

Utraditionel dannelse

af Jens Ulrich, ph.d. og samfundsforsker ved Aalborg Universitet og indehaver af kursus- og konsulentvirksomheden Agora Consult (agora@agoracon.dk)

Artiklen er hentet fra www.agoracon.dk og kan frit citeres med kildeangivelse efter gældende regler. Artiklen har tidligere været trykt i ph.d-afhandlingen "Moderne demokratiteori - kunsten at gå på to ben" (pp. 281-328) af Jens Ulrich, Institut for Historie Internationale Studier og Samfundsudvikling, Aalborg Universitet (2002)

Indledning

Hensigten med denne tekst er at se nærmere på, hvordan en reformulering af dannelsesbegrebet lader sig praktisere. Det primære motiv for dette er at forberede en diskussion af, hvordan et reformuleret dannelsesbegreb kan bidrage en demokratiteoretisk diskussion. Tesen er i denne sammenhæng, at det demokratiske engagement generelt vil kunne kvalificeres, hvis der anlægges en bredt funderet dannelsesstrategi. Det er ikke hensigten med teksten at udfolde en sådan demokratiteoretisk diskussion. Teksten vil udelukkende beskæftige sig med selve dannelsesproblematikken. Det er dog enkelte steder antydnet, hvordan dannelsesdiskussionen kan tænkes bragt i spil med eller i dialog med en egentlig demokratiteoretisk diskussion.

Demokrati og dannelse - idéhistoriske nedslag

At introducere et begreb om dannelse, kan synes underligt, når det overordnede tema er at begribe det senmoderne demokrati, og dette specielt når der er tale om et demokratiteoretisk approach, der plæderer for, at demokratiet skal betragtes fra neden, at demokratiet skal ses som en arena for meningsdannelse i den brede befolkning. De umiddelbare associationer, som dannelsesbegrebet fremkalder, er et billede af den victorianske adel, der samles til teselskaber og cellokoncerter. Vi forestiller os en verden præget af høje hatte, overdådige krinoline kjoler, og af en pli og høflighed, som ingen ende vil tage. Dannelse forbindes med renæssancekunst, klassisk musik, gode manerer og en overmåde brug af høflighedsfraser - ikke just associationer som synes compatible med en demokratiopfattelse, der hævder at tage folkestyret på ordet.

Når dannelsesbegrebet derfor introduceres i en demokratiteoretisk diskussion, så er det selvsagt heller ikke associationer som disse, der søges frembragt. Demokratiet skal ikke tænkes tilbage til en elitistisk demokratiforståelse, hvor kun de få udvalgte betragtes som kompetente til at deltage i landets styre. Dannelse kan forstås på anden vis, og når begrebet reformuleres med respekt for samtidens dynamik, kan det på glimrende vis bidrage en normativ senmoderne demokratiforståelse.

Det, at sammentænke demokrati og dannelse, er dog langt fra et nyt forehavende. At postulere noget sådant ville være at opfinde den dybe tallerken nok engang. Ja, man kan næsten fristes til at sige, at den afkobling mellem demokrati og dannelse, som på mange måder præger den herskende neoliberale diskurs på området, snarere er undtagelsen, der bekræfter reglen, snarere er det atypiske, der bekræfter det typiske. At vi i dag er vidende til diskurs, der, på nærmest mantralignende facon, forherliger den egoistiske frihedsudlevelse, er forholdsvis nyt - eller, hvis ikke nyt, så i det

mindste historisk atypisk. Uden en vidtgående empirisk bevisførelse, skal det her samtidig være påstanden, at den neoliberale frihedshunger også i praksis har vundet stort terræn. Tager vi de store historiske penselstrøg i brug, så forekommer det ikke omsonst at hævde, at den herskende neoliberale diskurs reelt har fortrængt en praksis, der tidligere var mere orienteret mod, en om end ikke lighedsdiskurs, så i det mindste en diskurs, hvor fokus på det almene eller der overindividuelle har stået stærkere. Populært sagt, så kan centrale historiske aktører som Carnegie og Rockefeller trækkes frem, som personificerede eksempler på, hvordan også de overindividuelle hensyn tidligere har spillet en betydelig rolle - her selv for nogle af kapitalens frontkæmpere. Alt i alt en praksis som antyder, at et dannelsesbegreb, hvor det overindividuelle har været tillagt stor betydning, har spillet en central rolle for den samfundsmæssige praksis.

Et er imidlertid praksis, et andet teori. Og ser vi på den teoretiske vinkling af problematikken, hvilket jo er den ramme, som nærværende er annonceret inden for, så er disse tendenser om muligt endnu mere fremtrædende. Med henvisning til nogle enkelte idéhistoriske nedslag, er det muligt at spore sammenkoblingen mellem dannelse på den ene side, og demokrati og udformningen af den samfundsmæssige praksis på den anden, langt tilbage i historien.

Helt tilbage til den klassiske filosofi finder vi mangfoldige eksempler på, hvordan dannelsen er blevet tænkt som en uomgængelig størrelse, når tanken faldt på demokrati og samfundsindretning. Et perspektiv som specielt kommer til udtryk i Aristoteles' forestilling om menneskets naturlige egenskaber som *zôon politikon*, men som også er at finde i de forestillinger som Platon gjorde sig om, hvordan statens ledere skulle udfylde deres rolle - og dette til trods for, at Platon i bund og grund var mere end skeptisk over for tanken om demokrati og folkestyre. Grundtonen i såvel Platons som Aristoteles' tænkning er, at samfundet bør formes af personer, der er i besiddelse af en dannelse, der i besiddelse af nogle borgerdyder, som gør, at det overindividuelle bliver prioriteret før det individuelle.

Tager vi et historisk kvantespring på et par tusinde år, så genfinder vi de samme tankemønstre hos Rousseau. Og med ham også senere hos Kant. Rousseaus kraftige pointering af, at almenviljen bør være ledestjernen for al samfundsmæssig praksis (Rousseau 1987) såvel som al anden form for social og individuel praksis (Rousseau 1962) er her et illustrativt eksempel på, at den gamle klassiske dannelsesforestilling ikke er lagt i graven med dens ophavsmænd. Det samme illustreres af Kants udvikling af det kategoriske imperativ som den centrale morallov, hvorom al social praksis bør udspille sig (Kant 1993b).

Tager vi endnu et spring frem til Hal Koch, så har vi, omend springet ikke kan kaldes et kvantespring, dog taget et historisk spring, der fører os lukt ind i favnen på en af den danske demokratiske kulturs helt centrale skikkelser. I denne sammenhæng ville det i øvrigt heller ikke være helt omsonst også at favne Grundtvig i forsøget på at udstille punkter i den danske tænkning, hvor et overindividuel dannelsesideal er blevet medtænkt som en dimension ved demokratiet. Hal Kochs insisteren på, at demokratiet skal betragtes som en livsmåde frem for en styreform, og hans påpegning af at de dyder, vi skal besidde for at mestre denne livsmåde, skal basere sig på en medmenneskelighed, der har sine aner i vores naturlige dispositioner, turde være nok til at overbevise om, at det overindividuelle dannelsesideal også er tilstede i en dansk kontekst omkring midten af sidste århundrede. Og om ikke andet, så burde følgende citat fra Hal Kochs *Hvad er demokrati* eliminere de sidste rester af tvivl. Hal Koch skriver:

Det er livets indhold og grundlov: at vi - enten vi vil vedgå det eller ej - er bundet til næsten. Og der, hvor mennesket træder denne lov under fode, der lægger de livet øde (Koch 1991: 92).

De borgerdyder, der her peges på af Hal Koch, er noget af det tætteste vi i den danske litteratur kommer på en eksplicit kobling mellem en demokratiforestilling og et overindividuel dannelsesbegreb. Tæt på er måske endda en stærk underdrivelse i denne sammenhæng - Hal Koch fuldbyrder vel nærmest en sådan direkte kobling.

Selv om nærværende på ingen måde har til hensigt at lave en øvelse ud i det

overindividuelle dannelsesbegrebs idéhistorie, så skal der alligevel tages et sidste spring før vi går til en mere nuanceret dechifring af dannelsesbegrebet. Denne gang er det historiske spring ikke så stort, men til gengæld havner vi igen uden for egne danske rækker. Med et spring til T. H. Marshall sluttet ringen med et eksempel fra den politologiske verden.

I sit meget kendte essay *Citizenship and Social Class* fra 1950 (Marshall 1992), tangerede også Marshall, et forsøg på at sammentænke et dannelsesbegreb med en demokratiforestilling. Marshall havde godt nok svært ved at forlige sig med tanken om, at medborgerskab skulle bero på gentlemansagtige dyder, men han mente alligevel, at en forestilling om civiliserethed ikke lå langt fra den mere gammeldags betragtning om gentlemanship (Marshall 1992: 6). Han lagde vægt på, at der med medborgerskab også følger en forpligtelse til gennem uddannelse at stræbe mod en vis grad af civiliserethed (Marshall 1992: 16). Ideen er, at der med rettigheder også følger pligter. På trods af at Marshall ikke direkte taler om hverken dannelse eller demokrati, så må tilnærmelsen siges at være minimal, når der her peges på, at han med sit essay fra 1950 berører denne diskussion.

Den diskussion, som Marshall strejfedede i 1950, kan med stor gevinst føres frem til i dag. Pointen med at diskutere dannelse i en demokratiteoretisk kontekst er, at en reformulering af det klassiske dannelsesbegreb kan bruges som det normative fundament for et argument om, at en demokratisk handling må indeholde et element af selvoverskridelse.

Dannelse, demokrati og normativitet

Baggrunden for at diskutere dannelse i nærværende sammenhæng er som bekendt at koble et syn på dannelse med et syn på demokrati. Det ville derfor også være oplagt at henholde sig til nogle tænkere, som har forsøgt at etablere en sådan kobling. Og som vi lige har set, så tilbyder de sidste par årtusinder os mange af disse. Problemet er blot, at disse tænkere - af indlysende årsager - ikke har kunnet formulere en kobling mellem dannelse og demokrati, der også tog hensyn til de udfordringer, som ligger i det senmoderne samfund. De fleste forsøg på at koble dannelse og demokrati er foretaget med udgangspunkt i et dannelsesbegreb, som i mere eller mindre grad har været blind for den frisættelse af individet, som ligger i det senmoderne samfunds dynamik. Vender vi os mod de teoretikere, som har forsøgt at etablere et dannelsesbegreb, der tager dette frisættelsesaspekt med i betragtning, så ser vi typisk, at demokratiaspektet er gledet ud.

En påstand om, at demokratiaspektet er gledet ud i de fleste tidssvarende forsøg på at lancere et tidssvarende dannelsesbegreb, er selvfølgelig udtryk for en lettere forenkling. Der er også lavet forsøg på en lancering af tidssvarende dannelsesbegreber, som forholder sig til det demokratiske aspekt. Det typiske er imidlertid, at disse forsøg tager deres udgangspunkt i en dannelsesdiskussion, og efterfølgende perspektiverer den i forhold til det demokratiteoretiske aspekt. Det man når frem til på denne vis er altså en analyse af, hvilke demokratiske implikationer, der følger af et tidssvarende dannelsesbegreb (se ex Gustavsson 1998). Intentionen med nærværende er imidlertid at blande posen på ny, for derved at vende faktorerne om. Som udgangspunkt er det ikke hensigten at se på, hvilke demokratiske implikationer, der følger af et tidssvarende dannelsesbegreb. Derimod er det hensigten at se på, hvilke dannelsesmæssige implikationer, der følger af et tidssvarende demokratibegreb.

Den kritiske læser ville måske spørge sig selv, om der i praksis er nogen reel forskel på disse to tilgangsvinkler. Har faktorerne orden en praktisk betydning for reformuleringens substans? Reformuleringen kan i princippet meget vel foretages uden at det demokratiske element danner udgangspunktet. Men i første led, der hvor reformuleringen skal hente sit normative fundament, har det stor betydning. Spørgsmålet er, om vi skal vælge demokratimodel efter dannelsesmodel eller dannelsesmodel efter demokratimodel. Er det dannelsesmodellen, der skal udgøre det normative fundament for demokratiteorien eller er det omvendt? Nærværende har intentioner om det sidste - det er demokratimodellen, der kommer i første række.

Når faktorerne vendes på denne måde, så betyder det, som allerede antydnet, at det står sløjt til med teoretiske bud på en sådan vinkling. Udgangspunktet for det følgende er derfor, først at lancere en reformulering af dannelsesbegrebet for dernæst at supplere den med et demokratiteoretisk aspekt. Nu er det måske ikke kun den kritiske læser, der undrer sig, nu undrer den opmærksomme læser sig måske også. Gør en disposition, hvor dannelsesbegrebet først lanceres for dernæst at blive suppleret med et demokratiteoretisk aspekt, sig ikke netop skyldig i, at borttænke demokratimodellen som det normative udgangspunkt? Altså en disposition, som ikke er tro mod den opstilling af faktorerne orden, som netop er lanceret. Det kunne se sådan ud, men det er ikke tilfældet. Med reformuleringen hopper vi så at sige ind ved andet led, ind ved dannelsesbegrebets substans. Første led ligger i selve valget af dannelsesperspektivet. Altså i selektionen af, hvordan dannelsesbegrebet er tænkt reformuleret. Der skal ikke på dette sted gives en længere udredning for, hvad der er bortselekeret i dette første led. Forhåbningen er, at de diskussioner, som vil komme løbende i det følgende også vil give et fingerpeg om, hvad der er valgt fra. Ydermere er det forhåbningen, at den reformulering, som det følgende byder, i sig selv virker plausibel i forhold til reformuleringens formål. Altså skulle det gerne fremgå af reformuleringen i sig selv, at den kan bringes i dialog med en demokratiteoretisk diskussion.

Idehistorikeren Lars-Henrik Schmidt er en af de få personer, som i nyere tid har taget den udfordring op, der ligger i en reformulering af dannelsesbegrebet. Han har gennem de sidste 10-15 år brugt mange kræfter på at vise, at en reformulering af dannelsesbegrebet kan bidrage med indsigter, hvormed det er muligt at tackle mange af de udfordringer, som vor samtid byder os. Lars-Henrik Schmidts reformulering lever på mange måder op til de krav, som et reformuleringsforsøg i nærværende sammenhæng bør honorere. Hans reformulering er derfor valgt som udgangspunkt for det følgende. Der vil imidlertid ikke blive lanceret en decideret præsentation eller gengivelse af Lars-Henrik Schmidts reformuleringsforsøg, men nærmere et selvstændigt forsøg på at give et bud på en reformulering, som henter inspiration og tager sit udspring i Lars-Henriks Schmidts teoriunivers.

Habermas og dannelse - en ekskurs

På trods af at nærværende teksts primære formål er at præsentere og diskutere en reformulering af dannelsesbegrebet, så er det som bekendt endvidere hensigten, at et sådan reformuleret dannelsesbegreb skal bringes i dialog med en demokratiteoretisk diskussion. Det skal i denne sammenhæng ikke være nogen hemmelighed, at den konkrete demokratiteoretiske position, som nærværende er tænkt i dialog med, er den deliberative demokratiteori, som den er formuleret af Jürgen Habermas. Den følgende lille ekskurs vil derfor diskutere, hvorvidt nærværende inspiration fra Lars-Henrik Schmidt overhovedet lader sig forene med en Habermas-position.

At ville diskutere Habermas' forestillinger om samtalsens mulighed med Lars-Henrik Schmidts begreb om dannelse, kan ved første blik synes problematisk. Problemet ligger ikke i at ville supplere Habermas' kommunikationsteori med et dannelsesbegreb, da dannelsesforestillingen i sig selv på glimrende vis harmonerer med Habermas' tro på oplysning og hans forståelse af dømmekraft. Derimod kan det synes problematisk, at det netop er Lars-Henrik Schmidts forståelse af dannelse, der skal supplere Habermas' teori. Uden at tage munden for fuld, er der ingen tvivl om, at to af de væsentlige inspiratorer for Lars-Henrik Schmidts teoriudvikling har været Nietzsche og Foucault. En inspiration som ligger eksplicit i Lars-Henrik Schmidts selvforståelse, og samtidig er det en inspiration, der på det implicite plan på ingen måde fornægter sig i hans teoriudviklings særtræk og originalitet.

Problemet ligger selvsagt ikke i de filosofiske og idéhistoriske traditioner, som Lars-Henrik Schmidt lader sig inspirere af, ligesom problemet heller ikke ligger i den måde, hvorpå Lars-Henrik Schmidt håndterer disse traditioner. Problemet opstår først når det, gennem Lars-Henrik Schmidts teoriudvikling, indirekte er hensigten, at bringe Habermas i spil med såvel Nietzsche som Foucault. Habermas' teorihistoriske rødder i

oplysningstænkningens rationalistiske univers, synes i første omgang uforenelige med Nietzsche og Foucault, der på hver deres vis er blevet betragtet som foregribende nogle af de tendenser, som de poststrukturalistiske og diskursanalytiske retninger i dag er udtryk for. Uden dog at gå tilbage til hverken Nietzsche eller Foucault, er det derfor hensigten på dette sted at vise, at Lars-Henrik Schmidt og Habermas på fornemste vis kan bringes på talefod.

For det første er begge positioner ude i et opgør med en videnskabelig forståelse af et endimensionalt sandhedsbegreb: Habermas' opgør kommer til udtryk i hans insistens på normativitetens nødvendighed og et deraf følgende sandhedsbegreb, som støtter sig på plausibilitetskriterier frem for objektivitetskriterier. Lars-Henrik Schmidts opgør med et endimensionalt sandhedsbegreb kommer til udtryk gennem hans socialanalytik, der netop ikke påberåber sig en videnskabelig teoretisk etikette, hvor krav om sandhed og hvor fokus på teoriens repræsentation kommer til at stå i centrum for vurderingen af teoriens videnskabelighed. Socialanalytikken er ikke en videnskabelig teori i gængs forstand men derimod en praksis, som kan tilbyde et vokabular hvormed praktiske erfaringer kan tolkes (Schmidt 1999a: 36-37).

For det andet er begge positioner udtryk for et opgør med bevidsthedsfilosofiens dualisme: Habermas' opgør afspejles i hans kommunikationsteoretiske fokus, hvor det metafysiske element så at sige skabes gennem kommunikationen eller gennem den kommunikative handlen. Lars-Henrik Schmidt gør sig på mange måder til talsmand for et lignende fokus, når han betragter det sociale træf som al videns oprindelse (Schmidt 1992). Med dette mener Lars-Henrik Schmidt, at viden kun kan blive til under betingelser, hvor man forholder sig til noget, samtidig med at man forholder sig til, hvordan noget andet også forholder sig til dét, man forholder sig til. Det sociale træf, som Lars-Henrik Schmidt benævner denne form for kontekstualisering, er dermed udtryk for en form for ærkesocialitet (Schmidt 1999a: 31 & 39), hvor det metafysiske element hverken skal betragtes som liggende på et antropologisk og dermed epistemologisk niveau, eller på et mere traditionelt metafysisk bestemt niveau baseret på en realistisk virkelighedsopfattelse. Der er snarere tale om en tilgang, hvor det metafysiske element kommer i spil som en eksistentiel betinget virkelighedstilegnelse, der skal forstås filosofisk analytisk. Som det også er tilfældet for Habermas' tilgang, så får det metafysiske aspekt på denne måde karakter af noget på en gang processuelt dannet og socialt betinget.

Spørgsmålet er imidlertid, om disse to elementer, opgøret med det endimensionale sandhedsbegreb og opgøret med den bevidsthedsfilosofiske dualisme, er tilstrækkeligt til at vi kan bringe de to positioner på talefod. Retorikken er tydelig og svaret er ja, de kan tale sammen! Positionerne skal ikke sammenlignes eller diskuteres op mod hinanden, det er derimod intentionen at lade dem berige hinanden. På denne måde skal der ikke stilles krav om teoretisk ensartethed men om en mulig teoretisk kommunikerbarhed. I forlængelse af foregående kapitel om dialogens intersubjektive dimension kan det også i denne sammenhæng siges, at de teoretiske positioner må besidde en vis form for intersubjektivitet for at det er muligt at nå synteselignende højder. Og denne intersubjektivitet må siges at være til stede, når de to positioners metafysiske og epistemologiske udgangspunkter på ovenstående vis kan siges at være på niveau.

Habermas' teoriudviklinger har ambitioner om at kunne bibringe ny viden på et metateoretisk niveau - de store fortællingers tid er ikke forbi. Lars-Henrik Schmidts socialanalytik besidder ikke disse ambitioner, men målet er derimod at opstille en form for metaanalytik, som kan bringes i anvendelse indenfor mange forskelligartede genstandsområder. Med slet skjult reference til én af Lars-Henrik Schmidts gamle kollegaers sprogbrug, kan man sige, at de to positioner ikke konkurrerer på teoriernes omfangslogiske status. Det er muligt at få de to positioner til at spille sammen uden at der opstår disharmonier. Tonelejet er forskelligt, men med Habermas som første violin er det, i nærværende sammenhæng og med al respekt for Lars-Henrik Schmidts arbejde, muligt at drage nytte af hans socialanalytiske betragtninger om dannelse, når andenviolinen skal udpeges.

Dannelse som selvoverskridelse

En forestilling om dannelse er på det nærmeste det tætteste, vi kommer på inkarnationen eller fortætningen af alt, hvad vi forstår ved reaktionært og konservativ tænkning. Så hvordan indfanger vi et sådant begreb, når ethvert præludium til en aktuel samtidsdiagnose reflektere senmoderne eller postmoderne toner? Hvordan reformulerer vi et dannelsesbegreb uden at reproducere konservativt og reaktionært tankegods? Først og fremmest må det gøres klart, at den oprindelige forståelse af dannelse ikke har meget at gøre med cellokoncerter og victoriansk levevis. Dannelse skal forstås som overskridelse eller mere korrekt, selvoverskridelse. Dannelse kan ikke reserveres en finkulturel elite, men er et karaktertræk som den enkelte, på tværs af alle såvel sociale som kulturelle lag, kan stræbe efter. Fra kunstprofessoren over skolelæreren til skraldemanden er selvoverskridelsen en reel mulighed. Vi kan tage en købmand som eksempel. En købmand er en dannet købmand, hvis han overskrider sine snævre faglige interesser, og for eksempel begynder at interessere sig for kulturen i de lande, han sælger varer fra. Det kan være en interesse for arbejdernes vilkår i de columbianske kaffeplantager, det kan være en interesse for den balinesiske kulturs betydning for risproduktionen, det kan være en interesse for de vestjyske fiskelejres historiske udvikling fra små fiskersamfund til samfund bygget op omkring fiskekonsumindustrien. Eksemplerne kan være mange, men fælles for dem alle er, at de er udtryk for en overskridelse af den snævre faglighed. Der er tale om en fagovervindelse, hvor man i sit fag integrerer og medinddrager indsigter og kunnen, som ligger uden for faget selv. Eksemplerne er alle udtryk for en interesse, hvis motivering ikke skal søges i snævre instrumentale rationaler (Schmidt 1999a: 129-30).

Dannelse forveksles ofte med lærdhed. Den, som er god til sit fag, den, der rendyrker sin faglighed og ekspertise, betragtes ofte som en dannet person - en forveksling, der måske primært er knyttet til de akademiske professioner, men som i princippet også rammer ikke-akademiske professioner.

Det er langt fra et nyt fænomen, at der sættes lighedstegn mellem indsigt og dannelse. Helt tilbage til Platons idealisme kan en sådan sammenhæng spores. Tankegangen er her, at indsigt i det gode også fører den moralske handling med sig, ja, den moralske handling springer så at sige ud af selve erkendelsen af det gode. Dette platoniske videns- og læringsperspektiv kan også genfindes i store dele af oplysningstænkningens grundlag. Indsigt og viden er nøglen til den rette handling, og det dannelsesideal, der følger af en sådan tilgang, er selvsagt et ideal, der henholder sig til viden som det dannede menneskes fundament. Latinskolens dogme er ikke langt væk.

I en dansk sammenhæng kan man sige, at Grundtvig, og med ham hele folkehøjskolebevægelsen, er udtryk for et opgør med denne sammenkobling af viden og dannelse (Birkelund 2001). Højskoleånden er gennemsyret af et dannelsesbegreb, der er rodfæstet i et praksisorienteret læringsbegreb fremfor et vidensorienteret. Ideen er, at man gennem den sociale omgang tilegner sig en række sociale kompetencer, der ideologisk set er blevet set som en erstatning for det traditionelle uddannelsessystems fokus på vidensformidling. Med populære termer kan man sige, at højskolebevægelsens dogme har været, at gøre op med en forståelse af dannethed, som noget der er indsvøbt i finkulturelt blændværk, og i stedet agitere for en almen dannelse, der tager sit udspring i den folkelige platform, som vores fælles kultur byder os.

Uden nødvendigvis at adoptere den grundtvigske tanke, kan det dog fastslås, at dannelse og faglighed intet har med hinanden at gøre. Eller, hvilket måske er mere korrekt at hævde, så kan man ikke sætte lighedstegn mellem dannelse og faglighed, ligesom man heller ikke kan slutte, at viden nødvendigvis eller per automatik afstedkommer dannelse. At begrænse sig til en faglig indadvendthed er ikke udtryk for dannelse. Først når fagligheden sættes i forbindelse med det almenmenneskelige får den karakter af dannethed. I sit lille skrift om pædagogik udtrykker Kant meget rammende kernen i dette dannelsesideal:

“Kun en bestræbelse hos personer med mere vidtgående interesser, som er optaget af, hvad der er bedst for verden, og som forstår ideen

om en bedre tilstand i fremtiden, gør det muligt gradvis at bringe den menneskelige natur nærmere dens mål" (Kant 2000: 30)

Selvoverskridelsen kan betragtes på flere måder. En klassisk og en moderne, som begge er udtryk for det erkendelsesparadigme, de hver især er blevet til under. Lars-Henrik Schmidt viser, hvordan dannelsen tidligere har været tolket som en total selvoverskridelse, hvor overskridelsen er blevet ensbetydende med en individualitetsfornægtelse. Det fælles, det almene er blevet tillagt en sådan vægt, at det enkelte individ i selvoverskridelsesprocessen har afgivet sig selv, har tilsidesat eller ofret sin unikke væren. En overskridelse, som kan betragtes som en *opollinsk* overskridelse, en overskridelse, som bevæger sig på det *vertikale* plan. Lars-Henrik Schmidt billedliggør det klassiske dannelsesideal på følgende måde:

"Det svarer til, at ånden stiger op gennem de dybe rødder gennem et træs stamme - individualiteten - for så at overskride træet gennem kronen, som så griber ind i de andre kroner, og til sammen udgør dette forkronede en skov. Træerne er kort sagt forbundne" (Schmidt 1999a: 122).

Det klassiske overskridelsesideal er udtryk for en selvafgivelse, hvor man i en stræben efter noget højere, efter det almene skrider *oven-ud* af sig selv.

Det moderne overskridelsesideal er ikke en overskridelse *oven-ud*, men en overskridelse *siden-ud*. Det er ikke jagten på noget højere, der er motivet for overskridelsen, men selvforglemmelsen. Den moderne overskridelsesform er en *dionysisk* overskridelse, som bevæger sig på det *horisontale* plan. Man bliver ét med noget større ved at forglemme sig selv. Man ofrer ikke sig selv i en større sags tjeneste, men forglemmer sig selv en stund, for at kaste sig i armene på noget andet, på noget uden for sig selv.

"Man bliver ikke medlem af noget større, men giver sig momentant hen til noget større, som ikke indoptager en. Her er der ingen skov, men enkelte træer som rækker hinanden "hånden", når de lyster" (Schmidt 1999a: 122)

Bevægelsen fra den klassiske til den moderne selvoverskridelsesform ses med andre ord som en bevægelse, der går fra en stræben mod noget større og højere, hvor den enkelte i sin stræben så at sige ofrer egne interesser i en "bedre sags tjeneste", til en stræben efter selvforglemmelse i noget højere, hvor det højere ikke defineres gennem dets substans, men gennem dets momentale tilbud om negation af individet selv. Individualiteten er i centrum, og individets jagt på selvoverskridelsen er bestemt ved dets søgen efter noget "andet". En søgen som vel at mærke kun finder sted i den udstrækning, det enkelte individ selv finder det belejligt. Trukket skarpt op kan det siges, at målet med og motivet for overskridelsen er gået fra at være bestemt af det almene til at være bestemt ved individualitetens selvtilstrækkelighed.

Hverken den klassiske eller den moderne dannelsesforestilling kan på tilfredsstillende vis matche de udfordringer, som vores nuværende samfund stiller os overfor. Med brug af termerne fra den tidligere præsenterede modernitetsteori kan det siges, at det senmoderne samfunds dynamik ikke kan modsvares af hverken en klassisk eller moderne dannelsesforestilling. Lars-Henrik Schmidt foreslår derfor, at vi vender os mod de gamle dannelsesforestillinger og reformulerer et dannelsesbegreb, der så at sige medierer de to dannelsesforestillinger. Vi må på jagt efter et utraditionelt dannelsesbegreb, som skal formuleres på en sådan måde, at der tages hensyn til såvel det almene fra den klassiske dannelsesforestilling, som til det individuelle aspekt fra den moderne dannelsesforestilling. Vi må gå tilbage i historien for at studere dannelsesforestillingens udvikling, for kun på denne måde er det muligt at vurdere, hvor i det historiske forløb kæden er hoppet af, hvor i den historiske udvikling den rendyrkede individualisme på ekskluderende vis har overtaget funktionen som betegneren for den

moderne dannelsesforestilling (Schmidt 1999a: 128). Uden at gøre sig skyldig i fremsættelsen af en egentlig forfaldshistorie, så skal det her være påstanden, at de to historisk funderede dannelsesbegreber fremstår analytisk klarere, hvis det punkt i den historiske udvikling udpeges, hvor dannelsesbegrebet har skiftet karakter. Selv om vi leder efter det sted, hvor kæden er hoppet af, så er det ikke et udtryk for et ønske om, at komme tilbage til en tilstand fra før verden gik af lave. Der ligger ingen skjulte romantiske opfattelser af, at jo længere vi bevæger os tilbage i historien, jo tættere kommer vi også på det autentiske. Pointen er blot, at et historisk perspektiv nogle gange kan medvirke til en mere nuanceret og reflekteret samtidstilgang.

Traditionel dannelse

Vi må tilbage til de store fortællingers tid. Vi må tilbage til det klassiske eller måske endda til det antikke verdensbillede. Tilbage til billedet af harmoni og helhed. Tilbage til før individets frisættelse. I den holistiske antikke verdensopfattelse blev individet ikke tillagt nogen egentlig selvstændig betydning, men dets betydning kunne kun fremkaldes ved at se det enkelte individ som en del af noget større. Der var ikke tale om individualitet i moderne forstand, men om en individualitetsforestilling, hvor individet blev regnet som en lille brik i den altfavnende helhed. Tankegangen kan spores tilbage i Platons idealisme, hvor ideernes verden udgør den virkelige verden, og hvor det menneskelige lod er begrænset til, på tragisk, utopisk og ufuldstændig vis, i en uendelighed at forsøge en spejling af den højere orden (Platon 1961). Vi genfinder ligeledes tankegangen i den kristne middelalderfilosofi, hvor Thomas Aquinas står som en af hovedaktørerne i forsøget på at sammentænke teologi og filosofi. Den filosofiske erkendelse af verden og menneskehedsens placering i denne, ses som betinget af Gud som altings oprindelse og dermed mennesket som hierarkisk indordnet i det guddommelige skaberværk (Aquinas 1957). Ja, vi kan sågar spore tankegangen helt frem til den hegelske idealisme, hvor individets realisering af fornuften netop er at erkende dets plads i helheden, og hvor åndens vandring gennem historien er udtryk for helhedens realisering mod det fuldkomne (Hegel 1999).

Harmoni er udgangspunktet i denne verdenstilgang, og selvoverskridelsen mod det almene, som dannelsens mål, ligger lige for. Overskridelsen mod det alment menneskelige er dannelsens ultimative rationale, og forestillingen om et sådant rationale er selvsagt kun muligt at opretholde, så længe der eksisterer en forestilling om noget alment menneskeligt. Forestillingen om det alment menneskelige bygger på en bagvedliggende opfattelse af, at det almene skal forstås som en harmonisk helhed. Den menneskelige væren udfylder derfor blot sin særlige plads i helheden, og stræben mod udfyldelse af denne plads er udtryk for den menneskelige friheds besyv til harmoniens fuldbyrdelse. Eller, som det lyder i Kants radikale formulering:

“Tidligere havde mennesket end ikke et begreb om den fuldkommenhed, den menneskelige natur kan nå til. Selv er vi stadigvæk ikke ganske afklaret med hensyn til dette begreb. Så meget er dog sikkert, at enkeltpersoner, uanset al den dannelse, de måtte give deres elever, ikke kan bringe det så vidt, at disse når deres bestemmelse. Det er ikke enkelte mennesker, men menneskeslægten, som skal nå dertil.” Og videre lyder det: *“Børn skal ikke kun opdrages med henblik på den nuværende tilstand, men også med henblik på menneskeslægten potentielt bedre tilstand i fremtiden, dvs. menneskehedsens idé og hele dens bestemmelse”* (Kant 2000: 26 & 28)

Der er ikke megen tøven at spore i disse linier. Dannelsen, her formuleret som et moment ved opdragelsen, skal stræbe mod det almene, skal stræbe mod udfyldelsen af pladsen i den større helhed.

For at denne stræben kan realiseres må der etableres dannelsesstrategier, som

ikke tager notits af individuelle forskelligheder. Strategier, som i et moderne lys kan have en negativ klang af ensliggørelse og massificering, men som med datidens øjne blev betragtet som det ultimative bud på den autentiske livsudfoldelse. Hvordan gøres dette? Hvordan konstrueres sådanne dannelsesstrategier? Kants svar på dette spørgsmål er, at vi må sætte vores lid til den menneskelige dømmekraft. I modsætning til andre artsvæsener besidder vi som mennesker en dømmekraft, og kun gennem dømmekraften kan det dannede menneske, eller i Kants termer, det kultiverede menneske, realiseres. For Kant er dømmekraften karakteriseret ved at kunne indordne eller forstå det specifikke under det almene, og når vi snakker om dannelse eller kultivering er dømmekraften båret af *smagen*. Dømmekraften er at kunne forene forstand og forestillingskraft (se Arler 1994). En forening som kun kan mestres gennem dannelsen. Vi må oplæres i brugen af dømmekraft og vi må kultiveres gennem en tilegnelse af smagen. Med Lars-Henrik Schmidts lettere karikerede Kant-perception kan vi sige, at Kant opfatter smagen som en almen kategori (Schmidt 1991: 27). Det kan kun lade sig gøre at diskutere smagen, hvis den er almen, og da vi diskuterer smagen må den selvsagt være almen. Eller rettere, kun den gode smag lader sig diskutere på et alment niveau, hvorfor kun den gode smag er mulig at almengøre. Den dårlige smag, eller "u-smagen", lader sig ikke diskutere, da den ikke er genstand for dømmekraftens forening af forstand og forestillingskraft.

For Kant kan smagstilegnelse endvidere kun praktiseres gennem omgang med klassikerne. En prøven kræfter med klassikerne er den eneste måde, hvorpå Kant kan forestille sig, at smagstilegnelse kan realiseres. Smagen skal dannes gennem et mønster, eller den skal erfares gennem gentagelser, og en omgang med klassikerne er for Kant en oplagt måde at danne et sådant mønster på. Smagstilegnelsen indkredses ved at følge de "gamle", ved at følge de "gamlens mønstre". Vores omgang med klassikerne skal ikke lede os til at kopiere de klassiske dyder eller de klassiske forestillinger om *den* gode smag. Klassikerne skal bruges som eksempler på den gode smags udfoldelse. Gennem eksemplerne er en debattering af den gode smag mulig, og på denne vis bliver det muligt at tilegne sig en vurderingsbase for den gode smag. Eller rettere en vurderingsbase for, hvad den gode smag *ikke* er. Som nævnt er den gode smag kun almen derved at den kan diskuteres. Der er derfor ikke tale om domsafsigelser på et definitivt niveau. Som Lars-Henrik formulerer det, er dannelse i denne tradition lig med "*kunsten at sige fra*" (Schmidt 1999c: 264).

Når Kant på denne måde definerer sit smagsbegreb negativt, kan det ses som en logisk konsekvens af hans transcendentale epistemologi. Vores erkendelseskategorier begrænser vores erkendelse, begrænser vores mulighed for at danne sikker viden. Vi er begrænset til på ufuldstændig vis at forsøge et lave erkendelsesmæssige spejlinger af det virkelige, af det transcendentalt virkelige. Den rigtige smag kan derfor ikke defineres endeligt, kun den rette vej mod smagstilegnelsen - omgangen med klassikerne - kan anbefales.

Opsummerende kan det siges, at det kantianske dannelsesbegreb udspringer af et ønske om autentisk livsudfoldelse, realiseret gennem indsigten i det almene, og trænet gennem kritisk reflekteren over de klassiske teksters fortolkninger af den gode smag, af den rette levevis og af den rette livsanskuelse. Billedet af skoven, hvor træernes kroner vokser sammen, og dannelsen får skikkelse af en selvoverskridelse *oven-ud*, er let genkendelig.

Moderne dannelse

Vi er nu fremme ved det punkt, som tidligere lettere teatralisk blev udpeget som det sted i den historiske udvikling, hvor kæden hopper af. Spørgsmålet er, hvor og hvordan denne selvoverskridelse mod det almene bliver erstattet af en selvoverskridelse med momentan selvorglemmelse i noget ikke-almment.

Lettere simplificeret kan det siges, at der med Kants forslag om omgang med klassikerne allerede er sået kimen til denne afhopning. Ikke sådan at forstå, at der i Kants egen tilgang har været spor eller intentioner i denne retning. Men i fortolkningen af det dannelsesideal, der ligger i "en omgang med klassikerne", er afhopningen siden blevet

effektueret. Som vi har set, er det ikke bare et spørgsmål om at tilegne sig de klassiske tekster. Derimod må man i sin "omgang med klassikerne" så at sige i arbejdstøjet, for på refleksiv vis at pejle sig ind på, hvad den gode smag *ikke* er. Denne "iføren-sig-arbejdstøjets-logik" har fået en anden klang i den moderne dannelsesforestilling. Der bliver ikke længere arbejdet mod det almene, mod almindelsen, men mod selvdannelse. Ikke det almene men det unikke og individuelle kommer i centrum.

Forklaringen på dette skift i dannelsesforestillingen er ikke enkel, og måske er det heller ikke sandsynligt, at der kun eksisterer én forklaring. Da det er Lars-Henrik Schmidts reformulering af dannelsesbegrebet, der er i centrum for nærværende, så lad os for en stund se nærmere på, hvordan han forklarer skiftet i dannelsesforestillingen, skiftet fra en orintering mod det almene til en mere individuel eller selvcentreret orientering.

For Lars-Henrik Schmidt står udviklingen i sprogets værdi helt centralt for analysen (Schmidt 1999a: 126). For Kant var der ingen tvivl, klassikerne måtte læses på de klassiske sprog, på latin og græsk. De klassiske sprog var adgangen til klassikerne, som igen var porten til den rette dannelsesforestilling. Denne insisteren på ikke blot almindelse, men også et "dannelsens sprog" er op gennem 1800-tallet blevet vendt til et fokus på det rent sproglige. Hvor dannelsen tidligere handlede om "kampen med klassikerne" er det i denne periode blevet til "kampen med sproget". Dannelsen går mere og mere på form frem for indhold. Lars-Henrik Schmidt læner sig i denne sammenhæng op ad Nietzsches kritik af latiniteten, som det fremstod i det klassiske gymnasium (Nietzsche 1995). Det klassiske gymnasium skulle udgøre porten til klassikerne, porten til dannelsesstilegnelsen, men dets praksis blev i stedet slap sprogøvelse (Schmidt 1999a: 127).

Når man vil fastholde, at dannelsen ligger i sproget, må dette svigt af de klassiske sprog naturligt betyde, at andre dannelsessprog end de klassiske er mulige. Det er her Lars-Henrik Schmidt stadfæster den moderne dannelsesforestillings opståen. Det er med accepten af andre sprog som mulige dannelsessprog, at den moderne dannelse tager sine spæde skridt (Schmidt 1999d: 41). Hvor den almene dannelse tidligere var knyttet til de klassiske, til de almene sprog, er dannelsen nu knyttet til de nationale sprog. Det almene er blevet afløst af det nationale.

Når der er sket et skift fra en dannelsesforestilling som oprindeligt var orienteret mod det almene, til en dannelsesforestilling, der nu er orienteret mod det nationale, er det også kun blot naturligt, at den nationale litteratur bliver centrum for dannelsesstilegnelsen. Dannelsen er gået fra at være æstetisk til at være litterær, fra at være ekspressiv til at være en banal reciteren. Faren er derfor, at dannelsen forfalder til traditionspleje, og at dannelsens mål ikke længere er det almene, men dyrkelsen af den nationale ånd. En dannelse, som beror på traditionspleje, befinder sig imidlertid mile vidt fra Kants almene dannelse. Det, som gør traditioner til tradition, er netop, at de ikke er genstand for refleksion. Traditioner er per definition karakteriseret ved ikke at skulle legitimere sig (Schmidt 1999a: 143). En dannelse, som er bundet op på traditionspleje, står derfor i diametral modsætning til Kants dannelsesstrategi, hvor det var den kritiske omgang med klassikerne, der lå til grund for dannelsesprocessen og smagstilegnelsen. På trods af, at Kant tillagde læsning og skrivning en væsentlig betydning i den generelle dannelsesstilegnelse, er der med Kant ikke tale om en litterær dannelse (Kant 2000). Det er ikke smagsdommere vi har brug for, men adgangsporte til det almene. Som i al anden form for selvoverskridelse, må den dannelse, der fremkommer gennem læsningen af de klassiske værker, heller ikke få karakter af ren reproduktion og ureflekteret internalisering. Omgangen med klassikerne skal have karakter af "en prøven kræfter med". En prøven kræfter, hvor den, der tager livtag med værkerne, ikke må glemme sig selv, ikke må glemme brugen af den kritiske sans.

Problemet er, at der med tiden har udviklet sig et mønster, hvor det ikke er spørgsmålet om, hvad den gode smag *ikke* er, der er på den dannelsesmæssige dagsorden, men derimod er det spørgsmålet om *den* gode smag, der er trukket i forgrunden. Og dette endda ud fra en underforstået forestilling om, at den gode smag, er den smag, som udøver den bedste traditionspleje. Efterhånden som smagen er blevet ensbetydende med en litterær tilgang, er der opstået et korps af smagsdommere, som

tænker ud fra den misforståede selvopfattelse, at de skulle udgøre samtidens dannelsesadel. Smagsdommere, som ikke holder sig for gode til at anvise *den* rigtige smag. Smagsdommere, som har udnævnt sig selv til på autoritativ vis at være talerør for den gode smag.

Med de litterære smagsdommere er der ikke længere tale om dannelse, men om dannethed. Der er ikke tale om dannelseserfaring, men om uddannelse (Schmidt 1999c: 275f). Dannelsen er blevet til en karrikatur, hvor man ikke længere "prøver kræfter med" klassikerne, men hvor man tillærer sig et helt program, som kun kan fungere i tomme forhold, som kun kan fungere når overfladiske relationer og refleksioner har overtaget den dybere søgen efter substantielle sandheder. Vi tilegner os en paratviden, som vi kan jonglere med i vores samspil med andre, der ligeledes lever højt på deres evne til at recitere den gode smag. Dybden mangler og dømmekraften udebliver.

Dannetheden afspejler en virkelighed uden forbilleder - "de gamle" er skrevet ud af historien. Fokus flyttes fra det ydre til det indre. Det handler ikke længere om almindelig dannelse men om kompetenceudvikling. Vi må tilegne os kompetencer, så vi altid er parate til en ny situation. Vi må være beredte til at møde enhver situation, som var den en ny situation. Dannelsen, som en "prøven kræfter med" klassikerne, som en erfaringsdannelse, er blevet afløst af en orintering mod fremtiden, hvor forståelse er blevet afløst af parathed.

Kompetenceudvikling er per definition et individuelt projekt. Det handler ikke om at orientere sig mod det almene, men om at realisere det individuelle. Ideen om at navigere i kaos (Hansen 1995), ideen om at matche ambivalensen (Bauman 1991) har afløst den tidligere søgen mod harmoni, den tidligere stræben efter det almene. En udvikling som Lars-Henrik Schmidt gennem de foucaulske briller ser som en udvikling, hvor diciplineringen ikke længere tager sig ud som en ensliggørelse, men derimod som en diciplinering til forskelliggørelse (Schmidt 1999d: 34). Billedet af træer, som ikke udgør en skov, men som rækker hinanden hånden, når de lyster, er genkendeligt. Det dionysiske har vundet over det apollinske, og der er ikke længere tale om en selvoverskridelse *oven-ud*, men om en selvoverkridelse *siden-ud*.

Mod et utraditionelt dannelsesbegreb

Kender man Lars-Henrik Schmidt og kender man Nietzsche, så ved man, at den dionysiske sejr over det apollinske ikke bør tolkes som tingenes rette orden. Det individuelle sejr over det fælles er ikke en ønskværdig udgave af historiens gang, ligesom det modsatte heller ikke ville være det. Vi må gå dydens vej. Vi må endnu engang tage Kant i hånden, og søge vejen mellem for-meget og for-lidt. Vi må, som Lars-Henrik Schmidt udtrykker det, lande anstændigt mellem de to yderpoler (Schmidt 1999c: 265). Der må udvikles en ny dannelsesstrategi, som ikke ser forholdet mellem det individuelle og det fælles, mellem det partikulære og det almene som en dikotomisk konstruktion. Der må reformuleres et dannelsesbegreb, som har en indbygget respekt for såvel det individuelle som det fælles. Det er ikke et traditionelt, det er ikke et moderne dannelsesbegreb, men et *utraditionelt* dannelsesbegreb vi er på jagt efter. Det utraditionelle dannelsesbegreb må lancere en dannelsesstrategi, der er båret oppe af en *individualitetsforsikret individualitetsoverskridelse* (Schmidt 1999a: 110).

Når vi derfor skal lande mellem de to poler, er der ikke tale om en mediering i gængs forstand. Vi skal ikke forlade os på en gennemsnitsbetragtning, hvor den laveste fællesnævner kan risikere at blive resultatet. Vi skal ikke lægge det almene sammen med det individuelle og så dividere med to. Aristoteles' forsøg på at gå dydens vej, kan ikke bruges i denne sammenhæng. Vi må i stedet tage Lars-Henrik Schmidts terminologi seriøst, og holde fast i, at vi må lande anstændigt mellem de to poler, mellem det almene og det individuelle. Vi skal lade os inspirere af begge poler, og dermed forsøge at kondensere de værdifulde indsigter fra begge poler. Kun det unikke miks kan frembringe en ny og anderledes forståelse. Vi giver altså hverken køb på den almene eller på det individuelle, men forsøger at kombinere dem på en ny og mere konstruktiv vis. Ligesom den historiske udvikling af dannelsesbegrebet ikke er udtryk for en decideret

forfaldshistorie, så er medieringen mellem det almene og det individuelle heller ikke udtryk for en gennemsnitsberegning.

Lad os først se på, hvordan Lars-Henrik Schmidt relaterer det reformulerede dannelsesbegreb til den klassiske dannelsesforestilling:

*“Med kategorien utraditionel dannelse sigter jeg ikke til en anti-traditionel, end ikke til en traditionskritisk model, men til det forhold, at den er markeret anderledes end en traditionel dannelse. Det betyder ikke, at den er almen gennem et curriculum, et kanon eller et alment pensum, og det betyder heller ikke, at dannelsen skal være pensum i form af dannethed. Uttraditionel dannelse må insistere på at være dannelse og i overensstemmelse med en forestilling om dannelse. Når den ønsker at være i overensstemmelse, så skyldes det ikke, at den hylder forestillingen om, at dannelse i vort århundrede er, hvad blodet var for aristokratiet, og hvad pengene var for borgerskabet; ikke natur, ikke rigdom men udviklingsmulighed. Det afgørende må være, at også utraditionel dannelse forbliver en smagens dannelse, en afgørelseskraft til at sige fra, og at denne er det samme som en **erfaringsdannelse**” (Schmidt 1999c: 277).*

Det ligger adskillige pointer gemt i denne positionering i forhold til det traditionelle dannelsesbegreb. Og allerede i det forhold, at der er tale om en positionering og ikke en oppositionering, ligger den første pointe eller den første markering gemt. Det er ikke en fornægtelse af det traditionelle dannelsesbegreb, der er på spil, men nærmere en transcendering, eller en dialektisk ophævelse i den hegelianske forstand. Den anden markering, der er på spil, er en markering i forhold til dannethed. Den utraditionelle dannelse må tilbage til før dannelse udvikle sig til dannethed. Det er ikke smagsdomme, vi skal reformulere. Det er ikke en genopdagelse af de victorianske dyder, der skal plæderes for. På den anden side, skal vi heller ikke så langt tilbage i det traditionelle dannelsesunivers, at dannelsen bliver ensbetydende med en selvforglemmelse, hvor det enkelte individ mister sig selv i dets totale sammensmeltning med noget højere. På den anden side skal vi ikke undervurdere det traditionelle dannelsesbegrebs tilbud. Vi skal på ingen måde fornægte arven fra den traditionelle dannelsesforestilling, når dannelsesbegrebet skal reformuleres i et utraditionelt dannelsesbegreb. Den forestillingen eller det tilbud, som vi skal tage med, er en forestillingen eller et tilbud om, at dannelsen skal foregå i overensstemmelse med en forestilling om dannelse. Skåret til benet, er det forestillingen om overskridelse, der skal sikres. Det er selve overskridelsens idé, der skal bevares.

Læren fra den moderne forestilling om dannelse, skal imidlertid supplere den klassiske forestilling om overskridelse mod det almene. Det er her individet i dets individualitetsforsikrede individualitetsoverskridelse kommer på banen. Den utraditionelle overskridelse skal være en overskridelse, som formår at afbalancere forholdet mellem det almene og det individuelle. Det individuelle aspekt skal sikres, men det må ikke tage føringen på en sådan måde, at overskridelsen bliver en momentan selvforglemmelse. Det individuelle aspekt skal trækkes med over i forestillingen om overskridelse mod det almene. Denne afbalancering kan siges at udgøre den tredje markering i ovenstående citat.

Den fjerde og sidste markering, er markeringen i forhold til, at dannelsen stadig skal have karakter af smagens dannelse, og at denne smagens dannelse skal sikres som en erfaringsdannelse. I Kants udgave skulle erfaringsdannelse sikres gennem en omgang med klassikerne. Lars-Henrik Schmidts utraditionelle reformulering tager sig en anelse anderledes ud, men den forlader ikke det kantianske univers i sin grundlæggende form. Dannelsesstilegnelsen skal på sin vis stadig foregå gennem en omgang med “de gamle”, blot skal omgangen med disse suppleres med en omgang med rutiner, vaner og ritualer. En omgang, som med Arno Victor Nielsens spidsformulering bør være selskabslivets forrang over fællesskabet - vi danner ikke traditionsforsikrede fællesskaber, men moderne selskaber (Victor Nielsen 2001). Der skal ikke akkumuleres

social kapital i den bourdieuske forstand. Vi skal derimod opøve eller tillære sociale færdigheder og kompetencer.

Dét, der skal fremelskes gennem en sådan form for erfaringsdannelse, er en grundlæggende erkendelse af, at individet både er betinget og betingeren. Individet er frit, men samtidig bestemt. Individets betingethed er ikke afstedkommet af noget højere, af noget transcendent, men af situationen. Med Sartre kan det siges, at individet er situeret. Vi er kastet ud i situationer, som vi ikke selv er herre over, men som vi selv er fordømt til at tillægge værdi (Sartre 1958, se endvidere Ulrich 1998). Eller, som Hans Jørgen Thomsen formulerer det ud fra en tilgang, som på mange måder minder om den, som Lars-Henrik Schmidt er eksponent for, så er det menneskets lod at være betinget af dets måde at håndtere dets skæbne på (Thomsen 1993).

Den dannelse, som vi gennem erfaringen skal tilegne os, er en dannelse, som bygger på en bemestring af det eksistensvilkår, der ligger i en erkendelse af at være såvel individuel som en del af noget fælles. Der er tale om en kamp med eksistensen, hvor kampen udspiller sig på den arena, som på den ene side er defineret ved en ydmyghed for den anden, og som på den anden side er defineret ved en forståelse af den andens afhængighed af en selv. Det er gensidigheden uden tab af individualiteten, der på denne måde bringes i spil, eller, i Lars-Henrik Schmidts paradoksfyldte termer: "... en individualitetsforsikrende individualitetsoverskridelse og en individualitetsoverskridende individualitetsforsikring" (Schmidt 1999c: 280).

Respekten for den anden, respekten for det sociale, er et vigtigt element i selvoverskridelsen. Der er ikke tale om et simpelt kontraktforhold i den hobbske forstand, hvor det sociale eller den anden kun anerkendes og respekteres ud fra individets egen vurdering af de individuelle fordele, som det kan høste ved at indgå i sociale relationer (Hobbes 1992). Der er derimod tale om et forhold eller en relation, hvor den enkelte formår at prioritere såvel egne fordele, som den anden og de andres bedste. En respekt for den anden, en respekt for det fælles, som formår at transcendere den vanlige forestilling om, at der eksisterer en uoverkommelig modsætning mellem det individuelle og det fælles. Eller en respekt, som kan siges at bygge på en distanceret anerkendelse af den anden, hvilket betyder, at det kun er gennem en forståelse af ens egen individualitets unikke karakter, at den andens unikke karakter viser sig. Respekten for den anden er bundet op på en positiv distanceret anerkendelse (Sartre 1958).

Logikken i Lars-Henriks Schmidts argumentation er, at vi gennem erfaringer med rutiner og gennem traditionsbearbejdelse opnår, en indsigt i de eksistentielle betingelser, der ligger i at være både betinget og betingeren. Der er ikke tale om en kommunitaristisk inspireret traditionst~~ilegnelse~~, men om en eksistentiel traditionsbearbejdelse. Erfaring med rutiner og indsigt i traditionen fremprovokerer en erfaring af afmagt, en erfaring af ikke at være suveræn i sit eget liv. En erfaring som samtidig bevirker, at vi må erkende, at vi i vores udvikling må begrænse os til at stræbe efter at blive mindre uselvstændige (Schmidt 1999c: 279).

Dette fokus på afmagt får måske klokkerne fra det lögstrupske univers til at ringe for det indre øre. På trods af at Lars-Henrik Schmidt ikke har det store til overs for Lögstrups filosofi¹, så er der paralleller at spore mellem de to ellers uforenelige teoretiske

¹) I *Diagnosis II* referer Lars-Henrik Schmidt selv til, at han tidligere, i al offentlighed, har svoret, at han aldrig ville beskæftige sig med Lögstrups filosofi. Lars-Henrik Schmidt egen formulering af begrundelsen for denne forsværelse fortjener her en lille kuriøs plads. Ikke fordi den tjener til en yderligere afklaring af nærværende arbejdes problemstilling, men udelukkende fordi den er en mønstereksempel på, hvordan den akademiske diskurs også kan tage sig ud. Lars-Henrik Schmidt formulerer sig på følgende vis: "*Jeg vil ikke sige ét ondt ord om Lögstrup af den simple grund, at jeg finder ham relativ ligegyldig som filosof. Hans arbejde berører eller vedrører mig ikke. Jeg er uanfægtet af det - og det skyldes næppe mangel på respekt eller den fraværende evne til beundring. Ufrivilligt ser jeg mig nødsaget til at problematisere den omsiggribende konvertering til Lögstrup ... Min forsøgsvis og punktvis læsning af Lögstrup er derfor - helt i Lögstrups ånd - tilfældig*" (Schmidt 1999b: 135).

universer. Løgstrup fremhæver det æstetiske element, som det element ved den menneskelige tilværelse, der er med til at gøre os begribeligt, hvad det menneskelige rent faktisk er for en størrelse. Vi kan ikke begribe det æstetiske med vores vanlige kategorier. Vi har svært ved at fange det æstetiskes udtryks substans med vores intellektuelle kategoriseringer. Når talen falder på den æstetiske praksis er vi henvist til sansningens vold frem for den intellektualiserende praksis. Denne henvisthed til sansningen stiller os i et ganske særligt afmagtsforhold. Et afmagtsforhold, som netop er med til at bekræfte os i vores menneskelige begrænsninger (Løgstrup 1972). Fælles for både Løgstrup og Lars-Henriks Schmidts forestilling om, hvad der er med til at konstituere vores opfattelse af det særligt menneskelige, er altså afmagten. Lars-Henrik Schmidt ser afmagten som konstitueret gennem det sociale og kulturelle, og Løgstrup ser den som udspringende af det æstetiske og af menneskets begrænsethed i forhold til det religiøse.

Når denne afmagtsfølelse - med Lars-Henrik Schmidt - føres videre over i dannelsesforestillingen, videre over i smagstilegnelsen, så betyder det, at den dannelsesmæssige selvoverskridelse får karakter af en ydmyg overskridelsesform. Dømmekraftens tilblivelse, som dannelsens mål, skal hermed oplæres til at være en orientering mod det almene. Til forskel fra det almene i den traditionelle udgave, skal det almene i den utraditionelle udgave begribes som noget personligt. Med dette forstås, at orienteringen mod det almene ikke bliver selvoverskridelse mod noget andet, mod noget større, men en selvoverskridelse, der udtrykker en selv vurdering, som indbefatter en anerkendelse af det sociale positive betydning. Dannelsen bliver en selvdannelse, som, i modsætning til den rene individualisme, udtrykt ved kompetencetilegnelse, mestrer et element af orientering mod det sociale. Dannelsens almene orientering er i denne tilgang flyttet fra at være bundet op på et over-individuelt niveau til at være et integreret element i den enkeltes forhold sig til sig selv, i den enkeltes selvforhold.

Dannelsen har således ændret karakter fra at være et spørgsmål om enten selvforglemmelse eller selvtilstrækkelighed til at være et spørgsmål om "for meget" eller "for lidt" (Schmidt 1999d: 44). Igen er det inspirationerne fra Kant, der gør sig gældende. Kant afviser, at smagen er subjektiv. Når smagen ikke er bundet op på den enkelte, betyder det dog ikke af den grund, at smagen bliver en objektiv størrelse. Den er ikke almen og den er ikke subjektiv. Smagen er ikke den enkeltes private sag, og den er heller ikke almenhedens offentlige sag (Schmidt 1999a: 189ff). Det handler ikke om at definere den rette adskillelse mellem det almene og det private, men om at sætte grænser. En sætten grænser, som hverken gør hævde på at være definitiv eller objektiv, men som netop er defineret ved den negative smagsudøvelse. Smagsudøvelsen er ikke et spørgsmål om at definere den gode smag, men et spørgsmål om at indkredse, hvad den gode smag *ikke* er. Igen er det gennem erfaringen med eksempler på udøvelse af ikke god smag, der er med til at skabe en horisont for vurderingen af, hvor grænsen mellem "for meget" og "for lidt" bør sættes.

Utraditionel dannelse og uddannelse

Opsummerende kan det siges, at når Kant mener, at erfaringsdannelse skal foregå gennem en omgang med klassikerne, så er det ikke dækkende for den utraditionelle dannelseserfaring. Det er den moderne dannelse gennem selvudskridelse i den dionysiske rus for den sags skyld heller ikke, den litterære dannelse, og dennes resulteren i dannethed, slet ikke. Spørgsmålet er derfor, hvordan dannelseserfaringer etableres. Hvordan trænes dømmekraften i udøvelsen af den negative grænsedragning mellem "for meget" og "for lidt"?

Lars-Henrik Schmidt taler med rette for, at denne dannelseserfaring skal formidles bredt. Det er i princippet ikke muligt at udpege en bestemt arena, som kan tillægges et privilegeret status for smagstilegnelsen. Skolen og de øvrige pædagogiske institutioner er imidlertid et væsentligt område for oplæringen i utraditionel dannelse. Problemet er blot, at hverken skolen eller de øvrige pædagogiske institutioner er fuldt på højde med deres betydning i denne henseende. Udformningen af faget hjemkundskab er et godt eksempel på, hvordan folkeskolen misforstår sin rolle som dannelsesinstitution.

Der sættes ikke fokus på smagens erfaringsdannelse, men på indlæringen af færdigheder. Det er teknikken og ikke sanseligheden, der er i centrum (Schmidt 1999c: 280-81). Med Kant kan vi sige, at dømmekraften, som den trænes i folkeskolen, ikke er udtryk for sand forening af forstand og forestillingskraft. I faget hjemkundskab er forstandsdimensionen blevet overbetonet. Dømmekraften, i dens utraditionelle iklædning, er en smagens dømmekraft. En dømmekraft, der, som vi har set, er en sansningens dømmekraft. Et rigtigt godt eksempel på en port til denne sanselighed, er netop måltidet, som faget hjemkundskab forsømme den rette omgang med.

Om der vitterligt er kød på Lars-Henrik Schmidts kritik af folkeskolens tilgang til faget hjemkundskab ligger uden for nærværende ramme at vurdere på. Lars-Henrik Schmidt kommer da heller ikke nærmere en konkretisering af kritikens substans. Om kritikken er berettiget spiller imidlertid ikke den store rolle i nærværende sammenhæng, da prioriteringen af sanseligheden på glimrende vis illustreres gennem kritikken - stråmand eller ej!

I *Smagens analytik* sætter Lars-Henrik Schmidt yderligere fokus på den gastronomiske eksemplificering. Måltidet med alle dets ritualer, med alle dets disciplinerende fordringer om skik og brug kan ses som et arketyrisk eksempel på en utraditionel dannelsesstrategi. I måltidet bør sanseligheden per definition være sat i højsædet. Og denne sanselighed er netop en sanselighed, der afspejler et langt bredere register end den rene intellektuelle sansning, som læsningen af klassikerne er udtryk for. Med måltidet som eksempel bevæger vi os derfor fra et kantiansk fokus på klassikerlæsning til et fokus på utraditionel dannelseserfaring, som den udøves gennem en prøven kræfter med smagen og sanseligheden, gennem en prøven kræfter med en kritisk bearbejdelse af traditioner og rutiner.

Måltidet som dannelsesarena

Måltidet er i sin natur et sandt eksempel på, hvordan en forening af det dionysiske og det apollinske er mulig at udfolde som en dannelseserfaring. I første omgang er det dionysiske element måske det nemmest kaperbare. Det æstetiske udtryk, de mange facetter af sansning og de gode råvarer, som porten til det naturlige og oprindelige, efterlader til sammen et indtryk, som ligger tæt på den dionysiske livsudfoldelse - en tilgang, hvor autenticitet, naturlighed og nydelse står i centrum. Kogekunsten har de senere år været genstand for megen positiv opmærksomhed og den finere madlavning har fået sin selvstændige markering på ikke blot det gastronomiske men også det æstetiske landkort. For bare få år siden verserede der en ophedet debat i de danske medier om, hvorvidt de bedste og mest lovende kokke skulle have mulighed for at komme direkte på finansloven under kulturministerens budgetramme. På trods af, at det aldrig blev en realitet, er der ingen tvivl om, at vi var meget tæt på at få den bedre og finere madlavning stemplet som kunstnerisk udfoldelse. Om en sådan blåstempling ville være i overensstemmelse med fagets natur og vores kunstforståelse i øvrigt, er sagen uvedkommende. Pointen er, at kogekunsten på det kraftigste lænede sig op ad en anerkendelse som et metier, der på linie med de mere etablerede kunstneriske udtryksformer indeholder såvel autenticitet som bevidsthedsudvidende elementer.

Det er ikke nødvendigvis svært at forstå, at måltidet kan ses som efterladende sig spor, der kan forbindes med det dionysiske, og derfor også spor, som set i et dannelsesperspektiv kan bruges som et traditionsbearbejdende erfaringsreservoir. Sværere forholder det sig med et apollinske element. Hvordan er det muligt at tænke fællesmenneskeligt, ja sågar det alment menneskelige ind i måltidet? Her skal vi en lille omvej for at følge Lars-Henrik Schmidt. Vi skal, denne gang ikke med Kant men med Nietzsche, tilbage til det menneskelige bestemmelse (Schmidt 1991: 82). Eller måske rettere tilbage til det tragiske forsøg på at bestemme menneskets væsen. Argumentet er, at det ligger uden for menneskets mulighed at spørge til værdien af det at leve. Spørgsmålet er i sig selv en del af det, der spørges til. At søge mening giver måske mening, men det gør ikke søgningen af livets mening til livets mening i sig selv. Og for at kunne stille spørgsmålet om værdien af at leve, må man enten være alt eller uden for alt -

være Gud eller ikke-menneskelig. Noget sådant er selvsagt ikke muligt. Vi må derfor begrænse os til at konstatere, at der leves. En konstatering som ikke i sig selv berettiger os til at indfange det at leve på nogen form for menings- eller værdiskala. Vi må blot - igen i afmagtens tegn - konstatere, at der leves. Selv om livets mening ikke er os forundt at komme til erkendelse af, så er konstateringen af, at der leves ikke helt uden potentialer. Konstateringen udspringer jo blandt andet af, at der finder et stofskifte sted. Vi konsumerer, vi danner affald, der er liv. Måltidet, som en del af stofskiftet, kan derfor betragtes som værende behæftet med noget alment menneskeligt, med noget apollinsk.

Stofskiftet, det at vi spiser, har vi fælles med dyrene. Menneskets natur er imidlertid, denne gang igen med Kant, at overskride sin natur. Mennesket skal kultiveres, mennesket skal danne historie, og stofskiftet må derfor arrangeres som en forfinelse, en sublimering eller en mestring af nye måder, hvorpå ting kan gøres fordøjelige - med Lars-Henrik Schmidts vanlige sans for terminologisk akkuratess kan det siges at vi ikke blot fortærer, vi *konsum-merer* (Schmidt 1991: 83). Tanken om at menneskets stofskiftet med dets omverden betinger dets grundlæggende antropologiske træk er ikke ny. Som Lars-Henrik Schmidt også gør opmærksom på, var dette én af grundstenene i den unge Marx' skrifter (se fx Marx 1962). Det er imidlertid heller ikke i stofskiftet i sig selv, at forståelsen skal tage sit udspring, men i den måde hvorpå stofskiftet er blevet udfoldet og kulturaliseret gennem måltidet. "*Kogeteknikkens historie er menneskets civilisationshistorie*" (Schmidt 1991: 83). Kogeteknikken har til enhver tid haft sit specifikke kulturelle udtryk, eller mere korrekt, har til enhver tid sat sit mærke på den kulturelle udvikling, sat sit kulturelle præg. Dette lige siden den tidlige mestring af ilden gjorde det muligt at tilberede maden, til mikrobølgeovns centrale placering i det moderne køkken, og muligheden for ikke blot at tilberede maden, men at opvarme den mad, som allerede er industrielt tilberedt - kogeteknikken har uomtvisteligt sat sit tydelige kulturelle præg gennem historien (se fx Andersen 1997: 20-32).

Selvom kogekunsten udtrykker civilisationshistoriens udfoldelse, er der stadig grænser for kogekunstens virke, og netop i disse grænser skal det menneskelige søges. Det er gennem afståelsen fra kannibalisme, at det ærke-menneskelige spejles. Umiddelbart kan det synes lettere bizart, at Lars-Henrik Schmidt på denne måde tager udgangspunkt i refleksioner over kannibalisme, når det essentielle ved den dannende måltid skal kortlægges. Men ved en nærmere granskning, åbner fokuset på kannibalismeafståelsen op for en tilgang til det menneskelige, hvor det sociale element er trukket i forgrunden.

Det er ikke gennem forbudet mod kannibalsmen, men gennem reglen om afståelse fra kannibalisme, at nøglen til forståelsen af det menneskelige skal søges. Det er ikke den institutionaliserede juridisk lovmæssiggørelse af forbudet men derimod forbudets oprindelse som normmæssig regel, der udgør nøglen. At vi ikke spiser hinanden kan ses som et udtryk for en markering af en fælleshed. Vi er i stofskifte med omverdenen, og vi afgrænser os selv som mennesker fra denne omverden ved netop at undlade at spise hinanden. Vi markerer en socialitet. Vi markerer en forholden sig til verden og en forholden sig til os selv. På det store spørgsmål: *Was ist der Mensch?*, kan vi nu kort og kontant svare: *Der Mensch ist was er isst* (Schmidt 1991: 92). Som et lille kuriosum kan vi endda minde om, at svaret, i dets moderne variant, er blevet til det endnu mere kontante: *Du bist was du isst*. Dette moderne mantra, med dets sindelagsforskydning fra menneskeheden til det enkelte individ, illustrerer blot endnu engang, hvordan de moderne disciplineringsmekanismer slår igennem på det individuelle frem for det kollektive niveau².

²) Spørgsmålet om transplantationer kan siges at udfordre eller provokere tesen om, at vi gennem vores afståelse fra kannibalisme bekræfter socialiteten. Kan vi stadig med rimelighed hævde, at vi ikke praktiserer kannibalisme, når vi accepterer transplantering af organer fra et menneske til et andet? Ideen om transplantering, eller forskningens muliggørelse af ideens realisering, udfordrer grundlæggende kategorierne "du" og "jeg" som definitorisk adskilte størrelser. En udfordring som samtidig har implikationer for du-jeg-forholdets socialitetsbekræftende dynamik (Schmidt 1999b: 219-30).

Udvides forståelsen af det at spise til en forståelse af måltidet, ligger der endnu en historisk fremkommet og fremskredet markering gemt. Vi afstår nu ikke blot fra at spise hinanden, vi spiser også sammen. Vi spiser ikke dem, vi spiser med. Med Lars-Henrik Schmidt kan vi se på dette forhold ud fra tre vinkler, ud fra tre analytiske vinkler. Vi kan betragte måltidet som noget naturligt, noget kulturelt og noget samfundsmæssigt. Det naturlige er, at vi spiser, at vi praktiserer stofskifte overhovedet. Det kulturelle er det udtryk spisningen har fået, den måde hvorpå vi overskrider det simple naturlige forhold at spise. Og endelig er vores måde at gøre tingene spiselige på, styret af de samfundsmæssige omstændigheder, vi er betinget af. Det sociale forhold er båret oppe af, at vi spiser sammen. Selve måltidet udgør på denne måde det sociale grundform (Schmidt 1991: 86).

Var det ikke for måltidet, må det at spise siges at være noget af det mest private, der findes. Med reference til Georg Simmel viser Lars-Henrik Schmidt, at denne privathed netop sættes på spil gennem måltidet (Schmidt 1991: 92). Man kan dele det man ser, det man hører, det man lugter, men man kan ikke dele det man spiser - man kan dele et måltid, men det man spiser, kan ikke spises af andre. Måltidet udtrykker derfor et forsøg på at overskride denne privathed, denne individualisering. Det er ikke maden, men det private, der i måltidet deles med andre. Det apollinske, det fællesmenneskelige indfanges hermed gennem måltidet. Det, at spise et måltid sammen, er ikke kun udtryk for at kaste sig i de dionysiske sansers vold, det er også at bekræfte socialiteten. Igen skal forholdet mellem det dionysiske og det apollinske ikke ses som et spørgsmål om enten-eller, men, som det var tilfældet i forhold til betragtningerne om utraditionel dannelse, udgøres forholdet omkring måltidet af en både-og tilgang. Vi hengiver os ikke til privatheden, og modsat sælger vi heller ikke det private til fordel for det fælles. Vi tilbyder at dele det private i det fælles. Vi bekræfter på dannet vis, at det dionysiske og det apollinske i forening tegner billedet af den menneskelige eksistens.

Ved at gå nærmere ind i måltidets fysiologi, er det muligt at konkretisere den socialitetsbekræftelse, der ligger i måltidets konstruktion, og dermed komme nærmere måltidets funktionelle betydning som rum for dannelseerfaring. Måltidet er blevet noget, der gives. Og samtidig er det, der gives, ikke begrænset til et banalt tilbud om noget at spise. Invitationen er ikke begrænset til fortæringsdimensionen. Værten, den glade giver, tilbyder gæsten at dele sit måltid, tilbyder gæsten en socialitet, tilbyder gæsten at dele sin privathed. Udover tilbudets åbning ligger der samtidig en bekræftelse i invitationen. En bekræftelse af den andens eksistens. I invitationen ligger en anerkendelse af den anden. En anerkendelse som på én gang er en åbning og en lukning, en inklusion og en eksklusion. Der åbnes, der inviteres til at dele det private, til at dele det individuelle, og samtidig lukkes der omkring den socialitet, der opstår gennem måltidet. Man anerkender hinanden, og samtidig konstrueres der en afstand til noget andet, til det, som ikke har part i måltidets fællesskab.

Det eksklusive element behøver ikke udtrykke en konfliktagtig positionering i forhold til det, der ligger uden for den konstruerede socialitet, da konstruktionen af det sociale, af den sociale enklave blot tjener som ramme for selvkonstruktion. Ligesom anerkendelsen af den anden er et aspekt ved invitationen, kan anerkendelsen af det, der ligger uden for den konstruerede socialitet, mageligt afspejle en anerkendelse, der har respekten som sin grundlæggende maksime. At det, der ligger uden for, ikke er med, betyder ikke at det er imod, blot at der befinder sig uden for den til tiden konstruerede socialitet^{3, 4}.

³) Med henvisning til tidligere problematisering af transplantationsproblematikkens betydning for socialitetsbekræftelsen (note), kan problematikken omkring transplantationer fra dyr til mennesker føre denne problematisering ud i det groteske. Ikke nok med at socialitetsbekræftelsen udfordres, så kan det også hævdes, at selve den menneskelige artsbekræftelse står for skud ved realiseringen af disse yderligere transplantationsmuligheder. Den menneskelige selvforståelse, som en konstituering i forhold til noget andet, i forhold til noget ikke-menneskeligt kan hævdes at være bragt i fare gennem disse videnskabelige "landvindinger".

Simmel kaster også lys på dette aspekt, når han henleder vores opmærksomhed på spiseredskabernes betydning (Simmel 1998:138). Når vi bruger kniv og gaffel og når vi spiser af en tallerken, så markerer vi en form for civiliserethed. Vi markerer en afstand til den mere primitive og dyriske fortæring. Men ikke nok med det. I vores markering af civiliseretheden, markerer vi også en bestemt forståelse af forholdet mellem det sociale og det individuelle. Tallerkenen er en individualistisk udtryksform. Dens funktion er at afmåle en portion, som lige nøjagtig passer til den person, som spiser af den. Dette til forskel fra det fad, som står på midten af bordet og som alle spiser af. Men på trods af denne individualistiske udtryksform, så udtrykker tallerkenen tillige en samhørighed med dem, man spiser samme med, med dem man deler måltid med. Det vil, som Simmel også påpeger, være særdeles upassende hvis måltidets deltagere var udstyret med forskellige tallerkener. Tallerkenerne skal være ens hele raden rundt, og dette i forhold til såvel størrelse som udseende. Alle, som har spist sammen med mere end et barn af gangen, ved hvilket helvede, der bryder løs, hvis ikke børnene har samme type tallerken, og som bekendt er det jo fra børn og fulde folk, at man skal høre sandheden. Spiseredskaberne markerer på denne måde såvel individualitet som socialitet. De inkarnerer nærmest måltidets sande natur.

Ved at kaste et hurtigt blik på dyrenes verden, understreges det særegne ved måltidets socialitetsbekræftende dynamik. I dyrenes verden har spisningen ikke den åbne karakter, som måltidet afspejler. "Invitationen" til at spise med, hvis der overhovedet kan tales om en sådan, har en radikal anderledes karakter i dyrenes verden. Vi ser det hos løverne, hvor lederen af flokken, den stærke hanløve, er den, der altid spiser først. Her er ikke tale om en opfordring fra hanløvens side til at dele byttet. Og dette på trods af, at man umiddelbart skulle synes, at en sådan attitude var et naturligt element hos et flokdyr. Når flokkens leder på denne vis har fået stillet sin sult eller har tilegnet sig en tilpas lunds af byttet, kan de andre få deres del. Først når flokkens ledende hanløve har sit på det tørre, kan flokkens andre løver gøre sig forhåbninger om at få stillet sulten. Men frem for at signalere, at nu må de andre godt komme til, ignorerer den ledende hanløve, at de andre løver spiser eller tilegner sig en del af byttet. Den stærke løve er udmærket klar over, at de andre nu spiser af det nedlagte bytte, men viser det ikke. Frem for at vise accept, signalerer den, at den ikke har set, at de andre spiser - den vender majestætisk ryggen til, lader som ingenting og gaber selvtilfreds. Uden at der skal foregives en større indsigt i dyrepyskologiens mysterier, tjener dette eksempel fra dyrenes verden som en illustrativ markering af det særegne ved det menneskelige måltids karakter: Der er langt fra invitationens tilbud om overskridelse af privathed til den ledende hanløves ignorering af andethedens betydning.

Nok for nu om dyreadfærens mysterier, vi må, selvom mysterierne ikke nødvendigvis bliver mindre af den grund, tilbage til den menneskelige verden.

Skålen, det at man siger skål inden man drikker, er et godt eksempel på, hvad det er for mekanismer, der er på spil i måltidet (Schmidt 1991: 93f). Værten deler ud og opfordrer til, at der drikkes sammen - en socialitetsbekræftende gestus. Skålen, der tidligere var knyttet til den drikkeskål, der gik raden af måltidsdeltagere rundt, symboliserer netop den anerkendelse af den anden, som ligger indlejret i måltidet. Oprindeligt var denne rundsending af drikkeskålen garant for, at ingen blev forgiftet, at ingen havde mulighed for at udfordre måltidets socialitet. Efterhånden som kulturaliseringen af måltidet er skredet frem, og den fælles drikkeskål er forsvundet, har

⁴) Går vi historisk til værks, så viser det sig imidlertid, at det fællesskab, som konstrueres gennem måltidet, ikke til alle tider har haft den åbne karakter, som der her plæderes for. Gennem en kort gennemgang af lovgivningen omkring bordfællesskabsforbudets historie, viser Simmel, hvordan det religiøse element ofte har bevirket, at fællesskabet omkring måltidet har antaget mere ekskluderende end inkluderende karakter. Simmel peger blandt andet på, at koncilet i Wien i 1267 forbød jøder at have bordfællesskab med kristne (Simmel 1998: 137). Ligeledes fremhæver Simmel, at forholdet mellem de enkelte kaster i det indiske kastesystem indeholder samme træk - man må ikke spise med folk fra lavere kaster (Simmel 1998: 137).

skålen som verbal gestus fået sit eget liv. Værten udbringer nu en skål, og anerkendelsen af den anden lægges i den hilsen, som det diskrete nik, der, som en yderligere gestulering, følger med skålens udbringelse. Vi er i princippet stadig sikre på ikke at blive forgiftet, da gentlemenskab og almindelig inflation i æresbegrebet har betydet, at vi tillægger det symbolske nik den samme betydning, som den, der tidligere lå i den mere håndgribelige omgang med sikkerhedsforanstaltningen. Kropsforskrækkelsen og den fremskredne afstandtagen til det fysiske har genereret attituder, der tillægger det symbolske en lige så høj sandhedsværdi som den, der tidligere lå i de mere konkretiserede udtryksformer. På trods af, at vi ikke i det daglige diskursiverer denne dimension ved skålen, er forhåbningen, at det er tydeliggjort, at der i skålen som gestus ligger indlejret reminiscenser af socialitetsbekræftende karakter.

Ved hjælp af måltidet, som ærke-eksempel på socialitetsbekræftelsen, og ved fremhævelsen af skålen, som et symbolsk kulturaliseringseksempel, skulle det nu være muligt at se nærmere på, hvordan måltidet kan udgøre et erfaringsreservoir, hvor traditionsbearbejdelsen kan finde sted. Som vi har set, var Kants oprindelige forestilling om dannelsesstilegnelsen baseret på en omgang med "de gamle", på en omgang med klassikerne. I Lars-Henrik Schmidts utraditionelle dannelsesforestilling er denne klassikerlæsning erstattet med traditionsbearbejdende traditionstilegnelse. Det er ikke indblik i klassikerne, der er porten til dannelse, men bearbejdelsen af traditionerne, der udgør dannelsens grundelement. Vi skal ikke lære af klassikernes "prøven kræfter" med det sande, men af traditionernes og skikkenes forsøg på at ritualisere den rette levevis, på at ritualisere den rette afvejning af for-meget og for-lidt. Den utraditionelle dannelsesstrategis sigte er en individualitetsforsikret individualitetsoverskridelse, og med måltidet skulle der nu være præsenteret et eksempel på, hvordan denne strategi kan tænkes rodfæstet. Vi har set, hvordan invitation til deltagelse i måltidet er udtryk for en individualitetsoverskridelse gennem tilbudet om delingen af det private. Vi har samtidig set, hvordan den individualitetforsikrende dimension frembringes gennem anerkendelsen af den anden, som er illustreret ved den gestus, der ligger i det diskrete hilsende nik, som følger den verbale og symbolske skål. Måltidet, set som et ritual, åbner på denne måde mulighed for en dannelsesstrategi, der baserer sig på traditionstilegnelse frem for klassikerforståelse. En omgang med ritualer erstatter en omgang med klassikerne.

Men også her ligger der farer gemt, også i omgangen med ritualer og skikke kan den utraditionelle dannelse komme til kort. Når skikken bliver vane, når skikken udledes frem for indledes udebliver dannelseserfaringen. Vi kan sikkert alle nikke genkendende til, hvordan måltidet, gennem den måde det dagligt praktiseres på, nemt mister kontakten til sin grundlæggende betydning. Spisningen mister sin betydning af at konsum-*mere* og måltidet slår over i den vanebetonede fortæring, hvor der ikke står andet tilbage en simpel udveksling.

Det emancipatoriske elskovsmåltid

Men der er håb, der er mulighed for at bryde den ureflekterede gentagelse, hvor spisningen er blevet til vane. Kærligheds- og elskovsmåltidet kan betragtes som det måltid, der åbner vores øjne og vores sanser for vanens sløring af det autentiske. Dette særlige måltid er så at sige inkarnationen af det emancipatoriske måltid. Kærligheds- og elskovsmåltidet åbner for sansesapparatet, og dette på en sådan måde, at det på ny bliver muligt at nærme sig den utraditionelle dannelse, at nærme sig den individualitetsforsikrede individualitetsoverskridelse. Kærligheds- og elskovsmåltidet er udtryk for et radikaliseret måltid, og netop gennem radikaliseret åbnes der atter op for, at en kontakt til måltidets egentlige essens kan etableres. Men hvordan indkredser vi kærligheds- og elskovsmåltidets særlige karakter? Lad os, ved hjælp af filmens verden, prøve med eksemplets magt⁵:

⁵) Endnu en gang må det understreges, at der udelukkende er tale om inspiration fra Lars-Henrik Schmidts ideer, og ikke en decideret udlægning af disse. Den følgende

I filmen *9½ uge*, som må siges at være en af 80'ernes helt centrale referencepunkter i den filmiske verden, udspiller sig en af filmhistoriens mest kendte og måske også bedste eksempel på kærligheds- og elskovsmåltidets udfoldelse. Mickey Rourke spiller den mandlige hovedrolle, som er en fortætning af 80'ernes yuppi-type, for hvem det individuelle smelter sammen med det selvcentrerede og for hvem selvscenesættelsen er den ypperste form for livsudfoldelse. Mickey Rourkes ikke medspiller, men modspiller er Kim Basinger. Hun giver den i rollen som den kvindelige stereotyp, for hvem veninderollen, nærværet og den sociale accept er kodeordene. Filmens plot er selvsagt modsætningens tiltrækningskraft, og dette med specielt fokus på tiltrækningskraftens seksuelle udtryk. Den får selvfølgelig på alle tangenter, og et stykke henne i filmen er vi havnet på køkkengulvet i Mickey Rourkes penthouselejlighed. Vi er her tilskuere til, hvordan Rourke pirrer sin heltinde med sirup og flødeskum. Ja sågar med hjælp fra friske chili formår han at vække alle sanserne hos sin partner. I scenens højdepunkt er det et rødt og friskt jordbær, der i Rourkes kyndige hænder, formår at pirre Basingers krop til det yderste. Med jordbærret kærtegner han hendes krop, han lader det glide over hendes følsomme hud for til sidst at føre det op til hendes mund. Dirrende og med kroppen spændt til det yderste snapper hun efter jordbærret, lader tungen kærtegne det, men bliver samtidig offer for Rourkes leg med hendes vellyst - først i tredje, måske fjerde forsøg lykkes det hende at tilkæmpe sig jordbærret. Hvad filmen herefter byder på, turde være oplagt, og i nærværende sammenhæng må vi hellere begrænse os til den symbolske udlægning af scenen og dens imaginære afslutning. Hvad er det, der er på spil i denne scene? Hvad er det, der er så specielt ved denne forståelse af spisningen, ved denne forståelse af måske mere elskovs- end kærlighedsmåltidets?

Mulighederne for fortolkning er, omend ikke frie, så mange. I nærværende sammenhæng er den oplagte fortolkning selvsagt, at denne filmiske udlægning af det radikale kærligheds- og elskovsmåltid sætter forholdet mellem individualitet og socialitet til frit skue. Med Mickey Rourkes pirring af Kim Basinger er måltidets tilbud om individualitet og individualitetsoverskridelse sat på spidsen - det handler *ikke* om at spise. At Kim Basinger først får mulighed for at modtage det tilbudte jordbær i tredje eller fjerde forsøg, kan tolkes som det symbolske udtryk for glidningen mellem individualitet og socialitet. Vi bliver aldrig helt klar over, hvor individualiteten stopper, og hvor socialiteten starter. Vi bliver aldrig helt klar over, om scenen er udtryk for to individualiteters "kamp" mod hinanden, om den er udtryk for individualitetens længsel efter socialiteten, om den er udtryk for socialiteten som individualitetens mål, eller om den er udtryk for en glidning fra det individuelle over i det sociale, hvor det individuelle, til trods for den fysiske sammensmeltning i samlejet, stadig bibeholdes. Om det er det ene eller det andet, det tredje eller det fjerde er i princippet uden betydning, idet der ikke kan herske tvivl om, at det, der er på spil i denne scene, er forholdet mellem det individuelle og det sociale. Hvordan "kampen" ender, hvordan forholdet mellem individualitet og socialitet finder sit filmiske udtryk er i princippet uden betydning. Det, der er væsentligt at hæfte sig ved, er kærligheds- og elskovsmåltidets særlige mulighed for grundlæggende at problematisere det individuelle og det individualitetsoverskridende. Kærligheds- og elskovsmåltidets har, gennem dets mulighed for at udfordre vores konceptualisering af "du", "jeg" og "vi", mulighed for at åbne til den utraditionelle dannelse. Det har mulighed for at komme ud over det vanemæssigt betingede måltid, og mulighed for at sætte os i kontakt med måltidets "sande" betydning. Kærligheds- og elskovsmåltidets kan på denne måde tillægges emancipatoriske potentialer, som kan sidestilles med de potentialer, Adorno så i den autentiske ikke-kommercielle kunst. Det er gennem kontakten til det oprindelige, at vi

udlægning af kærligheds- og elskovsmåltidets emancipatoriske potentialer skal derfor ikke laste Lars-Henrik Schmidts forfatterskab. Et forhold som i øvrigt også gør sig gældende i forhold til forsøget på at illustrere måltidets potentieller gennem det filmiske eksempel. Omend der ikke er tale om en udlægning af Lars-Henrik Schmidts ideer, skal han stadig krediteres for at være den, der ser kærligheds- og elskovsmåltidets som noget særegent (Schmidt 1991: 96).

skal søge de erkendelsesmæssige emancipatoriske potentialer (Adorno 1970)⁶.

Når afsættet for dette afsnit var faget hjemkundskabs misforståede selvopfattelse, skal det filmiske eksempel ikke forstås som forslag til pensum i folkeskolens syvende klasse. Som eksempel på, hvordan vi kan nå ind til måltidets "sande" natur, tjener det filmiske udtryk udelukkende som en illustration af, hvordan kærligheds- og elskovsmåltidet gør det muligt at lege med forskellige roller. En leg, som accentuerer muligheden for den utraditionelle dannelses fremkomst gennem omgangen med rutinerne og ritualerne.

At de fleste hjemkundskabslærere sandsynligvis vil tage sig til hovedet, de fleste filmsagkyndige rive sig i håret og Adorno vende sig i graven, er nogle af de omkostninger, som man må tage med, når man som glad amatør på denne måde bevæger sig ind på filmsagkundskabens scene. Men forhåbningen er, at den abstrakte forståelse af den individualitetsforsikrede individualitetsoverskridelse med dette eksempel har fået et mere konkret udtryk.

Måltidet som selskab

Vi har nu set, hvordan måltidet, hvordan det at spise, det at konsumere kan anskues som arena for den utraditionelle dannelsesstilegnelse. Forholdet mellem det individuelle og det fælles udfordres i måltidet, her specielt i eksemplet med kærligheds- og elskovsmåltidet. Hvad er det da, som gør denne situation så unik, at den bør fremhæves i forbindelsen med en demokratiteoretisk problemstilling? Kan vi spise os til et bedre samfund? Er det senmoderne demokratis redningsflåde bygget af ene gastronomiske herligheder? Det ville være rart, men svaret er desværre nok et nej. Vi kan ikke spise os ud af en eventuel demokratisk krise.

Og så alligevel, måske er der håb forude for gourmanderne rundt om i landet. Når måltidet i nærværende sammenhæng er trukket frem som noget ganske særligt, er det netop fordi der omkring måltidet kan opstå fællesskaber af en ganske særlig karakter. Som tidligere antydte er Arno Victor Nielsen på rette spor, når han fremhæver selskabslivets forrang over fællesskabet (Victor Nielsen 2001). Det, som Arno Victor Nielsen i denne sammenhæng er ude med riven efter, er fællesskaber af substantiel karakter. Fællesskaber som er bundet op på fælles værdier, på en form for fælleshed.

Det kan lyde en smule reaktionært. Ja, det kan måske endda lyde som om, at der nu skal til at argumenteres for, at de victorianske teselskaber med overdreven pli i centrum, på ny skal trækkes frem som et eksempel på en arena, hvor ikke kun den traditionelle men også den utraditionelle dannelse kan trives. Dette er heller ikke helt forkert, eller rettere, det er kun halvt forkert. Selskabeligheden fra de victorianske selskaber skal her forsvares, men det victorianske element skal på ingen måde fremhæves, som havende noget at byde på, når vi snakker om utraditionel dannelse. Som Arno Victor Nielsen fremhæver, så bygger selskabeligheden på gode manerer, høflighed, belevenhed, takt og tone (Victor Nielsen 2001: 72). Alle karakteristika, som handler om fælles fodslag i forhold til omgangstone, eller, i mere moderne termer, om sociale kompetencer, og ikke om skabelsen af fælles værdier eller enshed. I selskabet opbygges ikke substantielle fællesskaber, men midlertidige fællesskaber, som er motiveret af en fælles interesse i at omgås. I forbindelse med selskabeligheden er der tale om at opbygge midlertidige fællesskaber, som bygger på en socialitet, der ikke har sin rod i kærlighed eller social omklamring, men som derimod har sin rod i god takt og tone, i en socialitet, hvor den gensidige anerkendelse har større betydning end konstruktionen af fælles værdier. Eller, som Arno Victor Nielsen formulerer det:

⁶) Det må i denne sammenhæng indskydes, at kontakten med det "sande" for Adorno betød kontakten med et substantielt sandhedsbegreb, med dét sande. I forbindelse med måltidets "sande" karakter er et sådan substantielt sandhedskriterium ikke legitimt, da måltidets karakter altid er og må være udtryk for dets kulturelle kontekst. Sandhedsbegrebet bliver derfor processuelt frem for substantielt bestemt.

“Selskaber kunne vi også kalde spontane, midlertidige fællesskaber. Man søger hinandens selskab af lyst og også lidt af nød, for man vil jo nødig være uden selskab. At kunne indgå i, etablere, arrangere og udvikle midlertidige fællesskaber kræver social kompetence. Det er sociale værdier, som er lagt for had i vores protestantiske inderlighedsdyrkende kultur. Selskaber er frie ansamlinger af individer. Det stærkeste bånd mellem disse sociale atomer er smilebåndet” (Victor Nielsen 2001: 72).

Når den protestantiske inderlighedsdyrkende kultur her ses som noget negativt, som noget, der lægger hindringer i vejen for den frie dannelse af midlertidige fællesskaber, så er det med baggrund i en forståelse af, at moderne fællesskaber af denne type er erstatningsfællesskaber. Efter Guds død har erstatningsfællesskaber som nationen, klassen, kønnet, kernefamilien været spillet på banen som en compensation for den fælles identitet, det religiøse verdensbillede tidligere tilbød. Og i dag er det den romantiske kærlighed, som er blevet hverdagens guddommelige islæt. Vi vil gøre alt i den romantiske kærligheds navn (Victor Nielsen 2001: 77)⁷. Ifølge Arno Victor Nielsen er det i dag ikke længere muligt at opretholde en fællesskabsforestilling, hvor det individuelle islæt stadig er bevaret. Eller, for at vende tilbage til Lars-Henrik Schmidts termer, så forsvinder det individualitetsforsikrende element i forsøget på at skabe fælleshed. Vi må derfor være bevidste om, at man også i en senmoderne kontekst bør opretholde arenaer, hvor den fælles forpligtelse på omgangstone og sociale færdigheder kan trænes og udvikles.

Også for Arno Victor Nielsen er det et spørgsmål om både-og. Vi kan godt opretholde en forestilling om det fælles uden at tabe det individuelle af syne. Og at selskabeligheden bør renses for inderlighedsdyrkelse, er derfor ikke et udtryk for, at kærligheden og intimiteten skal skrives ud af historien. Blot at selskabeligheden i sig selv har en unik værdi, som ikke må ofres på kærlighedens alter, som ikke må lade sig kolonisere af omklamring og inderlighedsdyrkelse. Som vi også så det i kapitlet om senmoderne identitetsdannelse, så er vores kollektive element blandt andet sikret gennem den distancerede anerkendelse af den anden. En distanceret form for socialitet, som Arno Victor Nielsen med rette gør til en normativ lære - *“Vi må lære at tage afstand fra hinanden, hvis vi vil komme hinanden rigtig nær”* (Victor Nielsen 2001: 81).

Den selskabelighed, som her efterlyses, er selvsagt på spil som en mulighed ved måltidet. Det der gør, at nærværende eksponering af måltidet kan legitimeres, er derfor, at måltidet indeholder ganske særlige omgangsformer, ganske særlige sæt af vaner og rutiner, som er vigtige bestanddele i en senmoderne træning ud i den utraditionelle dannelses særlige spil. Det er altså ikke spisningen i sig selv, der bærer de demokratiske potentialer. Derimod er det det måltid, der netop er karakteriseret ved at ville mere end at spise, der er karakteriseret ved overskridelsen af den almindelige tilfredsstillelse af fysiske behov, der besidder muligheder, som vi kan tolke i positiv retning for det senmoderne demokrati.

Måltidet og det “rene” fællesskab

Når vi nu, med Arno Victor Nielsen, har sat selskabet i centrum, vil det være givtigt med en diskussion af, hvilken form for fællesskab selskabsformen animerer til. I starten af

⁷) I mere positive vendinger er det den samme analyse, som hos Anthony Giddens, når han viser, at det senmoderne samfund er præget af forandring af intimiteten, hvor det rene forhold og den plastiske seksualitet er blevet autonome størrelser, som ikke længere er baseret på forplantningen alene (Giddens 1992). Også Lars-Henrik Schmidt har gjort sig nogle overvejelser på dette punkt, og er kommet frem til, at det moderne parforhold er blevet overbelastet (Schmidt 1999: 196).

sidste århundrede laborerede Simmel over forskellen på selskabelighed og socialitet (Simmel 1971). Selskabeligheden blev af Simmel set som den "rene" form for socialitet. I selskabsformen er det private ladet tilbage, og man deltager kun i selskabeligheden for selskabelighedens egen skyld. Der er her mange paralleller at spore mellem Simmels og Arno Victor Nielsens forståelse af selskabets indhold. Til trods for disse mange paralleller er der dog en central væsentlig forskel at spore. Hvor Arno Victor Nielsen beskriver selskabet som en ansamling af frie sociale atomer, så er Simmel mere radikal i sin forståelse. Simmel skriver totalt det individuelle aspekt ud af socialitetens "rene" form. Når vi træder ind i selskabsformen fraskriver vi os samtidig individualiteten. Vi hengiver helt og aldeles til det fælles. Vi konstruerer en fælles fiktiv verden, som er totalt blottet for individualitet. Den samme radikalitet finder vi ikke hos Arno Victor Nielsen, der netop ser selskabeligheden i et både-og perspektiv. I et perspektiv, hvor der er plads til såvel individualiteten som socialiteten. Vi bringer så at sige individualiteten med ind i socialiteten. En normativ både-og tilgang, der, som nævnt, er mere passende i forlængelse af en utraditionel dannelsesstilgang.

Som det allerede er antydnet, så har Simmel også set på måltidet som et eksempel på selskabsformens realisering. I sin analyse af måltidets karakter ser han blandt andet på, hvilken karakter den rette konversation omkring selskabet bør antage. *"Hvis bordkonversationen vil bevare sin stil,"* siger Simmel, *"må den heller ikke gå ud over generelle, typiske emner og drøftelser og ende i individuelle dybsindigheder"* (Simmel 1998: 141). Ideen om den rene form, hvor det individuelle aspekt er lagt på hylden genfindes på denne måde i konversationens karakter. Det billede, som toner frem, når Simmel på denne måde beskriver den rette konversation, kunne være billedet af det finere borgerskabs middagsselskab, hvor overdreven god tone og fine manerer var i højsædet. Først når middagen var vel overstået, løsnede herrerne på kravetøjjet, og trak sig tilbage til de tilstødende lokaler. I herreværelset eller i biblioteket var stemningen mere løssluppen. De gode cigarer og årgangscognacen havde deres virkning. Her taltes om sager som er af mere privat karakter. Her taltes om de seneste erhvervmæssige dispositioner, man havde foretaget, og hvis det blev rigtigt løssluppet, så kunne talen endda falde på, hvordan den nye tjeneste pige tog sig ud, når hun på alle fire skrubbete gulvet. Alt i alt var der tale om en konversationsform, som igen tillod det private en plads i det sociale. For Simmel er denne herreværelseskonversation selvsagt upassende som selskabets konversationsform.

Fører vi dette eksempel over i Arno Victor Nielsens mindre radikale tilgang til selskabets karakter, så betyder det, at herreværelses konversationen er ført ind i selskabeligheden. Det er ikke utidigt at trække privatheden med ind i det fælles. Og videre, hvis vi skal være tro mod det utraditionelle dannelsesbegreb, så kan det ligefrem hævdes, at herreværelseskonversationen netop bør trækkes ind i selskabslivets allerinderste. Selskabet omkring måltidet skal danne rammen for legen med mikset mellem det private og det fælles, mellem det individuelle og det sociale.

Technorave som utraditionel dannelsesarena

På trods af at måltidet, eller nærmere de rutiner og vaner, som måltidet er omgæret af, ikke behøver at være de samme over tid, så kan det hævdes, at dette fokus på selskabeligheden i forbindelse med måltidet er en kende reaktionært. Er det ikke muligt at finde andre arenaer for den utraditionelle dannelse? Er det ikke muligt at pege på andre og måske mere moderne arenaer, når muligheden for, at en ansamling af individer kan være behæftet med karakteristika, som besidder utraditionelle dannelsespotentialer? Lars Geer Hammershøj har også stillet sig selv et sådant spørgsmål. Han har derfor i sin søgen efter mere tidssvarende fællesskabstyper bevæget sig ind i labyrinten af subkulturer, som forsøger at skabe alternativer til den herskende kultur (Hammershøj 2001). Han er her stødt på teknokulturen, som, ifølge Hammershøj, kan bibringe os en ny og måske anderledes forståelse af fællesskabets karakter.

Hammershøj er også inspireret af Lars-Henrik Schmidts begreb om utraditionel dannelse, men han mener dog ikke, at Lars-Henrik Schmidts begreb er så nytænkende,

som der i det ovenstående er givet udtryk for. Skåret til benet, så mener Hammershøj, at den utraditionelle dannelse, eller selvdannelsen, som Hammershøj vælger at kalde den, blot henter elementer fra såvel den traditionelle som den moderne dannelse. Det er tidligere blevet fremhævet, at den utraditionelle dannelse netop ikke er udtryk for en simpel mediering, men derimod for en anstændig position, som lader sig inspirere af såvel den traditionelle som den moderne dannelse. Denne forskydning fra en simpel mediering til en anstændig landing mellem de to poler billiger Hammershøj ikke (Hammershøj 2001: 29).

Men lad os se på, hvad technorave eller, for at favne en smule bredere, technofesten er for en størrelse. Technofesten er kendetegnet ved, at en række, typisk unge mennesker, danser til technomusik. Ifølge forskerne på området, så er technofesterne ikke i slet så høj grad som andre festformer blandt unge præget af det erotiske spil mellem kønnene. Festkulturen omkring technoen er ikke primært orienteret mod at finde sig en partner eller mod at finde bekræftelse i flirten. Det primære er dansen og musikken.

Dansen til technomusik er ikke at sammenligne med de andre former for dans, som vi praktiserer på vores breddegrader. For den forudsætningsløse tilskuer kan dansen synes at foregå som en individuel dans. Man danser ikke med hinanden, men med sig selv. Men ifølge deltagerne er dette dog ikke blot tilfældet (Hammershøj 2001: 38). Går det rigtig godt, hvilket typisk vil sige at foreningen af musikken, dansen, stemningen og indtagelsen af ecstasy, går op i en højere enhed, så fortrænges følelsen af den individuelle dans, af en følelse af kollektiv ekstase. Her spiller musikkens karakter en særlig rolle. Til forskel fra mange andre musikformer, så er technomusikken kendetegnet ved dominerende, emfatiske repetitive og monotone rytmer. Musikken henvender sig til kroppen og ikke til øret. Denne ekstatiske dans minder på mange måder om de religiøse og trancerettede danse, som kendes fra andre kulturer, ligesom den også minder om de dionysiske fester, vi kender fra overleveringerne om den antikke græske kultur. Målet med dansen til technomusikken er denne selvforglemmende trance, denne ekstase, hvor danseudøveren får følelsen af selvoverskridelse og følelsen af en samhørighed med noget, der er større end en selv, med det alt udslettende fællesskab. Man stræber efter at blive forløst som individ og smelte sammen i fællesskabet. Ser vi tilbage på Lars-Henrik Schmidts beskrivelse af de moderne dannelsesformer, så kan technodansen beskrives som en momentan og horisontal selvoverskridelsesform. Man glemmer sig selv for en stund og hengiver sig til noget andet - i denne sammenhæng til dansefællesskabet.

Hammershøj vurderer, at technoravet og dansen til technomusikken, er en eksemplarisk illustration af, hvordan moderne fællesskaber konstitueres. Fællesskabet afstedkommes af en selvforglemmende selvoverskridelse. En fællesskabstype, der for Hammershøj, er det senmoderne svar på Simmels rene fællesskab. Det private forsvinder for en stund, og vender først tilbage, når ravet er slut, når rusen har lagt sig. Med baggrund i Giddens' analyse af det senmoderne samfunds refleksive karakter bindes der forhåbningen til, at trancen efterfølgende bearbejdes refleksivt, så båndet mellem det private og det fælles igen kan etableres.

Den form for dannelse, som technoravet på denne måde kan afstedkomme, er en form for dannelse, hvor det private ikke føres med ind i det fælles. Om forhåbningen om den senere refleksive bearbejdning indfries, er svært at sige noget om. Og, hvis den gjorde, så er en efterfølgende refleksiv bearbejdning heller ikke i sig selv nok til, at dannelsesmomentet honorerer de normative forestillinger om dannelse, der er fremlagt i det ovenstående. Det er ikke tilstrækkeligt, at dannelseserfaringen måske oprinder efterfølgende. Hvis dannelsen senere skal have en positiv mulighed for at indgå som et element i den demokratiske dialog, så er en tilbagediskonterende erfaring om socialitet ikke tilstrækkelig. Når den utraditionelle dannelsesstrategi netop bygger på en individualitetsforsikret individualitetsoverskridelse, så må det private så at sige løftes med ind i det fælles. Det private og det fælles bør ikke være to adskilte størrelser, men derimod to sider af samme sag og dermed på samme tid. Ganske som vi så det i eksemplet omkring måltidet.

Når Hammershøj derfor præsenterer en positiv vurdering af technofesten for os,

så kan denne positivitet tolkes som værende et udslag af, at Hammershøj ser den utraditionelle dannelse, selvdannelsen, som en mediering mellem den traditionelle og den moderne dannelse. Projektet for Hammershøj er derfor at supplere eller berige den moderne dannelse med elementer fra den traditionelle dannelse. At det dionysiske på denne måde er til stede i technoravet, ses derfor som et tegn på, at det er muligt at opretholde traditionelle elementer i en moderne kontekst. Lars-Henrik Schmidt foreslog meget berettiget, at vi skulle lande anstændigt mellem den traditionelle og den moderne dannelse. En sådan anstændighed er imidlertid ikke i spil i technoravet, når det fastholdes, at ravets potentialer netop ligger i den momentale selvforglemmelse, hvor den positivt vurderede dionysiske psykose erstatter den apollinske fastholdelse af selvet. Technoravet tilbyder os ikke en anstændig landing, men derimod en opsplittet og, i værste fald måske, skizofrenerende verdenstilgang. Hammershøjs søgen i subkulturenes mangfoldighed har dermed ikke betydet, at vi kan droppe det civiliserede og overskridende måltid til fordel for en kasten sig ud i technoens rytmiske inferno. Analysen af technokulturen er god, men set i et dannelsesperspektiv, så giver analysen nærmere et øjebliksbillede af den moderne momentalt selvforglemmende dannelsesstype, end et svar på, hvor vi kan finde tendenser, der modsvarer den normativitet, der ligger i det utraditionelle dannelsesbegreb.

Den pædagogiske praksis omkring dannelsesstilegnelsen

Vi har nu fået præsenteret et rum, hvor den utraditionelle dannelse har mulighed for at blive realiseret. Vi har brugt måltidet som eksempel på, hvordan den utraditionelle dannelse kan søges i rutiner og ritualer fremfor i klassiske litterære værker, og vi har set på, hvordan technoravet stadig lader meget tilbage at ønske i forhold til indfrielsen af den utraditionelle dannelses idealer. Men spørgsmålet er imidlertid stadig, hvordan den utraditionelle dannelse tilegnes. Hvordan kommer vi fra dannelsen af arenaer, hvor den utraditionelle dannelse kan boltre sig, til at individerne også internaliserer de tilbud om utraditionel dannelse, som disse arenaer tilbyder? Vi har lokaliseret dannelsens mulighed, men mangler stadig at vise, hvordan dens tilegnelse sikres. Når den utraditionelle dannelse ikke skal på folkeskolens pensumliste i skikkelse af det filmiske udtryk, som Mickey Rourke og Kim Basinger bibringer den, og når moderne fællesskaber som technoravet ikke er fyldestgørende for de fordringer, som ligger i den utraditionelle dannelse, hvordan kan denne dannelsesstilegnelse da tænkes?

Det skal i denne sammenhæng bemærkes, at søges der efter en decideret pædagogisk model eller lærebog i pædagogisk praksis, så er det ikke i Lars-Henrik Schmidts værker, en sådan skal findes. Ved første øjekast kan dette synes uforståeligt, da der på ingen måde mangler pædagogiske eller læringsmæssige overvejelser i hans bøger. Forklaringen på denne "mangel" skal sandsynligvis findes i Lars-Henriks Schmidts grundlæggende teoretiske og filosofiske betragtninger. Den utraditionelle dannelse kan ikke mestres gennem et traditionelt lærer-elev forhold. Det handler ikke om at blive oplært i den rette dannelse. Der er ikke tale om en afdækningsproces, hvor man bliver fortalt, lært eller doceret til den rette forståelse. Der eksisterer ikke noget endeligt, noget rigtigt, som skal erkendes eller tillæres. Det betyder ikke, at alt er lige godt, eller at Lars-Henrik-Schmidt kan tilskrives en postmoderne optik eller en relativistisk virkelighedsforståelse. Som tidligere beskrevet opererer den utraditionelle dannelse ud fra et negativt sandhedsbegreb - vi skal ikke søge det rigtige, men finde ud af, hvad det rigtige ikke er. Vores dannelsesproces er derfor ikke et spørgsmål om tilegnelse af allerede givne sandheder, men skal fostres gennem en kamp med erfaringsbearbejdelse.

Når den utraditionelle dannelse er en kamp, som ikke har et endegyldigt mål, men derimod har en erfaringsaflejring som sit omdrejningspunkt, er det selvsagt svært at udarbejde en "dannelsens didaktik". Når Lars-Henrik Schmidt hverken kan eller vil komme med konkrete handlingsanvisninger til dannelsesstilegnelsen, kan det tolkes som et udslag af hans antipati over for den traditionelle oplysningstanke. Ideen om, at man skal oplyses til noget, ideen om at oplysningen har et endegyldigt mål, harmonerer ikke med det socialanalytiske perspektiv. Oplysningstanken har det med at blive formynderisk

- man ved jo, hvad den anden kunne vide. Oplysningen praktiserer det formynderiske gennem en "viden" om verdens formål og menneskets bestemmelse (Schmidt 1999a: 46). I følge Lars-Henrik Schmidt må vi begrænse vores ambitioner til ønsket om at skabe rum for dannelsen, til ønsket om at skabe rum for etablering af dannelseserfaring.

Der skal imidlertid argumenteres for, at oplysningstanken ikke behøver være i modstrid med det socialanalytiske perspektiv, eller, måske mere korrekt, med et utraditionelt dannelsesbegreb. Ideen om oplysning kan kombineres med ideen om skabelse af erfaringsrum. Med Lars-Henrik Schmidts egen vokabular kan det siges, at det ikke er et spørgsmål om enten-eller, men om både-og, eller endnu bedre, om såvel-som. Kombinationen af oplysning og skabelsen af dannelsesrum kan udgøre en cocktail, som på glimrende vis kan indeholde den gode smag af utraditionel dannelse.

Lars-Henrik Schmidt sammenligner oplysningstanken med en forelæsningssituation (Schmidt 1999c: 39f). Der eksisterer et allerede fastlagt stof som eleven skal tilegne sig, eller mere præcist, der eksisterer et pensum som forelæseren skal belære eleven med. Der er tale om en lærer-elev relation, hvor læreren anses for at være i besiddelse af en viden, som eleven må tilegne sig, som eleven så at sige må kopiere. Når Lars-Henrik Schmidt anser denne relation som værende i modstrid med ideen om utraditionel dannelse, skyldes det, at eleven på denne vis ses som værende afskåret fra at etablere sin egen dannelsesstilegnelse. Når der er tale om en kopiering af allerede opstillede og cementerede forestillinger om, hvad dannelse bør være, ender vi i en situation, hvor vi opnår dannethed frem for utraditionel dannelse. Dannelsens oprindelige idé er fraværende, der er ikke tale om selvoverskridelse, men om tillæring af rutiner.

At Lars-Henrik Schmidt er forholdsvis utvetydig i sit angreb på oplysningens dannelsesstrategi, eller på oplysningsprojektet som sådan, kan skyldes hans noget konforme læsning eller udlægning af oplysningstankegangens grundlag. Ikke fordi han ikke er inde i oplysningsfilosoffernes værker, men man kunne foranlediges til at tro, at motivationen til at lancere et eget projekt ikke gør, at han læser *med*, men nærmere *imod* oplysningsfilosoffernes tanker.

Kant, som oplysningsfilosoffen *per se* kan Lars-Henrik Schmidt undskylde med den historiske samtid, som dannede rammen om hans skrivelser. Lettere paradoksalt kan man sige, at helt i tråd med en rendyrket oplysningstankegang, ser Lars-Henrik Schmidt Kants tænkning som en dialektisk betingelse for hans egen filosofis mulighed. Kant er altså undskyldt, og hele den moderne filosofis eksistensgrundlag står i stor taknemmelighedsgæld til hans filosofi. Men ifølge Lars-Henrik Schmidt forholder det sig radikalt anderledes med Habermas. Hans tankemønster kan ikke undskyldes med den historiske kontekst. Lars-Henrik Schmidt trækker igen og igen Habermas frem som et eksempel på, hvordan der den dag i dag stadig tænkes ud fra rationaler, som hørte 1700-tallet til. Grundlæggende mener Lars-Henrik Schmidt ikke, at Habermas har tilført filosofihistorien, eller den moderne tænkning som sådan, noget nyt. Habermas betragtes som en tænkner, der stadig hænger fast i en transcendentalt bundet dannelsesstilgang (Schmidt 1999c: 37), og altså derfor stadig har som ambition, at blotlægge dét rigtige eller fremkomme med den rigtige betragtning om menneskets sande væsen.

Kritikken af Habermas forekommer lidt for nem - det er et billigt stik Lars-Henrik Schmidt her tiltusker sig. De gode trumfer, og der er vitterligt tale om gode trumfer, bør reserveres et udspil fra den ny-konservative front, fra den stadig mere og mere iøjnefaldende filosofiske kommunitarisme. Når Lars-Henrik Schmidts Habermas-læsning på denne måde er en "læsen imod" frem for en "læsen med", mister den en mere nuanceret forståelse af Habermas' oplysnings- og dannelsesideal. Habermas agiterer ikke for en oplysningsstrategi, som i sin form er substantielt funderet. Der er ikke tale om at indblik i det almene, som skal doceres eller missioneres til de fortabte sjæle, eller til de endnu ikke dannede elever. I Habermas' oplysningsfilosofiske tilgang er det processen, der er i centrum. Et forhold, som vi tidligere har beskæftiget os mere indgående med, men, kort opsummeret, så er ideen i Habermas' tilgang, at der skal skabes rammer for dialogen. Rammer der gør, at dialogen kan etableres på dens kommunikative betingelser. Der skal ikke skabes rammer, så dialogen leder hen mod en sand erkendelse af substantiel karakter. Tesen er derfor, at vi med Habermas' fokus på rum for dialogen,

med fokus på rum for social selvoplysning- og dannelse, kan drage paralleller til Lars-Henrik Schmidts idé om erfaringsrum. Rum for dialog og rum for erfaringsbearbejdelse kan på fornemste vis ses som to sider af samme sag.

I forhold til den pædagogiske tilgang, i forhold til muligheden for utraditionel dannelsestilignelse kan vi altså agitere for, at vi, uden at miste fokuset på dannelsen som en selvdannelse, må skabe rum, hvor det gøres muligt at åbne for erfaringsstilignelse samtidig med, at læring i mere traditionel forstand bibeholdes. En læring, som er bundet op på et "forløsnings-rationale", har dermed stadig sin berettigelse, som en formidling af eller oplysning i, hvordan processen, eller hvordan dialogen bør være i centrum for dannelsesprocessen. Eller, for at blive i Lars-Henriks Schmidts univers, så må oplysningens fornemste opgave være at gøre opmærksom på, at dannelsen er en utraditionel dannelse, hvor den individualitetsforsikrede individualitetsoverskridelse udgør dannelsens mest grundlæggende fundament. Der skal ikke blot skabes rum for dannelse, men også oplyses i dannelse. Den oplysende del rækker derfor langt videre end blot det pædagogiske og didaktiske element i folkeskolens praksis.

Når der i det foregående er fokuseret på muligheden for at skabe rum for den utraditionelle dannelsestilignelse, så har den kritiske læser måske undret sig over, hvor forskellen på et fokus på dannelsesarenaer og et fokus på design af offentligheder består i. Det er tidligere blevet problematiseret, at et ensidigt fokus på institutionelt design ikke er holdbart, hvis designets potentialer skal forløses. Men hvad er da forskellen på institutionelt design og design af dannelsesarenaer? Kommer det at designe dannelsesarenaer i bund og grund ud over den automatiktænkning, som design af offentligheder blev beskyldt for at være præget af? Svaret er, at det gør den. Og dette endda på flere måder.

I forbindelse med denne imaginære forsvarstale skal det dog ihukommes, at fokuset på dannelsesarenaer er udtryk for en eksemplificering af de forhold, der normativt er indlejret i et utraditionelt dannelsesbegreb. Et fokus på dannelsesarenaer - og hermed også fokuset på måltidet - skal ikke forstås som et institutionelt fokus. Når måltidet blev trukket frem, så var det ud fra en intention om at vise, at der i måltidet er fortættet eller kondenseret nogle af de fordringsmuligheder, som ligger indskrevet i det utraditionelle dannelsesbegreb. Måltidet udgør derfor i princippet ikke en eksemplificering af en arena, men derimod kan der gennem en fremhævelse af måltidets egenskaber illustreres nogle af de fordringer, som ligger i et utraditionelt dannelsesbegreb.

Når dette er sagt, så kommer design af dannelsesarenaer først og fremmest ud over automatiktænkningen ved, at det fastholdes, at et oplysende element i dannelsestilignelsen bør bibeholdes. Som vi lige har set, er det både muligt og tænkeligt, at der også kan oplyses til utraditionel dannelse. Ja, den ideelle proces bag den utraditionelle dannelsestilignelse kan endda beskrives som en dialektik mellem oplysning og praksis. Vi skal i arbejdstøjet og kæmpe med vaner og rutiner, men vi skal også være parate til at modtage og formidle budskabet om, at en senmoderne sameksistens bør basere sig på en individualitetsforsikret individualitetsoverskridelse og en individualitetsoverskridende individualitetsforsikring.

Problemet med den offentlighedstilgang, som her er blevet kritiseret, er, at det i denne tilgang tages for givet, at vi ændrer attituder, når vi betræder dem, at vi ændrer attituder, når vi bevæger os fra det private til det offentlige rum. Med det fokus der i det foregående er lagt på dannelsesarenaer, er der ikke tale om et sådant kåbeskift. Den dannelsesforestilling, der her er agiteret for, baserer sig ikke på en forestilling om, at dannelsen tager sig forskelligt ud alt efter hvilken arena man bevæger sig på. De attituder, som ligger indlejret i forestillingen om utraditionel dannelse, er attituder, som bør være gældende uanset om man bevæger sig i det private eller i det offentlige rum. De er ikke bundet til institutioner men til personer.

Når jagten derfor er gået ind på arenaer for den utraditionelle dannelsestilignelse er det simple budskab, at målet for en sådan jagt ligger lige for. Der er selvsagt arenaer, hvor udbyttet er større end andre. Ganske som det var tilfældet i forbindelse med fremhævnningen af, at måltidet besidder flere potentialer for utraditionel dannelse end technoravet gør. Men pointen er, at tilegnelsen af den utraditionelle

dannelse er mulig at praktisere på stor set alle arenaer, hvis betrædelsen af dem kombineres med en refleksiv forholden sig til deres muligheder, hvis betrædelsen af dem forenes med en kamp med de rutiner og vaner, som den givne arena er eksponent for. Som individer må vi altså dels selv tage dannelsens udfordring op - den utraditionelle dannelse er som bekendt en selvdannelse - og dels må vi være parate til at acceptere, at input fra andre end os selv også kan have værdi i dannelses tilegnelsen. Aktørerne i dette spil er derfor mange. Vi er selv på banen, men også skolen og læreren, højskolen, selskabets deltagere, måltidets medspillere er blandt mange andre aktører medspillere i den utraditionelle dannelses tilegnelsespraksis.

Litteratur

- Adorno, Theodor (1970). *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Andersen, Johannes (1997). *Hverdagens centrifuge. Det daglige liv og den moderne livsform*, Hovedland
- Aquinas, Thomas (1975). *Summa theologiae* [org. 1998], London: Blackfriars
- Arler, Finn (1994). 'Ind over, Immanuel', i Gorm Harste (red.): *Kompleksitet og dømmekraft*, Ålborg: Nordisk Sommeruniversitets Forlag
- Bauman, Zygmunt (1991). *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press
- Birkelund, Regner (2001). 'Rodfæstet universalitet og demokrati - om folkeoplysningens idégrundlag', i Lotte Rahbek Schou (red.): *Demokrati og liveslang læring*, København: Gads Forlag
- Giddens, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press
- Gustavsson, Bernt (1998). *Dannelse i vor tid - om dannelsens muligheder og vilkår i det moderne samfund* [org. 1996], Århus: Klim
- Hammershøj, Lars Geer (2001). 'Selvdannelse og nye former for socialitet - technofesten som eksempel', i *Dansk Sociologi*, nr. 2, 12. årg., København
- Hansen, Finn Thorbjørn (1995). *Kunsten at navigere i kaos- om dannelse og identitet i en multikulturel verden*, København: Krogs Forlag
- Hegel, G.W.F. (1999). *Åndens fenomenologi* [org. 1806/07], Oslo: Pax Forlag
- Hobbes, Thomas (1992). *Leviathan* [org. 1651], Cambridge: Cambridge University Press
- Kant, Immanuel (2000). *Om pædagogik* [org. 1803], Århus: Forlaget Klim
- Kant, Immanuel (1993a). 'Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?' i Morten Haugaard Jeppesen (red.): *Immanuel Kant - oplysning, historie, fremskridt* [org. 1784], Århus: Slagmarks Skyttegravsserie
- Kant, Immanuel (1993b). *Grundlæggelse af moralens metafysik* [org. 1785], København: Hans Reitzels Forlag
- Koch, Hal (1991). *Hvad er demokrati?* [opr. 1945], København: Gyldendal
- Løgstrup, K. E. (1972). *Norm og Spontanitet*, København: Gyldendal
- Marshall, T.H. (1992). 'Citizenship and Social Class' [org. 1950], in Marshall & Bottomore: *Citizenship and Social Class*, London: Pluto Classic
- Marx, Karl (1962). 'Kritik af den hegelske retsfilosofi' [org. 1844], i Villy Sørensen (red.): *Karl Marx. Økonomi og filosofi. Ungdomsskrifter*, København: Gyldendal
- Nietzsche, Friederich (1995). *Om vore dannelsesanstalters fremtid* [org. 1872], Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Platon (1961). *Staten*, København: Hans Reitzels Forlag

- Rousseau, Jean-Jacques (1987). *Samfundspagten* [org. 1762], København: Rhodos
- Rousseau, Jean-Jacques (1962). *Emile eller om opdragelsen* [org. 1762], København: Borgens Forlag
- Sartre, Jean-Paul (1958). *Being and Nothingness* [org. 1943], London: Routledge
- Schmidt, Lars-Henrik (1999a). *Diagnosis I - Filosofiske eksperimenter*, København: Danmarks Pædagogiske Institut
- Schmidt, Lars-Henrik (1999b). *Diagnosis II - Socialanalytiske fatninger*, København: Danmarks Pædagogiske Institut
- Schmidt, Lars-Henrik (1999c). *Diagnosis III - Pædagogiske forhold*, København: Danmarks Pædagogiske Institut
- Schmidt, Lars-Henrik (1999d). 'Dannelse på ny - om det socialanalytiske perspektiv på velfærdssamfundets dannelsesnormer', i *Dansk pædagogisk Tidsskrift*, nr. 1 (pp. 32-45)
- Schmidt, Lars-Henrik (1992). *Det socialanalytiske perspektiv*, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Schmidt, Lars-Henrik (1991). *Smagens analytik*, Århus: Modtryk
- Simmel, Georg (1998). 'Måltidets sociologi' [org. 1910], i *Georg Simmel - Hvordan er samfundet muligt? Udvalgte sociologiske skrifter*, udvalg ved Niels Gunder Hansen, København: Gyldendal
- Simmel, Georg (1971). 'Sociability' [org. 1910], in *On Individuality and social forms*, Chicago: University of Chicago Press
- Thomsen, Hans Jørgen (1993). *Erfaringer til tiden*, Århus: Modtryk
- Ulrich, Jens (1998). *Det refleksive valgs eksistentielle fordring - en moderne læsning af Jean-Paul Sartre*, GEPs Tekstserie nr. 9, Institut for Samfundsudvikling og Planlægning, Aalborg Universitet
- Victor Nielsen, Arno (2001). 'Selskab eller fællesskab. Kritik af den moderne taktløshed', i Peter Rosendal Frederiksen, Nikolaj Klee & Jesper Nefer (red.): *Individualitet, Værdier, Fællesskab*, Frederikshavn: Dafolo