



Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

SOCIALE PATOLOGIER · JUNI 2007

108

Forord

Den praktiske teologi har som bekendt til opgave at tematisere og gennemtænke kirkens praksis. Et grundvilkår for denne praksis er imidlertid, at den som enhver anden praksis altid er indlejret i en bestemt, men omskiftelig kontekst. Dette forhold må den praktiske teologi naturligvis forholde sig til og tage med i sine overvejelser. Derfor implicerer den praktiske teologis refleksion over kirkens praksis også altid samtidig et forsøg på at forholde sig til den samtid og det samfund, den udfolder sig i. Heri ligger der ikke kun en teoretisk, men også en praktisk pointe.

Det handler nemlig ikke kun om, at kirkens praksis ganske enkelt ikke lader sig begribe uden at man tager den sammenhæng, som den indgår i med i sine betragtninger. Men også om at hvis den praktiske teologi overhovedet skal være relevant for den kirkelige praksis, den reflekterer over, må den ligeledes kunne antyde, hvordan denne praksis kan udmøntes. Det kræver, at den praktiske teologi i sin refleksion er på højde med den tid og det samfund, som kirken skal gøre sig gældende i. Herunder at forsøge at begribe og forholde sig til den mistro og de lidelser, der gør sig gældende i det pågældende samfund.

Man kan således også sige, at den praktiske teologis overvejelser over kirkens praksis altid samtidig bør involvere en eller anden form for kritisk engageret samtids- og samfundsanalyse. Den praktiske teologi har da også lige siden sin opkomst som selvstændig teologisk disciplin i begyndelsen af 1800-tallet til stadighed ladet sig inspirere af skiftende socialfilosofiske og sociologiske strømninger i sine forsøg på at tematisere og gennemtænke kirkens praksis. Behovet for sådanne analyser synes i dag yderligere presserende, idet virkeligheden formodentlig ændrer sig hurtigere end nogensinde før. På den baggrund har Kritisk forum for praktisk teologi valgt at udgive et temanummer, som gennem en række konkrete studier af aktuelle sociale patologier har til formål at præsentere et bud på, hvordan en sådan kritisk engageret samtidsanalyse kunne tage sig ud.

Inden for filosofien og sociologien findes der en tradition for en type socialanalyse, som består i en kritisk diagnostik af samtidens samfundstendenser og deres konsekvenser. En tradition som kan føres tilbage til den moderne

socialfilosofis klassikere (Rousseau, Hegel, Marx) og til sociologiens grundlæggere i sidste halvdel af 1800-tallet (Durkheim, Simmel, Weber). Fælles for disse tænkere er, at de på forskellig vis forsøger at undersøge, hvordan aktuelle udviklingstendenser i deres samtid på negativ vis kommer til udtryk i en række sociale patologier, der nok rammer enkeltindivider, men som udspringer af samfundsmæssig eforhold.

Begrebet *sociale patologier* sigter således på at indfange noget andet og mere end sygdomstræk ved den enkelte. Sociale patologier markerer snarere diskurser om sygdomsforhold, som er forbundet med den måde, hvorpå det sociale organiseres. Det betyder som sagt ikke, at sociale patologier ikke påvirker den enkelte. Tværtimod, de ændringer af strukturer og normer, der følger af forandringer i de konkrete måder, hvorpå vi organiserer vores forhold til hinanden, sætter netop deres tydelige spor i den enkeltes forhold til sig selv. Sociale patologier kan altså forstås som modreaktioner, bivirkninger eller en sigen-fra i forhold til nye samfundsmæssige vilkår. Samtidig er disse negative effekter – de afvigende og patologiske livsformer – med til at konstituere og fastholde den sociale orden og dens forestillinger om det normale. Man kan også formulere det på den måde, at sociale patologier er den modstand, der opstår og udgrænses i ordningen af det sociale. Herved udgør de imidlertid samtidig også en konstitutiv forudsætning for den orden, som ordningen af det sociale indstifter. Den sociale organisering, og i forlængelse heraf dannelsen af en bestemt social orden eller normalitet, implicerer altid en udsondring af noget andet som uorden eller patologi, der således kommer til at stå i modsætning til denne orden. Dette er en indsigt, som også udfoldes og spiller en central rolle hos flere af den moderne filosofis og sociologis repræsentanter, eksempelvis hos Zigmunt Baumann (1992).

Der er flere ting vundet ved at beskæftige sig med sociale patologier. For det første kan synliggørelsen af sociale patologier – på samme måde som etnologiens beskrivelse af fremmede kulturer og historikerens fremstilling af en fjern fortid – skabe en distance til vores egen samtids selvfølgheder og selvopfattelse, som giver os mulighed for en mere nuanceret refleksion over disse. Desuden kan undersøgelsen af sociale patologier afdække de spændinger og konflikter, der står på grænsefladerne mellem normalitet og afvigelse og herved demonstrere, hvordan vores forestillinger og krav om normalitet samtidig altid er forbundet med bestemte omkostninger. Endvidere kan man

sige, at de sociale patologier udgør et spejl for samfundets normalitetsforestillinger, fordi det, der udsondres som sociale patologier, samtidig også siger noget om, hvad det er for en opfattelse af normalitet, der er på spil i det sociale fællesskab, de udsondres fra.

I dette nummer har vi indbudt fem forfattere til at skrive om, hvordan man med udgangspunkt i begrebet om sociale patologier kan bedrive kritik og identificere samfundsmæssige sygdomstræk. Kirsten Hyldgaard (Danmarks Pædagogiske Universitet) skriver om psykoanalysens måde at forstå sygdomsforholdet på, og på hvilken måde det skal tages bogstaveligt eller mere som en indgangsnøgle til en forståelse af mennesket generelt. Lars Geer Hammershøj (Danmarks Pædagogiske Universitet) skriver om sygdom i forhold til hele konstruktionen af selvet som en frihedsmaskine der både muliggør selvrealisering og hindrer selvrealisering, fordi denne alligevel ikke er mulig på den måde, som mennesket havde tænkt sig. Det er således ikke nok, at moderniteten har sat mennesket fri. Der er stadig bundethed, og Hammershøi skriver her om denne fra et patologisk, modernitetskritisk ståsted. Rasmus Johnsen (Copenhagen Business School) skriver om, hvordan det moderne arbejdsliv skaber nye sygdomme for mennesket, nemlig depression og følelsen af ikke at lykkes. Camilla Sløk (Copenhagen Business School) beskriver, hvordan fundamentalismen bliver defineret som et socialpatologisk fænomen i det moderne samfund. Artiklen spørger om, hvorvidt protestantismen kan reformulere sig selv positivt på baggrund af såvel sin egen som modernitetens religionsforståelse. Den sidste af forfatterne, sociolog Rasmus Willig (Roskilde Universitetscenter), skriver om, hvordan man igennem de sygdomme og symptomer, som mennesker giver udtryk for, kan se en samfundskritik tage form, og Willig spørger da om hvilken kritik der er tale om, og hvordan samfundet kan tage kritikken til sig med henblik på at bruge den i skabelsen af det fortsatte, fælles samfund.

Camilla Sløk & Mads Peter Karlsen

Om sociale patologier i psykoanalytisk perspektiv

Kirsten Hyldgaard

Artiklen vil diskutere hvilket begreb om patologi, der er på tale i spørgsmålet om "sociale patologier". Relevansen for samfundsteoriene består i, at det, psykoanalysen er en analyse af, ikke er en indre, privat 'psyke', men *talen*, det vil sige en offentlig tilgængelig tildragelse. Spørgsmålet er, om begreberne *det patologiske* og *diagnose* hviler på et perspektiv baseret på symptomernes fænomenale fremtræden svarende til psykiatriens diagnostiske manualer (DSM IV m. fl.), og om subjektet kan komme på tale eller snarere er utænkeligt i en sådan tilgang. I den lacanianske psykoanalyse skal der skelnes mellem symptom (den fænomenologiske fremtræden) og diagnose af samme på den ene side og struktur, den eksistentiale værensmåde, symptomets mening på den anden side. Diagnosen reducerer subjektet til et element i en mængde, analysen af symptomets mening lader til gengæld subjektet komme på tale.

Sociologen Axel Honneth formulerer problemstillingen omkring sociale patologier som »de samfundsmæssige udviklingsprocesser, der lader sig begribe som fejludviklinger eller forstyrrelser.«¹ Fokus synes her at være på »de samfundsmæssige processer« og ikke på de »forstyrrede« og »fejludviklede«. Set fra et psykoanalytisk perspektiv rejser disse formuleringer dels spørgsmålet, om begreberne *det patologiske* og *diagnose* hviler på et perspektiv baseret på symptomernes fænomenale fremtræden svarende til psykiatriens diagnostiske manualer (for eksempel *DSM IV, The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* m. fl.), dels spørgsmålet, om subjektet kommer på tale eller

snarere er utænkeligt i en sådan tilgang, hvilket ikke ville være overraskende taget i betragtning, at der er tale om sociologi.

Sædvanligvis opererer man med en arbejdsdeling mellem sociologi og psykologi, hvor førstnævntes genstand og anledning er »det sociale«, »det samfundsmæssige« og sidstnævntes »individet«, »selvet«, »psyken«. Arbejdsdelingen kan også skitseres som det ydre og offentlige over for det indre, subjektive, personlige. Psykoanalysen er en teori om subjektet, ikke bevidsthedens subjekt, men det ubevidstes subjekt. Grunden til, at psykoanalysen er relevant for samfundsteoriene, er, at den ikke er individualpsykologi, for det, psykoanalysen er en analyse af, er ikke en indre, privat psyke, men *talen*, det vil sige en offentlig tilgængelig tildragelse.

Psykoanalysens kliniske praksis er således rettet mod det sociale som udgangspunkt. I al sin enkelhed, som man siger, når det er alt andet end enkelt, bestræber psykoanalysen sig (i lighed med socialanalytikken i øvrigt) på at overskride den traditionelle dikotomi mellem psykologi og sociologi, mellem et indre, psykologisk, subjektivt sjæleliv og ydre, objektive sociale lovmæssigheder. *Subjektets* korrelative begreb er med andre ord ikke *det sociale*. Der er ikke tale om, at vi på den ene side har subjektet eller selvet, individet, personen og på den anden siden det sociale, hvor der så skulle være et eller andet ikke altid helt gennemskueligt forhold bearbejdet i disciplinen socialpsykologi.

Begrebet *det sociale* er – hvis ikke helt fraværende – så på ingen måde et centralt begreb hos Lacan. Når der snarere tales om *den Anden*, *strukturer* og *den symbolske orden*, kan det fortolkes som en bestræbelse på også på begrebsniveau at overskride et socialpsykologisk paradigme. Lacans diktum, »Det ubevidste er den Andens tale«, vil blandt meget andet sige, at det ubevidste i udgangspunktet vedrører en social problemstilling. Begrebet subjekt er placeret i talen, hvorfor diagnose og patologi også er et spørgsmål om talen.

Psykoanalysen opererer med en skelnen mellem symptomernes latente *betydning* eller ætiologi og så symptomernes *mening*. Hvad symptomernes latente betydning angår lever psykoanalysen op til alle fordomme: det handler altid om sex (og døden). Til gengæld er man som psykiater, psykoterapeut eller sociolog udelukket fra at have viden om symptomets *mening*, for tesen er, at fænomenologiske fremtrædelser som for eksempel anoreksi, selvmutilering

eller stofmisbrug, har lige så mange forskellige meninger, som der er spiseforstyrrede, »cuttere« eller alkoholikere og narkomaner.

For at illustrere denne pointe skal Freuds lille artikel »Om vild psykoanalyse« gøre tjeneste (Freud 1992). En kvinde henvender sig til Freud på grund af angst. Hendes tilstand var blevet forværret, efter at en ung læge havde belært hende om, at angsten skyldtes utilfredsstillet seksuel trang. Med foregiveness følger også handlingsanvisninger, så på den unge læges receptblok var der optegnet tre muligheder: enten at vende tilbage til den mand, som hun lå i skilsmisse med, tage sig en elsker eller masturbere. Den unge mand havde også oplyst hende om, at denne nye indsigt skyldtes Freud og havde foreslået hende at henvende sig til denne for at hente bekræftelse på gyldigheden af den unge læges friske analyse.

Freud konkluderer, at kollegaens optræden for det første er uetisk (herom mere nedenfor), for det andet demonstrerer den, at kollegaen intet har forstået. Det er fuldstændig rigtigt, at psykoanalysen opererer med en tese om, at symptomernes ætiologi, symptomernes latente *betydning* altid har noget med seksualitet at gøre. Som regel kombineret med døden. Det er ganske vist: man bliver aldrig overrasket over symptomernes latente, fortrængte betydning. Men det rejser jo kun spørgsmålet om, hvad der menes med begrebet seksualitet (og døden), og problemet er da netop også den unge læges forståelse eller mangel på samme af, hvad det seksuelle drejer sig om. For det første identificeres det med genitalt samleje; men, som Freud bemærker, kan det ikke være lægen ubekendt, at psykoanalysen udvider begrebet det seksuelle til at omfatte meget mere end den sædvanlige, genitaliecentrerede forestilling. Seksualiteten er »psykoseksuel«, hvormed i det mindste menes, at den ikke ensidigt er knyttet til den somatiske, genitale faktor.

Den unge læge har heller ikke forstået fortrængningen og dermed det ubevidste som en faktor i symptomets ætiologi, for hvis det bare var et spørgsmål om utilfredsstillet seksualdrift, så skulle driftens styrke nok vise en vej til tilfredsstillelse. Der kræves »indre modstande« mod driftens tilfredsstillelse for at skabe en neurose. Hvis kvinden ikke havde denne »indre modstand« mod at indlede et kærlighedsforhold eller imod at masturbere, så ville hun for længst have gjort det. Eller mener den unge læge virkelig, at en kvinde på over fyrre ikke skulle vide, at hun kunne tage sig en elsker eller masturbere, eller tildeler lægen sin egen autoritet så overdreven betydning, at han

antager, at kvinden skulle have brug for hans godkendelse, spørger Freud retorisk. Pointen er ikke mangel på oplysning, men det Lacan kalder »lidenskabelig uvidenhed«, en »ikke ville vide af«.

Dette hviler på en tese i psykoanalysen om, at vi måske nok er født med et begær efter viden, men at dette flankeres af sin modsætning, nemlig begæret efter ikke at vide. Det forekommer helt afgørende for den pædagogiske teori, at der tages højde for denne grundlæggende konflikt, for hindringer af vidensbegæret kommer ikke kun udefra i form af forældre og pædagogers uforstand eller socioøkonomiske knægtelser af barnets vidensbegær; modstanden mod at lære kommer også indefra. Der er tale om en grundlæggende konflikt mellem vidensbegær og begær efter uvidenhed, og denne konflikt kan berøre hvad som helst. Således synes denne anerkendelse af ubevidst lidenskabelig uvidenhed at være påtrængende for sundhedspædagogikken, da man her til stadighed støder ind i det problem, at patienter (rygere, drankere, spiseforstyrrede etc. etc.) udmærket ved, hvad der ville være godt for dem, men ikke desto mindre ikke handler i overensstemmelse med denne viden. Oplysning eller indsigt mangler ikke; det er ikke »sikker viden om, hvad der virker«, der mangler. Derfor kunne den sundhedspædagogiske problemstilling med fordel hente skyts i psykoanalysens begreber om drift, begær og disses ubevidste status, når pædagogiske »umuligheder« opstår, det vil sige når den (sundheds)pædagogiske teoris bestræbelse på at imødekomme kravet om handlingsanvisninger i forhold til »hvad der virker« viser sig resultatløs.

Hvis en analyse var et spørgsmål om at finde frem til symptomernes latente betydning, ville man kunne forlade sig på det lægelige subjekts overlegne viden i kraft af uddannelse og praktisk, klinisk erfaring. Men det drejer sig om symptomets *mening*. Som Freud bemærker i »Om vild psykoanalyse«, så er det en »for længst overvundet opfattelse [...] at den syge lider som følge af en art uvidenhed, og hvis man ophævede denne uvidenhed gennem meddelelse (om årsagssammenhænge mellem hans sygdom og hans liv, hans barndoms oplevelser osv.) måtte han blive rask. Det er ikke denne ikke-viden i sig selv, der er det patogene moment, men begrundelsen for denne ikke-viden i *indre modstande*, som i første omgang har frembragt den og endnu holder den ved lige. I bekæmpelsen af disse modstande ligger terapiens opgave« (Freud 1992: 90). Hvis viden om det ubevidste var nok, ville det være til-

strækkeligt at høre på forelæsninger eller læse bøger, bemærker Freud. Man er vist aldrig blevet helbredt af at høre på forelæsninger over psykoanalysen.

En neurose er en kompromisdannelse, og symptometes mening udgøres dels af de elementer, der danner kompromiset, dels den dynamik, der har dannet kompromiset. Hvilke elementer og hvilke dynamiske processer denne kompromisdannelse er dannet af, er lægen principielt udelukket fra at have viden om. Her kan der kun være tale om *besserwissen*, *bedreviden*, der som bekendt hverken er god eller egentlig viden. Kun analysanden ligger inde med denne viden, som han eller hun altså ikke vil vide af; deraf fortrængningen. Betingelsen for en analyse er lægens eller analytikerens metodiske uvidenhed, at hans eller hendes praksis anerkender mangelen på viden. Når man mener at vide, hvad den andens problem består i, behøver man ikke længere at lytte. Det kliniske (og pædagogiske) problem er således ikke mangel på viden, men at foregiven viden, *bedreviden* blokerer for tænkning og analyse.

Psykoanalysens tese er derfor, at kun lydhørhed over for analysandens tale (de berømte *frie associationer*) kan give adgang til symptometes mening. Dette implicerer for ovennævnte tilfælde af angst, at det ikke hjælper at foreskrive den aktivitet, som der netop er modstand imod. Det svarer til at negligere den ene part i en konflikt; på *strudsemaner* at lade, som om der ikke er nogen konflikt; at der skulle være tale om simpel uvidenhed. Den unge læge foreskriver det, man kalder en »*acting out*«, hvilket vil sige, at man i stedet for at analysere eller for at undgå en analyse, handler. Man gentager i stedet for at erindre, som den berømte sætning lyder. Det svarer til adfærdsterapeutiske tiltag over for *fobier*, hvor man foreskriver at udføre netop den handling, som *fobien* er centreret omkring, fx at stige ind i den elevator, som man selv godt ved, at der ikke er nogen fornuftig grund til skulle få angstens sved til at springe frem på panden; der er tale om en forkert opfattelse af virkeligheden, en *vrangforestilling* som skal korrigeres, lyder den terapeutiske *snusfornuft*. Hermed er der effektivt lagt låg på adgangen til symptometes mening. I det ovennævnte foreslåede terapeutiske tiltag – at vende tilbage til manden, tage sig en elsker, *masturbere* – levnes ingen plads for netop psykoanalysen.

Ofte, ifølge Freud, forværres patientens symptomer blot ved meddelelser om symptometes ætiologi, de såkaldt *vilde analyser*; konflikten og dermed lidelserne skærpes blot. At overrumple analysanden med ens gæt kan kun fremkalde det, Freud kalder analysandens »*hjertelige fjendskab*« og forhindre

analysens fortsættelse, og netop heri består det fundamentalt uetiske i den unge læges vilde analyse. Og Freud fortsætter sin kommentar i »Om vild psykoanalyse« med: »Ganske bortset fra, at man ofte gætter forkert, og aldrig er i stand til at gætte alt.« Man må påkalde den »uhåndgribelige lægelige takt«, for netop ikke at frastøde patienten (Freud 1992: 91). Analytikerens etik kan udpeges til ene og alene at skulle muliggøre en analyse og dens fortsættelse, hvilket han eller hun netop umuliggør, når patienten går og smækker med døren.

Kvinden klager over angsttilstande og lægen slutter herefter rask, at der må være tale om en angstneurose. Keine Hexerei. Men som Freud rørende simpelt udtrykker det: »Den, der lider af angst, har ikke nødvendigvis af den grund en angstneurose; denne diagnose lader sig ikke aflede af navnet; [...]« (Freud 1992: 89). Andre sygdomstilstande manifesterer sig også gennem angst, og denne angst kan have vidt forskellig mening og derfor kræve vidt forskellige terapeutiske tiltag.

Diagnoser tjener i psykoanalysen til at skelne snarere end at identificere. Den samme symptomale fremtræden kan være et element i en neurotisk og en psykotisk struktur, og det er psykoanalytikerens professionelle frygt at tage fejl af en psykose og gebærde sig, som om der var tale om muligheden for klassisk »talking cure« af en neurose. En sådan fejl skulle angiveligt skabe risiko for, at et decideret vanvid fremprovokeres.

Ingen har naturligvis ejendomsret til begreber. Og det står selvfølgelig enhver frit for at bruge diagnostiske begreber for tidens tilstand, altså »de samfundsmæssige udviklingsprocesser, der lader sig begribe som fejludviklinger eller forstyrrelser.« Men spørgsmålet er, hvad sociologer eller kulturanalytikere egentlig har viden om, når de inddrager kliniske begreber. Samfundsmæssige forandringer, måske, men vel ikke de forskellige former for patologis subjektive mening. Subjektet kommer tilsyneladende ikke på tale. Men der er jo også tale om sociologi, og sociologi har intet at skulle have sagt om subjektet.

Dette er baggrunden for en vis mistro fra psykoanalysens side imod »sweeping statements« omkring tidens tilstand på baggrund af forandringer i den symptomale fremtræden. Psykoanalysen har ikke så meget at sige om forandringernes betydning, for den analyserer som sagt symptomernes mening. Og mening vedrører det singulære subjekt. Subjektet er hos Lacan navnet på det, der modsætter sig at blive indrulleret i en diagnostisk mængde. Eller ret-

tere: man kan analogisere til mængdelæren, hvor der er forskel på det at tilhøre en mængde og så at være identisk eller lig med. Kun mellem mængder kan der sættes lighedstegn, ikke mellem de enkelte elementer, der tilhører mængden. Analogiseringen til denne distinktion betyder her, at man godt kan tilhøre en mængde i kraft af en bestemt målbar egenskab eller træk som »minimal normal kropsvægt«, »body mass index« eller antallet af »genstande« indtaget på en dag, men der kan aldrig være tale om at være identisk med andre elementer tilhørende mængden. Man kan definere den egenskab, der kræves for at tilhøre mængden, men man kan ikke hente sin identitet fra mængden (diagnosen). Hvad man kan sige om anorektikere og alkoholikere er, at de nok »er« anorektikere eller alkoholikere i betydningen, at de lever op til dét kriterium, der skelner elementer, der tilhører mængden fra dem, der ikke gør. Men man har intet sagt om den enkelte anorektiker eller alkoholiker, uanset om dette kaldes hans eller hendes »identitet«, »selv«, »personlighed« eller sygdommens/lidelsens ætiologi. Man kan men andre ord ikke udtale almene domme, kun almindeligheder om anoreksi og alkoholisme.

Psykoanalysen interesserer sig ikke synderligt – hvis overhovedet – for, om den enkelte tilhører den ene eller den anden diagnostiske mængde, og den interesserer sig ikke synderligt for symptomernes ætiologi, for deres latente betydning, som om symptomerne skulle have sådan én betydning. Den interesserer sig til gengæld for symptomernes mening, og denne mening er altid singular. Her kan man ikke spise nogen af med almindeligheder.

I Freuds »Massepsykologi og jeg-analyse« lærer man, at symptomer kan smitte som en steppebrand; for eksempel på pigekostskoler (Freud 1976). Og det har været velkendt i mange herrens år i de forskellige psykoanalytiske traditioner, at symptomernes fænomenele fremtræden ændrer sig. Hysteriske lammelser og besvimelser er ikke som på Freuds tid dominerende symptomer. Dette har for nogle psykoanalytiske traditioners vedkommende været et argument for, at Freuds psykoanalyse og dens centrale begrebsapparat havde mistet gyldighed. Og det afstedkom meget tidligt nye diagnoser som *borderline*, der var betegnelsen for tilfælde, der var vanskeligt tilgængelige for den klassiske psykoanalyse, men på den anden side ikke kunne kaldes egentlig skizofrene eller psykotiske; de var netop på grænsen mellem neurose og psykose. Man kan konstatere, at de diagnostiske begreber til stadighed må suppleres med nye; de diagnostiske manualer må jævnlige revideres, netop fordi diag-

noser stilles på baggrund af symptomernes flydende, foranderlige fænomenale fremtræden.

Dette afstedkom det modsatte træk hos Lacan, nemlig i form af et nærmest latterligt lavt antal diagnostiske begreber – neurose, psykose, perversion. Svaret på tidens foranderlighed var ikke yderligere differentiering af begreberne, så begreberne kunne dække over nyopdagede symptomer, men konservering og begrænsning af de diagnostiske begreber, så symptomet både kunne træde frem, og man ikke kunne bilde hverken sig selv eller andre ind, at man sagde noget væsentligt om denne eller hin lidelse ved bare at give den et nyt navn. Psykoanalysens ekstreme påholdenhed i forhold til at differentiere i kliniske kategorier kunne og skulle befordre en lydhørhed over for først og fremmest patientens klage og krav eller mangel på klage og krav, men altså også over for forandringer i tidens klager og krav. Begrænsningen i de diagnostiske begreber skulle tjene til at man ikke forvekslede spørgsmålet om subjektet med navnet på diagnosen, at man ikke tildækkede og miskendte symptomets *mening* med en diagnostisk identitet.

Diagnoser i psykoanalysen vedrører i mindre grad symptomet end strukturen. Når der trods alt skulle diagnosticeres i betydningen skelnes, kunne man ikke forlade sig på symptomernes fænomenologiske fremtræden. Dette koncentrerer sig grund sætningen om, at man ikke må forveksle symptom og struktur. Her er der først og fremmest tale om en afstandtagen til psykiatriens diagnostiske praksis. Ideen med DSM IV systemet er at skabe et teoriløst redskab, der kan operationaliseres. Systemets udgangspunkt er det umiddelbart observerbare. Med teoriløshed menes således, at måden, hvorpå der diagnosticeres, ikke kan og skal være afhængig af bestemte teoretiske traditioners teser om sygdommens ætiologi og teorier om behandling; uanset om terapien er biologisk eller kognitivt orienteret med tilsvarende forskellige antagelser om de ætiologiske mekanismer bag symptomet, skal begge traditioner kunne være enige om de deskriptive træk; i princippet skal enhver psykologisk eller psykiatrisk retning kunne benytte sig af disse håndbøger og ud fra observation af patienten nå til den samme diagnose. Ideelt set.

Det er ekstremt let at kritisere denne idé om teoriløs observation, men før man kaster sig ud i en sådan øvelse, må man spørge og svare på, hvad alternativet skulle være? Hvordan skulle man ellers gribe sagen an den babyloniske forvirring af medicinsk og psykologisk baserede terapeutiske retninger taget i

betragtning? Og alle ved selvfølgelig, at det skaber alvorlig tvivl om de diagnostiske begrebers gyldighed. Alene ideen om, at der skulle kunne etableres en væsentlig forskel mellem det patologiske og det normale, at det skulle være muligt ved hjælp af de diagnostiske kategorier at skelne skarpt mellem forskellige former for sygdomme eller forstyrrelser, og at der skulle være tale om en essens, en kerne bag symptomets fænomene fremtræden, er blevet kritiseret forfra og bagfra.

I den lacanianske psykoanalyse skal der skelnes mellem symptom (den fænomenologiske fremtræden) og struktur, den eksistencielle værensmåde. Et hvilket som helst fænomen, en hvilken som helst symptomal fremtræden kan være et element i såvel en neurotisk, psykotisk eller pervers struktur; der er intet begreb om normalitet, modenhed i psykoanalysen, og sundhed, deraf kliniske begrebers status som eksistentialer, og der findes ikke nogen essens bag den symptomale fremtræden. Psykoanalysen betragter i kraft af at analysere talen (og intet andet) symptomer som signifikanter, altså lydbilleder, der ikke har nogen fast tilknyttet betydning. En signifiant er som bekendt defineret ene og alene ved sin forskel til andre signifikanter. Freud kaldte signifikanter »ordbilleder« eller »ordforestillinger« og konstaterede i sin bog om vitser, at »ordet er et klangbillede med hvilken denne eller hin betydning forbinder sig« (Freud 1978: 47). Netop derfor kan symptomer smitte, fordi elementet – betragtet som en signifiant – i princippet kan kombineres med et hvilket som helst andet element.

Symptomet betragtet som en signifiant implicerer, at man er udelukket fra at vide, hvad andre symptomers mening måtte være. Som man strengt taget ikke kan tale om et symptom, kan man ikke omtale anorektikeren eller alkoholikeren i bestemt form, fordi man er udelukket fra at vide, hvilken plads eksempelvis anoreksien indtager som element i den kompromisdannelse, hin enkeltes symptom udgør, og man er udelukket fra at vide, hvilke dynamiske processer mellem elementer, der har afstedkommet netop dette symptom. Det kan have lige så mange forskellige meninger, som der er spiseforstyrrede; det *betyder* netop ikke én ting; der er ikke et én til én oversættelsesforhold mellem symptomet og dets mening, som der ville være, hvis man betragtede symptomet som et tegn, der betyder noget. Som J.-A. Miller har formuleret det, så kan en analyse begynde, når man ikke længere ved, hvad ord betyder. Når man ikke længere er så skråsikker i forhold til, hvad et ord betyder, kan

man høre det som et lydbillede, der kan knyttes sammen med andre mulige eller hidtil umulige lydbilleder og dermed skabe ny (måske symptomlettende) mening.

Psykoanalysen er først og fremmest identitetsopløsende. Af mange grunde, men blandt andet fordi problemet ikke er mangel på identitet, men at vi identificerer os med symptomer i omløb. Eksempelvis identificerer mange deres respektive former for lidelse med signifianten »stress«, ja, vi bliver nærmest »interpelleret« af og griber til denne signifiant i tiden. Hvem kan give en præcis definition af stress? Det er netop en signifiant, som vi kan knytte sammen med alskens andre signifikante og dermed skabe alskens forskellig mening. Men en sådan interpellation og identifikation med et symptom kunne foregøgle, at der var tale om ydre sociale, diskursive konstruktioner, som et allerede givet subjekt griber til og identificerer sig med. Når psykoanalysens subjekt er det ubevidstes subjekt peger det imidlertid på, at disse interpellationer henholdsvis identifikationer grundlæggende er at betragte som miskenninger af »den Andens mangel«, det vil sige, at den Anden – om denne så forstås som en diagnostisk manual, ideologiske interpellationer, symbolske ordener eller symptomer i tiden – ikke formår at bibringe den enkelte netop dén signifiant, som skulle kunne identificere ham eller hende. Subjektet kan kun begribes som ren negativitet. Her alt for kort sagt.

Men hvis der ikke er nogen væsentlig forskel mellem normalitet og det patologiske, hvad er så anledning for analyse, hvad er symptomalt i psykoanalysen? Det symptomale er defineret ved gentagelsen. Tre eksempler skal gøre tjeneste. En fobi: at man af og til er bange gør ikke en til fobiker, snarere at man *hver gang*, man skal ind i en elevator, over en åben plads, tage ordet i en offentlig forsamling bliver overfaldet af panikangst. En tvangsneurose: vi har alle vore ritualer, før vi skal i seng – børste tænder, ryste puden, tage nattøj på; det gør os ikke til tvangsneurotikere. Men det er til gengæld signifikant, hvis ritualer ikke kan ændres, når situationen ændrer sig. Hvis man for eksempel har overnattende gæster eller skal ud at rejse, vil symptomet forhindre én i netop at gøre dette. Ritualer er tilsyneladende meningsløse, men ikke desto mindre tvingende nødvendigt for at kunne sove. Sadisme: At formentlig alle af og til erfarer en uimodståelig aggressiv impuls og herefter sårer og ydmyger den anden gør os ikke til sadister. Men man kan udpege sadisten på, at han på trods af eller netop på grund af at være blevet gjort opmærksom på, at en be-

stemt adfærd forekommer sårende og ydmygende alligevel vedbliver med selv samme adfærd over for sine nærmeste og kærester. Det er gentagelsen, der gør forskellen, det vil her sige forskellen mellem momentant opstået aggression og ondskabsfuldhed på den ene side og så sadismen som eksistentiale på den anden side. Der er ikke tale om en væsentlig forskel mellem det patologiske og perverse på den ene side og det normale på den anden side, kun gentagelsen, tvangen til gentagelse gør forskellen: at man ikke kan sige nej til og lade være med at reagere på bestemte måder.

Kan psykoanalysen bidrage til talen om sociale patologier? Både ja og nej. Ja, fordi patologi altid allerede er social i kraft af, at subjektet altid allerede er socialt. I psykoanalysen kan man ikke operere med to forskellige ontologier – subjektets på den ene side og det sociale på den anden side – og fordi den form for patologi, som psykoanalysen har noget at skulle have sagt i forhold til, er subjektets. Nej, for det at indrullere »tilfælde« i en mængde må fra psykoanalysens synsvinkel uvægerligt reducere spørgsmålet om subjektet til almindeligheder og dermed udelukke, at subjektet kommer på tale. Ikke fordi subjektet er »unik« i betydningen noget helt særligt, for eksempel med sin helt egen livshistorie, fantasier og tilbøjeligheder. Dette ville svare til at betragte subjektet som en mængde med kun ét element. Ikke at kunne identificeres vil sige ikke at kunne udgøre et element i en mængde. Subjektet er i kraft af ikke at kunne identificeres med en diagnose snarere det mærkelige, det uskelnelige. Subjektet er bizart.

Note

- 1 Citeret fra manchet til konference om sociale patologier, 12. 10. 2006 på Danmarks Pædagogiske Universitet.

Litteratur

2000: *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition*.
Washington D.C.: American Psychiatric Association.

Freud, S. 1992 (1912): *Afhandlinger om behandlingsteknik*. København: Hans Reitzels Forlag.

Freud, S. 1976 (1921): »Massepsykologi og jeg-analyse«. I *Metapsykologi 2*. København: Hans Reitzel.

Freud, S. 1978: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. Gesammelte Werke 6*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Kirsten Hyldgaard, lektor DPU
Tuborgvej 164
2400 København NV.

Selvrealiseringens sociale patologier

Lars Geer Hammershøj

For individet af i dag er ideen om selvrealisering central. I en diskussion med Axel Honneth diskuterer artiklen et socialanalytisk bud på selvrealiseringens sociale patologier og spørger om de negative konsekvenser af denne idé om frihed. Der argumenteres for, at det ikke er 'ideologien om selvrealisering', der er problemet, men derimod at individet reelt er frit og har til opgave at realisere sin frihed. Et tegn herpå er, at de sociale patologier har ændret karakter i forhold til tidligere. Fælles for de nye patologiske fænomener er således, at de lader sig interprettere som 'patologiske selvdannelsesprojekter'. Det gælder f.eks. depression og anoreksi, men også et fænomen som 'populistisk ytringsfrihed', der er karakteriseret ved at være en type af ytring i det offentlige, der ignorerer det offentlige.

I filosofien og sociologien er der tradition for at undersøge, hvad man kunne kalde de negative konsekvenser af moderniseringen og individualiseringen. Socialfilosofi er Axel Honneths betegnelse for denne tradition, der fra Rousseau til Habermas har forsøgt at diagnosticere samtidens 'sociale patologier', dvs. de samfundsmæssige udviklingsprocesser, der lader sig begribe som fejludviklinger eller forstyrrelser (Honneth 1994).

Der er store forskelle mellem de enkelte socialfilosofiske positioner, deres teoretiske antagelser såvel som konkrete diagnoser. Alligevel ligner positionerne hinanden, idet »bestemmelsen af sociale patologier i socialfilosofien altid foregår med henblik på de samfundsmæssige betingelser, som kan hjælpe den enkelte til selvrealisering« (Honneth 1994: 54; min oversættelse). I den socialfilosofiske tradition er sociale patologier med andre ord blevet forstået

som de samfundsmæssige udviklingsprocesser, der på den ene eller anden måde hæmmede eller hindrede individets selvrealisering.

For at kunne bedømme en bestemt udvikling som patologisk må der imidlertid foreligge bestemte antagelser, dels om *det der hindres*, altså den menneskelige selvrealisering, dels om *det der hindrer*, dvs. de historisk-sociale betingelser. Enhver socialfilosofisk diagnose er med andre ord konstitueret af en dobbelthed: for det første hviler den på en *antropologisk* antagelse om, hvad normal eller 'sund' selvrealisering er. Denne antropologiske antagelse kan være ontologisk, normativt eller diagnostisk funderet og være nok så metafysiskreflekteret, men uden et referencepunkt at bestemme det afvigende og patologiske i forhold til, giver det ikke mening i socialfilosofisk forstand at tale om sociale patologier. I den socialfilosofiske tradition er der enighed om, at sociale patologier skyldes indskrænkninger i individets frihed til at realisere sig selv, men positionerne adskiller sig fra hinanden i kraft af forskellige forestillinger om den selvrealisering, der herved hindres – det være sig selvbestemt arbejde (Marx), skabende værdsættelse (Nietzsche), spontan kærlighed (Fromm) eller herredømmefri kommunikation (Habermas).

For det andet hviler enhver socialfilosofisk diagnose på en *historiefilosofisk* antagelse om, hvad der er den naturlige eller 'sande' samfundsmæssige tilstand. Denne antagelse kan være mere eller mindre ekspliciteret, være positivt eller blot negativt bestemt, og dog orienterer enhver diagnose af en bestemt samtids sociale patologier sig efter en samfundstilstand, hvor de sociale livsbetingelser ikke længere forhindrer eller begrænser individets realisering af sig selv. Det, der gør samfundstilstanden patologisk, er altså enten, at samfundsudviklingen har ført bort fra en fortidig 'naturlighed' (jf. Rousseaus idé om menneskets udtræden af naturtilstanden), eller at den endnu ikke har ført frem til en fremtidig civiliseret samfundstilstand (jf. Horkheimer og Adorno's konstatering af, at menneskenes indtræden »i en sand menneskelig tilstand« lader vente på sig (1944: 25)). Som oftest og ikke mindst i sociologien tænkes dette dog i kombination: modernisering og individualisering har opløst de sociale bånd og sat individet fri fra de traditionelle fællesskaber, men har endnu ikke skabt mulighed for nye sociale organisationsformer eller for en ny kvalitativ frihed, der ikke blot er frihed fra ydre tvang, men også frihed til at realisere sig selv.

Skal man derfor diagnosticere sociale patologier i dag bliver det afgørende at spørge til, hvordan det står til med friheden til selvrealisering og hvad vor tids sociale betingelser herfor er. For en umiddelbar betragtning synes denne frihed ikke at være indskrænket i dag. Tværtimod er ungdoms- og populærkulturen fuld af opfordringer og forslag til, hvordan man kan og bør realisere sig selv (Ziehe 2004). Arbejdskulturen er ligeledes gennemsyret af tilbud såvel som krav om at udvikle sine kompetencer og realisere sig selv gennem arbejdet. Samfundsudviklingen har med andre ord for en umiddelbar betragtning bevæget sig i en retning, hvor de sociale betingelser muliggør individernes selvrealisering i en grad, der er uden fortilfælde. Ifølge den socialfilosofiske tradition skyldes sociale patologier, at de sociale betingelser indskrænker individernes mulighed for selvrealisering, hvorfor vor tids mere eller mindre uindskrænkede muligheder for selvrealisering burde betyde, at der ikke længere eksisterede sociale patologier. Imidlertid er det nok de færreste, der ville påstå, at vi i dag skulle være indtrådt i en sådan 'sand menneskelig tilstand'. Tværtimod synes det at forblive et paradoks, at vi kan være så frie til selvrealisering, uden af den grund at være frie for sociale patologier (Hammershøj 2004). Der kan umiddelbart gives to forklaringer på dette paradoks: enten er friheden til selvrealisering en illusion, og da er problemet, at vi lever med en 'falsk virkelighedsopfattelse' af at være mere frie, end vi er. Eller også er denne frihed ikke den rene lykke, og da kan frihed til selvrealisering ikke længere forstås som 'løsningen' på sociale patologier, da det er friheden selv, der er problemet. Jeg skal i det følgende diskutere disse forklaringsmodeller i en diskussion med Axel Honneth.

Friheden som illusion eller problemet

I artiklen »Organiseret selvrealisering individualiseringens paradokser« fra 2002 fremsætter Honneth følgende tese om den øgede individuelle selvrealisering:

Den tese, som jeg gerne vil forsvare, lyder således: Nemlig at kravet om individuel selvrealisering, som i de vestlige samfund er vokset hurtigt i løbet af tredive eller fyrre år i kraft af det hi-

storisk enestående sammentræf af helt forskellige individualiseringsprocesser, i mellemtiden er blevet til et så stærkt institutionaliseret forventningsmønster i den sociale reproduktion, at det har mistet sit indre formål og snarere er blevet til et legitimationsgrundlag for systemet. Resultatet af dette paradoksale omslag i disse processer, der engang gav løfte om en stigende kvalitativ frihed, men nu derimod er blevet til en ideologi om afinstitutionalisering, er fremkomsten af en mængde individuelle symptomer på indre tomhed, følelsesoverflodig og bestemmelsesløshed (s. 46).

Honneth bekræfter således, at friheden til selvrealisering er øget de seneste årtier. Grunden til, at dette ikke fører til mere lykke og færre patologier, er ifølge Honneth den simple, at den øgede frihed til selvrealisering *ikke er reel*. Der er sket et »paradoksalt omslag«, så denne frihed nu er i systemets tjeneste, i stedet for at føre til sand menneskelig selvrealisering. Med andre ord: det er ikke friheden til selvrealisering i sig selv, der er problemet, men at det er en *illusion*, når individerne i senmodernitet tror sig frie til selvrealisering.

Det Honneth leverer her er en klassisk ideologi-kritik: når tiden tror, den er fri til selvrealisering, så er det 'falsk bevidsthed', for i virkeligheden er det, der præsenteres som 'kvalitativ frihed', blot en illusion om frihed fra institutionel tvang. Ifølge Honneth skyldes vor tids sociale patologier således, at de sociale betingelser trods den megen tale om 'selvrealisering' fortsat indskrænker individets muligheder for realiseringen af sig selv. I Honneths perspektiv fungerer menneskelig selvrealisering således endnu som et ideal i diagnosen og som et mål for kuren mod sociale patologier. Herved adskiller Honneths analyse sig ikke fra de traditionelle socialfilosofiske analyser.

Det er klart, at det ikke mindst i populær- og forbrugskulturen er muligt at identificere træk af en sådan 'ideologi om selvrealisering'. Spørgsmålet er imidlertid, om det er hele problematikken, og om det er det egentlige problem. I det mindste må man stille spørgsmålet, om det kunne tænkes at hænge sammen på en anden måde: Kunne det være, at friheden til selvrealisering i dag faktisk er mere eller mindre reel, og at det præcis er det, der er problemet? I så fald udspringer tidens sociale patologier ikke af, at friheden er begrænset eller ikke-reel, men af, at det kan være en byrde at skulle realisere sin frihed.

Og i så fald er problematikken ikke et enten-eller 'er friheden reel eller tjener den systemet?' men et såvel-som: friheden er såvel reel som tjenende systemet. Men, og det er pointen, denne reelle frihed til selvrealisering tjener systemet i en anden og mere grundlæggende forstand end blot at være del af en 'neoliberal diskurs'.

I forlængelse af den generelle socialanalytiske diagnose af samtiden har jeg fremsat den tese, at selve individualiseringen og samfundsmæssiggørelsen i dag har skiftet karakter og fået karakter af frihed til selvrealisering (Hammerhøj 2004). Der er sket et skift fra modernitetens 'frihed til selvbestemmelse' til 'frihed til selvrealisering' i senmoderniteten, hvor det, der er problemet ikke længere er at blive mere fri, men er, hvad vedkommende stiller op med sin frihed. At være individ i dag vil ikke blot sige at have, men at være et selvrealiseringsprojekt. Den enkelte lader sig ikke skelne fra sit projekt med at realisere sin frihed. Af samme grund bliver det afgørende her også at forsøge at fatte denne friheds *tvangskarakter* og dermed denne individualiserings negative konsekvenser, dens sociale patologier. Som individualisering er friheden nu engang disciplinerende, men vor tids individualisering er en magt- og disciplineringsform, der ikke udspringer af en undertrykkelse af frihed, men derimod kommer i stand og virker i kraft af, at individet er fri til at realisere sig selv. Som sådan står frihed ikke i modsætning til tvang, men er i sig selv, dvs. er som reel frihed, et disciplineringsmiddel. Formentlig tilmed det mest probate middel af dem alle.

Det mest markante tegn på, at skiftet i individualisering til frihed til selvrealisering er undervejs, er, at de sociale patologier har ændret karakter og i dag til forveksling ligner eller kan interpreteres som konsekvenser af 'mislykket selvrealisering'. Det skal jeg vende tilbage til. Et andet tegn på skiftet i individualisering er 'ideologien om selvrealisering' i sig selv, der er den måde, hvorpå ikke kun Honneth, men også andre typisk beskriver og kritiserer samtidens omgang med selvrealisering (f.eks. Brinkmann et al. 2005). Min pointe er imidlertid, at denne ideologi selv er en effekt af nogle langt mere grundlæggende forandringer. Man må ganske enkelt med Lars-Henrik Schmidts formulering spørge om, *hvad denne ideologi taler sandt om*. Hvordan er den 'neoliberale diskurs' og ideologien om selvrealisering overhovedet mulig? Hvilke vilkår for det at være individ i dag er bestemmende, siden sådan noget som reality TV, jobannoncer der lover 'selvudvikling i arbejdet' og reklamer

for personlige 'Rikke & Lars' køkkener er mulige? Disse fænomener var ganske enkelt utænkelige på Horkheimer og Adorno's tid, for dengang havde individualiseringen en anden karakter. Dengang tolereredes individualitet »kun i det omfang, individets uforbeholdne identitet med det almene er hævet over enhver tvivl« (Horkheimer et al. 1944: 222).

At individualisering har skiftet karakter fra frihed til selvbestemmelse til frihed til selvrealisering, kan siges at være min socialfilosofiske diagnoses 'historiefilosofiske' antagelse).¹ Det er en antagelse, der i forhold til sociale patologier betyder, at der i dag er et *sammenfald* mellem det der hindres (realiseringen af individets frihed) og det der hindrer (friheden til selvrealisering). Det er friheden selv, der er problemet, men det betyder også, at det ikke er friheden der er løsningen. Der synes med andre ord ikke at gives en helbredelse mod vor tids sociale patologier, om end nok coping-strategier.

Min socialfilosofiske diagnoses 'antropologiske' antagelse derimod, kan siges at udgøres af et specifikt perspektiv på individualiseringens individ. Det er kort fortalt, at individet i dag må forstås som et selvdannende individ (Hammershøj 2003). Selvdannelse hviler hverken på en ontologisk antagelse om menneskets behov eller natur, eller en normativ idé om at selvdannelse bør være dannelsesidealet, men er en *diagnostisk* interpretation af vilkårene for det at være individ og forholdet mellem individ og det sociale. Selvdannelse er simpelthen et perspektiv på vor tids individualisering, hvori selvrealisering altid allerede har karakter af selvsocialisering. Når dannelsesproblematikken bliver interessant i dag er det, fordi dannelse er et perspektiv på den samtidige produktion af selv og socialitet. Dannelse af personligheden kan således kun foregå ved at 'selvoverskride i det sociale', ved at involvere sig med det sociale.

I et selvdannelsesperspektiv har de sociale patologier karakter af, at dette projekt på den ene eller anden måde er gået galt. Det kan enten være, at individet ikke formår at skabe sig et selvdannelsesprojekt, hvorved de sociale patologier får karakter af sammenbrud eller udmattelse af vedkommendes selvdannelse. Eller det kan være, at individet har et selvrealiseringsprojekt, men forsøger at realisere sig selv uden om det sociale, hvormed det får karakter af et forvrænget selvdannelsesprojekt. Interessant nok er der de sidste 20-25 år dukket en række nye patologiske fænomener op, som netop lader sig interpreteres som former for patologisk selvdannelse. Det gælder f.eks. depression,

der ikke kun i dag er den mest udbredte psykiske lidelse, men som også har skiftet karakter fra tidligere at være en stemningslidelse præget af tristhed og tungsind til at være en handlingslidelse karakteriseret af psykisk udmattelse (Ehrenberg 1998, se også Rasmus Johnsen andetsteds i dette nummer). Depression kan således interpreteres som en form for udmattet selvdannelse, hvor individet ikke er i stand til at finde, definere og gennemføre et selvdannelsesprojekt. Og det gælder anoreksi, der omkring 1980 udbreder sig med epidemisk hast (Gordon 1990). Det der karakteriserer anorektikeren er, at hun faktisk har et selvrealiseringsprojekt, nemlig hendes sulteprojekt, der imidlertid ikke er videre sundt. Det er det ikke, fordi hendes selvdannelsesprojekt er forvrænget, så selvoverskridelsen er rettet indefter mod hendes egen krop, i stedet for mod det sociale (Hammershøj 2005).

Populistisk ytringsfrihed

Et tredje eksempel på en ny social patologi er 'populistisk ytringsfrihed', der er en form for forvrænget selvdannelse, hvor friheden til at ytre sig slår om i selvtilstrækkelighed. Nu er ytringsfrihed imidlertid ikke, hvad det har været. Tidligere handlede ytringsfrihed om at bidrage til den offentlige debat. Ytringsfrihed er således ifølge oplysningsfilosoffen Kant et middel til at udbrede oplysning. Oplysning forstår Kant som menneskets udgang af dets selvforkyldte umyndighed. Og for at træde ud heraf kræves ifølge Kant ikke andet end frihed, dog ikke enhver form for frihed, men netop tænkefrihed og friheden til i enhver henseende at »gøre offentlig brug af sin fornuft« (1784: 73). Dette er ytringsfrihed forstået som dét at ytre sine tanker om almene spørgsmål og anliggender. Det er en form for ytringsfrihed, der dels forudsætter, at man har sat sig ind i, hvad der tidligere er sagt og skrevet om emnet før man ytrer sig, dels forudsætter denne form for ytringsfrihed, at man alene ytrer sig med den hensigt og det formål at udvide erkendelser og at bidrage til fremskridt i fornuften.

I dag er sådanne krav til ytringsfriheden ikke længere legitime. I dag forstår vi ikke længere ytringsfrihed som et middel til at bidrage til den almene fornuft, men som en individuel ret til at sige sin mening offentligt. Ytringsfrihed foregår ikke længere på det almenes præmisser, men på individets præ-

misser. Dette er en simpel konstatering. Det er nu engang sådan vi forstår ytringsfrihed. Også jeg – for min skyld må folk sige, hvad de vil.

Problemet opstår først, når denne form for moderne ytringsfrihed forfalder eller udarter til at blive retten til at ytre sin umiddelbare mening uden hensyn til sagen eller konteksten. Da udvikler ytringsfriheden sig patologisk og bliver i stedet en form for selvtilstrækkelighed i den forstand, at det er en type af *ytring i det offentlige, der ignorerer det offentlige*. Det er karakteristisk for denne type af ytringsfrihed, at individet kan blive fornærmet og stødt, hvis nogen sætter spørgsmålstegn ved eller vil diskutere vedkommendes mening. For populisten er brugen af ytringsfrihed nemlig ikke en måde at deltage i en offentlig debat på, men en måde at udtrykke sin individualitet på: »Det er bare *min* mening.« Af samme grund kan ethvert forsøg på kritisk diskussion blive betragtet som en krænkelse af vedkommendes personlighed.

Igen kunne man spørge, hvordan denne populistiske form for ytringsfrihed er mulig. Den synes ikke kun at forudsætte, at ytringsfrihed i dag foregår på individets præmisser, men også at det at være individ handler om at udtrykke sin individualitet. Det sidste er også det, der knytter den patologiske form for ytringsfrihed til den politiske populisme. Populisme er set fra et selvdannelsesperspektiv et politisk stemningsfællesskab, hvor fællesskabet ikke konstitueres af at man har de samme holdninger eller værdier, men af at man har smag for den samme stemning. Det afgørende ved det at ytre sin mening, er derfor ikke den holdning eller interesse, som meningen udtrykker, men den stemning, som meningen hensætter vedkommende i. Også populisme foregår nemlig i dag på individets præmisser i den forstand, at det at ytre eller tilslutte sig en mening inden for et politisk stemningsfællesskab først og fremmest er en måde for individet at udtrykke sin individualitet på. Med andre ord ville denne form for populisme være utænkelig, hvis ikke selvrealisering var vilkåret for det at være individ.

Note

- 1 At man ikke slipper af med metafysikken er allerede Nietzsches metafysikkritiske pointe (1889). Som jeg indledningsvis markerede, hviler enhver socialfilosofisk diagnose nødvendigvis på bestemte historiefilosofiske såvel som

antropologiske antagelser. Hvad det første angår, så er samtidsdiagnosen simpelthen socialanalytikkens måde at arve historiefilosofien på (Schmidt 1990: 20) og baserer sig på det *idéhistoriske a priori*, at det »forholder sig sådan, at enhver tid har sin variation af problemer som sådan, der kræver tidstypiske svar« (Schmidt 1992: 40). Socialanalytikkens konkrete 'historiefilosofi' kommer til udtryk i de generelle samtidsdiagnoser som en ny strukturlighed – individet eller personskabet kaldet – der emergerer i artikulationsformerne i vor tid. Dette afspejles f.eks. i 'individets felt', det såkaldt fjerde felt i det socialanalytiske ærke-kort, der er et orienteringskort i forhold til tidens tendenser, og som tilsiger, at individet i dag gør sig gældende som politisk rationalitet over for stat, civilsamfund og marked (Schmidt 2005).

Litteratur

- Brinkmann, S. og Eriksen, C. (red.) 2005: *Selvrealisering. Kritiske diskussioner af en grænseløs udviklingskultur*. Århus: Klim.
- Ehrenberg, A. 1998: *Das erschöpfte Selbst*. Frankfurt am Main: Campus.
- Giddens, A. 1991: *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Gordon, R. A. 1990: *Anorexia and Bulimia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hammershøj, L.G. 2003: *Selvdannelse og socialitet. Forsøg på en socialanalytisk samtidsdiagnose*. København: Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag.
- Hammershøj, L.G. 2004: »Nye patologier i selvdannelsens tidsalder« i *Sociologi i dag*, Årgang 34, 3/2004.
- Hammershøj, L.G. 2005: »Anoreksi som afsindigt selvdannelsesprojekt« i Willig og Østergaard (red): *Sociale patologier*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Horkheimer, M. & T.W. Adorno 1944: *Oplysningens dialektik*. København: Gyldendal, 1993.
- Honneth, A. 1994: »Pathologien des Sozialen« i A. Honneth (red.): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Honneth, A. 2002: »Organiseret selvrealisering individualiseringens paradokser« i Willig og Østergaard (red): *Sociale patologier*. København: Hans Reitzels Forlag.

- Kant, I. 1784: »Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?« i Kant, I: *Oplysning, historie, fremskridt* udgivet af M. H. Jeppesen. Århus: Slagmarks Skyttegravsserie, 1993.
- Nietzsche, F. 1889: *Götzen-Dämmerung*. Bind 6 i *Sämtliche Werke*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988.
- Schmidt, L.-H. 1991: *Smagens Analytik*. Århus: Modtryk.
- Schmidt, L.-H. 1992: *Det Socialanalytiske Perspektiv*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Schmidt, L.-H. 2005: *Om respekten*. København: Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag.
- Ziehe, T. 2004: *Øer af intensitet i et hav af rutine*. København: Forlaget politisk revy.

Lars Geer Hammershøj, lektor DPU
Tuborgvej 164
2400 København NV.

Er depression en social patologi?

Rasmus Johnsen

Et af de områder, hvor debatten om depression har været mest markant inden for de seneste år er i arbejdslivet, særligt i forbindelse med stress og med en række af de krav som i dag stilles til medarbejderne. Samtidig har vi set et generelt skifte i måden at forstå depression på, fra et fokus på den psykiske lidelse til et fokus på den patologiske handling. I artiklen "Er depression en social patologi?" diskuterer ph.d.-stipendiat Rasmus Johnsen betydningen af denne forandring for vores opfattelse af, hvad en depression er. Han forsøger at vise, hvordan depressionen, opfattet som social patologi er tæt knyttet til produktivitetsteststillingen i et arbejdsliv, der i højere og højere grad bliver præget af, at man organiserer livet, fremfor på arbejdet selv.

Et af de områder, hvor debatten om depression har været mest markant inden for de seneste år er i arbejdslivet, særligt i forbindelse med stress og med en række af de krav som i dag stilles til medarbejderne. Depression er tilsyneladende en voksende årsag til sygefravær og kædes sammen med, at arbejdet er blevet mere hektisk, indeholder flere kontaktflader og kræver mere psykisk af den enkelte (Psykiatrifonden 2/2001: 3-4). For øjeblikket diskuteres en række kernebegreber i det nye arbejde og deres indflydelse på medarbejderens psykik: på den ene side innovation, omstillingsberedthed og kreativitet og på den anden selvledelse, selvrealisering og balance mellem liv og arbejde.

Samtidig antyder en række undersøgelser en sammenhæng mellem disse begrebers indtog i arbejdslivet og stigningen i tilfældene af depression. At være en aktiv og travl medarbejder i det moderne arbejdsliv kædes sammen med en vedvarende »risiko for at blive så udbrændt, at et muligt sammenbrud luror bag præstationen« (Psykiatrifonden 2/2001: 4). Det voksende antal depressive tilfælde forbindes direkte med opfattelsen af vores samtid som en

»grænseløs udviklingskultur« (Brinkmann og Eriksen: 2005) og betragtes som en negativ konsekvens af de krav dette stiller til den enkelte i dag. Man kalder depressionen en »utilstrækkelighedspatologi« (Petersen 2005: 61) og den franske sociolog Alain Ehrenberg går så langt som til at konstatere, at »depressionen er det individs [bagside], som kun vil være sig selv og ikke kan leve op til dette krav.« (Ehrenberg 1999: 265, e.o.)

Beskrivelsen af depression som et resultat af de krav, man stiller til den enkelte, dækker over, at den generelle opfattelse af, hvad en depression er, har flyttet sig markant inden for de seneste årtier, fra at handle om psykisk sygdom til at handle om et fænomen, som alle potentielt kan rammes af. Hvor man tidligere i udpræget grad fokuserede på den psykiske lidelse har den samfundsmæssige og medicinske interesse sat den *patologiske handling* i centrum. I dag interesserer man sig i højere grad for de aspekter af depressionens symptomatologi, der handler om den manglende evne til at gøre de ting, der skal til for at opretholde en hverdag. Stemningsforstyrrelsen regnes i stigende grad for sekundær i forhold til den forstyrrede handling, og terapien fokuserer på at sætte individet i stand til at handle igen, for på den måde at komme stemningsforstyrrelsen til livs (Ehrenberg 1999: 199).

Når en depression på denne måde forbindes med engagement og med de handlinger, der vurderer om livet er vellykket, så antager den som *patologi moralsk* karakter; depressionen bliver en måde at beskrive de individuelle grænser på, hinsides hvilke samfundets krav til den enkelte bliver illegitime. Derfor er én af måderne at beskæftige sig med depressionen, og den interesse den nyder i samtiden, at forsøge en vurdering af hvad den er et symptom på. Hvorfor er det netop *depressionen*, der i dag antager form af at være en social *patologi*? Spørgsmålet om hvilken rolle depressionen spiller i vores liv – og ikke mindst i vores arbejdsliv – er samtidig spørgsmålet om i hvilket samfund den depression, som her beskrives, bliver til et økonomisk og produktionsmæssigt problem.

I denne sammenhæng er det uomgængeligt, at videreudviklingen af de forskellige antidepressiva, siden Prozac blev introduceret på det amerikanske marked i 1988, spiller en afgørende rolle, ikke mindst set i lyset af den veritabile serotoninøkonomi, som er skabt på grundlag af de høje både direkte og indirekte samfundsøkonomiske omkostninger som depressionen har i dag (Ehrenberg 1999: 216). Men selvom den økonomiske gevinst, der er fulgt i

kølvandet på opfindelsen af lykkepillerne, er en vigtig faktor, så er den ikke tilstrækkelig grund til at sygdommen nyder den interesse, som den gør i dag. Denne forklaring er kun en del af en bredere funderet opfattelse af depressionen som en *funktionspatologi*; altså som en psykisk eller fysisk tilstand, der er ude af takt med samfundets funktionskrav (se bl.a. Willig & Petersen 2005: 144, Honneth 2005: 41).

Spørgsmålet om, hvordan depressionen gik fra primært at være en psykisk sygdom til at blive en social patologi, er altså grundlæggende spørgsmålet om *hvorledes depressionen blev til en funktionspatologi*? Hvad gjorde, at depressionen ændrede sig fra at beskrive en sindstilstand til at beskrive en mangel? Overraskende nok skal svaret på dette spørgsmål ikke primært findes i depressionen selv. Det skal findes i den forandring vores begreb om arbejde og produktivitet har været igennem siden det 20. århundredes begyndelse.

I det følgende vil jeg, i et samfundsanalytisk perspektiv, forsøge at beskrive den forandring, der gjorde forestillingen om produktivitet til det primære i arbejdslivet og endte med at gøre depressionssygdommens symptomer til en negativ komponent af det enkelte menneskes produktive handlinger.

Arbejdskraften og det maskinelle menneske

Historien om produktivitet som det *sine qua non*, der bestemmer værdien af vores arbejde, er historien om *arbejdskraften*. I begyndelsen af det 20. århundrede bestemte den en måde at repræsentere arbejdet på, som stadig er gyldig. Ideen om *arbejdskraft*, som et upersonligt energibegreb, skabte en totaliserende ramme, som underordnede al social aktivitet forestillingen om produktivitet og derved nærmede det menneskelige arbejde forestillingen om en naturkraft (Rabinbach 1990: 4).

Fra et arbejdsbegreb, der primært var knyttet til en moralsk doktrin om forsagelsen af lediggang, udviklede sig en tro på en sammenhæng mellem natur og samfund, der formidledes af produktivitetens primat, hvad enten det handlede om arbejdere, maskiner eller naturkræfter. Både den menneskelige krop og maskinen kunne opfattes som *motorer*, der forvandlede energi til mekanisk arbejde. Den amerikanske historiker Anson Rabinbachs værk *The Human Motor* (1990) fortæller historien om, hvorledes denne doktrin blev kæ-

det sammen med en videnskabeliggørelse af arbejdet, som muliggjorde at samfundet kunne strække, fordele og udvide den arbejdende krops energi: harmonisere kroppens bevægelser med den industrielle maskines. Det er Rabinbachs mål at vise, hvorledes den arbejdende krop gradvis i løbet af industrialiseringen begyndte at blive fortolket som omdrejningspunkt for sammenhængen mellem natur og samfund, og blev til det medium gennem hvilket naturens kræfter blev transformeret til kræfter, der var samfundsøkonomisk brugbare.

Den udviskning af det individuelle livs grænser i arbejdskraftens navn som dette betød, fandt sit modbillede i opdagelsen af *trætheden* som patologisk fænomen i den europæiske fysiologiske litteratur. Ikke bare for arbejderen på fabrikken, men også i andre af samfundets institutioner, som i uddannelsessystemet og blandt middelklassens 'vidensarbejdere', peger den blotte mængde af videnskabelige afhandlinger på, at patologisk træthed på dette tidspunkt udviklede sig til en veritabel epidemi. Fra mere kuriøse tilfælde som den tyske kemiker Wilhelm Weichardt, der i 1904 bekendtgjorde, at han havde opfundet en vaccine mod træthed, til berømte og indflydelsesrige navne som skizofreniens 'fader' Emil Kraepelin og Pierre Janet, grundlæggeren af psykastenien, udtrykte interessen for den patologiske træthed en angst for, at sindets og kroppens kræfter ebbede ud under modernitetens pres; for at den enkeltes vilje, forestillingskraften og hele nationens helbred blev sat på spil i en uansvarlig omgang med kroppens fysiologiske love. På denne måde blev trætheden til det åbenlyse tegn på kroppens og sindets grænser, og til det mest troværdige vidnesbyrd om nødvendigheden af at fastholde kræfterne og minimere tabet af den enkelte krops unikke kapital: dens arbejdskraft (Rabinbach 1990: 6).

For idealforestillingen om det identitetsløse arbejde som en *perpetuum mobile* i det 19. århundredes industrielle revolution, var trætheden – de fysiske ressourcers knaphed – den absolutte udfordring. Ved begyndelse af det 20. århundrede var målet at skabe en produktivkraft, hvis virkning var større end de komponenter, den indeholdt. Den patologiske træthed stod over for dette ideal med truslen om dets implosion, hvis man gik for langt i forsøget på at gøre individet til en funktion i et større maskineri.

Produktivitetsens primat i selvledelsens tidsalder

Begyndelsen af det 21. århundrede har tildelt depressionen en rolle, der ligner den, som trætheden havde i forhold til arbejdet i begyndelsen af det 20. århundrede. Det er i dag ikke til at komme udenom, at depression – ligesom stress – står som en trussel for den, der ikke magter at tilpasse sig vilkårene i det nye arbejdsliv. Hovedgrunden er de store forandringer vi har oplevet i den rolle arbejde og arbejdsliv spiller for den enkelte og i, hvad der kræves af én som medarbejder. På mange måder har arbejdslivet overtaget rollen som den vigtigste identitetsskabende og -regulerende faktor, som de traditionelle institutioner og måske særligt de store ideologiske utopier tidligere havde patent på.

Der er tale om et generelt skifte i måden, man er et individ på; mens mødet mellem samfund og individ tidligere var præget af en *ensliggørelse*, som holdt det personlige ude fra arbejdspladsen, så handler individualiseringen i begyndelsen af det 21. århundrede om en *forskelliggørelse* (Schmidt 1999: 110), som betyder, at det individuelle har holdt sit indtog i arbejdet. Både forstået således, at vi rent faktisk taler om et *arbejdsliv* i stedet for at adskille begreberne og sådan at den singulære eksistens, som den enkelte bringer med sig ind på arbejdspladsen, er blevet uundværlig for det, man producerer. Subjektivitet, forstået på den ene side som identitet og de selvforhold den skaber, og på den anden som de følelser, tanker og begær som bliver genstand for ledelse, er på én gang produktiv for og et produkt af arbejdet (Pedersen & Fuglsang 2005: 2).

Den forandring i forståelsen af arbejdet, som vi har været vidne til i det forgangne halve århundrede ændrer altså ikke noget grundlæggende ved underordningen af det sociale under et normativt begreb om produktivitet – også selv om spørgsmålet om, hvad der er produktivt har ændret sig. I dag er det i mindre grad kroppen og muskelkraften, der er omdrejningspunkt for produktiviteten, end da taylorismen triumferede på de europæiske fabrikker. Men kravene om produktivitet til de sociale relationer, der folder sig ud på arbejdspladsen og til det personlige liv, der bringes i spil som moderne medarbejder, er ikke blevet mindre.

Dette er særlig tydeligt i et begreb som *selvledelse*, der sammenfatter flere aspekter af det moderne arbejdsliv. Man kunne mene, at begrebet blot lukker

et kort kapitel i arbejdets historie, ved at lade medarbejderne generobre en række kompetenceområder fra industriarbejderen, som tidligere var selvfølgelige for den selvstændige håndværker. Umiddelbart har 'Per Post' eller 'Ole Bager' ledet sig selv i århundreder uden at kende det mindste til begrebet. Men at selvlede er mere end at gå op i sin profession. Begrebet om selvledelse er i dag, ikke mindst på grund af indstillingen til produktivitet, i latent konflikt med forestillingen om en harmonisk balance mellem arbejde og liv. Selvledelse handler først og fremmest om evnen til at finde sig selv i den kontekst man indgår i, i de arbejdsrelationer man er med til at forme, og i den produktion man er med til at udføre (Andersen 2006: 43). Det handler ikke kun om selvstyring, men også selvoverskridelse sat i system i en produktionsorganisering, som stiller høje krav til medarbejdernes personlige og faglige kompetencer. Medarbejderne selv er blevet til ressourcer for det færdige produkt i en ramme, der hele tiden tillader dem at forbedre deres kompetencer og finde nye måder at gøre arbejdet mere effektivt og præcist på.

Selvledelse peger i denne sammenhæng på den samtidige evne til at aktivere og begrænse egne ressourcer på en optimal måde. På denne måde bliver medarbejderen i det moderne arbejdsliv både et udtryk for produktivitetens grænseløshed og en grænse for den (Kristensen 2006: 3). Den moderne ledelses strategi er at tilbyde muligheder for udviklingen af den enkeltes potentiale i et produktivt perspektiv; eller sagt med den italienske filosof Maurizio Lazzaratos ord: »virksomheden skaber ikke sine subjekter (arbejdere og forbrugere), men den verden i hvilken subjekterne eksisterer« (Lazzarato 2004: 188, e.o.)

Som vi så i forrige afsnit handlede ledelse af industriarbejderen primært om udgrænsningen af det personlige og individuelle fra arbejdspladsen. At være velfungerende betød først og fremmest at man 'passede ind', at man tog del i et produktivt homogent fællesskab. Udfordringen i dag er en anden: i dag betyder det at være velfungerende, at man 'er sig selv' og samtidig formår at omsætte dette produktivt i et heterogent fællesskab af andre individer. Ledelsens springende punkt i dag er i udpræget grad at udstikke muligheder, der omsætter den enkeltes evne til at originalisere sig til noget produktivt – uden at skabe *originaler*.

Depressionen og det nye arbejdsliv

Den organiseret på liv i stedet for på arbejde, som dette implicerer, betyder altså, at livet er bragt tilbage i arbejdet. Men depressionens rolle som et mangelfænomen, der ligner den patologiske træthed i begyndelsen af sidste århundrede, fortæller os, at det ikke er hvilket som helst liv, der her er tale om. Som symptom på de krav, der stilles til den enkelte i dag, viser depressionen os, at der er tale om liv, *for så vidt livet stadig er underkastet produktivitetens primat*. Eller sagt på en anden måde: depressionens rolle som social patologi i dag fortæller os, at mindre og mindre adskiller arbejdet og det produktivitetskrav som følger med, fra andre menneskelige aktiviteter.

Hvordan depression kunne komme til at spille rollen som en negativ komponent af den enkeltes produktive vilje, kommer særlig tydeligt til udtryk hos den franske psykiater Henri Ey, når han beskriver dens patologiske handlingsmønster:

Rystende ubevægelighed. Ophævelse af eksistensen, tidssynkope; melankoli er stilstand. Svingning, tempo, stigning, forløb, forfølgelse, forberedelse, gang, fremskridt eller planlægning – alle disse bevægelser er fuldstændig umulige, for så vidt de betegner muligheder for eksistens eller sameksistens, hvis mål falder sammen med handlingsimpulser i tid. Derimod angiver stagnation, at træde vande, at vente eller tilbageskridt – som de eneste aktivitetsformer i denne ikke-handlen – rytmen for den melankolske ubevægelighed, der ikke kommer ud af stedet. Tidens forløb magter ikke længere at animere eller at drive den bevidsthed frem, der er bremset i sin svingning, men indskrænker sig til at varigheden flyder ud, løber bort som en blodstyrning, og til at registrere ophævelsen af en tid, der impliceres i handling, som en ensformighedens og kedsomhedens metronom i fremmedartet kontrast til værens umulige bevægelse. (citeret efter Widlöcher 1983: 63, e.o.)

Ey beskriver depressionen som en radikalt uproduktiv væremåde. I stedet for at udnytte de muligheder for selvdannelse, som omverdenen i højere og høje-

re grad stiller krav om, at man omsætter produktivt, udmatter den dem og får mulighederne i dem til at implodere. Det depressive handlemønster er en op-hævelse af den sammenhæng, hvorigennem handlinger relateres til en fortid, en nutid eller en fremtid. Det er den abnorme opfattelse af tidens strømning og positionen i den, som afføder fornemmelsen af, at alle handlinger og identitetsfølelsen bevæger sig 'mod strømmen'. Den syge er ikke længere bevidst om nogen fremtid som horisont for sine handlinger; i langt højere grad føler han, at han bliver trukket ind i en uendelig fortid.

I et arbejdsliv som har udviklet en produktivtetsforestilling, der baserer sig på udøvelsen af handlinger, som tidligere hørte til uden for arbejdslivet – sprog, erindring, tro, etiske og æstetiske tilbøjeligheder – er depressionens handlemønster således ikke bare et *resultat* af, men i høj grad også en *trussel mod* selve produktivtetsidealets eksistens. Når depression i det 21. århundrede markerer grænsen for den enkeltes ressourcer, så er det samtidig, fordi den er blevet til et socialt fænomen uden egentlig begyndelse eller afslutning i tid. Depression i dag er en kognitiv kategori, der er med til at bestemme, hvad vi betragter som produktivt og hvad vi ikke gør. Problemet ved denne opfattelse – særligt for dem som lider af depression – er ikke, at den er forkert, men at den er på vej til at blive sand.

Litteratur

- Andersen, Flemming 2006: *Selvledelse – selvet på arbejde*, Dansk Psykologisk Forlag.
- Brinkmann, Svend og Eriksen, Cecilie (red.) 2005: *Selvrealisering*, Klim.
- Ehrenberg, Alain 2004: *Das erschöpfte Selbst*, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel 2005: »Organiseret selvrealisering – individualiseringens paradokser« i: Willig, Rasmus (red.): *Sociale Patologier*, Hans Reitzels Forlag.
- Kristensen, Anders Raastrup 2007: »Tre former for fleksibilitet – call center-medarbejderes måder at bruge distancearbejde« i: *Tidsskrift for Arbejdsliv* Nr. 1.
- Lazzarato, Maurizio 2004: »From Capital-Labour to Capital-Life«, Ephemeraweb.org.

Er depression en social patologi?

- Pedersen, Michael og Fuglsang, Martin 2005: »Arbejdsliv og kritik«, Turbulens.net.
- Petersen, Anders 2005: »Depression – selvets utilstrækkelighedspatologi« i: Willig, Rasmus (red.): *Sociale Patologier*, Hans Reitzels Forlag.
- Psykiatrifonden (1): »Årsager og depression«, Folder fra Psykiatrifonden 2001.
- Psykiatrifonden (2): »Job og depression«, Folder fra Psykiatrifonden 2001.
- Rabinbach, Ansom 1990: *The Human Motor*, University of California Press.
- Schmidt, Lars Henrik 1999: *Diagnosis I – filosofiske eksperimenter*, Danmarks Pædagogiske Institut.
- Willig, Rasmus og Petersen, Anders 2005: »Depression som funktionspatologi« i: Dræby Sørensen, Anders (red.): *Det svære liv*, Aarhus Universitetsforlag.
- Widlöcher, Daniel 1986: *Die Depression*, Piper.

Rasmus Johnsen, ph.d. stipendiat, CBS
Porcelænshaven 18A
2000 Frederiksberg C.

Fundamentalisme som social patologi

Camilla Sløk

Fundamentalisme bliver fra mange sider defineret som en social patologi i betydningen "en undtagelse fra fællesskabet". Redaktør Flemming Rose fra Jyllands-Posten indledte Muhammedkrisen ved at sige det på denne måde: "Det moderne, sekulære samfund afvises af nogle muslimer. De gør krav på en særstilling, når de insisterer på særlig hensyntagen til egne religiøse følelser." Det er sondringen mellem det moderne og religion som noget særligt, der er relevant her. På samme måde har Anders Fogh Rasmussen forsøgt at differentiere mellem fundamentalisme og politik. Fundamentalismen overskrider det politiske grænse ved selv at ville være politisk. Artiklen sætter her spørgsmålstegn ved, om det reelt er muligt at udskille det politiske fra det religiøse, og om det ikke snarere er en diskurs, som er sat af protestantismen, og som Anders Fogh Rasmussen knytter an til. Man kan således pege på, at det netop er protestantismen, og ikke politikken, der er med til at formulere en distinktion som forskellen på religion og politik. Spørgsmålet er, om protestantismen skal tage denne forståelse på sig i en positiv forstand med det formål at afgrænse sig selv fra en fundamentalistisk religionsforståelse.

I denne artikel vil jeg se på, hvordan islamisk fundamentalisme i moderne politik italesættes på samme måde, som sociale patologier bliver. Ved en social patologi forstår jeg her en undtagelsestilstand fra det normale, sociale samfundsliv. Mest kendt er politikeren Louise Freverts betegnelse af islam som en kræftcelle i samfundet. Islam er politisk uacceptabel, fordi den er en religionsform, der forholder sig, på en ekstrem måde til det eksisterende sam-

fund. Freverts opfattelse af islamisk fundamentalisme som sygdomstegn står dog ikke alene blandt politikere. Andre politikere som Jean-Marie le Pen og den myrdede Pim Fortuyn har påpeget, at fundamentalisme repræsenterer en uønsket abnormalitet i det moderne samfund.

Forfatteren Sam Harris' bog »The end of faith«, udgivet på dansk i år, stadfæster ligeledes modernitetens religionstese, nemlig, at fundamentalisme såvel som en religiøs forholden sig repræsenterer undtagelsen fra den almindelige, moderne fornuft (Harris 2005, 20). At kunne have balance i tingene skyldes fornuften, en oplyst viden, også om at de religiøse tekster ikke giver mening. Det er dette, fundamentalisterne ikke har forstået. Harris undlader dog, i lighed med andre modernitets fortalere, at forklare, om man så kan tale om de fundamentale spørgsmål, såsom liv, død, kærlighed, ondskab og lidelse uden at udsætte sig selv for risikoen for at blive kaldt fundamentalist. I det hele taget lider fundamentalismebegrebet af mangel på definition. For selvom man, som Harris, kan sige, at fundamentalisme er defineret ved »bogstavelig læsning« (Harris 2005, 240), bliver forholdet imellem den religiøst orienterede person og den fundamentalistisk orienterede ikke klart på baggrund af et tekstbegreb om bogstavelighed. Selv en protestantisk hermeneutik forholder sig sola scriptura til de religiøse teksters bogstav. Hermeneutik kan ikke være forskellen på fundamentalisme og religion. Endvidere ved enhver, som beskæftiger sig med kommunikationsteori, at der slet ikke findes en korrespondensteoretisk læsemulighed. Hver gang, der læses, finder der en fortolkning sted. Det kan altså ikke være sådan, at fundamentalister er i stand til at læse 1:1, mens andre er i stand til at læse nuanceret eller fortolkende. Der må noget mere til end bogstavelig læsning for at skelne mellem religion og fundamentalisme. For mig at se må det være det, som læsningen fører til, der gør hele forskellen. Det, som læsningen af teksten får mig til at gøre i handling. Den performative og/eller fysiske handling, som sker som et resultat af tekstlæsningen. Det er konsekvensen af læsningen, der må være afgørende.

Det er centralt at definere fundamentalisme bedre, end det sker nu, fordi man ellers risikerer at gøre enhver religiøs udtalelse, primært fra islam, til fundamentalisme. Man må kunne definere begrebet nærmere end blot at kunne sige »fundamentalisme«, som det passer taleren. Den diffuse definition giver nemlig en række problemer, for det første for hele religionsbegrebet, for det andet for politikbegrebet. Det er politisk vanskeligt at forholde sig til et

begreb som fundamentalisme, hvis det ikke er defineret nærmere end som en socialpatologisk undtagelse fra fællesskabet. Et godt sted at starte er for mig at se at analysere nærmere, hvordan fundamentalisme forholder sig til politik, om end det også kræver en yderligere differentiering end det sker, fx hos statsminister Anders Fogh Rasmussen. I Rasmussens optik er fundamentalisme lig med utidig indblanden i det politiske område. Rasmussen har således prøvet at definere denne forskel mellem fundamentalisme og religion i forhold til politikbegrebet, skal jeg vise i det følgende. Efterfølgende skal jeg pege på, hvorfor der er brug for en yderligere nuancering end en adskillelse mellem religion og politik.

Fundamentalisme og politik

Anders Fogh Rasmussen skrev i forbindelse med Muhammedkrisen, at »der er for meget religion i det offentlige rum« (Politiken 20. maj 2006). I denne artikel kan man aflæse, at Rasmussen skelner mellem religion og fundamentalisme. Problemet ved nogle former for religion er, ifølge Rasmussen, at »religion kan fratage mennesker frihed og personligt ansvar« (Politiken 20. maj 2006). Dette er karakteristisk for lovreligioner, som fortæller folk, hvordan de skal forholde sig til den mindste detalje. Dermed bliver de til fundamentalister, som er karakteriseret ved følgende: »Fundamentalisterne skaber ufred med deres insisteren på netop deres gud, netop deres profeter og netop deres udlægning af religiøse tekster« (Politiken 20. maj 2006). Denne definition følger delvis Harris' definition af fundamentalisme som tekstlig fanatisme. Rasmussen indfører dog endnu et begreb i forskellen mellem fundamentalisme og religion, nemlig, hvordan de forholder sig til politik. Det er her, at religion, i Rasmussens definition, er noget andet end fundamentalisme. Om religion siger han, at det opfylder et behov hos mennesker. Han sagde: »Det er noget grundlæggende menneskeligt at søge en forklaring på, hvordan verden blev skabt og livet opstod, samt hvad der sker efter døden. Og lige så grundlæggende: Hvad er selve livets mening og formål? Det er noget universelt, at religioner giver et svar på disse grundlæggende spørgsmål.« (Politiken 20. maj 2006). Det er altså tilladeligt at stille fundamentale spørgsmål, men ikke at få dem besvaret gennem en tekst, som læses bogstaveligt. Eller hvad? De må ger-

ne besvares, men ikke have politiske konsekvenser? Igen, om end man som demokratisk borger kun kan være enig i, at ingen kan legitimere deres voldelige handlinger med reference til en gud eller andet, så er det faktisk ikke klart, hvordan religion overhovedet kan forholde sig ikke-politisk til sine omgivelser. Adskillelsen mellem fundamentalisme og religion som en forskellig tilgang til politik er umiddelbart forståelig, men ikke mulig at gennemføre helt, hvilket jeg skal vende tilbage til.

Til gengæld er det klart af artiklen, at det netop er en skelnen mellem religion og politik er helt central for Rasmussen. Og at det er denne skelnen, som fundamentalismen ikke forstår. Religion som sådan forholder sig til menings-spørgsmål, mens fundamentalisme er karakteriseret ved, i sin meningsforståelse, at overskride grænsen til det politiske rum. Fundamentalisme foretager det, man i systemteori ville kalde for »en kodesammenblanding«. For Niklas Luhmann er koden for religion »sandt/falsk«, mens koden for politik er »styre/styret«. I europæisk politik styrer man igennem magt. I europæisk religion diskuterer man hermeneutisk spørgsmålet om sandhed. Disse kodesystemer skal ikke overskrides. Det bliver de imidlertid så snart religionen i en fundamentalistisk form vil ind og styre i det politiske system. Når fundamentalismens kode om sandt/falsk skal sætte dagsordenen for politikernes styren, bliver religionen politisk, og forvandler sig dermed til fundamentalisme.

Rasmussens samfundssyn ligger her i tråd med en moderne samfundsforståelse af forskellen på de forskellige samfundsområder. Religion skal ikke blande sig i politikens område, men det er netop hvad fundamentalismen gør. Fundamentalisme gør krav på politikens område. Rasmussen siger, at »den enkelte troende [må] afstå fra at kræve, at personer uden for ens egen tro skal overholde ens egen tros religiøse bud i det offentlige rum.« Det er fundamentalisme, som suspenderer det offentlige rum, politikken, lovgivningen, og som kræver en ganske særlig plads og ny verdensorden for det fælles samfund.

I modsætning til fundamentalismen forsøger det politiske system at skabe et samfund *for alle*: ikke bare for de religiøse, som kræver særrettigheder, men for alle borgere.

Religion er altså tilladeligt, men fundamentalisme er uacceptabelt. Spørgsmålet er imidlertid, om selv denne skelnen, som Rasmussen præsenterer, holder i praksis. En ting er nemlig, hvordan sociale systemer fungerer i en

teoretisk optik. Det er ikke praktisk muligt at holde en skarp adskillelse mellem de sociale systemer. I praksis viser det sig, at de forskellige sociale systemer parasiterer på hinandens områder. Denne pointe kan synliggøres ved at se teologisk på Rasmussens artikel. Det vil jeg se nærmere på i det følgende.

Toregimentelære: adskillelse af stat og kirke?

I Rasmussens artikel fra 20. maj 2006 skriver han, at det danske samfund er præget af kristendommen. Det bemærkelsesværdige er imidlertid, at det er flertalstanken, som er argumentet for, at det er sådan: »Den danske historie og kultur og det danske samfund er gennemsyret af kristen tænkning ganske enkelt fordi de fleste danskere er kristne. Og naturligvis betyder det noget i et folkestyre, hvad flertallet tror på.« Det er således det politiske, demokratiske værdigrundlag, som er årsagen til, at kristendommen har betydning i Danmark. Videre siger han, at: »toregimentelæren indebærer, at religion og politik [...] ikke må blandes sammen. Vi skal skelne mellem religion og politik« (20. maj 2006).

Det er Martin Luthers tale om de to sværd, Rasmussen refererer til. Det er altså en *teologi*, som Rasmussen refererer til, når han siger, at religion og politik er adskilt. Det er faktisk ikke politik eller demokrati. Brugen af toregimentelæren i artiklen får imidlertid en politisk, demokratisk drejning, og hvad skal den også ellers, kunne man sige. Rasmussen skal ikke tale teologisk, men politisk. Imidlertid viser eksemplet, at det er vanskeligt at skelne mellem religion og politik, som Rasmussen gør. Og når det er vanskeligt, er det også vanskeligt at sige, hvordan religion adskiller sig fra fundamentalismen. Spørgsmålet om anvendelsen af toregimentelæren, som Rasmussen bruger, gør det nemlig tydeligt, at religion og politik slet ikke bliver adskilt, når man anvender et teologisk dogme. Når et teologisk argument skal bruges til at fremhæve et demokratisk, gives der et eksempel på den »parasitering« mellem sociale systemer. De vandtætte skotter findes ikke mellem de sociale systemer.

Jeg kan heller ikke undlade at bemærke, at pointen i Luthers adskillelse mellem det verdslige og det religiøse sværd er, at den verdslige magt stadig er under Guds dom. De verdslige ledere står ikke uden for det religiøse rum, men er tværtimod, ifølge dette teologiske dogme, givet deres magt under

Guds iagttagelse og dom over deres handlinger. Politiske ledere er altså heller ikke fri af det religiøse, hvis man, som Rasmussen, vil referere til toregimentelærens teologi.

Religion og politik adskilles altså heller ikke i en kristen kontekst. Det er ikke historisk og nutidigt meningsfuldt at skelne fuldstændigt imellem religion og politik. De menings spørgsmål, som Rasmussen peger på, at religionen tager sig af, har også en politisk dimension. Mange sjælesørgeriske spørgsmål er forbundet til samfundsmæssige forhold, også lovgivningsmæssigt, som kirken forholder sig til. Det gælder viden om fx incest, vold, mord, hvor kirkens præster principielt er omfattet af en omfattende tavshedspligt over for lovgivningen. Kirken er dog alligevel med til at både handle og prædike imod disse overgreb. Og det skal den også. I sin prædiken imod menneskers misbrug af andre mennesker er den aktivt handlende inden for det, der også er et politisk og et juridisk område. Helt banalt sagt er det ikke bare et kristeligt emne, men også et politisk emne, når kristendommen forkynnder næstekærlighedsbuddet på baggrund af De 10 Bud. Spørgsmålet om behandlingen af flygtninge, som bl.a. blev diskuteret af præster i december 2006, blev diskuteret ud fra næstekærlighedsbuddet: Hvordan kan vi tillade os at behandle flygtninge? Dette var et kristent, men også et politisk spørgsmål. Politikeren Jens Rohde meldte sig bl.a. ud af folkekirken i forbindelse med nogle af disse, for ham at se, politiske spørgsmål, som præster ikke måtte tage stilling til.

Under samme forhold er spørgsmålet om ofre for trafficking på dagsordenen, bl.a. i Theobalt-samarbejdet taget op af kristne ud fra en evangelisk dagsorden om at bringe ofrenes liv på den politiske dagsorden. Lovgivningen er, mærkværdigt nok, mangelfuld på et område, hvor traffickingofre lever i fangenskab, også i Danmark. Mærkværdigt er det nemlig, at politikere og politik ikke griber ind i det fornødne omfang, hvorfor de kristne socialbevidste bevægelsers arbejde for at skabe politisk opmærksomhed om ofrene er meget nødvendigt.

Der diskuteres således social-politiske spørgsmål af socialt aktive kristne mange steder på kloden, hvilket viser sammenhængen mellem religion og politik, også inden for kristendommen.

Det er vanskeligt at undgå, og næppe heller ønskværdigt, at disse væsentlige menneskelige anliggender ikke skulle blive politiske, når lovgivningen har konsekvenser for mennesker, som præsterne møder.

Så selvfølgelig har også kristendommen haft og har fortsat en vigtig politisk dimension. Hvorfor så denne adskillelse mellem religion og politik, som Rasmussen gør, hvis den ved nærmere analyse viser sig ikke at holde? Hvorfra kommer denne forståelse af religion som undtagelse fra det almindelige samfundsliv? Muligvis er det, som nævnt, oplysningstidens forhold til religionsbegrebet, der skaber denne diskurs' religion, men som også vist med Luthers toregimentelæren er protestantismen ligeledes med til at gøre religion til undtagelsesområde. Før jeg peger på, hvad det kan betyde for religionsbegrebet, skal jeg kort fremstille oplysningstidens religionsbegreb om dens italesættelse af religion generelt som suspension af fornuften.

Oplysningstid og religion

En iagttagelse af oplysningstidens tænkere viser, hvad man kunne kalde en suspension af religion fra det fornuftsmæssige. På baggrund af en længere idehistorisk udvikling formuleres en ny rationalitetsforståelse, primært hos Immanuel Kant, som udelukker religionens rationalitet fra den almindelige forstand. Fornuften har været for overmodig, i dens bestræbelse på at opnå viden om alting, selv Gud. Dette overmod mente Kant som bekendt måtte neddrødes, og i stedet måtte religionen reformuleres. Denne reformulering, som tentativt slås an i *Prolegomena*, når Kant dog aldrig til. Konklusionen på Kants forståelse af religion bliver, at religion ikke er den samme form for viden og ikke den samme form for fornuft som »den rigtige oplyste fornuft«. Religion får særstatus, ekskluderes. Den er suspenderet som et område, der ikke kan italesættes af fornuften. Wittgenstein har karakteriseret denne tænkning mest præcist: »Om det man ikke kan tale, må man tie« (*Tractatus Logico Philoiphicus*, 1. gang 1921). Når mennesket ikke har nogen sikker viden om disse fundamentale spørgsmål, må det hellere tie. Religion bliver patologisk i en moderne kantiansk og wittgensteinsk forståelse, fordi den er udtryk for fornuftens overmod. Det paradoksale er imidlertid, at religion i denne optik bliver patologisk, *både* hvis man taler om den, og hvis man ikke taler om den. Såvel talen om de fundamentale spørgsmål som ikke-talen om de fundamentale spørgsmål fører i den moderne optik til, at religion bliver til patologi. Og ikke alene religion, men overhovedet de spørgsmål, som religionen beskæfti-

ger sig med. Fornuften har åbenbart en autoritativ forventning om konkluderende svar: når disse svar på forhånd er udelukket, må spørgsmålene udelukkes. Wittgensteins forståelse ligger i tråd med Kants rationalitetskritik, idet han siger, at man må fastholde en skelen mellem Ding an sich og Ding-für-mich. Det er en påpegning af, at det ikke er alting, man kan tale om. Så hvorfor ikke tie.

Niklas Luhmann er en af de (få) modernitetsteoretikere, som har udøvet kritik af modernitetens reduktionistiske opfattelse af religionen (fx Luhmann 1977, 10ff og 2000, 16). Et af de mere slående eksempler på hans opfattelse af, at religion ikke strengt kan adskilles fra resten af verden, ses i hans bestemmelse af, hvad mening er. Ikke bare livets mening, men overhovedet at skabe mening i sociale systemer, er forbundet med mening som medium. Og dette medium er knyttet til religionen som fænomen.

Imidlertid er denne systemteoretiske opfattelse, ifølge Luhmann selv, ikke den alment accepterede blandt modernitetsteoretikere (Luhmann 1977, 10f). Religion er i moderniteten stadigvæk præsenteret unuanceret som en tilstand, som er ekskluderet fra det normale, fælles og politiske rum. Det er, for mig at se, spørgsmålet, om ikke Luhmann har ret i sin analyse af det moderne fornuftsbegreb (Luhmann 1992, 58f). Jeg kan ikke se, at der er formuleret en rationalitetsforståelse siden Kant, som gør det muligt for religionen som fænomen, altså også kristendom, at optræde som andet end »undtagelsesvis meningsfuld« for folk, som er i en særlig sorg- eller lykketilstand, som de gradvis falder ud af og tilbage til den almindelige verden.

Det er imidlertid muligt, at en sådan forståelse af religion, som en eksklusion fra den almindelige verden, paradoksalt nok kan ses som udspringende af kristendommens, og især, protestantismens egen religionsforståelse. Dette vil jeg se på i det afsluttende afsnit.

Protestantisme og undtagelse

At det kan være kristendommen, og primært protestantismens fortolkning af religion, og politik, som har ført til denne moderne adskillelse, har jeg vist i det ovenstående. Der er imidlertid flere teologiske begreber, som kan analyseres som forbundet med en sådan protestantisk forståelse af religion som und-

tagelsestilstand fra den almindelige verden. Det sker bl.a. hos Paulus, hvor korset er en dårskab for verden: »For jøder kræver tegn, og grækere søger visdom, men vi prædiker Kristus som korsfæstet, en forargelse for jøder og en dårskab for hedninger« (1. Kor. 1,22f). Midt i et hellenistisk romerrige af stærke guder, mænd og helte, står korset frem som en latterlighed af svaghed. En undtagelse og en provokation for verdens alvor og logik. Kierkegaard fremhæver komikken som element i Guds indtræden i verden: »Det ville upaatvivlelig indeholde den dybeste Comik at lade et tilfældigt Individ faae den universielle Idee, at ville være hele Verdens Befrier« (Kierkegaard: Enten-Eller, 1962, 132). Kristendommen er en latterlig undtagelse fra verden.

Kristendommen forarger, når den proklamerer, at mennesket, når det kommer til stykket, er afmægtigt i livets væsentlige spørgsmål. Dette er især den protestantiske fortolkning af evangeliet.

For Luther er det korset, som er det centrale. Og åbenbaringen kan ses som den undtagelse, Gud gør ved at træde ind i verden, samtidig med at han forbliver skjult og uagttagelig. Gud iagttager selv, mens han forbliver uagttagelig, men i Kristus træder han ind i verden, i tiden. Åbenbaringen sker som en suspension af Guds øvrige immanens og ubiquitet.

Kierkegaard understreger ligeledes troen som et paradoks for forstanden, som søger sin egen grænse, i *Filosofiske Smuler*. Troen formuleres i *Sygdommen til døden* som noget, man »kaster sig ud i som på 70.000 favne vand«. Mildest talt ikke noget, et almindeligt fornuftigt menneske ville gøre. Men vil man tro, må der undtagelser til. Og sådan vil omverdenen også forholde sig til en. Den troende har foretaget en subjektiv kasten-sig-ind i undtagelsen: ikke en logisk og fornuftig.

Denne protestantiske undtagelsesfigur gentages hos fx Karl Barth og Wolfgang Pannenberg, hvor Gud er et udtryk for den åbenbaring, som det der hele tiden træder os i møde. Karl Barths pointe var, at kristendom derfor netop ikke er religion, men udtryk for Guds undtagelse fra verden. Åbenbaringen udtrykker verdens mangfoldighed, kontingens og fortolkning, mens religion (fundamentalisme) på den anden side er udtryk for nødvendighed og bundethed. For Barth er det religion, som fastholder og fastlåser fortolknin-ger, som skal udelukkes, hvorimod Kristus som åbenbaring åbner mennesket op imod det overraskende moment, verden også indeholder, ved siden af det genkendelige og hverdagsagtige. Pointen i Barths teologi bliver, at Gud er no-

get mennesket ikke kan begribe. Det er uden for rationaliteten og derfor, i en moderne optik, forbeholdt de få, der er i denne undtagelsestilstand.

Man kan derfor påpege, at protestantismen betyder noget meget mere radikalt for forholdet mellem religion og politik end toregimentelæren alene. Der er ganske enkelt stærke teologiske elementer, der er med til at definere religion som en undtagelse fra det almindelige. Fogh Rasmussen reproducerer dermed mere radikalt end det umiddelbart ser ud, ikke alene fundamentalismen, men også den protestantiske teologis forståelse af religion som værende noget helt andet end resten af verden. Hvis denne analyse har noget på sig, er det muligvis en opfordring til protestantismen, og nærmere nutidens folkekirketendens, at tage denne forståelse positivt på sig, og derigennem bidrage til den diskussion, som Rasmussen har sat i gang vedr. forskellen på fundamentalisme og religion. Der åbnes da op for besvarelse af en række spørgsmål, som jeg skal slutte med.

Kristendom uden patologi?

I Rasmussens optik er religion acceptabelt som meningsreservoir, men hvordan kan man nærmere definere en artig protestantisk religion, som adskiller sig fra fundamentalisme? Som vist i det første afsnit, er en differentiering mellem bogstavelig læsning eller ej, ikke særlig præcis. En differentiering mellem politisk engagement eller ej, er heller ikke anvendelig, når der spørges nærmere ind til den. Snarere må det afgørende være, at forskellen ligger i, hvad ens tekstlæsning fører til i forhold til det omgivende samfund. Hvis den fører til lovovertredelse i forhold til menneskerettighederne, kan den med rette fra politisk og juridisk hold karakteriseres som »patologisk«. De religioner, som fremhæver vold og lovovertredelser, kan således kaldes fundamentalistiske, mens de religioner, der argumenterer, om end ud fra et evangelisk grundlag, men i overensstemmelse med demokratiske principper om dialog, for deres synspunkter, kan kaldes politisk acceptable.

Endnu en pointe kunne være, at protestantismen må »genopfinde« sig selv, og aktivt tager sin forståelse af kristendommen som værende området for »undtagelsestilstande« i menneskers liv, på sig. Man kan på nogle måder sige, at det allerede er den eksisterende strategi inden for den folkekirkelige

kristendom, at den folkekirkelige protestantisme forstår sig selv som beskæftigende sig med de fundamentale områder: liv, død, kærlighed, ondskab og lidelse. Spørgsmål, som folk ikke normalt diskuterer i deres dagligdag, men som de undtagelsesvis møder, når de kommer til gudstjenesten, eller deltager i kasualierne.

Hvis den protestantiske kristendom tog denne strategi aktivt på sig, kunne den derigennem definere sig selv som værende et samfundsområde, der italesætter disse spørgsmål uden almindeligvis at gøre dem til politiske dagsordener. Samtidig kunne man med en sådan strategi også tage på sig, at den (undtagelsesvis) vil blive nødt til at overskride grænsen og træde politisk frem, fx i spørgsmålet om flygtninge og trafficking. Med denne overskridelse til den politiske kristendom vil folkekirkens kristendom da også møde lejlighedsvis kritik fra det politiske system, men det kan den vel også sagtens leve med i billedet af Kristus som dårskab for verden og dens magthavere?

Hovedsagen er, at diskussionen om forskellene mellem fundamentalisme og religion, religion og politik er af vital betydning for vores moderne demokratiske samfund. Det er ligeledes af vital betydning for kristendommen at kunne definere, hvordan den, på en evangelisk måde, er både politisk relevant, og forskellig fra en voldelig og lovoverskridende fundamentalisme. Således kan den forkynde budskabet om Kristus som liv og mening: Også for det moderne menneske.

Note

- 1 »Mit dem Begriff des Mediums ist festgelegt, dass Sinn nicht beobachtet werden kann – ebensowenig wie das Licht [...] Die Unbeobachtbarkeit von Sinn gibt denn auch einen ersten Hinweis darauf, dass dies etwas mit Religion zu tun haben könnte.«

Litteratur

Harris, Sam 2007: *Troens fallit*. Akademisk forlag.

- Kierkegaard, Søren 1962: *Enten-Eller*. Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren 1962: *Sygdommen til døden*. Gyldendal.
- Luhmann, Niklas 1977: *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas 1992: *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag: 51-128.
- Luhmann, Niklas 2000: *Die Religion der Gesellschaft*. Posthum udgivelse af André Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rasmussen, Anders Fogh: 2006: *Politiken* 20. maj.
- Sløk, Camilla 2004: *Necessitas som distinktion. Sjælesorg i systemteoretisk perspektiv*. Københavns Universitet.
- Wittgenstein, Ludwig 1996: *Tractatus Logico Philoiphicus*. Gyldendal.

Camilla Sløk, ph.d., adjunkt CBS
Porcelænshaven 18A
2000 Frederiksberg C.

Kritik af samtidens sociale patologier

Rasmus Willig

Artiklen argumenterer for udviklingen af en ny kritisk teori, der er i stand til at fælde normative domme over samfundets udviklingstendenser. Det er imidlertid forkert at påstå, at der allerede eksisterer et dogmatisk sæt af normative retningslinjer, som blot ville kunne udvikles og lægges ned over den sociale virkelighed, tværtimod er der ligesom i resten af samtidens teoretiske diskussioner stor uenighed om, hvordan en kritisk teori skal udformes. Artiklen forsøger, trods disse uenigheder, at udforme de første ledetråde for udviklingen af en ny kritisk sociologisk teori. Det antages at selve kritikbegrebet – på lige fod med f.eks. et tolerance- og anerkendelsesbegreb – besidder et 'normativt overskud', der kan transcenderes således, at de nederste sociale lags protester kan observeres som kritiske udsagn, der endnu ikke er nået til offentlig drøftelse.

Samtidens pluralistiske kritiske teoridannelser gør det tydeligt, at den kritiske refleksion ikke længere er forbeholdt Frankfurterskolen, men tværtimod er blevet fragmenteret i et væld af produktive kritiske teorier. Oven i det kommer, at de mere nuancerede historiske beskrivelser, hvor der sondres imellem en indre og en ydre kreds af kritiske teoretikere i forskellige perioder af skolens historie, yderligere er med til at differentiere de mange forskellige former for kritik (Wiggershaus 1997). Og for næsten at gøre kategoriseringen af skolens specifikke form for kritik ufremkommelig kommer også skolens efterfølgeres vægring mod at lade sig placere under kategorien »Frankfurterskolen«, dels på grund af en vis ærbødighed, dels på grund af tydelige teoretiske uoverensstemmelser med det oprindelige program (se. f.eks. Habermas,

Honneth, Forst). Et sidste tilbagevendende forsøg på at institutionalisere Frankfurterskolens kritikformer som ét specifikt perspektiv har været at referere til skolens fortløbende generationer, men også disse forsøg afværger ofte, eftersom hver generation påberåber sig sin partikulære kritikform.

Den, som derfor i dag står over for opgaven at ville kritisere samfundets forhold og vil finde inspiration fra Frankfurterskolen, kan derfor ikke umiddelbart forvente sig et 'enstemmigt teoretisk korpus', 'opslagsværk', 'håndbøger' eller 'manualer' for, hvorledes kritikken af samfundets forhold skal udredes. Det ville være forkert at påstå, at der eksisterer et dogmatisk sæt af regler og teoretiske elementer, som blot ville kunne lægges ned over den sociale virkelighed, tværtimod er der ligesom i resten af samtidens teoretiske diskussioner stor uenighed om, hvordan en kritisk teori skal udformes.

I det følgende skal jeg gå frem i tre skridt. I et første skridt vil jeg kort genkalde to former for kritiske strategier. Her vil jeg konstatere, at en fremtidig kritisk teori må forfølge det allerede etablerede strategiske spor, hvor der lægges et normativt fundament til grund for kritikken (I). I et andet skridt vil jeg imidlertid påpege en række problemer i den nuværende normative »teoretiske anerkendelsesvending«. Der er ingen tvivl om, at denne vending lever op til mange af de fordringer, som en samtidig kritisk teori må forfølge, men den lever ikke op til et mere specifikt empirisk forankringssted, tværtimod; trods dens intention om et empirisk ståsted, forsvinder dens kritiske diagnoser i generaliserede hverdagsoplevelser, som ikke nødvendigvis udtrykker samfundets tilstand bedst (II). I et tredje skridt – og for at efterkomme behovet for en mere konkret og nærværende sociologisk tilgang, der er tættere på samfundets problematiske forhold – skal jeg opridse en alternativ vej (III). I denne skitsering er der dog ikke tale om andet end de første retningsgivende ledetråde, som skal gøres til genstand for kommende forskning (IV).

I. Metodologiske strategier for kritik

Den, som i dag står over for den opgave at ville kritisere samfundets forhold, må overordnet vælge mellem to forskellige strategier: den første strategi går i sin enkelhed ud på at anlægge en vis kritisk fraseologi, som appellerer til en bred intuitiv fornemmelse for, hvad der kan betragtes som et forkert sagsfor-

hold. Denne type kritisk strategi indretter sig dermed ofte på samfundets umiddelbare sensationsprægede toneleje, dets populære diskursive strømninger og til den verserende politiske debat. Den anden strategi går ud på at anlægge et normativt fundament, hvorudfra ikke alene samfundets samtidige sporadiske og overfladiske strømninger kritiseres, men hvor også historiske og strukturelle dybereliggende forhold tages op inden for rammerne af en mere avanceret metodologi. Denne type kritisk strategi koncentrerer sig derfor ofte om samfundets forandringsdynamikker, ordensproblematikker og mere nuancerede og komplekse frihedsbegreber, som hver især udgør delelementerne i et større normativt fundament, der i sidste instans udgør de metodologiske målestokke for, hvad der kan betragtes som et forkert samfundsforhold.

Disse to former for kritiske strategier har i nyere tid eksisteret side om side. Den første, i sin mest tilgængelige form, manifesterer sig lige fra sladder til mere systematisk deskriptiv forskning. I en redigeret institutionel form udgør denne form for kritik i dag det, vi betegner som det meningsdannende massemedies daglige dækning af samfundets udviklingstendenser. Gennemslagskraften i denne form for samfundskritik, hvor de sporadiske kritikker samles og systematiseres, er nøje målt og vejlet i forhold til et lige så omskifteligt og flygtigt massepublikum. Den anden kritiske strategi, i sin mest utilstrækkelige form, optræder som en abstraheret og nærmest utilgængelig akademisk redegørelsesform med en sådan uoverskuelighed, at dens kompleksitet ofte fremstår som et mål i sig selv. I en institutionel form findes denne kritik i dag i de videnskabelige kvartalstidsskrifter. Denne form for samfundskritik er som oftest kun målt i forhold til dens gennemslagskraft i en mindre lukket kreds af indviede forbundsfæller.

Nu står valget for den, som ønsker at kritisere samfundets forhold, imidlertid ikke så entydigt politiseret, som jeg her har skitseret det, eftersom de to former for kritikker hver har sin berettigelse. Den første har uægtelig sin berettigelse, da den ved hjælp af sin ofte lettilgængelige semantiske konstruktion sætter normer for, hvad der kan betragtes som rigtigt og forkert i en dag til dag kontekst. Den anden har sin berettigelse ved at påpege de dybereliggende skævvredne samfundsforhold, som diskuteres over længere tidsorienterede horisontale stræk. Det vil derfor i denne sammenhæng heller ikke være for-

kert at tale om en vis funktionel deling mellem de to former for kritik: hvor den ene opretholder den daglige normative orden igennem sine bestandige kritiske korrektioner, opretholder den anden en refleksiv distance som en form for anden ordens observation af den første. Denne funktionelle adskillelse siger også noget om den opgave, som den enkelte står overfor, når han/hun skal vælge mellem de to strategier, for afhængig af vedkommendes placering vil det ikke være forkert at konstatere, at den, som vil kritisere samfundets forhold, må indordne sig efter dets kontekstindlejrede ideal om kritikstrategi.

Ovenstående kategorisering peger ikke alene på to former for kritiske strategier, men også på en form for argumentationslogik, som gennemsyrrer vor samtid: som det fremgår, så peger de negativt ladede beskrivelser af de to kritikformer på en række væsentlige forhold for kritikens status. For den første strategis vedkommende afgøres dens succes i dag i høj grad af et kriterium om en kontinuerlig fremgang på markedsvilkår, hvor kritikken alene måles ud fra, hvorvidt den er i stand til at sætte sensationsprægede og afslørende overskrifter på dagsordenen. For den anden strategis vedkommende er det ikke de sensationsprægede overskrifter, der er negativt beskrevet, men derimod argumentationens kompleksitet, da den netop ikke imødekommer kravet om at være omsættelig på markedets vilkår. Med andre ord er det den ene kritiske strategi, der kritiserer den anden, og omvendt.

Nu er min samtidsdiagnostiske fornemmelse imidlertid, at den første form for kritisk strategi har koloniseret den anden, således at det i dag er svært at opspore et flertal af samtidsdiagnoser, der anvender et normativt fundament for at kunne begrunde deres kritiske perspektiver. Samfundskritikken kan måske i dag bedst karakteriseres på linie med den første form for kritik: den er sammenlignelig med en forbrugergenre, hvor kritikken aldrig refererer til samfundets grundlæggende problemer, men til dets daglige overfladefænomener (se Hammershøjs artikel andetsteds i dette nummer). Hvad der kan betragtes som forkert eller ligefrem uretfærdigt, er den utilstrækkelige tilgang af forbrugs- og servicegoder og ikke en kritik af den underliggende strukturelle udviklingslogik, der styrer og organiserer samfundet. Denne type forbrugersamfund, hvor kritikken er struktureret efter de individuelle markedsaktørers forbrugsintensitet, dvs., hvor kritikken afhænger af markedets evne til at imødekomme forbrugernes behov og ønsker, er på mange måder

også blevet en fast bestanddel af den sociologiske litteratur. Der eksisterer et væld af sociologiske budskaber på samme succesformel, hvor kreditkort-, forbruger- og præstationssamfundet blot er nogle af de typologier, som har koloniseret eller overtaget den type af kritik, som har anvendt et normativt fundament for at kunne begrunde sin samfundskritik.

Ved siden af denne tendens til begrebskolonisering, hvor forskellige populære semantiske udtryk ophøjes til samfundstypologier i forsøget på at nå flere konsumenter, har det desuden vist sig, at kritikbegrebet selv er blevet offer for markedets dominans. For selvom de forskellige begrebsimperialistiske succesformler – på belejlig vis – forholder sig kritisk til samfundets udviklingstendenser, så ser det ud til, at de fremtrædende kritikformer, der har karakteriseret store dele af dette århundrede, også er blevet kapitalistiske reproduktionselementer. Socialkritikken, som havde sit udspring i arbejderbevægelsens kritik af arbejdernes vilkår, har tabt terræn de seneste år, og i stedet for at arbejde imod nye dominansforhold arbejder den ud fra den samme dominanslogik helt uden alternativer til det gældende system. Kunstnerkritikken, som havde sit udspring i bohememiljøets kritik af industrisamfundets forskelsløse organisering, stemmer i dag overens med den type af fleksibel organisering, der sætter den enkeltes kreativitet og autenticitet i centrum uden overhovedet at se, at denne type blot er endnu et nyt tvangsforhold, som subjektet underkastes.

Hvis disse nedslående diagnoser af samfundskritikken har noget på sig, så består opgaven for en kritisk teori ikke alene i at formulere et alternativt normativt fundament, der på metodologisk vis kan begrunde sin kritik, men også i at formulere en kritisk teori, der ikke risikerer at blive reduceret til endnu en produktivkraft. I det følgende skal jeg prøve at anskueliggøre et fremtidigt perspektiv, der tager højde for nogle af de mange opgaver, en sådan teori må indeholde for at kunne betegne sig som kritisk. For at komme nærmere et sådant nyt perspektiv skal jeg kort pege på Frankfurterskolens manglende sociologiske empiriske bevisførelse. Det er efter min mening igennem denne kritik, at et nyt perspektiv for en fremtidig kritisk teori skal fremartikuleres.

II. Kritik af 'den teoretiske anerkendelsesvending'

Den kritiske teori har siden Horkheimers programerklæring altid været karakteriseret som et interdisciplinært projekt, hvor de forskellige fagdiscipliner har sameksisteret side om side i forsøget på at lancere mere omfattende samfundsteorier, der kunne agere som referentielle forklaringslogikker for samfundets konflikt- og ordensproblematikker. Der er ingen tvivl om, at den kritiske teori institutionelt har vægtet nogle fagdiscipliner mere end andre i sit interdisciplinære arbejde. Det er ikke overraskende, at den filosofiske disciplin har haft en vis forrang, da dens begrebslige overlegenhed har været behjælpelig i arbejdet mod en større og mere omfattende samfundsteori. I takt med den kritiske teoris disciplinære og institutionelle udvikling har den begrebslige udvikling derfor fået et løbende forspring, som uden tvivl har resulteret i nogle af de mest avancerede og mest veludviklede samfundsteoretiske retfærdighedsteorier, der kan lægges metodologisk til grund for, hvad der kritisk kan betragtes som uretfærdigt, patologisk eller som forkerte udviklingstendenser: ud fra Habermas' (1992) diskursetik kan samfundets herredømmeforhold kritiseres; ud fra Honneths (1994) anerkendelsesteori kan samfundets ringeagtelsesformer fremartikuleres; ud fra Frasers (1997) teori om omfordeling og kulturelle stigmatiseringsformer kan uretfærdige samfundsforhold kritiseres, og ud fra Forsts (2003) normative idé om tolerance kan det demonstreres, hvor der eksisterer skævvredne magtforhold. Blandt disse vel-etablerede kritiske teorier er det dog kun Honneths, som i dag kan siges vedvarende at fastholde et sociologisk perspektiv, således at dels kontakten til subjekternes emancipationsberedvillighed, dels samfundets strukturelle organisering, holdes ajour.

Men også Honneths kritiske teori kan anklages for at være i et sociologisk underskud. Mere præcist kan teorien anklages for følgende mangler: for det første er der ingen empirisk bevisførelse i traditionel forstand. Der anvendes kun meget få henvisninger til sociologiske empiriske redegørelser for samfundets anerkendelses- og ringagtelsesforhold. For det andet er det tydeligt, at disse referencer kun anvendes med det formål at understøtte det begrebslige apparatur. På denne måde anvendes fakticiteten ikke som en oplysende og udviklingskorrigerende funktion for teorien, men reelt kun som en understøttende funktion uden egentlig selvstændig værdi. Det fører for det tredje til

den mærkværdige omstændighed, at de sociologiske teorier får rang af empirisk fakticitet, og herved sker der en forskydning, eftersom reelle empiriske undersøgelser negligeres. Årsagen til at han vil afstå fra de empiriske undersøgelser og omdefinere de sociologiske teorier til en form for *Ersatz-fakticität* (erstatnings-empiri) er efter min overbevisning, at partikulær- og detailempiri ikke korresponderer med forsøget på at etablere en retfærdighedsteori (eller som i Honneths tilfælde, en teori om 'retfærdighedens andet'). For at undgå at blive anklaget for den type af partikularisme eller kommunitarisme, der affirmerer den eksisterende kulturelle hegemoni, bliver konsekvensen, at teorien helt eller delvis opgiver de kontekstnære empiriske redegørelser. Dette leder for det fjerde til en spinkel fiktiv forbindelse til den sociale virkelighed, der i værste fald sætter teoriens informationstilgang til immanensen over styr og herved risikerer at transcendere et fejlagtigt normativt overskud, der fungerer som et distanceret refleksivt moment for udpegningen af kritisable forhold. Den begrebslige forrang betyder for det femte en forskydning af muligheden for emancipation, eftersom det ikke længere er de specifikke empiriske resultater, der kan gøres til objekt for forandring, men derimod de begrebslige kategoriseringer, der tegner sig som ledestjerner for frigørende kampe om anerkendelse. Dette er der i og for sig ikke noget at indvende imod: det ville være absurd at tænke sig, at den begrebslige udvikling ikke lige så godt og måske endda bedre end den empiriske kan agere som emancipationsinstans, men forskydningen stadfæster, at fakticiteten ikke får nogen nævneværdig plads, og at chancen for at konstruere utopiske filosofiske normative idealer stiger, i takt med at sociologien nedprioriteres.

Indtil videre har anden og tredje generationen af kritiske teoretikere med institutionelt tilhørsforhold fra Frankfurt imidlertid altid konstrueret deres kritik ud fra den analytiske skelnen mellem *er* og *bør*: det er som bekendt diskrepansen mellem de idealiserede og de faktuelle, der udløser kritikken. Der er imidlertid ingen, trods den umiddelbare og foreliggende forbindelse mellem de respektive teorier, der har set kritikken, som den immanens, der kan agere ledestjerne for en ny kritisk teori. Min antagelse er her, at en vurdering af samfundets magt og dominans og hermed hvorvidt et samfund kan bestemme sin retfærdighedstilstand ud fra retlige og normative kriterier lader sig bedre beskrive ved at analysere, hvorledes kritikken får lov at florere. En sådan teori vil, hvis den lader sig succesfuldt beskrive, sætte mulighedsbetin-

gelse for, at enhver uanset samfundsmæssig rang kan få sine kritikker ind i offentligheden. Dette ville betyde en radikal åbning for de diskursdeltagere, som ikke besidder evnerne til at kritisere, og dem som ikke har forudsætningerne for at kæmpe om anerkendelse. Før jeg imidlertid kan nå så langt, skal de første ledetråde for et sådant alternativ formuleres.

III. Kritik som kvasi-antropologisk instans

Begrebet »kritik« er ved første øjekast tilsyneladende kun formelt i karakter og umiddelbart tomt for substantielt indhold. Det vides ikke, hvem eller hvad der har forårsaget kritikken, ligesom det ikke fremgår, hvilken retning kritikken har, eller hvem der er det kritiske subjekt eller objekt for kritikken. Trods kritikken umiddelbart formelle karakter og dens dermed tilsyneladende afhængighed af normative baggrundsværdier, så kan vi blot ved at fremkalde nogle få indlejrede hverdagsfænomener fra vores fælles sociale rum ane kritikken egen selvstændige normative kerne: på et strukturelt niveau er det samfund, som er imødekommende over for såkaldt samfundskritik, et åbent samfund, der i tråd med demokratiidealet er i stand til at nå retfærdige fremskridt; på et subjektniveau er den, som er åben for såkaldt »konstruktiv kritik« af hendes eller hans brist og mangler, et åbent subjekt, der i tråd med oplysningsidealet er i stand til at nå kognitive fremskridt. Bag ved disse (i positiv forstand) generelle læresætninger, der kendes af alle modernitetens børn, er den almindelige overbevisning, at et samfund, der giver mulighed for, at kritikken frit kan florere, er et mere retfærdigt samfund. Et samfund, der undertrykker kritikken, er derimod at betragte som uretfærdigt eller patologisk.

Disse legemliggjorte hverdagslæresætninger peger allerede i retning af et spinkelt retfærdighedsbegreb om en individuel frisættelse af kritikken, således at enhver kan fremsætte sine kritikker i den offentlige sfære. Men denne spinkle retfærdighedsfordring kan ikke alene bære en fremtidig kritisk teori, der vil mere end blot fremsætte et abstrakt universalistisk fundament: for med et universalistisk fundament til sikring af kritikken fortløbende emancipation kan den ene kritik være lige så god som den anden. Hvad der derimod er et vigtigt empirisk nedslagspunkt, er det reservoir af kulturelle udtryk for kritik – de være sig verbale eller kropslige – som ikke når den offentlige sfære.

En alternativ vej til spørgsmålet om en retfærdighedsfordring kan efter min bedste overbevisning åbnes via en negativ metodologi, hvor det sociologiske arbejde koncentrerer sig i de områder af den sociale virkelighed, hvor kritikken ikke kommer til offentlig drøftelse. Igennem en sådan indirekte vej er det nemlig antagelsen, at en umiddelbar naiv transcendering af kritikken instrumentelle karakter minimeres. Det vil sige, hvor kritikken alene anvendes som et kreativt middel for fornyelsen af varetydelser, som et strategisk våben imod markedets konkurrenter eller, som vi har set, som et ideologisk kontrolmiddel for subjekternes effektivering af indre potentialer. Antagelsen er spekulativ og forsøger ikke andet end at komme på niveau med det, Karl R. Popper (2002) har forsøgt at skildre som en vej mod et mindre dårligt samfund; Paul Ricoeurs (1998) intuition om, at vores oplevelse af retfærdighed medieres igennem vores uretfærdighedsoplevelser, eller Avishia Margalit (1998), som snarere forsøger at skildre et anstændigt samfund end et retfærdigt.

Fordelen ved at fremhæve kritikken som en sådan indlejret antropologisk immanens er, at eftersom den kan betragtes som et ufravigeligt menneskeligt vilkår, kan det med al rimelighed antages, at i de tilfælde, hvor kritikken ikke kommer til udtryk, er der tale om visse individuelle eller samfundsmæssige forhindringer for udfoldelsen af den kritiske »impuls« eller »evne«. Lægger vi hertil nogle af kritikkenes normative kernelementer, nemlig at den fungerer som det måske ypperste emancipationsmiddel til frigørelsen fra dominerende forhold og som et af de stærkeste kognitive redskaber for den erkendelsesmæssige produktion af viden, så kan vi yderligere få den begrundede mistanke, at visse samfundsmæssige udviklingstendenser har ledt til dominansforhold, hvor kritikken undertrykkes.

Kritikbegrebet synes tilsyneladende at besidde den karakteregenskab, at det som faktisk er indehaver af uforløste fordringer. Her er det ikke kun de uforløste fordringer om anerkendelse, tolerance eller respekt, men også mulighederne for at kunne bedrive kritik, der optræder som en selvstændig værdi. For hver kritik, der forbliver uforløst eller ikke optages i den hegemoniske offentlighed, må sociologien agere som et hjælperedskab for den undertrykte transcendent dimension i immanensen. Dette normative overskud – denne chance for materialisering – der tilbyder sig som mulige operationelle målsætninger, kan blive et mere klart moralsk udviklingspotentiale for et samfund, der vil karakterisere sig som retfærdigt.

Som vi nu har set, er der allerede visse karakteristika, som gør, at kritikbegrebet kategorialt kan bære at blive placeret under den type af antropologisk tænkning, der undersøger de uforanderlige forudsætninger for menneskets foranderlighed. Det er nu mere tydeligt, at ethvert subjekt besidder en form for naturalistisk kritisk evne, der kan betragtes som en uforanderlig forudsætning for den menneskelige eksistens. Men det er også lige så tydeligt, at kritikens bevægelsesrepertoire er ustyrligt og ikke nødvendigvis tjener alle samfundets sociale lag. Hvis kritikens ahistoriske element således skal demokratiseres, må det betyde, at enhver uafhængigt af status, alder, køn, etnisk tilhørsforhold eller seksuel orientering kan se sig i stand til at kritisere samfundets udvikling. Hvordan det kan lade sig gøre, og hvilke forudsætninger der kan formuleres som minimumsbetingelser, for at ethvert subjekt uden frygt og afmagt kan se sig selv i stand til at bryde igennem samfundets ideologiske fordringer, er dog endnu uklart.

IV. Veje til den undertrykte transcendent dimension i immanensen

Med disse første ledetråde for, hvilke antagelser forskningsprogrammet hviler på, er det også muligt at præsentere en række præsentable opgaver, teoretiske såvel som empiriske. Lad mig starte med førstnævnte. Der løber i dag allerede en teoretisk linie fra Michel Foucaults (2001) deliberationer om kritikbegrebets epistemologiske status over Judith Butlers (2004) første betragtninger om begrebets normative værdi til Luc Boltanskis (2006) sociologi om kritik. Disse indtil videre ikke ubetydelige overvejelser er dog endnu ikke sat på nogen teoretisk fællesnævner. Der findes endnu ikke et samlet teoretisk korpus, hvor dele af den sociale samhandel kan forklares socialteoretisk ved hjælp af et mere nuanceret kritikbegreb. Sådanne teoretiske rekonstruktioner kan imidlertid ikke stå alene. Det er imperativt, at de teoretiske overvejelser er empirisk informeret ved hjælp af en negativ metodologi, hvor befolkningens kritiske vokabularium undersøges. Til forskel fra en metodologi, der går via *descriptiva* eller *positiva*, dvs. henholdsvis forsøger at redegøre for samfundets sagsforhold så neutralt som muligt efter positivistiske forskrifter, eller en, der eftersøger samfundets positive udviklingstendenser med henblik på at

understøtte disse karakteristika i aktionsforskningens navn, vil skolen alene koncentrere sig om at bevæge sig ad fænomenologisk negativ vej ind i den sociale immanens for at få analytisk og empirisk greb om de erfaringer, som ikke når ind i de sociale bevægelser eller partiers viljeorganisering.

Dette kræver en udførlig empirisk kortlægning af, hvorledes det dominerende samfund nyder godt af den merværdi, som den kritiske stilhed tilvejebringer. Hvilke bevidste og ubevidste strukturelle undertrykkelsesmekanismer der findes i vor samtid, og hvorledes de kan siges at have en intern sammenhæng med samfundets ideologiske fordringer. Disse studier siger dog ikke noget om, hvordan de, der er underlagt de kontrollerende teknikker, projicerer deres kritiske impulser, som f.eks. den stigmatiserede og isolerede enlige, der holder sig fra offentlig opmærksomhed, over de lavtlønnede natarbejdere, hvis reaktioner ikke får udløb i demokratiets åbningstider til den gruppe af ældre på plejehjem, der sengevæder for at protestere mod den manglende subjektive kontakt. Disse empiriske eksempler illustrerer også, hvorledes den nye målestok for den sociologiske samtidsdiagnose må konstrueres: spændingsfeltet opstår imellem de faktiske chancer for at bedrive kritik og de idealiserede, der er formuleret som en række minimumsbetingelser for ethvert subjekt. Her bliver spørgsmålet, hvorledes det er muligt at trænge igennem til dette stærkt kontrollerede reservoir af undertrykt kritik? Opgaven er, at sociologien igen må agere som medie eller rettere megafon for de socialt udstødte, der ikke er i stand til at artikulere deres kritik på konventionel vis. Det må i forlængelse heraf også sandsynliggøres, at den undertrykte kritik ikke kun kan opfattes som en manglende interesse for samfundets forhold fra de nederste sociale lag, men derimod skyldes det etableredes samfunds manglende evne til at aflæse visse udtryk som kritiske.

Noter

- 1 Se f.eks. Craig Calhoun (1995) som redegør for en lang række kritiske teorier.
- 2 Når jeg her taler om massemediet, så mener jeg alt fra den brede sociologiske litteratur til den almindelige nyhedsdækning, som ofte har det tilfælles, at begge er rettet mod massepublikummets umiddelbare interesser.

- 3 Jeg skal takke Arne Johan Vetlesen, Mikael Carleheden, Carl-Göran Heidegren og Klaus Rasborg for deres konstruktive kritik af konklusionen. Deres kritik har fået mig til at ændre en del formuleringer, dog uden at ændre ved de fremlagte kerneperspektiver for en fremtidig kritisk teori.

Litteratur

- Butler, Judith 2004: *Giving an Account of Oneself. A Critique of Ethical Violence*. Assen: Koninklijke Van Gorcum.
- Boltanski, Luc & Laurent Thévenot 2006: *On Justification. Economics of Worth*. Princeton: Princeton University Press.
- Calhoun, Craig 1995: *Critical Social Theory*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Fraser, Nancy 1997: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the »Postsocialist« condition*. New York & London: Routledge.
- Forst, Rainer 2003: *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel 2001: *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext (e)
- Habermas, Jürgen 1992: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel 1994 [1992]: *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Margalit, Avishai 1998: *The Decent Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Popper, Karl R. 2002: *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- Ricoeur, Paul 1998: *Critique & Conviction*. Cambridge: Polity Press.
- Wiggerhaus, Rolf 1997: *Die Frankfurter Schule – Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung*. München. DTV.

Rasmus Willig, ph.d., adjunkt RUC
Institut VIII, Bygning 25,1,
Postboks 260
4000 Roskilde

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø – tlf. 39 18 30 39

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Hybenvænget 2
8362 Hørning – tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant
Hjortekærsvvej 74
2800 Lyngby – tlf. 45 88 40 75

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov – tlf. 86 17 58 36

Hans Vium Mikkelsen
Aastrup Alle 21
6100 Haderslev – tlf. 73 74 58 98

Anders Klostergaard Petersen
Kirkevænget 175
8310 Tranbjerg – tlf. 89 42 22 48

Camilla Sløk
Ericavej 122
2820 Gentofte – tlf. 39 66 12 28

Jesper Stange
Fiolstræde 8, st.
1171 København K. – tlf. 33 91 51 92

Elof Westergaard
Mariehøj 17
8600 Silkeborg – tlf. 86 80 08 15

Kirstine Helboe Johansen
Skejbyvej 203
8240 Risskov – tlf. 86 12 48 05

Inger Lundager
Møllevangen 2
8382 Hinnerup – tlf. 86 91 08 99

Anders Berg-Sørensen
Fælledvej 14 D, 1.
2200 København N – tlf. 35 36 61 63

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center

Kritisk forum for praktisk teologi, 108
27. årgang udgives af redaktionen i
samarbejde med Forlaget ANIS. Ud-
gives med støtte af Kulturministeri-
ets bevilling til almenkulturelle tids-
skrifter

Ansvarsh. redaktører for nr. 108:
Sociale patologier
Camilla Sløk og
Mads Peter Karlsen (gæsteredaktør)

ISSN 0106 – 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for
praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er
sat hos Forlaget ANIS og trykt i off-
set hos Specialtrykkeriet, Viborg

Layout: Mindgame

Bestilling af tidsskriftet:
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 27. årg.
er kr. 265,- (studerende kr. 215,-).
Enkeltnumre sælges for kr. 95,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås
ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskrif-
tet kan rettes til forlaget eller til
redaktionens medlemmer.