse eller ond tro.

Der er med andre ord kun én drift, men det betyder ikke, at der kun er én driftsfunktion; alt bør blot stå i livsbekræftelsens tjeneste. Men der er og bliver forskel på Kong Salomon og Jørgen Hattemager: »Enhver kunstner véd, hvor skadeligt samlejet virker i situationer med stor åndelig anspændelse og forberedelse.« (Nietzsche, 1969, II, 853). Problemet opstår dog først, når man af moral, opdragelse osv. forhindres i at leve sin natur og sine kreative evner rimeligt ud. Så begynder den sublimering, som ikke er fri og derfor bliver til undertrykkelse og morbiditet, uanset hvordan man nu vælger at be-

smykke denne »skæbne«:

»Og hvor artig forstår ikke hunden Sanselighed at tigge om et stykke ånd, når der nægtes den et stykke kød!« (Nietzsche, 1969, II, 319).

»Alle instinkter, som ikke kan udlades udad, vender sig indad - dette er hvad jeg kalder menneskets *inderliggørelse*; først herigennem vokser det frem i mennesket, som man senere har kaldt dets »sjæl«.« (Nietzsche, 1969, II, 825).

Efter Nietzsche skulle man tro, det var blevet umuligt at tale pænt og positivt om seksualitetens sublimering. Nu er det vel heller ikke Freuds pointe at argumentere for nye kollektive fortrængninger og manipulationer i driftsafkaldets tjeneste, når han siger »Wo Es war, soll Ich werden«. Det væsentlige er, at »das Es« ikke udvikler sig til noget, som ikke er *mig*. Og efter bevidstgørelsen kan der forhåbentlig følge en kropsliggørelse, som lader seksualiteten være som på Thales' tid. Men der vil gå år, før den historie kan fortælles.

Trods den gode graffiti-mager (»Hvis sex er en sygdom . . .«) og hele den seksuelle frigørelse er seksualiteten endnu ikke kommet sig af sin lange sygdom. Og med indsigten i bevidstgørelsens kraft og seksualitetens uhyre plasticitet (sublimeringsevne) som oplæg til psykoanalysen og vor tids seksualkynisme er vi måske mere ilde stedt, end vi er klar over. De gode viljer håndteres fortsat mere af hoved og samfund end af krop og vellyst.

## LITTERATUR

- BRANDES, G. (1978): *Georg Brandes 1870-1890* (ed. P. Thielst), København: Gyldendal.
- DARWIN, C. (1874-75): *Menneskets Afstamning*, København: Gyldendal.
- FEUERBACH, L. (1971): *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart: Reclam.
- FREUD, S. (1971): »*Selbstdarstellung*«, Frankfurt: Fischer Taschenbuch.
- Gammelt Testamente*, 1931-oversættelsen.
- HOBBS, T. (1968): *Hobbes* (ed. Sv.E. Stybe), København: Berlingske.
- KIERKEGAARD, S. (1963): *Samlede Værker*, København: Gyldendal.
- NIETZSCHE, F. (1969): *Werke in drei Bänder*, München: Hanser Verlag.
- Nyt Testamente*, Seidelin-oversættelsen 1974.
- PLATON (1955): *Skrifter*, København: C.A. Reitzel.
- SCHOPENHAUER, A. (1892): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig: Reclam.
- SPINOZA, B. (1969): *Etik*, København: Munksgaard.
- THIELST, P. (1978): *Den kønspolitiske tænkning*, København: Gyldendal.
- THIELST, P. (1981): *Kønsrolleideer*, København: H. Reitzel.
- THIELST, P. (1982): *Krop og sjæl*, København: H. Reitzel.
- THIELST, P. (1984): *Følelsernes idéhistorie*, København: Psyke & Logos 1.
- .- samt de øvrige omtalte værker.