

Det gode liv

mere end dig selv

Det gode liv

mere end dig selv

Redigeret af
Niels Jakob Harbo,
Simon Laumann Jørgensen,
Christian Lystbæk,
Carsten Fogh Nielsen &
Morten Sandberg

PHILOSOPHIA

Det gode liv – mere end dig selv
© Forfatterne og Philosophia 2004
ISBN 87-88663-53-1

Bogen er redigeret af
Niels Jakob Harbo,
Simon Laumann Jørgensen,
Christian Lystbæk,
Carsten Fogh Nielsen &
Morten Sandberg

Omslag: Dissing Design v. Jonas Dissing
Layout og opsætning: Morten Sandberg

Trykt hos Clemenstrykkeriet, Århus
med New Baskerville & Rotis Sans Serif

Kopiering fra denne bog eller dele heraf er kun tilladt
i overensstemmelse med overenskomst mellem
Undervisningsministeriet og CopyDan.
Enhver anden udnyttelse er uden forlagets skriftlige samtykke
forbudt ifølge gældende dansk lov om ophavsret.

Udgivet med støtte fra FELIX-fonden.

Forlaget Philosophia
Afdeling for Filosofi
Aarhus Universitet
Ndr. Ringgade
8000 Århus C.
Tlf. 8942 2215
Fax 8942 2223
redaktion@philosophia.dk
www.philosophia.dk

Indholdsfortegnelse

Indledning	1
<i>Redaktørerne</i>	
Det gode liv og samtidsdiagnose:	
Psykoterapi som vejen til det gode liv?	7
<i>Carsten René Jørgensen</i>	
Aflysning: Det gode liv	35
<i>Johannes Andersen</i>	
Det gode liv hinsides oplevelsessamfundet	51
<i>Carl-Gören Heidegren</i>	
Det gode liv i filosofisk perspektiv:	
Det gode liv - eksistentiel apori og filosofisk afklaring	67
<i>Chung Kim</i>	
Om lykke og sansen for skønhed	99
<i>Anne Marie Pahuus</i>	
Autonomi hinsides patos og illusion	119
- eller om Kants autonomitanke og hvad deraf fulgte	
<i>Anders Moe Rasmussen</i>	
Kritikkens forfatning	135
- om muligheden for en gyldig kritisk sociologisk samtidsdiagnose	
<i>Rasmus Willig</i>	

Det gode liv i praksis:

Det tabte bånd og det gode liv	149
- Identitet, familie og parforhold i socialfilosofisk perspektiv	
<i>Dominique Bouchet</i>	
Om frihed og børns etiske dannelse	169
- Det gode liv i et pædagogisk-filosofisk perspektiv	
<i>Merete Wiberg</i>	
Det fælles gode og samfundsansvar i det økonomiske liv	187
- Er virksomheden andet og mere end et instrument til egoistisk profitmaksimering?	
<i>Jakob Dahl Rendtorff</i>	
Frihed og samhørighed i menneskers forhold til naturen	213
<i>Jens Christensen</i>	
Om forfatterne	249

Indledning

Hvad er et godt liv? Spørgsmålet burde vel være blandt de allermest interessante og relevante for os at stille og forsøge at besvare, men i moderne tid har der været en larmende tavshed om netop dette spørgsmål. Der tales meget om, at vi skal være os selv, og finde vores egen vej i livet, men ikke om det gode liv som sådan.

I et historisk perspektiv er den aktuelle tavshed bemærkelsesværdig. I antikken var spørgsmålet om det gode liv et hovedanliggende i de fora, hvor mennesker diskuterede og søgte svar på vigtige anliggender; i den politiske debat, i videnskaberne, i kunsten, i filosofien. Man kan undre sig over, hvorfor spørgsmålet om det gode liv har været fraværende i disse fora i flere århundreder. Det synes oplagt, at politikere, mediefolk, opinionsdannere, forskere, kunstnere, intellektuelle og mange andre har travlt med at løse praktiske problemer. Til gengæld forsømmer de offentligt at tale om det vigtigste i livet, nemlig hvad det er, der giver livet en særlig kvalitet, hvad der er det gode liv.

Det er ikke, fordi folk ikke vil tale om deres eget liv. Det synes paradoksalt, at i en tid hvor folk vil optræde i talkshows med fortællinger fra deres liv, er det at drøfte kvaliteten af livet tilsyneladende noget af det sværeste. Det er nærmest som om, det er pinligt at tale om. Enten har man fundet meningen med sit liv, og så er man frelst og ulidelig at høre på, og hvis man ikke har det, så er det flovt at indrømme det over for andre og for en selv. Eller man afviser spørgsmålet som meningsløst eller irrelevant, eller det forbindes med utopiske ekstaser og folkeforførelse i skikkelse af religiøs eller politisk fanatisme. Spørgsmålet om det gode liv er i dag næsten umuligt at stille. Det synes for stort, nærmest grotesk eller pinligt.

Baggrunden herfor er blandt andet, som antydnet, at et godt liv i dag opfattes som en *privat smag*, hvorom vi ikke kan diskutere rationelt og dermed gøres det til en *privat sag*, hvorom andre ikke skal dømme. Denne opfattelse går tilbage til oplysningens forestilling om det oplyste og autonome individ. Oplysningstænkningens slagord var "Hav mod til at tænke selv". Dette udgangspunkt medfører en generel skepsis overfor almene bestemmelser af et godt liv, det være sig kosmologiske, teologiske eller antropologiske.

Tidligere var det gode liv forbundet med en forestilling om et overordnet gode, men denne forestilling har vi forladt. Vi hverken kan eller bør fremføre almene bestemmelser om det gode liv. Slagordet "Hav mod til at tænke selv" er ikke bare en opfordring til ikke at lade sig bestemme af ydre autoriteter, men er også en fordring om ikke at forsøge at bestemme over andre som en ydre autoritet. Denne dobbelthed markedsføres stadig i dag under det dobbelte slogan "*Don't follow leaders. And don't lead followers*". Den eneste autoritet er

individets inderste oplevelse af det gode.

Denne liberale individualisme når et første højdepunkt med oplysningstiden. I det 17. århundrede fremfører den engelske filosof John Locke, at mennesker er født lige og frie og som sådan med en naturgiven evne og ret til at forme sit eget liv efter sin egen opfattelse af det gode liv. Derfor er bestemmelsen af det gode liv ikke et fælles anliggende. Hermed udskilles spørgsmålet om det gode liv fra den politiske og moralske diskussion til fordel for et andet spørgsmål, nemlig spørgsmålet om individets forrang i forhold til sociale bestemmelser, herunder individets rettigheder i forhold til staten. Omtrent 100 år senere introducerer den tyske filosof Immanuel Kant denne grundtanke ved at formulere forestillingen om det enkelte individs ukrænkelige værdighed. Hos både Locke og Kant går tanken om menneskets grundlæggende og lige frihed og værdighed hånd i hånd med en radikal subjektivering af forestillingen om det gode liv. De opfatter begge spørgsmålet om et godt liv som et spørgsmål, der angår den individuelle livsførelse, og som sådan et subjektivt, personligt anliggende. Det gode afhænger af de tilbøjeligheder og ønsker den individuelle person har. Kort sagt; det gode opfattes som et spørgsmål om personlig smag, og herom kan vi ikke diskutere rationelt.

Denne forestilling radikaliseres yderligere i romantikken, hvor Herder fremfører tanken om, at vi hver især har vores egen målestok for et godt liv. Det gode liv handler om at realisere et individuelt potentiale, at finde sin unikke indre stemme, som er helt igennem ens egen. Hermed bliver indholdet i og muligheden for at leve det gode liv et *personligt* projekt, hvorfor alle forsøg på at sige noget *alment* om et godt liv må mødes med skepsis. Det gode liv kan og må være en personlig sag.

Dette er tanker, man ikke tidligere ville have kunne give mening til. Sat på spidsen kan man sige, at den største menneskelige erobring indenfor de sidste 200 år måske ikke er af teknologisk men af etisk karakter, nemlig udviklingen af forestillingen om, at alle mennesker har ret til selv at udkaste og udleve sin egen ide om det gode liv.

Mange opfatter denne erobring som det moderne gennembruds væsentligste resultat. Det er en grundlæggende forestilling ved den moderne civilisation, at menneskelivet, og det gælder *alle* menneskers liv, ikke blot er en brik i et større spil, en duelighedstest eller en prøvesten på det evige liv, men er et mål i sig selv. I princippet ofres mennesker ikke længere på befaling af hellige ordener eller kulturelle former. Mennesket har erobret retten til selv at svare på spørgsmålet om et godt liv, dvs. retten til selv at overveje og vælge, hvilke idealer man vil tilslutte sig og hvilke livsmønstre, man vil følge. Vi tænker måske ikke over det i hverdagens travlhed, men det er mindre end 100 år siden, at kvinder fik stemmeret og dermed fik mulighed for at deltage i den politiske debat vedrørende spørgsmålet om

det gode liv.

Disse rettigheder er dog papir-rettigheder, hvis der ikke kæmpes for dem. I denne henseende står vi stadig over for store udfordringer. Mange af disse udfordringer er *praktiske*, der er politiske kampe at kæmpe, for at en større del af jordens befolkning, ikke blot på papiret, men også i praksis kan overveje og vælge, hvilke idealer man vil tilslutte sig og hvilke livsmønstre, man vil følge.

Der stiller sig imidlertid også mere *principielle* udfordringer for menneskets erobring af det gode liv. Når besvarelsen af spørgsmålet om det gode livs indhold lægges ud til det enkelte menneske, rejser det nemlig spørgsmålet om, hvor ressourcerne til at besvare dette kommer fra? Er det udelukkende op til *mig selv*, til 'hin enkelte', at give indhold til det gode liv? Hvilken indflydelse og betydning har samfundet omkring mig; populærkulturen, arbejdsmarkedet og betydningsfulde andre som familie, venner, kolleger samt professionelle 'opdragere' som pædagoger, lærere, sundhedspersonale, politikere? Og hvilken indflydelse og betydning bør de have?

Meget få mennesker ønsker at give køb på den moderne frihed til selv at formulere det gode liv. Men på den anden side ser heller ikke alle den aktuelle radikaliserings af den individuelle frihed som helt uproblematisk. Som Charles Taylor har påpeget i *Modernitetens Ubehag — Autenticitetens Etik*, blev den moderne frihed vundet ved, at man gjorde op med tidligere tiders moralske horisonter — horisonter, der ikke kun repræsenterer folkeforførelse, men også gav sammenhæng og mening til livet. Ifølge Taylor risikerer vi at miste et bredere perspektiv på tilværelsen og det gode liv, fordi vi fokuserer snævert på vore egne individuelle liv.

Fraværet af et dybere indhold i den enkeltes liv giver sig til kende på mangfoldige måder, der strækker sig fra de harmløse til de skadevoldende og videre til de dødbringende. Et par eksempler: I dag identificeres det gode liv ofte med et godt arbejdsliv, et tilfredsstillende liv på arbejdspladsen. Her er et af problemerne, at man ofte har meget vage grænser for, hvornår målet er nået, hvornår vi har gjort det godt. Ofte fordres der blot, at man arbejder mere og mere, producerer mere og mere. Men derved forvandles det gode arbejdsliv ofte til et stresset og forjaget liv. Vi kompenserer for vores kedsommelige hverdagsliv med ferierejser, der lover oplevelser, spænding, fællesskab etc. Vi læser ugeblade og følger de kendte, der lever spændende og kærlighedsfyldte liv på vores vegne. Vi spiser piller for at holde humøret oppe og smerten fra døren. Fraværet af kvalitet og sammenhæng i livet er selvfølgelig kun én faktor i disse problemer, men den er påfaldende uomtalt. Vi har en overflod af ord for den sociale arv, usund livsstil, psykiske lidelser, huller i det sociale sikkerhedsnet og overgreb mod menneskerettighederne. Men vi har ikke sproget til at tale om kvaliteten af livet. I neutralitetens navn

har man ikke villet diskutere kvalitet og mål i livet, hverken i politikken og moralen eller i videnskaberne. Som beskrevet ovenfor er dette blevet opfattet som et spørgsmål om individuel smag og som sådan en individuel sag. Diskussionerne har blot drejet sig om de mest effektive midler til, at hver enkelt af os kan forme og efterleve vores personlige, subjektive forestilling om det gode liv.

I nyere tid har filosoffer som John Rawls og Jürgen Habermas betegnet idealet om, at det er op til hvert enkelt menneske selv at give indhold til det gode liv, med slagord som, at 'det rette' har prioritet over 'det gode'. Pointen hermed er at begrænse statens opgave til at fastlægge den mest retfærdige og rationelle indretning af samfundet, en indretning som bedst muliggør, at hvert enkelt menneske selvstændigt kan efterstræbe sin egen forestilling om det gode liv — under skyldig hensyntagen til alle andres ret til at gøre det samme. Med andre ord: Det er ikke op til staten at definere, *hvori* det gode liv består. Statens opgave er udelukkende at etablere et samfund i overensstemmelse med rationelle og retfærdige principper, som tillader det enkelte menneske at udkaste og efterstræbe egne opfattelser af, hvori det gode liv består.

Man kan sige, at det samme gælder videnskaberne. Her er det blevet hævdet, at det ikke er op til videnskaberne at bestemme det gode, men blot at fremskaffe de mest effektive midler til, at vi hver især kan formulere og efterleve en forestilling om et godt liv, eksempelvis via nye teknologier.

Men det moderne hverdagslivs centrifuge rejser en række spørgsmål, der mere eller mindre direkte tematiserer spørgsmålet om det gode liv: Hvor usammenhængende en hverdag, hvor perspektivløst et arbejde og hvor tyndt et liv kan vi tåle at have, før vi tager skade på krop og sjæl? Hvor individualistisk kan en livs- og samfundsforståelse være, før samfundet går op i limningen?

Endvidere rejser mange nye teknologier en række spørgsmål: Er det rimeligt, at det er op til hver enkelt landmand og forbruger, om vi skal have modificerede organismer i naturen? Skal lægevidenskaben tilbyde nye fertilitetsmetoder, fosterscreening, kloning etc. til hver enkelt af os?

Anledning

Sådanne spørgsmål udgør en del af baggrunden for, at Forlaget Philosophia med denne antologi forsøger at rejse spørgsmålet om det gode liv til offentlig debat. Det er vigtigt at diskutere og opstille værdifulde alternativer til populærkulturens forestillinger om, at materiel velstand, magt og skønhed udgør essensen af et godt liv.

Antologien er endvidere motiveret af, at spørgsmålet om det gode liv i de seneste årtier faktisk er begyndt at vokse frem i en række forskellige fora og faglige sammenhænge. Vi har fået diskussioner om nye genteknologier,

bioteknologier etc. I sundhedssystemet indikerer et stort antal klagesager fra patienter over manglende respekt og inddragelse i behandlingen, at sundhedssystemet har et ansvar, der rækker ud over at tilbyde den bedste og mest effektive behandling, nemlig en god behandling. På arbejdsmarkedet vokser diskussioner om etisk og socialt ansvar, rummelige arbejdspladser, værdibaseret ledelse og lignende frem — diskussioner der minder om, at virksomheder og organisationer har et ansvar, der rækker længere end til økonomisk succes, nemlig ind i kvaliteten af det liv, som interessenter lever. Spørgsmålet om det gode liv dukker således efterhånden op i en række sammenhænge uden for privatsfæren.

Antologien forsøger at vise mangfoldigheden i aktuelle tematiseringer af det gode liv. I denne diskuteres, hvorledes det gode liv i dag er tematiseret i den politiske debat, i den psykologiske rådgivning, i parforholdet, i pædagogikken, i arbejdslivet og i forhold til naturen. Hertil har vi inviteret bidragsydere fra forskellige faglige discipliner.

Antologiens bidrag peger på, at det gode liv ikke bare kan opfattes som et spørgsmål om privat smag og en privat sag, men at spørgsmålet også stiller sig som et fælles anliggende og som genstand for rationel diskussion i en række forskellige sammenhænge. Der peges også på, at det gode liv ikke kan opdeles i forskellige facetter, der modsvarer de forskellige sfærer og faglige sammenhænge, vi færdes i, men at spørgsmålet er overgribende og involverer en sammenhæng mellem empiriske, etiske og metafysiske aspekter.

Afhængig af fokuspunkt betoner antologiens bidrag disse aspekter forskelligt. En del af artiklerne tematiserer spørgsmålet om et godt liv i relation til aktuelle samfundsudviklinger; de spørger hvorfor og hvordan spørgsmålet om et godt liv stiller sig for os i dag. Andre artikler tematiserer det filosofiske grundlag for den aktuelle diskussion om et godt liv; de spørger til det menneske- og verdenssyn, der ligger til grund for vores aktuelle forståelse af spørgsmålet om et godt liv. Endelig er der artikler, som diskuterer hvorledes spørgsmålet om et godt liv konkret rejser sig i forskellige sociale sammenhænge.

Fælles for artiklerne er, at de alle peger på, at spørgsmålet om det gode liv rummer *mere end dig selv*.

Sluttelig vil vi takke forfatterne for deres bidrag, Katrine Laumann Jørgensen for hjælp med oversættelse og FELIX-fonden for støtte til udgivelsen.

Niels Jakob Harbo
Simon Laumann Jørgensen
Christian Lystbæk
Carsten Fogh Nielsen
Morten Sandberg

Psykotering som vejen til det gode liv?

Carsten René Jørgensen

“I don't think there is anything worse than being ordinary” (Angela Hayes i filmen *American Beauty*, 2002)

Aldous Huxley (1932:100) skriver i sin dystopiske vision om det gennemteknologiserede statskapitalistiske samfund, at i den *fagre nye verden* er alle lykkelige. »Alle er lykkelige hver eneste dag, ingen er vrede«. »Det begynder vi at lære børnene, når de er fem år« (ibid.:71). »Et civiliseret menneske, behøver ikke at finde sig i noget, som er for alvor ubehageligt« (ibid.:185). I den fagre nye verden må ideer, der kan stille spørgsmålstejn ved, at den individuelle lykke er livets højeste mål, ikke offentliggøres; de skal forties og holdes nede; »Den slags ideer, som let kunne bringe de mindre stabile sind blandt individerne i de højeste kaster i farezonen – påvirke dem til at tabe troen på lykken som det øverste gode, hvad der atter kunne føre til, at de begyndte at tro, at tilværelsen modtog sin mening udefra, fra et sted hinsides den menneskelige sfære, at livets mening ikke var opretholdelsen af en komfortabel tilstand, men en eller anden uddybelse og forfinelse af opfatteevnen, en udvidelse af erkendelsen« (ibid.:138). Hvis nogen i den fagre nye verden skulle komme i den ulykkelige situation, at de nages af en tvivl om, hvorvidt de i virkeligheden er lykkelige, kan de blot tage noget »Soma«; et medicinsk præparat som bevirker, at man glemmer »den slags rædselsfulde ideer« og man i stedet for at føle sig trist til mode straks føler sig »glad og fornøjet« (ibid.:72). »Soma« rejser »en uigennemtrængelig mur imellem den virkelige verden og deres sanser« (ibid.:61). »Hvis der nogen sinde ved et uheldigt sammentræf skulle opstå et gabende tomrum i deres fornøjelser, så er der altid *soma*« (ibid.:46).

I den fagre nye verden skabes standardiserede mennesker, der alle stræber efter at konsumere. Fra den tidlige barndom indprentes alle ved hjælp af »hypnopædi« læresætninger som: »At kassere er bedre end at reparere«, »At reparere er at ruinere« (ibid.:42), »At reparere er anti-socialt« (ibid.:94). I det enkelte menneskes oplevelse bliver konsum en pligt, og nydelse og det gode liv bliver koblet sammen med at forbruge; »der er en alvorlig mangel ved blomster og landskaber: begge dele er gratis. Naturfølelse holder ikke nogen fabrik i gang« (ibid.:22). »Det bedste middel til bevarelse af den sociale stabilitet [er] standard-mænd og -kvinder i ensartede kuld«. (Huxley 1932:10). »Det er hele hemmeligheden ved at være lykkelig og god — at holde af dem, man

er nødt til at finde sig i«. »Alt vort arbejde går ud på at få mennesket til at holde af deres uundgåelige sociale skæbne« (ibid.:18). Som en af Huxleys menneskeingeniører siger, er den industrielle revolution kun mulig »når der ikke vises nogen selvfornægtelse. Folk skal gøre, hvad de har lyst til, de skal tilfredsstillere deres behov op til de grænser, som hygiejniske og økonomiske overvejelser fastsætter. Ellers kunne hjulene jo snart komme til at stå stille« (Huxley 1932:186). Folk »er socialt konsoliderede og akklimatiserede i en sådan udstrækning, at de praktisk talt ikke kan lade være med at opføre sig, som de bør opføre sig. Og hvis der alligevel er noget, som går dem imod, så er der *soma*« (ibid.:171).

Det er nu mere end halvfjerds år siden Huxley fremlagde sine gruppevækkende forestillinger om et muligt fremtidssamfund, og de færreste vil hævde, at de mest radikale dele af hans science fiction scenarium er blevet til virkelighed. Trods dette, er det ganske tankevækkende at kigge efter mulige paralleller imellem hans forestillinger om det blindt teknologidyrkende konsumsamfund og fremherskende tendenser i de senmoderne vestlige samfund. En del af Huxleys forestillinger om, hvad der ville ske i et socialistisk eller kommunistisk samfund er blevet virkelighed i, hvad man i mangel af bedre må kalde de kapitalistisk baserede senmoderne vestlige samfund. Medicinalindustriens lykkepiller hedder ganske vist ikke »Soma« men Fontex, Cipramil og Zoloft — og de er ikke helt så potente som Huxley forestillede sig, men i en del tilfælde er de ganske velegnede til at holde depressive tanker og pinagtig tvivl på afstand. Det er blevet en del af den dominerende fortælling om livet i senmoderniteten, at alle har lige ret til et godt og lykkeligt liv. Vi har opbygget velfærdssystemer til at bekæmpe næsten enhver form for ulykke og ubehag – og de fleste forventer, at tilværelsen er komfortabel og ikke giver anledning til de store anfægtelser. Enhver har ret – og pligt – til at være lykkelig og realisere sig selv. Og skulle man få problemer, kan man altid opsøge en psykoterapeut eller en af de mange andre autoriserede og uautoriserede behandlere, der byder sig til på markedet for individuel håndtering af eksistentiel anfægtelse og andre livsstilssygdomme. Ifølge Charles Taylor er den i de senmoderne vestlige samfund herskende 'autenticitetsetik' (Taylor 1991) kendetegnet ved, at de såkaldte frie enkeltindivider er underlagt en moralsk fordring om at søge, finde og investere i sin eksistens bestemmelse (Raffnsøe-Møller 2002: 12). Man har pligt til at være tro imod sig selv, sin egen indre stemme – og man har ret (og i en vis forstand pligt) til at forfølge sin egen udlægning af lykken. I praksis betyder dette, at enhver stræber efter at »realisere sig selv« igennem bl.a. arbejdsliv og karriere, hvilket er det perfekte afsæt for nye former for disciplinering og social kontrol af det frisatte menneskes udfoldelse af sin frihed.

I den *fagre nye verden* har man »følefilm« til at få afløb for de følelser og impulser, det kan være vanskeligt at få plads til i et skemalagt og afrettet liv. Vi har adgang til et overvældende udbud af åndløs underholdning, der tilbyder liv og spænding via stedfortræder. Hvor den væsentligste fordring til det enkelte menneske i den tidlige modernitet var, at man skulle bidrage til industriproduktionen med sin arbejdskraft, er det i dag mindst lige så vigtigt, at man konsumerer stadig mere, så markedet for afsætning af de mange producerede produkter til stadighed kan ekspandere (Jørgensen 2002a). Og som Deleuze (1990: 260) har påpeget er marketing blevet et helt centralt element i den sociale kontrol i senmoderniteten. Vi socialiseres til at blive forbrugere, ligesom vi socialiseres til at opleve, at vi realiserer os selv, når vi »selv« vælger at forbinde det gode og rigtige liv med bl.a. masseforbrug. Når det enkelte menneske arbejder på at konstruere og vedligeholde sin identitet, sker det i vid udstrækning ved at besidde og konsumere bestemte produkter – produkter, der ved succesfuld 'branding' og markedsføring er blevet forbundet med særlige fortællinger om det gode og rigtige liv.

Denne polemiske sammenstilling af den senmoderne vestlige kultur og Huxleys *fagre nye verden* er i første række tænkt som et tilløb til den nødvendige problematisering af vore herskende forestillinger om vejen til det gode liv; den nødvendige problematisering af de herskende diskurser omkring det gode liv, som bl.a. den kliniske psykologi er indlejret i. Den videnskabelige kliniske psykologi er en del af industrien for individuel problemløsning, der samtidig medvirker til at formidle og legitimere bestemte forestillinger om det gode liv, og hvordan disse bedst realiseres. I det følgende skitseres dominerende forestillinger om det gode liv, som de kan findes i livsfilosofien og i udvalgte dele af den kliniske psykologi. Efterfølgende påpeges, hvorledes disse forestillinger er forbundet med herskende diskurser i de senmoderne vestlige samfund. Livsfilosofien og den kliniske psykologi benyttes således som symptomatiske udtryk for, hvordan man forstår og mener at kunne realisere det gode liv i senmoderniteten. Tilsvarende kunne man eksempelvis have fokuseret på, hvorledes det gode liv fremstilles i selvhjælpslitteraturen (Jørgensen 2002b), i massemedierne eller i reklameindustriens strategier til at 'brande' og markedsføre produkter.

Livsfilosofiens bud på det gode liv

Kernen i livsfilosofien er spørgsmålet om, »hvordan livet skal leves for at være vellykket eller for at være et godt liv« (Pahuus 2001:5), ligesom man beskæftiger sig med den menneskelige naturs beskaffenhed. Ifølge den fremtrædende danske repræsentant for livsfilosofien, Mogens Pahuus (1998: 32), er lykke og det gode liv forbundet med, at man er til »ud fra selvet i sig selv«, at man er »frigjort til at kunne være sig selv«. En person lever i

overensstemmelse med sit sande jeg, når »han er i overensstemmelse med sig selv, er gennemsigtig for sig selv og står inde for sig selv« (Pahuus 1994: 11). »At være sand er .. det samme som at helt og fuldt at være sig selv« (ibid.). Lykke er »den sindstilstand, man lever i og ud fra, når man lever i livsopfyldelse og selvvirkeliggørelse, når man lever ud fra selvet i sig selv, og når ens livsstemning har karakter af livsfølelse« (Pahuus 1998:34). Lykke består i at »være til ud fra det inderste og egentligste i sig selv« (Pahuus 1998:45). Lykken og det gode liv knytter sig ikke blot til forbigående stemninger, men er forbundet med bestemte måder at leve på, som rummer livsopfyldelse, selvvirkeliggørelse, autonomi og autenticitet. »Man opdager og finder frem til sine evner, kræfter og anlæg og har mulighed for at udfolde disse« (Pahuus 1998:36). Samtidig er lykke beslægtet med selvforfølgelse og en oplevelse af flow; »man føres med, rives med, har ikke greb om sig selv. Og man glemmer sig selv, bliver væk for sig selv i optagetheden af noget andet end sig selv« (ibid.:60). »Selvudfoldelsen og selvvirkeliggørelsen er at finde i det selvforfølgende« (Pahuus 1993:38).

Pahuus mener, at realiseringen af det gode liv bunder i en erkendelse af sig selv og sine egne muligheder og potentialer. Igennem sine valg og handlinger skal man forsøge at virkeliggøre sine særegne potentialer under hensyntagen til sine realistiske muligheder (Pahuus 1998:75). Samtidig fordrer det gode liv, at man er i stand til at genvinde eller tilbageerobre den umiddelbarhed, man ifølge Pahuus normalt mister ved socialiseringen til den vestlige kulturs normer og værdier (ibid.:77). Endelig mener Pahuus – med henvisning til Kierkegaard – at det er en del af fundamentet for det gode liv, at man anerkender eksistensen af — og forbinder sig med — en magt som er større end sig selv: »Skal man på en vellykket måde kunne finde sig selv, blive frigjort til at være sig selv, da må man få kontakt med eller finde fodfæste i en magt, som større end én selv« (Pahuus 1998:70). I modsætning til Kierkegaard, der ser den kristne tro som eneste mulige vej til den virkelige erkendelse af den magt, som har sat selvet, antages det hos Pahuus (ibid.:71), at der er flere mulige udlægninger af den magt, som rækker udover det enkeltstående individ, og som det enkelte menneske må forbinde sig med for virkelig at blive sig selv. Når Pahuus åbner for flere forståelser af overindividuelle kræfter eller instanser – når den store anden i princippet forvandles til den enkeltes subjektive konstruktion og valg – mister den store Anden imidlertid sin kraft som en instans, der går forud for og determinerer dele af det enkelte menneskes liv, ligesom den mister en del af sin autoritet som et fællesskabs samlende og integrerende kraft.

Ifølge Pahuus (1998:9) kan man skelne imellem »to slags handlings- eller livsførelsesorienterede ideer: [1] forestillinger om det gode liv og [2] ideer om det moralsk-etiske. Idealer for det gode liv er forestillinger om,

hvordan vort liv .. skal leves for at kunne siges at være lykkeligt eller dueligt ... hvordan vort liv kommer til at rumme størst mulig livskvalitet. Ideer om det moralsk-etiske er ideer om, hvordan vi bør optræde og handle i forhold til andre mennesker«. Samtidig peges på en vigtig dobbelthed i den personlige identitet: Den personlige identitet rummer dels en særegen individualitet, dels er den intimt forbundet med de fællesskaber, personen har indgået i og aktuelt indgår i. »Det er svært at tænke disse to sider af den personlige identitet sammen. Enten fokuserer man på den personlige identitet og kommer derved til at undervurdere eller ligefrem benægte betydningen af den kollektive identitet, eller man tænker den ud fra den sidste – under forglemmelse eller negligering af den første« (Pahuus 1993:68f).

I Pahuus' udlægning af livsfilosofien finder man en markant understrøm af kritik af samtidens individualisme og tendentielle undergravning af de mellem menneskelige fællesskaber. Han påpeger således væsentlige sociale og kulturelle problemstillinger i senmoderniteten. Men de veje til det gode liv, han og livsfilosofien som helhed anviser, er rent individuelle. Pahuus (1993:10f) peger ganske relevant på, hvorledes det senmoderne samfund understøtter individualismens fortrængning af mellem menneskelige relationer og fællesskaber; der »lægges op til, at man betragter det enkelte menneske som et selvberørende væsen, som kun lejlighedsvist og i den udstrækning, som det selv bestemmer, optager kontakt med andre« (ibid.). »Et samfund som vores, som i så mange af sine grundstrukturer lægger op til egoisme, selvtilstrækelighed, konkurrence, beherskelse af sin tilværelse, lægger op til at se mennesket som et væsen, der er noget i sig selv, uafhængig af den verden, det står i« (Pahuus 1993:35). Den dominerende tendens i senmoderniteten er ifølge Pahuus (1993:22), at man ser mennesket »som ren forbruger, udstyret med uendelige ønsker«: Fællesskabet degenererer til et rent forbrugs- eller konsumfællesskab (ibid.:49). Samtidig er vigtige spørgsmål om målsætningen for den samfundsmæssige udvikling »gledet helt ud af synsvidde. Man tager ... for givet, at målene er sat af udviklingen, således at politik kun er et spørgsmål om egnede og effektive midler til virkeliggørelse af givne mål« (Pahuus 1993:19). Den politiske apati og radikaliserede individualisme, som resulterer af fremherskende tendenser i den vestlige kultur bygger ifølge Pahuus på illusoriske forestillinger om mennesket: »Mennesket er ikke noget i sig selv, men er kun til, lever kun for så vidt som det forholder sig til noget, er sammen med noget andet og nogle andre« (1993:36). Her synes han at være på linie med Aldous Huxley, når han retorisk spørger: »Er der nogen lykke, nogen trøst i at have den opfattelse at vi ejer os selv? Ganske unge og blomstrende individer kan måske nære den tanke. De kan måske tro, at det er herligt at få deres egen vilje i alt, at indbilde sig, at de får den; at det er herligt ikke at være afhængig af

nogen, ikke at behøve at tænke på noget, som ikke håndgribeligt påtrænger sig« (Huxley 1932:181).

Som det fremgår, rummer Pahuus' diagnose eller analyse af samtidskulturen og dens menneskelige konsekvenser en række præcise iagttagelser. Når han med afsæt i den livsfilosofiske tradition forsøger at udvikle tilløb til løsninger af problemer i samtiden, griber han imidlertid tilbage til en problematisk essenstænkning, der både er tidstypisk og symptomatisk for aktuelt herskende diskurser – en tænkning som også har slået dybe rødder i dele af den kliniske psykologi. Samtidig er han på vej til at begå netop den fejl, han selv er opmærksom på, der er ganske nærliggende; nemlig at man overfokuserer på enkeltindividet, imens man overser elementer i det sociale eller de herskende sociale diskurser, der i vid udstrækning determinerer, hvad hvert enkelt menneske oplever som sit »sande jeg« eller sin »inderste individualitet«. Pahuus' vej til det gode og lykkelige liv synes primært at gå via den enkeltes autenticitet og udvikling af autonomi, der beskrives som centrale dyder i (sen)moderniteten. Autenticitet og autonomi knyttes sammen med at leve i overensstemmelse med sit eget væsen, med en »ærlighed overfor sig selv« (Pahuus 1998:71f), og at man er »villig til og tør gøre sig klart, hvad man selv mener, føler og står for« (ibid.:73). Fællesskabet bliver sekundært og fælles bestræbelser på at skabe de bedst mulige betingelser for det gode liv negligeres til fordel for enkeltindividets overvejende egocentriske og indadvendte stræben efter at finde og realisere sin unikke bestemmelse. Denne indadvendte stræben tillægges afgørende betydning i enkeltindividets liv på trods af, at det i praksis »snarere er de fælles end de individuelle træk, der træder frem ... selv når hver enkelt forbliver gennemsyret af følelsen af at være enestående og distanceret fra alle andre« (Sloterdijk 2000:26). Vi gør alle mere eller mindre det samme, når vi mener, at vi realiserer vores unikke individualitet og særegne selv.

Anvisninger om det gode liv i den kliniske psykologi

De mange eksisterende klinisk psykologiske teorier og metoder til behandling af psykiske lidelser rummer en lang række forskellige forestillinger om det gode liv, og hvordan man bedst realiserer dette. For langt hovedparten gælder, at man i forståelsen af det gode liv altovervejende fokuserer på det enkeltstående menneske – frem for på det fællesskab, der er en del af grundlaget for, at flest muligt kan få et godt liv. Endvidere søges forudsætningerne for realiseringen af det gode liv i det enkelte menneskes indre og i dets relationer til ganske få betydningsfulde andre. I naturlig forlængelse af dette er omdrejningspunktet for den psykoterapeutiske behandling, at det enkelte menneske skal sættes bedre i stand til at udnytte

sine potentialer og realisere sig selv. Det primære mål er styrkelsen af det enkeltstående individ. Sekundært antager man, at det styrkede individ vil være bedre i stand til at bidrage til fællesskabet. Denne opfattelse er i overensstemmelse med den klassiske forestilling om, at det gode samfund skabes af stærke enkeltindivider. Psykiske vanskeligheder forstås som rent individuelle fænomener med rødder i det enkelte menneskes indre psykiske processer og dets personlige historie. Heraf følger, at behandlingen primært må være rettet imod faktorer i det enkelte menneskes liv uden større blik for problemernes mulige kulturelle og samfundsmæssige kontekst. Ud fra en pragmatisk betragtning er der naturligvis ganske tungtvejende argumenter for, at en psykoterapeutisk behandling må begrænse sit fokus til det enkelte menneskes liv. Trods dette, er det vigtigt at være opmærksom på, hvilken kulturel logik en sådan individfokuseret behandling indskrives i og indirekte medvirker til at legitimere.

Den amerikanske psykoanalytiker James Masterson har skrevet en række indflydelsesrige værker om borderline og narcissistiske personlighedsforstyrrelser, der kan illustrere den senmoderne kliniske psykologis begrebsliggørelse af vejen til det gode liv (Masterson 1985, 1988). I tråd med bl.a. den anerkendte børneanalytiker Donald Winnicott (1960) skelner Masterson imellem en persons sande og falske selv. Det gode liv knyttes sammen med udfoldelse og realisering af det sande selv, imens det falske selv normalt begrænser livsudfoldelsen. I sit udgangspunkt er det falske selv dog adaptivt i den forstand, at det dels udvikles for at beskytte det sande selv i de tidlige relationer til især forældrene, dels at det falske selv bidrager til, at hvert enkelt individ lægger bånd på sig selv og tilpasser sig fælles normer og herskende konventioner, hvilket er nødvendigt for at kunne indgå i fællesskaber: Enhver kultur bygger på driftsafkald — som Freud har formuleret det — og det falske selv er forbundet med tilpasning og afkald på grænseløs behovstilfredsstillelse. Det falske selv bliver først patologisk, når det bliver en dominerende del af personligheden og determinerer personens ageren i verden, selvom de trusler imod det sande selv, som oprindeligt igangsatte udviklingen af det falske selv, ikke længere er aktuelle. Det patologiske falske selv udvikles i patologiske samspil med betydningsfulde andre tidligt i livet.

Hos Winnicott er det sande selv forbundet med at føle sig i live og ægte: Det er forbundet med spontanitet, autenticitet og selvrealisering. Omvendt er det falske selv udtryk for en – i visse tilfælde overdreven – internalisering og tilpasning til, hvad der opleves som omverdenens krav og forventninger. Ifølge Winnicott vil alle mennesker rumme elementer af både et sandt og et falskt selv. Et moderat udviklet falskt selv gør det muligt at fungere i forskellige sociale sammenhænge, der fordrer en midlertidig undertrykkelse

af det sande selv. Den afgørende forskel på normalt og patologisk fungerende personer er, at den normalt fungerende person har udviklet en passende balance imellem det sande og det falske selv. Det falske selv sikrer da den nødvendige evne til at tilpasse sig forskellige sociale normer og konventioner, uden at det er blevet så stærkt og dominerende, at det kvæler det sande selv. Groft sagt beskriver Winnicott det afbalancerede menneske, som det der både kan tilpasse sig omverdenens forventninger og krav og som formår at realisere og finde udtryk for sit sande selv. Winnicotts forståelse af det sande og det falske selv – der blev fremlagt i starten af 1960'erne – tegner et billede af det sunde menneske som et menneske, der både udfolder og realiserer sig selv og tilpasser sig fællesskabet. Hos Masterson, der fremlægger sine væsentligste pointer i slutningen af 1980'erne, rettes opmærksomheden i langt højere grad imod enkeltindividets selvrealisering, imens betydningen af og tilpasningen til fællesskabet er gledet i baggrunden. Det falske selv og tilpasning til omverdenens krav og forventninger forstås da i langt højere grad som entydigt negative fænomener, der begrænser det enkelte menneskes muligheder for at få et godt liv.

Masterson beretter om en af sine klienter, der har »opdaget livets hemmelighed: at være i kontakt med mine egne følelser og udtrykke dem åbent over for andre, uden at bekymre mig så meget om, hvordan de andre opfatter mig« (Masterson 1988:23). Det er »først når vi er solidt forankret i et stærkt virkeligt selv [at vi] for alvor [kan] leve vores liv med andre ... og herigennem finde tilfredsstillelse og mening« (ibid.:8). Om det sande selv siger Masterson, at »det sande selv gør det muligt for en person at erkende eller genkende det særlige 'noget' inde i sig selv, der forbliver uberørt af tid og rum« (ibid.:37). »Det sande selv gør det muligt for os at tage de skridt, der skal til for at finde vores egen individuelle placering i den virkelige verden gennem vort valg af job, livsstil og partner« (ibid.:39). Det sande selv er således en indre uforanderlig kerne i det enkelte individ, som skal udfoldes eller realiseres. Samtidig forbindes det sande selv med en forestilling om det unikke enkeltindivid og en unik indre kerne i enkeltindividet.

Udfoldelsen af det sande selv giver det enkelte individ en styrke til at håndtere vanskelige situationer, træffe de rigtige valg og modnes igennem kriser (ibid.:51). Omvendt »kan vi ikke erkende vort eget selv« (ibid.:87), når det falske selv sætter dagsordenen, »vi undervurderer vore talenter og færdigheder og kommer let til at tage til takke med det næstbedste; vi overmandes af det gabende indre tomrum, som vi er ude af stand til at fylde op med meningsfulde aktiviteter eller forhold« (ibid.). Håndteringen af den store frihed i de moderne vestlige samfund fordrer, at det enkelte menneske udfolder og betjener sig af de indre pejlemærker, der knytter sig til det sande selv. Som Masterson (1998:24) siger, kaster den fremherskende

idealiserings af frihed og uafhængighed et slør over de mange problemer, de kan føre med sig. »Vi priser disse idealer i høje toner, men i praksis er det ikke os alle, der har lige let ved at leve op til dem« (ibid.).

Hos Masterson (1988:55ff) er det sande selv forbundet med: (1) evnen til at opleve en bred vifte af dybe følelser med friskhed, glæde, energi, entusiasme og spontanitet, (2) evnen til at stille passende krav og forventninger, (3) evnen til selvaktivering og selvhævdelse, (4) evnen til at bevare sin selvhævdelse, (5) evnen til på egen hånd at lindre smertefulde følelser, (6) evnen til at træffe og stå fast på forpligtende valg, (7) kreativitet, (8) evnen til intimitet, (9) evnen til at være alene, og endelig (10) evnen til at erkende, at man rummer en kerne, der eksisterer på tværs af tid og rum. Som det fremgår, forbindes det sande selv – der mere eller mindre eksplicit knyttes til det gode liv – med det enkeltstående individs evne til at være i kontakt med sig selv, hævde sig selv overfor andre og realisere sig selv. I lighed med hovedparten af den øvrige kliniske psykologi sigter Mastersons behandlingskoncept primært på at forbedre det enkelte individs kontakt med sig selv og med betydningsfulde andre. Målet for hans intensive psykoanalytiske psykoterapi er »en frigørelse af det svækkede sande selv« (Masterson 1998:155). Via frigørelsen af det sande selv hjælper psykoterapeuten sin patient til at realisere sig selv og det gode liv. Det bemærkelsesværdige i denne sammenhæng er, at det sande eller ægte selv implicit defineres som en medfødt kerne af sundhed (en essens), der ikke begrundes yderligere – og der er intet blik for, hvordan dette sande selv og vores aktuelle forståelse af det til dels kan være et produkt af sociale diskurser. Det overses, at enkeltindividet altid allerede er indlejret i – og til dels er et produkt af – faktorer uden for sig selv, og at det såkaldt sande selv og det, der opleves som autentisk, altid er udviklet og løbende forandres i dialog med andre og med herskende sociale diskurser. Det, som den enkelte oplever som sit sande selv, er til dels socialt konstitueret. Samtidig indgår et psykoterapeutisk projekt ad modem Masterson i en diskurs, hvor frigørelse altovervejende opfattes som et rent individuelt anliggende. Sat på spidsen kan man sige, at psykoterapiens individuelle frigørelse har afløst de politiske ideologier og forestillinger om fælles handlinger, som tager sigte på at forandre samfundet og herigennem realisere en fælles frigørelse af mennesket. Nært beslægtede opfattelser af den menneskelige psykologi og vejen til det gode liv findes bl.a. i betydelige dele af den humanistiske psykologi og i selvhjælpslitteraturen, der sælges i store oplag på det senmoderne marked for individuel forståelse og håndtering af psykologiske problemer (se evt. Jørgensen 2002b, 2004).

Dominerende sociale diskurser om vejen til det gode liv

Med Michel Foucault henviser en social diskurs til en bestemt måde at tale om og forstå verden, som ikke nødvendigvis afspejler en objektivt og uafhængigt eksisterende virkelighed, men er med til at skabe og forandre verden og vore forestillinger om denne (Jørgensen 2002a:40f). En diskurs er et reservoir af mening, betydning, strukturer og fortællinger til at skabe orden, mening og entydighed i verden. Den medvirker til at få virkeligheden til at fremstå på en ganske bestemt måde. Samtidig vil den herskende sociale diskurs ofte have held til at ekskludere konkurrerende diskurser, således at den herskende diskurs af de fleste vil blive oplevet som den helt »naturlige« og i praksis eneste mulige måde at opleve verden på. En diskurs afspejler den sociale orden og medvirker til at skabe og legitimere den selv samme sociale orden, ligesom den er med til at skabe grundlaget for menneskers samkvem med hinanden og med samfundet. Når en diskurs¹ eller udlægning af verden har vundet herredømmet, vil en bestemt udlægning af verden — herunder bestemte forestillinger om menneskets natur og dets liv — fremstå som naturgiven, uforanderlig og hinsides enhver diskussion. Diskursanalyser er ofte kritiske over for den herskende sociale orden og ideologi – og sigter på at kortlægge, hvorledes herskende diskurser understøtter bestemte magtbalancer og magtfulde instanser i samfundet.

Generelt kan man sige, at forståelsen af mennesket og det gode liv i de senmoderne neoliberale samfund domineres af individualiserede og essentialistiske forestillinger, imens kollektivistiske, materialistiske og anti-essentialistiske opfattelser, der bl.a. var fremherskende (i radikaliseret og perverteret form) i de (i teorien) marxistisk funderede samfund i Østeuropa og Sovjetunionen indtil slutningen af 1980'erne, har mistet ethvert fodfæste. En betydelig del af de forestillinger om vejen til det gode liv, man kan finde i livsfilosofien og især den kliniske psykologi, er indlejret i – eller nært beslægtet med – nyliberalismens forståelse af det gode liv, og hvordan det realiseres. I den forstand kan man sige, at livsfilosofien og den kliniske psykologi medvirker til at opretholde og legitimere den herskende sociale orden i de senmoderne vestlige samfund.

Foucault har argumenteret for, at social-, human- og samfundsvidenskaberne er udviklet for at kunne forstå, overvåge og kontrollere det autonome menneske. Disse videnskaber rummer således en viden om det frisatte menneske – en viden som både har medvirket til den samfundsmæssige individualiseringsproces og til at konstituere det autonome menneske, ligesom den akkumulerede viden løbende

¹ Foucaults diskursbegreb og opfattelse af sandhed og magt som mere eller mindre løsrevne størrelser uden entydige forbindelser til agerende subjekter rummer en række problemer, som imidlertid ikke skal udfoldes i denne sammenhæng. Se evt. Taylor 1985.

understøtter magttechnologier, der bidrager til at skabe, legitimere og opretholde bestemte magtbalancer og en bestemt social orden i de frie vestlige samfund. Både som videnskabelig disciplin og som profession er den kliniske psykologi en vigtig del af den herskende sociale diskurs. Der kan være mange gode grunde til, at den kliniske psykologi på denne måde medvirker til at løse vigtige samfundsmæssige opgaver. Som et minimum bør man imidlertid være opmærksom på, hvilke politiske ideologier, hvilke opfattelser af mennesket og det gode liv og hvilken form for social orden, man som psykolog eller psykoterapeut medvirker til at videreformidle og legitimere. Denne fordring opfyldes desværre kun af en ganske lille del af de praktiserende psykologer og psykoterapeuter: Kliniske psykologer og psykoterapeuter er også socialiseret og uddannet til at tænke og agere i overensstemmelse med de herskende sociale diskurser. Den kliniske psykologi er præget af en påfaldende mangel på bevidsthed om sin egen og den menneskelige psykologis kulturelle og samfundsmæssige kontekst. Med sit snævre fokus på enkeltindividet konstrueres en forståelse af menneskets psykologiske udvikling og funktionen, som er løsrevet fra enhver kulturel og samfundsmæssig kontekst (Jørgensen 2002a). Hovedparten af den kliniske psykologi konstruerer således et ahistorisk og kulturløst menneske, og man forestiller sig, at menneskepsyken og psykopatologi kan og skal forstås helt uden forbindelse til samtdskulturen og samfundsmæssige forhold.

Individualiseringen og den heraf følgende individualisme, etableringen af autenticitet som moralsk fordring og pejlemærke for det gode liv, og nyliberalismen, er centrale elementer i de senmoderne vestlige samfunds herskende diskurser; elementer som både kan findes i livsfilosofien og i den (sen)moderne kliniske psykologi.

Individualiseringen

Individualisering som fænomen forbindes traditionelt med tre indbyrdes forbundne kulturelle udviklingsprocesser: (1) En gradvis konstituering af enkeltindividet som en udelelig enhed med rettigheder (jf. bl.a. menneskerettighederne² og deres nedslag i nationale lovgivninger) og ansvar (jf. bl.a. opbygningen af de moderne retssamfunds juridiske systemer). Samtidig etableres enkeltindividet gradvist som omdrejningspunkt for sig selv og for samfundet som helhed. Enkeltindividets liv betragtes ikke længere som determineret af en gudgiven orden i verden, klassetilhørsforhold,

² I de Forende Nationers erklæringer om menneskerettigheder hedder det i artikel 1, at »alle mennesker er født lige og i lige værdighed og rettigheder«. Videre hedder det i artikel 7, at »alle er lige for loven og ... har ret til lige beskyttelse mod enhver forskelsbehandling«. Endelig erklæres i artikel 26, at »alle har ret til undervisning« og »undervisningen skal tage sigte på den menneskelige personligheds fulde udvikling« (Forenede Nationers Verdenserklæring om menneskerettigheder).

medfødte talenter eller andre forhold uden for individets kontrol. Individets liv ses som et resultat af individets egne valg. I forlængelse af dette henviser individualiseringen endvidere til (2) en samfundsmæssig udviklingsproces, hvor det enkelte menneske frigøres fra traditionelle bindinger til familie, køn, social klasse, geografisk lokalitet mv. Individet er frisat til at vælge sig selv og sit liv. Menneskets livsforløb af-institutionaliseres, og normalbiografien opløses. Samtidig mister det enkeltstående individ den tryghed, som knyttede sig til at være indlejret i faste rammer, normer og værdier. Som den tyske sociolog Heiner Keupp (1999) har formuleret det, rummer den kulturelle frisættelse af enkeltindividet en mangfoldighed af 'risikable chancer'. På den ene side langt større muligheder for, at det enkelte menneske kan leve et ikke-konformt og selvbestemt liv i frihed og for et dynamisk samfund båret frem af stærke og kompetente enkeltindivider. På den anden side en fare for, at de mange enkeltindivider bliver overdrevent selvcentrerede og i deres jagt på selvrealisering undergraver de bestående fællesskaber og fælles bestræbelser på at skabe det bedst mulige fundament for, at så mange som muligt kan få et godt liv. Og en fare for, at et uacceptabelt stort antal mennesker må melde pas i spillet om på egen hånd at realisere en forestilling om det gode liv.

Endelig (3) rummer individualiseringen en markant forandring i forståelsen af problemer i kulturen. Kulturelle, sociale og samfundsmæssige problemer forstås ikke længere i samme grad som fælles menneskelige problemer, der kalder på fælles løsninger, men i højere grad som rent individuelle – ofte psykologiske eller følelsesmæssige – problemer, der kræver rent individuelle løsninger, eksempelvis i form af psykologisk rådgivning, selvhjælpskurser og psykoterapi eller brug af selvhjælpslitteratur, (Jørgensen 2002a, 2002b). Social ulighed, hjemløshed, vækst i antallet af depressioner mv. løsrives fra mulige forbindelser til samfundsmæssige ubalancer og dysfunktioner – og ses i stedet som resultater af enkeltindividers fejlslagne valg, karakterologiske mangler, uhensigtsmæssig livsstil og rent individuelle psykologiske processer. Sat på spidsen kan man sige, at når en arbejdsløs bankfunktionær udvikler en depression, vil den standardiserede forståelse af hans vanskeligheder henføre til, at han har valgt den forkerte uddannelse, at han ikke har sørget for den nødvendige løbende kompetenceudvikling, at han ikke har givet sig selv nok i sit arbejde, at han har givet sig for meget i sit arbejde (ikke har kunnet sætte de nødvendige grænser og er blevet udbrændt), eller at han allerede i sin barndom udviklede en sårbarhed for depressive sammenbrud. Måske har han endog en biologisk betinget tilbøjelighed til at udvikle depressioner, som må behandles med psykofarmaka. Det bemærkelsesværdige er, at sådanne problemer altovervejende defineres som rent individuelle, imens der sjældent er blik

for, hvordan enkeltindviders vanskeligheder kan være forbundet med problemer i kulturen og i samfundets funktionsmodus.

Som den polsk-engelske sociolog Zygmunt Bauman (2001:9) har formuleret det, antages det i vort samfund af individer, »at alle de problemer, man kan blive rodet ind i, er selvskabte ... For det gode og det onde, der fylder et menneskes liv, kan den enkelte kun bebrejde sig selv«. Tilsvarende siger den engelske sociolog Nikolas Rose om menneskets situation i senmoderniteten, at »subjekter er tvunget til at være frie, til at konstruere deres liv og eksistens som et produkt af valg, de selv foretager imellem en lang række muligheder« (Rose 1996:78). Det enkelte individ socialiseres til at »konstruere alle aspekter af sit liv som følger af egne valg imellem flere forskellige muligheder« (Rose 1996:100). Individualiseringen producerer enkeltstående individer, der oplever sig selv som selvkontrollerende.

Om den påfaldende mangel på forståelse af den sociale og kulturelle kontekst for enkeltstående individers oplevede vanskeligheder siger Bauman videre, »at det særlige ved vor tids fortællinger er, at de artikulerer individuelle liv på måder, som undertrykker (eller hindrer artikuleringen af) muligheder for at kortlægge forbindelser imellem det individuelle liv og de måder, hvorpå samfundet som helhed fungerer« (Bauman 2001:9). Vi er alle enkeltstående og frit vælgende individer pr. dekret. Den kulturelle frisættelse rummer således en individualiseringstvang, som betyder, at vi alle er tvunget til at træffe en lang række valg: Det eneste valg, som ikke står åbent, er, at vælge ikke at vælge. De fleste føler sig frie og godt rustede til at nyde den nyvundne frihed – men de færreste kan undvige eventuelle negative konsekvenser af denne frihed. Som udgangspunkt må vi selv bære ansvaret og håndtere konsekvenserne af vore valg. Og der er ikke den store forståelse for, hvorledes overindividuelle faktorer eventuelt determinerer og begrænser enkeltindviders såkaldte »frie valg« og ageren i verden. Det enkelte menneskes levede liv repræsenterer således, hvad den tyske sociolog Ulrich Beck (1986) har kaldt individuelle biografiske løsninger på systemiske problemer. Ifølge Beck er individualiseringen ensbetydende med, at »individernes biografier løsrives fra deres på forhånd fastlagte bindinger, hvorved de – åbne og afhængige af den enkeltes beslutninger – bliver den enkeltes eget ansvar« (Beck 1986:216). »Der er stadig færre aspekter af tilværelsen, som principielt ikke lader sig påvirke, og stadig flere aspekter af biografien bliver åbne for egne beslutninger; dvs. bliver individets egne konstruktioner. Individualiseringen af livsforholdene og –forløbene er mao. ensbetydende med, at biografierne bliver '*selvrefleksive*'. Den samfundsmæssigt givne biografi bliver til en selvskabt og påvirkelig biografi'« (ibid.). Dette har vidtrækkende konsekvenser for det enkelte individ, fordi der hermed åbnes for »en subjektivering og individualisering

af de samfundsmæssigt og institutionelt skabte risici og modsigelser. De institutionelle forhold, som påvirker individerne, er ikke længere hændelser og omstændigheder, som bare sker. De er *også konsekvenser af individernes egne beslutninger*, og de må erkendes og bearbejdes som sådan« (ibid.:218).

Individualiseringen er ikke særegen for senmoderniteten. Som samfundsmæssig udviklingsproces kan individualiseringen følges tilbage til middelalderen, ligesom reformationen – hvor det enkelte menneske bliver syndigt, ansvarligt og udstyres med en samvittighed – har medvirket til at drive individualiseringsprocessen frem (Junge 2002:33, Beck 1986: 206f). Man kan imidlertid hævde, at individualiseringen radikaliseres i senmodernitetens nyliberale demokratiske samfund, hvor den giver anledning til udtalt individualisme og atomiseringstendenser i samfundet. Allerede i 1835 knytter Tocqueville individualismen sammen med de vestlige demokratiske samfund. Han skriver, at de demokratiske samfund »ikke alene rummer mange uafhængige borgere, de er fyldt med mennesker som, efter at de i går har erfaret deres uafhængighed, er beruset af deres magt: de undfanger en overmodig forestilling om egen styrke og kan slet ikke forestille sig at de herefter skulle have behov for hjælp fra andre som dem selv, de har ingen problemer med at vise, at de kun tænker på sig selv« (Tocqueville 1835:484).

Det autonome enkeltindivid – og dets (ifølge de dominerende kulturelle fortællinger) tæt på ubegrænsede frihed til at søge sin egen lykke – er blevet sakralt. Som Robert Bellah har udtrykt det; »vi tror på individets ophøjethed, endog individets hellige ukrænkelighed. Alt hvad der kunne begrænse vores ret til at tænke selv, foretage vores egne vurderinger, træffe vore egne valg og leve som det passer os er ikke blot moralsk forkasteligt, det er ugudeligt« (Bellah et al. 1996:142). I de neolibere samfund lægges i princippet (om end ikke altid i samme grad i praksis, jf. fx det senmoderne danske samfund) afstand til fælles politiske og statslige arrangementer og forsøg på at håndtere fælles problemer, med henvisning til, at de griber ind i og begrænser enkeltindividets – og eventuelt også det grænseløst frie markeds – frihed. Friheden defineres overvejende negativt som fraværet af begrænsninger og hindringer for selvudfoldelsen. Samfundets fornemste opgave bliver derfor at fjerne alle hindringer for selvrealiseringen – herunder at afvikle statslige og ideologisk bestemte reguleringer af det enkelte menneskes liv. Realiseringen af det gode liv er herefter et rent individuelt projekt og ideelt set skal samfundet og statslige institutioner være neutrale, når det gælder bestemmelsen af det gode liv. Enhver skal have fred til at finde sin egen vej til gode liv uden indblanding fra formynderiske institutioner, der forsøger at oplyse eller opdrage. Kulturkritikeren Christopher Lasch (1979:20) beskriver følgerne af denne individualisering og privat-gørelse af