

DEN DEMOKRATISKE HOLDNING. OM DET POLITISKE OG IDENTITETEN

and similar papers at core.ac.uk

provided by Tidsskrift

Artiklen behandler en sammenhæng mellem det moderne demokrati og socialpsykologien, der drejer sig om en forståelse af, hvad en demokratisk holdning er. Det sker på baggrund af en sondering af opfattelser inden for den kritiske teori, poststrukturalismen og fænomenologien af demokratiet og af 'det politiske'. Den leder frem til en kort præsentation af det fænomenologiske institutionsbegreb, der er et begreb om grundlæggende erfaring og ikke implicerer nogen distinktion mellem sociokulturelt felt og sociokulturel identitet. Derpå diskuteres det politiske i relation til menneskelig identitet, og der argumenteres for en opfattelse af politisk identitet, som er relateret til vores kropslige eksistens og til elementære former for mening. Artiklen konkluderes med at tegne et socialpsykologisk billede af den demokratiske holdning som en humanisme.

1. Indledning

Hvad vil det sige at have en demokratisk holdning? Svaret kan synes trivielt: at gå ind for demokrati. Men der er en dybere og mere interessant betydning af 'demokratisk holdning', som drejer sig om en indgående politisk opfattelse af og indstilling til menneskelivet. Denne opfattelse og indstilling er præget af en tæt relation mellem 'subjektsiden' og 'objektsiden', og endda en sammensmeltning af dem i emotionel og 'æstetisk' henseende: Der er ikke tale om en abstrakt genstand, men om konkret erfaring af 'det politiske' ved livet i det moderne samfund. Den demokratiske holdning har (med andre ord) at gøre med sammenhænge og relationer af menneskelig identitet, der beror på, at demokrati (ligesom ethvert andet politisk regime) kun kan oprettholdes og udvikles som et mere eller mindre etableret kulturgrundlag, dvs. en fremtrædende bestanddel i den livsverden (eller 'livsform'), man erfarer og praktiserer i dagligdagen.

Socialpsykologien har i høj grad bidraget til at udvande holdningsbegrebet ved at operationalisere det som et kognitivt fænomen, der skelnes fra adfærd og emotion (jf. Danziger 1997, Hogg & Vaughan 2005). Den har desuden medvirket til at udvikle teoretisk indsigt i og praktisk forståelse for demo-

kratiske beslutningsprocesser i smågrupper (jf. Lewin, Lippit & White 1939, Rose 1998). Imidlertid kan socialpsykologien også danne grundlag for mere indgående at diskutere, hvad der egentligt må forstås ved 'en demokratisk holdning'. Denne opgave er af teoretisk art og drejer sig om et begrebsligt projekt, der næsten uundgåeligt får et kontroversielt præg. Der findes ikke nogen bestemt sammenhæng mellem politik og psykologi, som i ét og alt er grundlæggende og indlysende, men flere forskellige sammenhænge, som både er indbyrdes modstridende (lovgivning og videnskab gør jo hinanden til genstand) og hver især flertydige. Det er alt andet end givet, hvordan 'det politiske domæne' og 'det psykologiske domæne' dybest set hænger sammen, hvilke fælles problematikker de har, og hvilke fælles begreber de må forstås ud fra.

2. Demokratiet og det politiske

Den almindeligt udbredte makrosociologiske opdeling af samfundet i stat, marked og civilsamfund lægger op til at tematisere psykologi i lyset af politologiske spørgsmål om deltagelse, oplysning, uddannelse, mv., med forholdsvis overfladiske og aggregerede opfattelser af mennesker som rationelle aktører. Heller ikke mainstreampsykologien har været optaget af at bidrage til afklaring af 'det politiske' ved selve tilværelsen i det moderne samfund. Denne opgave er i højere grad blevet taget op inden for bredere human- og samfundsvidenskabelige tilgange til forståelsen af mennesket og dets psykosociale og sociokulturelle sammenhænge. Inden for denne bredt kulturvidenskabelige ramme, hvori også socialpsykologien indgår, må makrosociologiske begreber berettiges gennem deres bidrag til at belyse hverdagslivet. Når taxachaufføren sludrer med kunden under kørslen, befinder han sig ikke inden for en bestemt af de tre forskellige samfundssektorer, men overholder (i det store og hele) loven, tjener penge og konverserer hverdagsligt i én og samme udførelse af sin praksis.

Kritisk teori

Den formelle kategorisering af samfundet i hovedsektorerne stat, marked og civilsamfund har sin væsentlige berettigelse som et grundlag for analytiske og juridiske perspektiver, men næppe som en slet og ret samfundskonstituerende begrebslighed. I denne forbindelse er det illustrativt, hvordan Habermas bevæger sig væk fra sin egen bredt sociokulturelt og hverdagslivsrelaterede samfundsforståelse, når han beskæftiger sig med demokrati. Den allestedsnærværende modsætning mellem livsverdenen og bureaukratiske eller økonomiske systemer, som pointeres i hovedværket *Teorien om den kommunikative handlen* (Habermas 1996), glider mere eller mindre ud af billedet til fordel for en tænkning, som vil styrke demokratiet ved at udbygge og præcisere dets procedurelle skelet efter retsstatslige principper. Habermas

fokuserer på den demokratiske menings- og viljesdannelse, og forsøger ud fra denne at skitsere et kompromis mellem liberale og republikanske (eller kommunitaristiske) opfattelser af staten og demokratiet:

Hvis vi gør det proceduralistiske begreb om deliberativ politik til den normativt indholdsfulde kerne i demokratiteorien, resulterer det i forskelle både i forhold til den republikanske konception af staten som et sædeligt fællesskab og til den liberale konception af staten som markedssamfundets vogter. (...) Ifølge den liberale opfattelse foregår denne proces [den demokratiske menings- og viljesdannelse, der resulterer i almene valg og parlamentariske beslutninger] kun i form af kompromisser mellem interesser. (...) Ifølge den republikanske opfattelse skal den demokratiske viljesdannelse derimod foregå i form af en etisk selvforståelse (...) Diskursteorien inddrager elementer fra begge sider og integrerer dem i begrebet om en ideal procedure for drøftelse og beslutningstagning. (Habermas 2005, s. 50.)

Habermas tilkendegiver en sympati for Arendts republikanske position, der fremhæver at demokrati er 'samfundets politiske selvorganisering'. Denne position tilsigter således at revitalisere den politiske offentlighed og at fremme decentral selvforvaltning. Men Habermas betragter ikke den deliberative politik, der skal virkeliggøres ved hjælp af diskursteorien, som afhængig af 'et kollektivt handlingsdueligt borgerskab' eller et begreb om en samfundsmæssig helhed, der tænkes som et 'målorienteret' subjekt centreret i staten. Givetvis beror denne uklarhed på, at han (som allerede antydnet) næppe undgår at gøre sit eget begreb om livsverdenen som et kulturhistorisk frembragt og overleveret fællesskab til et uvedkommende fænomen, i samme udstrækning som han tager forbehold over for den republikanske opfattelse af det sociokulturelle fællesskabs politiske betydning. Noget mere entydigt tilslutter han sig de liberale principper om at lægge vægt på retsstaten, som skal sikre privatpersoners grundrettigheder og beskytte markedøkonomien over for det statslige bureaukrati. Dog mener Habermas ikke, at den demokratiske proces kan hvile på enkeltsubjekters økonomiske og politiske konkurrence. Den drejer sig derimod om en intersubjektiv kommunikation, der ikke så meget baserer sig på den direkte erfaring og egentlige forståelse af livssammenhænge som på de formelle procedurer for 'en retsstatsligt institutionaliseret viljesdannelse', der forbliver afhængig af 'en rationaliseret livsverden', hvis kontekster, ressourcer og initiativer den må trække på og interagere med. Det deliberative politiske system er en diskursiv selvforståelse for retssamfundet, der ikke er identisk med samfundshelheden, men et handlingssystem, der særligt har til opgave at løse samfundshelhedens integrationsproblemer. I det moderne samfund, hvor livsverdenens sammenhænge bliver trængt til side og domineres af økonomiske og politiske handlingssystemer, indebærer denne opgave et normativt krav om en vægt-

forskydning mellem ressourcerne til løsning af integrations- og styringsproblemer: penge, administrativ magt og solidaritet.

Den socialintegrative kraft i den solidaritet, som ikke mere kun kan øses af den kommunikative handlings kilder, skal udfolde sig via meget uddifferentierede autonome offentligheder og retsstatsligt institutionaliserede procedurer i den demokratiske menings- og viljesdannelse og kunne hævde sig mod de to andre magter, penge og administrativ magt. (ibid., s. 53.)

Habermas har pointeret, hvordan denne opgave hænger sammen med at solidariteten, som velfærdsstaten (eller 'socialstaten') bygger på, har rødder i industrisamfundets arbejdsfællesskaber, der ikke længere spiller nogen afgørende rolle, hverken for visionerne om et bedre samfund eller for den reale samfundsudvikling (jf. Habermas 2001). Han har også for længst gjort det klart, at han deler den grundlæggende liberalistiske opfattelse, at alle krav om anerkendelse af og hensyntagen til sociale mindretal og særskilte kulturelle fællesskaber, som kommunitarismen fornuftigvis har fremført eller kan fremføre, i princippet kan 'oversættes' til individuelle rettigheder (jf. Habermas 1994). Dermed støtter han sig til den liberalistiske opfattelse af 'deliberativ rationalitet' som en 'fairness', der indikerer et grundlæggende princip om retfærdighed, og som det etiske gode, ud fra hvilket rationelle aktørers individuelle livsplaner må defineres (jf. Rawls 2005). I modsætning til den 'rene' liberalisme, som tænker samfundshelheden ud fra markedets princip om egoistiske og indbyrdes konkurrerende individer og i bedste fald kan være forbundet med en utilitaristisk form for politisk etik, fastholder den deliberative liberalisme, at politik må bygge på en kommunikativ rationalitet, der tilsigter retfærdighed for alle parter i det politiske spil. Under ideelle betingelser for kommunikationens formelle struktur antages en fri og åben diskussion at føre til politisk konsensus. Om end på forskelligt grundlag – henholdsvis økonomi og etik – hævder begge former for liberalisme, at det politiske felt skal forstås ud fra (ideelle omstændigheder for) rationelle og indbyrdes uafhængige aktører.

Honneth, der har ført den kritiske teori videre efter Habermas, vender tilbage til at forstå politikken i det moderne samfund med udgangspunkt i sociokulturen, som Habermas forsøgte at indfange med et begreb om livsverdenen (jf. Honneth 2003). Heri ligger en afstandtagen fra at søge efter et frigørende politisk potentiale i den formelle rationalitet, der gør sig gældende som universelle regler for kommunikativ handling. Honneth pointerer derimod den Hegelske opfattelse af historisk bestemte konflikter omkring anerkendelse som samfundets centrale politiske problematik i dag. Dermed tilslutter han sig Habermas' overbevisning om, at der ikke længere er tale om en overordnet modsætning mellem samfundsklasser med hver sin homogene socioøkonomiske erfaring og interesse, men om mere heterogene

former for social patologi og frigørende politisk potentiale. Men det gennemgribende spørgsmål om anerkendelse, der relaterer sig til et heterogent mønster af sociokulturelle modsætninger og konflikter, præger også direkte og indirekte den politiske diskurs. Den demokratiske diskussion må således orientere sig ud fra en etik, der ikke drejer sig om helt formelle principper, men om kulturhistorisk bestemte og socialisationsbårne konkretiseringer af det samfundsintegrerende princip om anerkendelse. Dermed kommer politik først og fremmest til at handle om kollektive identitetskrav: erfaring af retfærdighed og respekt, såvel som erfaring af social uret og foragt.

Inden for den kritiske teoris forståelse af det politiske som generelle spørgsmål om undertrykkelse og frigørelse i relation til sociale patologier og magtforhold finder man altså både en socialliberal opfattelse af demokratiet som et politisk system, der kan garantere individernes formelle rettigheder og lige indflydelse, og en kommunitaristisk opfattelse af det som forskellige fællesskabers adgang til at opnå anerkendelse.

Poststrukturalisme

Poststrukturalismen går videre end Honneth i sin afstandtagen fra liberalismens deliberative rationalitet og politiske individualisme. Den sætter sig også i modsætning til den kritiske teoris tilbøjelighed til at udsøge et overordnet frigørelsespotentiale i samfundshelhedens dialektik, såvel som tilbøjeligheden til at fokusere på muligheder for konsensus. Dette kommer f.eks. klart til udtryk hos Mouffe (2000, 2005), der pointerer at demokratisk politik kun kan udfolde sig på baggrund af en antagonistisk dynamik, som opgør mellem modsatte positioner. Denne politiske dynamik er ikke en sammenhængende dialektik af historiske nødvendigheder, men en instituering af sociale relationer i en kontekst af historisk tilfældighed. Samfundet udvikler sig ikke i overensstemmelse med nogen a priori logik, der i sig selv er uberørt af kulturhistorien. Derimod får historien en bestemt udformning ved, at tilfældige praktikker i den modsætningsfulde sociale mangfoldighed institueres, dvs. formes og etableres med en sådan magt, at de sedimenteres som den fremherskende og 'naturlige' måde at forholde sig på. Inspireret af Derrida betragter Mouffe enhver form for social identitet som givet i en modsætning til 'nogen anden' eller 'noget andet'. En identitet hviler på en forskel, som definerer det 'ydre' eller 'fremmede', over for hvilket identiteten kan afgrænses og bestemmes. Identitet er grundlæggende performativ, dvs. noget, man 'gør' – nemlig at identificere sig på en bestemt måde på en konkret baggrund af social forskellighed – snarere end noget, man uden videre 'har'. Mouffe tilslutter sig desuden Schmitts opfattelse, at politik grundlæggende drejer sig om modsætninger på kollektivt plan mellem 'ven' og 'fjende'. Ven-fjende-antagonismen opstår ved, at der inden for den allestedsnærværende mangfoldighed af kollektiv social identitet (dvs. 'os'-'dem'-modsatninger) erfares en eksistenstrussel mod egen kollektiv identitet. Som Schmitt selv gjorde opmærksom på, er definitionen af det

politiske ud fra ven-fjende-antagonismen tæt på en opfattelse af politik som 'krig med andre midler'. Schmitt mente ikke, at demokrati kan fungere under så radikale modsætningsforhold, hvorfor han også anså den liberale pluralisme for uforenelig med demokratiet.

Schmitts diskussion af det politiske relaterer sig i *Det politiskes begreb* til staten i det 20. århundrede: 'Statens begreb forudsætter det politiskes begreb' (Schmitt 2002, s. 51). I mellemkrigstiden, hvor han skrev bogen, betragtede han staten som den politiske status for et (territorielt afgrænset) folk, dvs. en status, der er afgørende i forhold til dets økonomiske, juridiske, kulturelle og religiøse status. Det 20. århundredes stat står i modsætning til det 18. århundredes absolutte stat (der ikke anerkendte samfundet som en modspiller) og især det 19. århundredes ikke-interventionistiske stat (der afgrænsede sig fra kulturen og især samfundsøkonomien som 'ikke-politiske' områder). For Schmitt er den demokratiske stat den totale stat, hvor grænsen mellem stat og samfund er udvisket, så det politiske ikke længere kan adskilles fra samfundshelheden.

Sådanne opfattelser af det politiske som fuldt ud omsætteligt i statsmagt har fortsat stor betydning, ikke kun som et skræmmebillede, men også som en yderlighed i forhold til hvilken både teori og praksis siden har haft vanskeligheder ved at afgrænse sig helt præcist og konsekvent. Tanken om et forenet folk, hvis vilje kommer til udtryk i statsmagten, har jo haft stor tilslutning i det 19. og det 20. århundrede. Dog har det vel aldrig lige præcis været på grund af det præg af autoritetstro, disciplinering og undertrykkelse, som vi i dag straks forbinder med en identifikation mellem stat og samfund. Men givetvis er denne problematik fortsat så tæt på os, at vi har svært ved at se den klart: Sagen drejer sig næppe så meget om en lige præcis fascistisk eller kommunistisk ideologi, som om en dominerende politisk 'tidsånd' – en sammenhæng af socialkarakter, mentalitet og verdensanskuelse i en *holdning* – der i vid udstrækning var karakteristisk for en hele industrialismens kulturhistoriske epoke. Kun langsomt gør vores historiske afstand fra denne epoke det nemmere at indse, hvilken afgørende rolle blind lydighed spillede som socialisationsprincip, hvordan modenhed og personlighed blev tæt forbundet med evner til at udskyde og fornægte egne behov, og hvordan politik i vid udstrækning tog sig ud som et 'frelst' og ukritisk spil (med magtdemonstration, intolerance og militante politiske organisationer).

I modsætning til Schmitt vil Mouffe fastholde, at eksistensen af en politisk 'modstander' er afgørende for demokratiet. Det består netop i at erstatte antagonistisk konflikt med det, han kalder en 'stridsorienteret' ('agonistic') relation, hvor man forsøger at få flertal for sin vilje og bøjer sig, når man bliver nedstemt, ikke fordi man kommer til konsensus med flertallet, men fordi man indrømmer sit nederlag. Striden og den hermed forbundne lidelse er en basal realitet i det sociale liv, og som regel findes der ingen rationel eller upartisk konsensusløsning på de politiske problemer, mener Mouffe. Dermed gør han sig til talsmand for en samfundsopfattelse, som lægger

vægt på det politiske i sociokulturen og forstår dette som noget i høj grad emotionelt:

The theorists who want to eliminate passions from politics and argue that democratic politics should be understood only in terms of reason, moderation and consensus are showing their lack of understanding of the dynamics of the political. They do not see that democratic politics needs to have a real purchase on people's desires and fantasies and that, instead of opposing interests to sentiments and reason to passions, it should offer forms of identifications conducive to democratic practices. (Mouffe 2005, s. 28.)

Mouffe hævder selv, at han ikke vil forstå politik ud fra kultur (eller ud fra økonomi), men ud fra 'sin egenart'. Det politiske er socialiteten, der endnu ikke har organiseret sig som politik, eller en oprindelse af politikken, i hvilken den endnu ikke har fundet sin egen form, men glider ud i ét med de sociale modsætninger og magtrelationerne i samfundshelheden. Den poststrukturalistiske kritik af snævert rationalistiske (formalistiske eller proceduremæssige) opfattelser af demokratiet peger imidlertid atter på den sociokulturelle virkelighed og den kulturhistoriske kontekst, som både politikken og økonomien (både demokratiet og kapitalismen) er indlejret i.

Når Mouffe understreger, at det politiske i dag drejer sig om følelser og social identitet, implicerer denne teoretiske position en politisk radikalitet. Han kritiserer Giddens – der også har peget på, at demokratisk politik i vor tid må relatere sig til det personlige liv, til følelserne og være 'dialogisk' – for at forbinde denne nye politik med en overskridelse af modsætningen mellem højre og venstre i det politiske spektrum (jf. Mouffe 2000, s. 108-112). For Mouffe er det tværtimod givet, at en demokratisk fordeling af indflydelse og ansvar må udfordre og ændre kapitalismens magtstrukturer, for at kunne modsvare den globalisering og kvalificere den sociale refleksivitet, som gør den nye 'livspolitik' påkrævet. Han overtager (måske især fra Castoriadis) en forholdsvis skarp distinktion mellem 'det politiske', hvorved han forstår en dimension af antagonisme, som konstituerer menneskelige samfund, og 'politik', der betegner den samfundsorden af praktikker og institutioner, hvormed den menneskelige sameksistens organiseres inden for det politiskes konfliktualitet (jf. Mouffe 2005, s. 9). Det politiske er den emotionelle og performative strukturering og omstrukturering af et kulturelt og historisk grundlag, som i vor tid (hvis ikke altid) relaterer sig til en decentreret og udleveret subjektivitet, der kun sekundært har mulighed for at forholde sig bevidst, velovervejet og ansvarligt til sin kollektive og individuelle situation. I det nutidige demokratiske samfund er det politiske i høj grad præget af en paradoksal (men ikke kontradiktorisk, som Schmitt hævdede) sammensætning af liberalisme og demokrati, af frihed og lighed, eller af menneskerettigheder og folkelig suverænitet, mener Mouffe.

Pointeringen af, at (økonomisk) frihed dominerer over (politisk) lighed – som Hertz (2005) kritisk har formuleret som kapitalismens dominans over demokratiet – skærpes på det poststrukturalistiske grundlag hos Lacoue-Labarthe og Nancy (1997). De taler om den politiske aktualitet som en paniktilstand, hvor individernes fællesskab er opløst, og man kun har øje for sin singulære eksistens, svarende til den symbolske eller mytiske situation, at en folkemasse går i panik. Specielt for Nancy, der er inspireret af fænomenologerne Arendt og Lefort, er det politiske nemlig først og fremmest et spørgsmål om et fællesskab, der relaterer sig til sig selv: 'the political is the place where community as such is brought into play' (Nancy, 2004, s. XXXVII). Dette politiske fællesskab skal imidlertid hverken forstås som et kollektivt subjekt eller et aggregat af individer. Det er derimod en grundlæggende fælles-væren, dvs. en sammenhæng af singulære eksistenser, der hver især er ude af stand til at lukke sig om sig selv og derfor i bund og grund er 'udsat' for hinanden. Politisk (dvs. i *det politiske*) befinder mennesker sig så nu i en 'panisk' situation, fordi demokratiet (dvs. *politik*) stort set ikke fungerer som et selv-reflekterende fællesskab, men drejer sig om at sikre ekspansionen af økonomiske og tekniske ressourcer.

Denne opfattelse af 'det ensomme masses menneske' (jf. Riesman 1985) og den mere eller mindre utopiske vision om 'det nødvendige fællesskab' kommer til udtryk på forskellige signifikante måder inden for poststrukturalismen. Således har Foucault fremhævet den tætte sammenhæng mellem institutionaliserede styrings- og overvågningsteknikker og de udsatte individer, der må kæmpe med – og mod – administrative magtformer, som drejer sig om 'government of individualization' (Foucault 1982, p. 212; jf. også Rose 1998). I den forbindelse er det bemærkelsesværdigt, at Schmitt både omtaler sin forestilling om demokratiet som en totalitær stat på den flertydige måde, at samfundet 'skal integrere sig selv som stat' (Schmitt 2002, s. 58), og ved at pointere, at 'statens magt over den enkelte ikke kan blive stor nok' (ibid. s. 57). Ligesom Foucault vil Derrida tage udgangspunkt i og fastholde vores forskellighed, både på individuelt og kollektivt plan. Men han er gået i en anden retning, idet han – i dialog med fænomenologen Levinas og i opposition til den kritiske teoris fokusering på konsensus og (nedladende) tolerance – betragter venskab og omsorg for den anden (altid på trods af uoverstigelig forskellighed og asymmetriske sociale relationer) som et grundlæggende etisk-politisk princip (jf. Derida 2000).

Poststrukturalismen gør det således klart, at det politiske ikke blot består i et genstandsfelt, som vi kan forholde os til eller lade være, men i høj grad drejer sig om, hvordan selve den menneskelige, sociokulturelle eksistens er politisk. Dette behøver ikke betyde, at der ligger politiske magtforhold til grund for al mening og erfaring, sådan som Foucaults 'arkæologi' ofte er blevet udlagt. Derimod kan vi nu opsummerende fremhæve to centrale (og delvis overlappende) temaer, som begge drejer sig lige så meget om psykologi som om demokrati: dels forståelsen af 'det politiske', der griber

langt ind i samfundshelheden, men kun fragmentarisk bliver taget op og omsat i eksplicit politik, dvs. demokratisk diskussion og beslutning, og dels forståelsen af den differentierede politiske identitet, der struktureres i sammenhæng med sociokulturelle og psykosociale modsætninger. Set fra en fænomenologisk position er poststrukturalismen imidlertid tilbøjelig til med sin diskursivt orienterede tilgang at begribe de institutioner, følelser og individer, som det politiske angår, på forholdsvis overfladiske måder, der ikke relaterer sig til den indgående kropslige erfaring af sociokulturel mening.

Fænomenologi

Siden midten af det 20. århundrede har demokratisk tænkning i høj grad været præget af opgør med den forudgående statsfikserede og i sin yderste konsekvens totalitære epoke. Fra 1960'erne har ikke blot liberale, men også socialistiske demokratiopfattelser gjort sig gældende, der frem for alt er kritiske over for den rolle, som staten og 'partiet' kom til at spille under 'den virkeliggjorte kommunisme'. Et væsentligt element i denne kritiske tænkning har været adskillelsen af begreberne om politik og det politiske, som hos Schmitt blev kædet teoretisk sammen, men under kommunismen og fascismen kom til at smelte sammen i praksis. Meget bredt formuleret forstår man ved 'politik' en eksplicit kommunikation og officiel magt, mens 'det politiske' indbefatter vores tavse involvering og uerkendte implikation i subtile former for magt. Castoriadis og Lefort, der begge i høj grad er inspireret af Merleau-Pontys kropsligt og sociokulturelt orienterede fænomenologi (jf. Merleau-Ponty, 1964, 1969), har været blandt de første til at lancere 'den nye venstrefløjs' opfattelser af demokrati som en folkelig autonomi, der organiserer sig 'nedefra og op'.

Castoriadis (1991, 1997) interesserer sig for det politiske som potentielt autonom, deliberativ politik. Han skelner det fra en før-politisk socialitet, der ikke umiddelbart er genstand for social konflikt med deraffølgende refleksion og transformation. Denne socialitet består i sammenhænge mellem historisk-kulturelt skabte institutioner og den individuelle forestilling og kreativitet. Sociale institutioner er kun effektive i kraft af de opvoksede individers socialisering, ligesom individet kun bliver effektivt socialt fungerende gennem internalisering af samfundets institutioner. Hans begreb om det politiske begrænser sig altså ikke (som hos Schmitt og Mouffe) til kollektive modsætningsforhold og magtkonflikter, men relaterer sig til samfundshelheden og til spørgsmålet om kollektiv autonomi. Han skelner mellem traditionelle, heteronome samfund, hvor 'institutionen' (samfundets grundlag og love) er givet på forhånd og ikke påvirkes af de levende menneskers magt og indflydelse, og samfund, hvori den kollektive autonomis projekt begynder at dukke op.

Castoriadis er således optaget af en udpræget udviklingsorienteret eller terapeutisk problematik, der drejer sig om muligheden af at omsætte det politiske i politik. Denne tankegang er klart inspireret af både Marx og

Freud, idet det politiske netop består i en form for offentlighed (kollektiv opmærksomhed) og bevidsthedsgørelse: en fællesskabets aktivitet, der belyser samfundsinstitutionen som helhed:

Autonomy is, therefore, the project (...) that aims:

- *in the broad sense, at bringing to light society's instituting power and at rendering it explicit in reflection (both of which can only be partial); and*
- *in the narrow sense, at resorbing **the political**, as explicit power, into politics, as the lucid and deliberate activity whose object is the explicit institution of society (...) and its working as **nomos, dike, telos** – legislation, jurisdiction, government – in view of the **common ends** and the **public endeavours** the society deliberately proposes to itself.* (Castoriadis 1991, s. 174; originale fremhævninger.)

Han fremhæver det antikke græske demokrati som den kulturhistoriske 'kim', vi fortsat må forholde os til og reflektere vort eget politiske demokrati i forhold til. Ikke mindst slavernes og kvindernes rolle i den græske bystat umuliggør, at dette samfund slet og ret kan være en model for os i dag. Men det, vi især kan blive ved med at blive inspireret af, er blandt andet selve begreberne om *polis* og *politeia*, der ikke blot indbefatter den politiske konstitution (dvs. hhv. staten og forfatningen), men også fællesskabet og den fælles måde at leve på, dvs. en hel livsverden eller livsform. Når den daglige tilværelse på denne måde betragtes som uadskillelig fra et politisk regime, hænger det sammen med, at demokratiet betragtes som nært forbundet med bestræbelsen på at realisere 'det gode liv', dvs. at politik er forbundet med etik og med upartisk refleksion. Det er på dette grundlag, at det græske demokrati kan fungere som et direkte demokrati, der udfolder sig som borgernes engagerede deltagelse.

Lefort er mere opmærksom på, at en sådan tendens til kulturhistorisk nostalgi (som man også finder variationer af hos bl.a. Arendt og Foucault) kan munde ud i en afstandtagen fra hele det moderne 'demokratiske projekt'. Det ser man i Heideggers opfattelse af det moderne samfund (kapitalismen såvel som kommunismen) som et kulturelt forfald, hvor alle værdier, al erkendelse og alt engagement drejer sig om at skabe et teknologisk overskueligt univers, et praktisk ørkenlandskab af disponible midler, hvori også mennesket selv indgår som forskellige former for 'ressource'. Heidegger håbede, at nazismen ville være et opgør med denne modernitet. Som en reaktion på erfaringen af nazismens og kommunismens identifikation mellem stat og samfund er Lefort nærmest allergisk over for at søge efter noget 'fælles bedste' (såsom en etisk forestilling om 'det gode liv'), og han betragter frem for alt demokrati som et svar på modernitetens udfordring, et svar, der står helt i modsætning til den totalitære sammensmeltning af stat og samfund. Modernitetens udfordring består i, at den politiske magt

ikke længere er inkarneret i en bestemt instans. Der er ingen 'fyrste' som i et traditionelt samfund og intet 'parti' som i de modernitetsfyrkrækkede totalitære samfund, der uden videre har ret til at diktere loven. Magten er 'et tomt sted', som må udfyldes efter de demokratiske principper; den kan ikke i egentlig forstand tilhøre nogen politisk gruppering eller have et på forhånd fastlagt indhold.

The legitimacy of power is based on the people; but the image of popular sovereignty is linked to the image of an empty place, impossible to occupy, such that those who exercise public authority can never claim to appropriate it. (Lefort 1986, s. 279)

I modsætning til de forskellige former for nostalgisk forestilling om det græske demokrati fremhæver Lefort den moderne historiefilosofiske indsigt (siden Hegel og Marx), at historien er irreversibel. Lefort hæfter sig ved, at de gamle grækere ikke lagde samme vægt som vi på politisk frihed, grundlæggende rettigheder og mindretalsbeskyttelse. Han pointerer således, at det moderne demokrati hænger uløseligt sammen med principper om frihed, lighed og retfærdighed, såvel som en – om end ikke særlig udfoldet, så dog implicit allerede i første halvdel af det 19. århundrede – politisk forestilling om en fælles menneskehed.

For Lefort har det politiske at gøre med den levende og levede erfaring, ligesom hos Castoriadis og de gamle grækere. Men Lefort tolker først og fremmest 'politeia' som regime. Han pointerer, at det politiske drejer sig om de principper, der frembringer og opretholder en bestemt samfundsform (til forskel fra andre samfundsformer):

*The idea that what distinguishes one society from another is its **regime** – or, to be more accurate and to avoid an over-worked term – its **shaping [mise en forme]** of human coexistence has, in one form or another, always been present, and it lies, so to speak behind the theoretical constructs and behind advances in philosophical thought which are tested against the transformation of the world. (Lefort 1988, s. 217; originale fremhævninger)*

Et samfund former den menneskelige sameksistens og levevis på en sammenhængende måde, som selve socialitetens institution, der f.eks. i moderne tid kan være demokratisk eller totalitær. Samfundets politiske form er socialitetens 'kød', dvs. et meningsgivende ('generativt') princip, der ligger til grund for erfaring af samfundets forskellige sociale dimensioner, såsom dets sektorer, klasser og systemer. Det generative princip for den demokratiske samfundsform er folkets suverænitet, der ikke én gang for alle kan indfanges af nogen bestemt gruppering eller i noget bestemt indhold, men kræver en differentiering mellem forskellige sektorer såvel som en vedva-

rende udvikling af viden og retfærdighed, dvs. en helhed, der indgående reflekterer og kommunikerer med sig selv. Samfundsinstitutionen organiserer således de sociale relationer, både som realiteter og som konstruktioner; den både giver dem mening og iscenesætter dem.

Det politiske er derfor mere end det sociale som empirisk objektivitet eller som genstand for politisk vilje. Det politiske er forbundet med fiktion og forestilling, – ja med hele den kulturhistorisk givne subjektivitet, hvorved vi skelner mellem sandt og falskt, retfærdigt og uretfærdigt, naturligt og overnaturligt, normalt og unormalt. Lefort går endda ikke af vejen for at forbinde det politiske med en slags religiøsitet, der er fordækt eller fortrængt under nye overbevisninger og repræsentationer, men som kan vende tilbage til overfladen af det politiske liv. Dog er det politiske 'mindre' end den levende erfaring af det sociale, dvs. det sociale som livsverden, som sociokultur eller som civilsamfund. I det 19. århundrede opstod det moderne demokrati netop omkring en distinktion mellem en politisk og en social samfundssektor, staten og civilsamfundet, hvilket indebar en frigørelse af civilsamfundet fra statsmagten. Men denne distinktion er ikke en simpel adskillelse: demokratiet opretholdes og videreudvikles kun gennem disse sektorsers sammenhæng, samspil og yderligere differentiering.

Som det fremgår, er Leforts distinktion mellem politik og det politiske ikke nær så skarp som Castoriadis' eller Mouffes. Han er ikke specielt interesseret i politik som konkret praksis eller som politologisk emne, men i forhold til andre af 'det politiskes teoretikere' opgraderer han klart den betydning, som den eksplicite politik tilskrives. Dermed indtager han en position, der er parallel med Habermas', men uden at dele dennes rationalisme og hang til at lægge vægt på formale emner (eller tanken om en livsverden struktureret ud fra kommunikationsprincipper i modsætning til en verden af politiske og økonomiske systemer, der er struktureret ud fra magtprincipper). Det, Lefort vil pointere, er, at politik – dvs. det politiske som offentlig diskurs og officiel praksis – hænger nøje sammen med det politiske i bred forstand: som konflikter, strukturer og processer i hverdagslivet og livsformen. Både stabiliteten og dynamikken i en demokratisk samfundsinstitution består hovedsageligt i erfaringen af en social organisering – i civilsamfundet såvel som statsapparat – der er præget af værdier og orienteringer omkring lighed, frihed og retfærdighed. Den demokratiske samfundsform er en selvreflekterende institution, dvs. en socialitet, der erfarer sig selv og tager sin egen sociale orden op til overvejelse. Det er en socialitet og en orden, der ikke implicerer nogen definitiv magtfordeling, men derimod en vedvarende diskussion og fortolkning af de demokratiske principper. Denne proces udmøntes i rettigheder og love, som også magten må legitimeres ud fra.

Mens Lefort fremhæver demokratiets fortrin som det regime, der er bedst egnet til at tage det moderne samfunds udfordringer op, sætter hans centripetale begreb om det politiske naturligvis grænser for den analytiske dybde og kritiske intensitet i denne tilgang til en samfundsforståelse. Arendt

(1998) har derimod et skarpt blik for, hvorledes begrebet om det politiske afslører et patologisk (fremmedgørende) træk ved det 20. århundredes moderne samfund. Det politiske er for hende det etisk orienterede fællesskab, som man i det antikke Grækenland betragtede som specifikt menneskeligt (jf. Aristoteles' opfattelse af mennesket som 'et politisk dyr') til forskel fra den blotte socialitet, som også findes hos dyr. Ud fra denne opfattelse er det politiske relateret til en særskilt sfære af mellemmenneskelig handling og offentlig tale, der skiller sig ud fra alt, hvad der har at gøre med arbejdets og konsumtionens nødvendigheder for livets opretholdelse, såvel som fra alt, hvad der foregår i hjemmets privatliv. Det politiske domæne er et handlingsfællesskab, en offentlig sfære for kollektiv refleksion og etisk funderet beslutning om fælles (eller indbyrdes) anliggender. Det karakteristiske for det højmoderne samfund er ifølge Arendt, at denne form for politisk liv er fortrængt, idet den offentlige sfære domineres af socio-tekniske spørgsmål, eller med andre ord at det aktive og selvreflekterende samfund domineres af økonomiske frem for politiske hensyn, en opfattelse, som altså genfindes både inden for den kritiske teori og poststrukturalismen.

Som det er fremgået, hævder nogle, at 'alt er politisk', mens andre taler om 'det før-politiske'. På et fænomenologisk grundlag må det politiske – ligesom seksualiteten og sproget – forstås som 'et totalt perspektiv'. Hermed menes, at alt kan finde sin plads inden for perspektivet, men vi befinder os ikke på alle måder og til hver en tid i det. Når Arendt pointerer, at det politiske relaterer sig til et handlingsfællesskab, kan dette angive sammenhængen mellem 'centrifugale' og 'centripetale' opfattelser af det politiske, som vi f.eks. finder dem hos hhv. Castoriadis og Lefort. Som handlende mennesker forholder vi os til hinanden, til verden og til os selv, og det gør vi på *praktiske* måder, der indplacerer os psykosocialt i tid og rum, med bestemte motiver, normer og viljer. Men en handlingskontekst er ikke et afgrænset felt, der 'hviler i sig selv'. Det bygger på og implicerer en bredere og dybere sociokulturel og historisk sammenhæng af sedimenteret praksis og underforstået mening, et mere mytisk (imaginært, magisk og dramatisk) grundlag af ekspressiv og perceptuel erfaring, som handlingerne responderer på og formes ud fra (jf. Waldenfels 1997).

Det politiske er altså ikke (som Mouffe hævder) væren slet og ret, dvs. et grundlæggende element, som menneskelivet (og alt andet, ud fra vor betragtning) er gjort af. En sådan ontologisk status må derimod tilskrives den sammenhæng af mening og materialitet, som Merleau-Ponty (1968) kalder 'kød', og som må forstås ud fra menneskekroppens egen erfaring og håndgribelige meningsfuldhed. Når det politiske drejer sig om den menneskelige identitets subjekt- og objektpositioner i sociokulturelle magtrelationer og psykosociale magtspil, er dette derfor (ud fra en fænomenologisk betragtning) relateret til en dyb sammenhæng mellem sociale felter og social identitet.

3. Institution som erfaring

Vi har været inde på, at det moderne samfunds overordnede politiske felt består af aspekterne politik, økonomi og kultur, og mere præcist kan man sige: en forholdsvis demokratisk politik, en helt overvejende kapitalistisk økonomi og en fælles kultur med modsætninger, der i nogen udstrækning hænger sammen med hver sin sektor i samfundet (stat, marked, civilsamfund) og i nogen udstrækning fungerer på tværs af disse sektors grænser. Det, der egentlig fungerer på tværs af sektorerne, er nogle indbyrdes divergerende kulturpsykologiske grundprincipper for socialt samspil: (politikens) forhandling og fælles refleksion, (økonomiens) varetagelse af egeninteresse og (kulturens) engagement i praksis. Disse forskellige former for socialt samspil udgør den faktuelle side af demokratiet som det moderne samfunds politiske *institution*. De danner et sedimenteret kulturgrundlag for det politiske felts sammenhæng og opdeling i forskellige samfundssektorer. Som et kulturgrundlag af socialt samspil har det moderne demokratis institution også et normativt aspekt bestående af ikke særligt distinkte normer og værdier, hvorudfra vi tolker og forstår det politiske felt såvel som vore egne og andres positioner i det: lighed, frihed og broderskab.

Selv om de ofte associeres med hver sin samfundssektor, er det indbyrdes forhold mellem disse centrale normer og værdier i demokratiets kulturgrundlag endnu mere flydende end forholdet mellem de sociale samspilsformer. Også hver for sig er der tale om uklare og spinkle begreber, hvis realpolitiske betydning i langt højere grad består i indgroede moralske normer (der sagtens kan være flertydige og indbyrdes modstridende) end i afklarede etiske værdier, hvilket vidner om, at selv det moderne demokrati er en endnu umoden og skrøbelig form for kulturhistorisk institution: På internationalt plan er der ingen politisk ligestilling, og nationalt er ligestilling mellem køn og mellem racer stort set lige så nyt som den nordeuropæiske velfærdsstatsmodel, der nu allerede er begyndt at blive afviklet igen. Frihed begribes ikke så ofte i den humanistiske betydning, som 'frihed til', dvs. muligheder for at udvikle sig i den givne sociale og historiske situation, men snarere i den liberalistiske betydning, som 'frihed fra', dvs. undgåelse af at blive påvirket af politiske beslutninger eller bundet af en social og historisk situation. Betegnelsen 'broderskab' refererer ikke længere til noget politisk værdifuldt, men begrebet er splittet op i retfærdighed og solidaritet, der begge dele indikerer en relation mellem adskilte parter, og mangler betydningen af en på forhånd givet og uløselig sammenhæng, ligesom den samhørighed eller det solide fællesskab, der oprindeligt lå i begrebet solidaritet, er udvandet til en mindre forpligtende form for sammenhold eller måske endda godgørenhed.

Institutionsbegrebets sammenhæng mellem de faktuelle og de normative aspekter af sedimenterede former for socialt samspil indikerer allerede, at en institution lige så vel danner kulturgrundlag for sociokulturelle identiteter

som for sociokulturelle felter. Det politiske felt *modsvares* derfor af politisk identitet. Merleau-Ponty (2003) forstår en institution som etableringen af en dimension af erfaring og praksis. Den går på tværs af opdelinger mellem offentligt og personligt eller objektivt og subjektivt. Den er ikke blot noget historisk, som reproduceres, men i høj grad en anticiperende og visionær formation, der implicerer, at en vis historisk erfaring sedimenteres og nu tages for givet som et (ikke længere tematisk tilgængeligt) grundlag. En institution etableres heller ikke én gang for alle, men i store ryk med forholdsvis lange mellemliggende perioder. Merleau-Ponty diskuterer kærlighed, kunst og videnskab som fremtrædende eksempler på institutioner. En sådan institution er en anonym erfaring og praksis, der rækker langt ud over vore specifikke handlinger og stillingtagen i forskellige situationer, idet den netop danner grundlag for at strukturere konkrete situationer meningsfuldt. For at få et nærmere indblik i dette institutionsbegreb kan det være nyttigt at se på Merleau-Pontys kritik af Sartres opfattelse af bevidsthed og socialitet (jf. Merleau-Ponty 1973).

Sartre følger i vid udstrækning Hegel i sin forståelse af selvbevidstheden, hvormed vi forholder os aktivt til verden og foretager beslutomme handlinger eller påtager os ansvaret for mindre velovervejede handlinger. Selvbevidsthed forudsætter en relation til en anden bevidsthed, for hvilken man først må erfare sig som genstandsgjort. Men ligesom Hegel begrænser Sartre sig til et bevidsthedsperspektiv og betragter i virkeligheden både socialiteten og alt muligt andet retrospektivt, ud fra selvbevidstheden. Når menneskets bevidsthed er opslugt i perception eller følelser (så det ikke er selv-reflekterende, men blot bevidst), betragtes dette som en passiv, fremmedgjort og uautentisk tilstand, hvor man i 'ond tro' kan hengive sig til forestillinger og foretage sig ting, som man kan have svært ved at stå inde for. For Sartre er også socialiteten, det politiske engagement og den politiske organisering således i bund og grund et spil i mødet mellem forskellige bevidstheder.

Merleau-Pontys kritik (som Sartre senere delvist tager til efterretning) går nu på, at følelser, perception og kropslige udtryk ganske vist er forbundet med en æstetisk form for fornuft, dvs. en mytisk og magisk meningsfuldhed, som relaterer sig til dramatisk og imaginær erfaring. Men denne æstetisk-emotionelle erfaring – i hvilken jeg ikke handler som en ansvarlig person, men f.eks. som en arkaisk helt eller skurk – står for det første ikke i modsætning til realistisk erfaring. At der i mange sammenhænge er grund til at skelne mellem fantasi og virkelighed, ændrer ikke ved, at vi bestandigt og på alle mulige måder orienterer os ud fra mere eller mindre fantastiske oplevelser, indtryk eller fabler. For det andet er den æstetisk-emotionelle erfaring ikke specielt passiv, men tager sit udgangspunkt som en meningsfuld strukturering forud for nogen differentiering mellem aktivitet og passivitet, og den kan meget vel uddifferentieres som en aktiv nysgerrighed eller et engagement, idet ikke kun ekspressiv kropslighed, men også perception i høj

grad er aktivitet. Endelig – for det tredje – er der ikke tale om en personlig erfaring, men netop et før-personligt greb om figurer, temaer og begivenheder, hvormed *man* øjeblikkeligt skaber meningsfulde orienteringer og sammenhænge af meningsløse eller kontingente baggrunde, kontekster og situationer. Det er netop med denne anonymitet, vi deltager i sociokulturelt indgroede erfaringer og praktikker, herunder ikke mindst de kulturhistorisk etablerede institutioner. Det fænomenologiske institutionsbegreb drejer sig således om en kropsligt forankret tæthed af social og historisk mening, som markerer en betydelig adskillelse fra Sartres (såvel som Husserls) bevidsthedsfænomenologi.

Det er oplagt, at demokrati må betragtes som en institution, men langt fra givet, hvor veludviklet denne institution så må vurderes at være. I nyere tid har det tydeligt vist sig, at demokratiet kan have svært ved at sætte sig igennem over for andre former for politisk regime, såsom oligarki, kapitalisme og præstestyre. Derfor er det i høj grad relevant at diskutere, hvordan demokratiet som et sociokulturelt grundlag – dvs. demokratiets institution – implicerer en særlig form for menneskelig identitet. Demokratens identitet kan ikke defineres ved blot at følge eller at foretrække ‘demokratiske spilleregler’, men må dels være præget af den levende erfaring og praktisering af det politiske i hverdagslivet (der både er påvirket af demokrati og mangel på samme), dels indtage en holdning (i ordets gammeldags betydning: en sammenhængende emotionel, konativ og kognitiv indstilling og opførsel), der er demokratisk orienteret. Kort og godt må dette betyde, at man tager hverdagslivserfaringen af demokrati og mangel på samme op som en humanist. I stedet for nu at uddybe, hvordan humanisme er den bredere og dybere holdning til tilværelsen, inden for hvilken det kan lade sig gøre at være demokrat, vil jeg (mere beskedent) forsøge at gøre det klart, hvordan det politiske involverer den menneskelige identitet, for på denne baggrund at kunne antyde, hvad jeg ser som nogle af de største aktuelle udfordringer for den demokratiske holdning. Dog må det bemærkes, at humanisme kan og skal forstås på en måde, der tager højde for både Heideggers og Foucaults kritik af begrebet.

4. Politisk identitet og korporelig mening

Allerede Machiavelli tog (i begyndelsen af det 16. århundrede) for givet, at et samfund må være præget af politiske modsætninger. Givetvis har forskelle i levevis, der relaterer sig til race, etnicitet, religion, klasse, slægt og geografisk tilhørsforhold, altid dannet grundlag for potentiel polarisering og konflikt mellem ‘os’ og ‘dem’. I nyere tid er også køn, seksuel orientering samt generelle former skæbnefællesskab eller livsstil blevet til politiske spørgsmål om sociokulturel identitet.

Under betegnelsen 'identitetspolitik' har der bredt sig en interesse for den adgang (og mangel på samme) til at opnå det omgivende samfunds anerkendelse, som møder en social bevægelse eller gruppering, der i sin kollektive selvforståelse er en særskilt sociokulturel identitet (jf. Calhoun 1998, Fraser & Honneth 2003). I denne teoretiske og praktiske politiske sammenhæng er dannelsen af kollektiv identitet først og fremmest blevet forstået som social konstruktion. Dette har ført til en vis kritik af hele diskussionen om identitetspolitik for at være subjektiv og navlebeskuende (jf. Elliott 2001). Efterhånden står det dog klart, at politisk forsvar for og promovning af en selvbevidst kollektiv identitet, om ikke andet, er et væsentligt aspekt af en bredere problematik, nemlig 'den politiske identitet' i betydningen det politiske ved den menneskelige identitet. I denne problematik indgår også den anerkendelsesdialektik, som ifølge den kritiske teori er et omdrejningspunkt i samfundsudviklingen, såvel som den pointering af politiske spørgsmål om sociokulturel *forskellighed*, som man har lagt vægt på i poststrukturalistisk teori. Selvfølgelig er det så kontroversielt, hvorledes disse indfaldsvinkler relaterer sig til hinanden. Men det er givet, at politisk identitet ikke kun er forbundet med spørgsmål om kollektivt bevidst identifikation, men også med diskussion af identitetens socialisationsgrundlag og med en kritisk afdækning af påførte og uerkendte former for sociokulturel identitet.

Forholdet mellem identitetspolitik og politisk identitet er et forhold mellem politik og det politiske. Mens identitetspolitik er en bestemt form for politik, et område mellem andre områder af eksplicit diskussion og beslutning, indgår politisk identitet i tæt sammenhæng med et politisk felt. Det politiske er en dynamik, der danner denne sammenhæng, men også skiller sig ud i politisk felt og politisk identitet. Politisk identitet er sammenvævet med det væsentlige og principielle ved andre politiske spørgsmål i problemfelter af værdier og normer samt i følelsesmæssige og moralske aspekter af identitetsproblemer, dvs. i uløselige sammenhænge af sociokulturel mening og kropslig erfaring. Sagen drejer sig om et generelt socialpsykologisk tema, der en gang var velkendt, men som siden midten af det 20. århundrede har været tilsidesat og underbelyst. Ofte refererer man til Wundts 'kulturpsykologi' som oprindelsen til denne forskning i kollektiv identitet, men der var nok tale om en bredere strømning, inden for hvilken det var naturligt at beskæftige sig med en masse, et folk, en nation eller en klasse som et kollektivt subjekt med en fælles erfaring. De totalitære regimers oplagte interesse for sådanne temaer er uden tvivl den væsentligste baggrund for den påfølgende tilsidesættelse af dem i den vestlige verden.

Siden 1930'erne har interessen for sammenhænge mellem samfundsstruktur og kollektiv identitet imidlertid haft en ny udformning i psykoanalytisk inspirerede begreber om socialkarakter. Fromm og Maccoby har foreslået at definere socialkarakter som en struktur eller matrix, der er fælles for medlemmerne af en gruppe eller en klasse inden for et samfund: 'a syndrome of character traits which has developed as an adaptation to the

economic, social, and cultural conditions common to that group' (Fromm & Maccoby 1970, s. 16). Disse fælles træk har en motiverende indflydelse på medlemmernes handlinger, tanker og følelser, mener forfatterne. Selv om denne forskning på flere måder har været produktiv og perspektivrig, har den dog ikke ført til afklaring af et velfunderet begreb om socialkarakter, men har snarere udstillet dybe teoretiske modsætninger. Det gælder specielt, for det første, hvad angår opfattelser af socialkarakteren enten som en 'basal' (eller 'modal') personlighedsstruktur eller som en form for social identitet, der står i modsætning til en 'mere indre' personlig identitet, og for det andet en divergens mellem begreber om socialkarakter som en sammenhængende og aktiv orienterings- og handlingsstruktur over for begreber om den som en udelukkende reaktiv og i hovedsagen hæmmende formgivning af personligheden. Forskningen i socialkarakter har været underlagt nogle af begrænsningerne i Freuds metapsykologi (som ikke er det sted, hvor vi finder hans genialitet) såvel som i en socialpsykologi, der har fundet sig til rette i tæt sammenhæng med mikrosociologi (dvs. fjernt fra makrosociologi). Nyere psykoanalytisk teori bygger på et mere konsistent kulturvidenskabeligt grundlag, og nyere sociologisk teori har i vid udstrækning gjort op med opfattelser af samfundshelheden som en makro-mikro-dikotomi. Delvist i overensstemmelse med disse tendenser har en opmærksomhed på fundamentale sammenhænge mellem krop og sociokultur gjort sig mere og mere gældende. Denne tilgang har givet en særlig indgående og perspektivrig afdækning af forhold og samspil mellem sociokulturel identitet og sociokulturelt felt.

Især Foucault og Bourdieu har udbredt begreber om, hvordan menneskets identitet er forankret i en kulturel og historisk prægning af vor kropslige eksistens. En sådan begrebslighed danner en generel ramme for det brogede billede af, hvordan sociokulturel og psykosocial identitet, som det er fremgået, kan opfattes i det politiskes sammenhæng: som en enhed (befolkningen), en dualitet (os – dem) eller en flerhed (grupper, der søger anerkendelse). Til denne begrebslighed hører også forskellige politiske relationer (og opfattelser af disse) – strid, forhandling og venlig omsorg – såvel som magtforhold: undertrykkelse, socialisation, integration, frihed. For at forstå, hvordan dette hænger sammen med kropsligheden ved vor eksistens, må man først og fremmest gøre sig klart, at den levede krop i bund og grund er sociokulturel erfaring, dvs. den omfatter en vertikal dimension af mening, som ikke kan gøres op i horisontale relationer mellem kollektivitet og individualitet. Det moderne samfunds skred i den sociale og kulturelle betydning af forskellige former for identitet – i hovedsagen væk fra kollektiv identitet og hen imod visse former for individualitet – ændrer intet ved, at sociokulturelt fællesskab udgør en dybde dimension i den menneskelige eksistens. Denne dybde dimension beror på vores kropslighed og sociokultur, dvs. en livsverden af levende erfaring og praksis, hvis reelle betydning negligeres, når man – som Habermas – vil opfatte den horisontalt: som em-

pirisk kulturhistorie og kommunikativ handle. I relation til problematikken omkring den tiltagende fokusering på individualitet har Taylor (1991) klart og tydeligt gjort opmærksom på denne pointe, som både er fænomenologisk, hermeneutisk og marxistisk, at nye former for individualitet kun giver mening ud fra et fælles sociokulturelt grundlag.

I sit sene projekt omkring seksualitetens historie afdækker Foucault (1994, 2004a, 2004b) en række epoker i den historiske udvikling siden den græske antik af den *typiske* form for et selv, som vi i dag i den vestlige verden forbinder med en personlig identitet. Forskellige historiske perioder har haft hver sin form for sociokulturel prægning af menneskets forhold til sin kropslighed, og folk er på mere og mere raffinerede, kulturelt foreskrevne måder blevet i stand til at 'sætte sig uden for sig selv', dvs. at anskue og korrigere deres egen spontane kropslighed ud fra den historiske udformning af en gældende moral. Bourdieu (1990, 2000) gør med sit begreb om *habitus* indgående rede for, hvordan erfaringen af sociokulturel identitet (køn, klasse, profession, mv.) er en kropslig anonymitet af orienteringer og beredskaber, som ikke kan gøres op i kollektivitet og individualitet, men netop danner baggrund for begge dele, og som uhyre præcist modsvarer et bestemt sociokulturelt felt og relationerne til andre sociokulturelle identiteter inden for dette. Han har dermed foretaget et enormt sociologisk og socialpsykologisk oprydning- og banebrydningsarbejde omkring belysningen af hele den før-personlige, praktiske eksistens, i hvilken vi – fjernt fra teoretiske attituder og subjekt-objekt-relationer – er en kropslig historicitet (af 'subjektive' dispositioner) i uløselig sammenhæng, konflikt og samspil med et socialt felts historicitet (af 'objektive' positioner).

Både Foucault og Bourdieu er i vid udstrækning inspireret af Merleau-Ponty, der ligeledes blotlægger og ekspliciterer negligerede sammenhænge mellem krop (perception, udtryk, erfaring) og kultur (mening, historie, praksis). Således pointerer han ofte, at i vor umiddelbare omgang med hinanden og med tingene er der ingen afstand mellem udtrykket og det udtrykte, eller mellem tingene og deres mening. Derimod oplever vi spring, afstande, afvigelser og modsætninger mellem forskellige niveauer af differentiering, identifikation og meningsstrukturering i øvrigt, f.eks. mellem umiddelbar oplevelse og tematiserende bevidsthed, eller mellem hengivenhed og ansvarlighed. Foucault og Freud (blandt andre) har gjort det klart, at det er den fælles kulturhistorie, der sætter os i stand til at foretage disse spring og at følges ad gennem dem. Men mens de fleste har beskæftiget sig med denne formgivning som et forholdsvist stabilt fænomen, f.eks. en sublimeringsproces (med farer for regression), er Merleau-Ponty ikke mindst optaget af at belyse, hvordan den ustandseligt finder sted som en strukturering af perceptuel og ekspressiv mening og erfaring. Dermed korrigerer han mange indgroede forestillinger om grundlæggende og indre-ydre-distinktion og selv-identitet: Menneskets erfaring tager ikke udgangspunkt i nogen basal distinktion mellem 'dig' og 'mig', eller mellem 'os' og 'tingene'. Almen,

sociokulturel mening gør sig derimod gældende i vor helt umiddelbare eksistens, dvs. ikke kun i det praktiske engagement (interesse, konation), men også i den æstetiske fascination (stemning, emotion).

Menneskelig identitet er 'gjort af' en først og fremmest ekspressiv og perceptuel kropslighed, hvormed vi fascineres af, engageres i og bliver fortrolige med verden. Vi eksisterer i og ud fra et 'stof' af mening og praktisk-æstetisk fornuft (logos), der hverken implicerer sproglig repræsentation eller kognitiv systematik, men er en almen (sociokulturel) strukturering af mærkbar (kropslig) mening. Denne mening og fornuft er struktureret med en korporlig (dvs. kødelig og kropslig) intentionalitet, som vi aldrig oplever direkte *in situ*, men kun kan gribe reflektivt. Merleau-Ponty tematiserer dette intentionalitetsbegreb i tre forskellige analytisk-hermeneutiske dimensioner: horisontalt, vertikalt og dialektisk. Distinktionen mellem disse dimensioner eller aspekter af den korporlige intentionalitet tjener altså primært til at danne et helhedsbillede af, hvad elementær mening (og erfaring) er. Men da alt hvad vi kender til er uddifferentieret af denne elementære mening, må også den menneskelige identitet til syvende og sidst betragtes som en strukturering af mening og erfaring i intentionalitetens tre forskellige analytisk-hermeneutiske dimensioner.

Nu må vi imidlertid indskrænke os til en meget mere fragmentarisk og heuristisk indikation af, hvordan hvert af intentionalitetens aspekter kan bringes i fokus som en form for meningsfuldhed, der – idet de to andre aspekter betragtes som mere perifere momenter – gør det muligt at begribe menneskelig identitet (dvs. menneskelige former for et selv) på en særskilt måde. Ud fra en fænomenologisk betragtning må menneskelig identitet da altid opfattes for det første (ligesom ethvert andet bemærkelsesværdigt fænomen) som en karakteristisk *stil*, dvs. en før-begrebslig gestalt (eller: et æstetisk udtryk), der lægger op til bestemte udviklingsmuligheder for den situation, hvori den fremtræder, og for det andet som sociokulturel og psykosocial holdning – dvs. en 'opførsel' eller 'habitus' (*comportement*) – hvor med en given (social og historisk) situation tages op.

Horisontalt set etablerer intentionaliteten et figur-baggrund-perspektiv af nærvær og fravær (jf. Keller 2001a). På denne måde forbinder ethvert erfarings- og praksisfelt specifikke begivenheder med almene omstændigheder. Med andre ord er det denne form for intentionalitet, der 'gør' mening konkret (i Hegelsk forstand). I dette perspektiv kan forskellige former for menneskelig identitet betragtes som *eksistens*, dvs. selvstændig menneskelig betydningsfuldhed, der er særskilt ved at 'træde frem', hvilket vil sige: både at skille sig ud fra og referere til sin sociokulturelle og psykosociale baggrund. Denne 'egentlige' eksistens er ikke nødvendigvis unik eller personlig.

I den *vertikale* dimension af intentionalitet udfoldes mening som et tema i en kontekst, herunder et forløb eller en delvis realisering af et potentiale. Tilblivelse, instituering, genoptagelse, sedimentering, fortrængning og su-

blimering er eksempler på generativ mening, som udfoldes i denne dimension (jf. Keller 2006). Ud fra vertikale betragtninger lader menneskelig identitet sig forstå som *et projekt eller narrativ*, men også som momentan formation af integritet. For eksempel må differentiering af oplevelser og erfaring i første, anden og tredje person samt ental eller flertal finde sted som en generativ strukturering af før-personlig erfaring og praksis (jf. Keller 2001b).

Når den tredje dimension af intentionalitet kaldes '*dialektisk*', skal dette ikke forstås som en total eller skematisk udviklingslogik, men tværtimod som en begivenhed i en situation, en mikroskopisk sammenfletning og involvering. Denne dimension drejer sig ikke (som de to andre) om afgrænsning af en singular meningsfuldhed, men implicerer distribueret mening, mod- og samspil af orienteringer samt reciprocitet, reversibilitet og responsivitet mellem forskellige positioner (jf. Keller 2005). Menneskelig identitet kan i denne dialektik begribes som *responsive positioner* i sociokulturelle spil af gensidig infiltrering, afhængighed og sensitivitet.

Hvis man forsøger at begribe menneskelig identitet som struktureret i disse tre former for elementær mening (eller korporlig intentionalitet), indebærer det en korrektion af megen aktuel diskussion, der ikke rummer opmærksomhed på det sociokulturelle og kulturhistoriske fællesskab som erfares i allestedsnærværende (både trivielle og kreative) former for kropslig og kødelig mening: Dybest set erfares enhver form for menneskelig identitet – ligesom alt muligt andet – som uddifferentiering af 'gribende' perceptuel-ekspressiv mening: en elementær emotionel og æstetisk fascination, der ikke uden videre kan gøres op i praktisk eller teoretisk fornuft. Specifik politisk identitet – i hvilken man fremtræder som individuelt subjekt (en mere eller mindre ansvarlig og bevidst person) eller kollektivt subjekt (en organisation) i relation til andre sociale positioner – er altså en strukturering af mere almen sociokulturel identitet: Åbenheden og flertydigheden i mytiske og dramatiske former for identitet og socialitet må begrænses og uddifferentieres i overensstemmelse med en kulturhistorisk gældende praktisk fornuft. Med udgangspunkt i en sådan praktisk (konativ) fornuft kan de forskellige former for menneskelig identitet derfor altid problematiseres med hensyn til deres forankring i den æstetiske (emotionelle) fornuft: Autenticitet kan især diskuteres som et spørgsmål om horisontal intentionalitet, lighed med sig selv (*idem*) må snarere relateres til vertikal intentionalitet, og forskel fra andre (*ipse*) er frem for alt forbundet med dialektisk intentionalitet.

5. Konklusion: Humanismens psykosociale problematik

Fænomenologisk set har mennesket ikke følelser og vilje på samme måde som det har tanker. Strengt taget er det – som vor egen erfaring jo tydeligt viser – følelserne, der har os, og vilje er snarere 'noget, vi er', end 'noget,

vi har' (uden at dette betyder, at identitet eller vilje er entydig og gennemsigtig). Følelserne præger oplevelser og erfaring på langt mere gennemgribende måde, end man som regel bryder sig om at erkende i vore dages samfund. Heller ikke psykologien har haft megen opmærksomhed på, hvordan den emotionalitet, som er beskrevet i tidlige mor-barn-relationer og i terapeutiske relationer, for det første er mere indgående end nogen relation, binding, projektion eller identifikation, idet sagen drejer sig om fælles identitetsgrundlag, og for det andet danner allestedsnærværende baggrunde, kontekster og situationer i hverdagslivet. Den politiske betydning af dette er enorm. I det store og hele må følelserne betragtes som et område af fantasi, magi, dramatik og myter, der præger opfattelsen af andre og af os selv, og som kun marginalt kan påvirkes af en ny strategisk vilje eller tanke.

Både følelser og stemninger kan jo være blandede, modsætningsfulde og i indbyrdes konflikt, hvilket i sagens natur især er tilfældet, når moral og hæmninger gør sig gældende. Emotionaliteten har så at sige sine egne konstellationer af behag og ubehag, der udfolder sig i en dynamik, som ikke har sit omdrejningspunkt i vore rationelle refleksioner eller bevidste valg. Netop derfor respekterer emotionaliteten ikke grænser mellem 'dig' og 'mig', men er meget 'smittende'. Vi påvirkes ustandseligt af hinandens følelser såvel som af emotionelt betydningsfulde begivenheder og stemninger, selv når vi kun er vidne til dem på en vis afstand. At være i nærheden af hinanden og indgå i den samme situation er at blande og dele følelser. Jo tættere den fælles oplevelse er, desto mere vil situationen være præget af en intersubjektivt ensartet emotionalitet. Derfor er intet mere naturligt, end at vi spontant føler os 'på samme emotionelle bølgelængde' eller at vi kan føle det forstyrrende at komme på nært hold af andre, som 'er på en anden bølgelængde'.

Schmitt og Mouffe har således ret i, at der hele tiden opstår modsætninger mellem 'os' og 'dem', og at disse modsætninger nemt kan skærpes til en strid mellem 'venner' og 'fjender'. Men når denne omstændighed betragtes som en slags *a priori* grundlag for det politiske, legitimerer man selvforstærkende politiske praksisformer som 'krig med andre midler', og negligerer de sociokulturelle rødder, som det politiske har i mere almene former for menneskelig identitet og i historisk givne fællesskaber af normer og værdier. Der er derfor al mulig grund til tværtimod at pointere, at en politisk holdning ikke er det samme som en spontan emotionel indstilling til (eller reaktion på) en modpart. Det er klart, at der er politik, fordi der er divergerende følelser og interesser, som ikke nemt går op i en højere enhed. Men det er lige så klart, at politik er 'det muliges kunst', hvilket – hvis det politiske 'værk' både skal afsøge alle muligheder og opnå kunstnerisk kvalitet – vil sige at lægge vægt på den rationelle fornuft og på etiske principper. At erkende den aktuelle og voksende politiske betydning af spørgsmål om sociokulturel og psykosocial identitet, samtidig med at man er opmærksom på, at al menneskelig identitet er dybt forankret i emotionalitet, står ikke i modsætning til at opfatte politik som en praksis, der frem for alt må holdes

fast på omtanke, klogskab, dømmekraft, selvkritik og ansvarlighed. Derimod står denne erkendelse og opmærksomhed i modsætning til opfattelsen af mennesket som *'homo oeconomicus'* og den hermed forbundne økonomifikserede og teknokratiske politikforståelse, som grænser til fagidioti.

En demokratisk holdning er en humanistisk holdning, dvs. en holdning, der tager til efterretning, at det demokrati, som kulturhistorien aktuelt kan byde på, er mangelfuldt og skrøbeligt, og at disse begrænsninger ustandseligt kommer til udtryk i det politiske, altså i det hverdagsliv og de identitetskonflikter, som udformer sig i det moderne samfund. Humanisme er en bestræbelse på at tage hensyn til den udsatte menneskelige helhed, som demokratiet endnu ikke er stærkt nok til at forsvare. Demokratiet er kun undervejs som samfundsinstitution, og humanismen er en kritisk korrektion af bornerte ideologier om det aktuelle demokrati som *'historiens afslutning'*, som upåklageligt eller som uantasteligt. Humanismen – lad os bare definere den som en kærlighed til selve menneskelivet – postulerer ikke (som liberalismen), at mennesket fra naturens side har al den styrke, frihed og rationalitet, som det skal bruge for at møde det moderne samfunds udfordringer, men tager den menneskelige svaghed, rådvildhed og dumhed alvorligt, fordi mennesket aldrig helt kan forlade sin æstetisk-emotionelle eksistens, der er og bliver både før-teoretisk (dvs. blottet for kognitiv rationalitet) og før-praktisk (dvs. ikke underlagt viljens herredømme).

Betragter man ud fra den vertikale intentionalitet politik som en meningsstrukturerende praksis, så hører den hjemme i et sociokulturelt domæne af praktikker, diskurser, magt, positioner, subjekter, personer, viljer, handlinger, osv., et domæne, som befinder sig mellem følelser og tanker, mellem æstetik og teori, mellem moral og etik. Dette mellemliggende domæne implicerer altid det *'underliggende'* eller *'bagvedliggende'* domæne af følelser, æstetik og moral, mens det vilkårligt kan afspejle det *'overliggende'* eller *'foranliggende'* domæne af tanker, teori og etik. Det er kort og godt – også i relation til politik – et spørgsmål om praktisk modenhed, *'handlingskompetence'*, vilje og ansvarlighed, i hvilken udstrækning man handler ud fra umiddelbare emotionelle tilskyndelser eller ud fra seriøse og principielle overvejelser.

I forbindelse med modsætninger mellem politiske identiteter giver dette spørgsmål om ansvarlighed (som udtryk for en humanistisk og demokratisk holdning) sig udslag i, om man *vælger* at forsøge at skabe indbyrdes forståelse og anerkendelse, og om man er parat til at yde en venlig omsorg for den anden part, hvilket (som det er fremgået) hverken drejer sig om godgørenhed eller egeninteresse, men om fornuft og autenticitet, dvs. at lade det fælles menneskeliv folde sig ud i den givne sammenhæng, i stedet for at lade det være *'halvdødt'* i en forfladiget politisk emotionalitet. Det sidste ser man mange eksempler på for tiden: at dæmonisere den anden part som *'ond'* og vendt imod *'alt, hvad vi står for'*, eller at insistere på sin ret til at hade og foragte den anden part. Det er klart, at en sådan *'krig med andre*

midler', som vender sig direkte mod den anden parts politiske identitet, ikke er et udgangspunkt for politik, men en afslutning af demokratisk deltagelse og forhandling, som overlader udfoldelsen af det politiske til det emotionelle domæne, hvor der kun kan findes mytiske og dramatiske (affektive, imaginære, kompenserende, magiske, religiøse) 'løsninger' på de politiske problemer.

LITTERATUR

- ARENDRT, H. (1998): *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- BOURDIEU, P. (1990): *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- BOURDIEU, P. (2000): *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- CALHOUN, C. (1998): *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell.
- CASTORIADIS, C. (1991): *Philosophy, Politics, Autonomy*. Oxford University Press.
- CASTORIADIS, C. (1997): *World in fragments*. Stanford University Press.
- DANZIGER, K. (1997): *Naming the Mind*. London: Sage.
- DERRIDA, J. (2000): *Politics of Friendship*. London: Verso.
- ELLIOTT, A. (2003): *Concepts of the Self*. Cambridge: Polity Press.
- FOUCAULT, M. (1982): The Subject and Power. Efterord i H.L. Dreyfus & P. Rabinow: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Wheatsheaf.
- FOUCAULT, M. (1994): *Viljen til viden. Seksualitetens historie 1*. København: Samlerens Bogklub.
- FOUCAULT, M. (2004a): *Brugen af nydelserne. Seksualitetens historie 2*. København: Det lille forlag.
- FOUCAULT, M. (2004b): *Omsorgen for sig selv. Seksualitetens historie 3*. København: Det lille forlag.
- FRASER, N. & HONNETH, A. (2003): *Redistribution or Recognition?* London: Verso.
- FROMM, E. & MACCOBY, M. (1970): *Social Character in a Mexican Village*. London: Prentice-Hall.
- HABERMAS, J. (1994): Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. I: A. Gutman (ed.) *Multiculturalism*, s. 107-148. Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (1996): *Teorien om den kommunikative handlen*. Aalborg Universitetsforlag.
- HABERMAS, J. (2001): *Politisk filosofi. Udvalgte tekster*. København: Gyldendal.
- HABERMAS, J. (2005): *Demokrati og retsstat*. København: Hans Reitzels forlag.
- HERTZ, N. (2005): *Den tavse magtovertagelse*. København: Informations forlag.
- HOGG, M.A. & VAUGHAN, G.M. (2005): *Social Psychology*. Harlow: Pearson Prentice Hall.
- HONNETH, A. (2003): *Behovet for anerkendelse*. København: Hans Reitzels forlag.
- KELLER, K.D. (2001a): Intentionality in perspectival structure. *Chiasmi International. Trilingual studies concerning Merleau-Ponty's thought. Vol 3*: 375-95.
- KELLER, K.D. (2001b): *Self and community*. Paper presented at the 26th meeting of The International Merleau-Ponty Circle, September 2001 at the University of North Carolina, Asheville.
- KELLER, K.D. (2005): The corporeal order of things. *Human Studies* 28 (2): 173-204.
- KELLER, K.D. (2006): Archaic rage and modern identity: On the social psychology of terror and humanism. I: D. Davis (Ed.): *Politics and Phenomenological Ontology*. Duquesne University Press. (Under udgivelse)

- LACOUÉ-LABARTHE, P. & NANCY, J.-L. (1997): *Retreating The Political*. London: Routledge.
- LEFORT, C. (1986): *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: Polity Press.
- LEFORT, C. (1998): *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- LEWIN, K. , LIPPIT, R. & WHITE, R.K. (1939): Patterns of Aggressive Behavior in Experimentally Created 'Social Climates'. *Journal of Social Psychology* 10: 271-99.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964): *Signs*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968): *The visible and the invisible*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1969): *Humanism and terror*. Boston: Beacon Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1973): *Adventures of the Dialectic*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (2003): *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*: Belin.
- MOUFFE, C. (2000): *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- MOUFFE, C. (2005): *On The Political*. London; Routledge.
- NANCY, J.-L. (2004): *The inoperative community*. University of Minnesota Press.
- RAWLS, J. (2005): *En teori om retfærdighed*. København: Samlerens bogklub.
- RIESMAN, D. (1985): *Det ensomme masse menneske*. København: Gyldendal.
- ROSE, N. (1998): *Inventing our selves*. Cambridge University Press.
- SCHMITT, C. (2002): *Det politiskes begreb*. København: Gyldendals bogklubber.
- TAYLOR, C. (2003): *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.
- WALDENFELS, B. (1997): Action. I: L. Embree m.fl. (red.): *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.