

KLAGESANGEN OVER SKAMMENS DØD

Blandt alle de gamle civiliserede folkefærd førte [kvinder] meget tilbagetrukne liv. De deltog kun sjældent i offentlig sammenhænge og aldrig sammen med mænd. De gik aldrig ture med dem. De havde ikke de bedste pladser i teatret, de udstillede ikke sig selv, og de fik tilmed ikke altid lov at tage afsted. Og det er velkendt, at dødsstraffen tilfaldt kvinder, der vovede at vise sig ved de Olympiske lege... Hvis en kvinde lejlighedsvis overskred sømmelighedens grænser, ville den offentlige opstandelse tydeligt vise, at det var en undtagelse... Alt har ændret sig.

—Jean-Jacques Rousseau

Intellektuelle og kunstneriske eliter har igennem hele det 19. århundrede været på jagt efter et autentisk liv eller en autentisk måde at udtrykke sig selv på. Det nye er, at denne type orientering mod selvet er blevet et massefænomen.

—Charles Taylor

Hvordan vi sørger, er et dybt politisk spørgsmål.

— Bonnie Honig

Denne bog handler om et fænomen, jeg kalder *Klagesangen over skammens død*. *Klagesangen* er en nostalgisk historie om en fiktiv fortid, der repræsenterer en længsel efter myrternes sted og tid, hvor skam sikrede og regulerede det sociale liv. Den fungerer som en fortælling om civilisationens forfald, der udtrykker en frygt for ubundne, autoktone, selvskabende og

selvbekræftende subjekter, der forvolder ødelæggelse af den sociale orden og status quo. Disse subjekter benævnes og disciplineres som "skamløse" trusler, der drives af et uhæmmet og ureguleret begær efter at tilfredsstille deres egne behov uden noget hensyn til andre. De beskrives som blottet for refleksion, dømmekraft og respekt for andre, og de karakteriseres som naturkræfter – brusende floder eller det stormfulde hav, der har brug for civilisationens diger, dæmninger og kanaler til at inddæmme deres uovervejede og uciviliserede drifter og lidenskaber.

Og hvad mener jeg med skam? I denne sammenhæng forstår jeg skam som en *følt* pligt- og reguleringsetik, der indebærer et virkeligt eller internaliseret publikum, som dømmer ens tanker og handlinger ud fra normer eller standarder, som man deler (eller forventes at dele) med andre. Skam indebærer således en række sociale forskrifter, hvor afvigelse foranlediger negative følelser om en selv – følelser, som de fleste mennesker forsøger at undgå. Den er også kropslig: Den føles som rødmen i ansigtet og ondt i maven. Den er mere dybdegående og langt mere pinefuld for selvet end pinlighed, den flygtige rødmen, når man gør noget (enten bevidst eller tilfældigt) hinsides bestemte sociale forventninger. Buksernes åbne lynlås, trøjen på vrangen, den væltede kaffekop til mødet, de glemte forelæsningsnoter, barnets manglende madpakke eller for den sags skyld den uventede offentlige ros og anerkendelse – det er alle sammen anledninger til pinlighed, som mennesker med en forholdsvis stabil social position ofte oplever som flygtige følelser.¹ Lad os kontrastere med erfaringen hos Homers figurer: Skam giver ofte indtryk af, at man *hellere vil dø* end at skulle konfrontere den. Skamfølelsen eller frygten for den får folk til at handle på bestemte måder for at undgå den. Og sommetider fører skamfølelsen eller ønsket om at undgå den til, at selvet lukker sig som sig selv – en form for stasis eller lammelse, der indebærer et ønske om, at man simpelthen kunne forsvinde fra jordens overflade.²

-
- 1 Den i sit væsen pinlige eller skamfulde handling findes ikke. Handlinger, der hos nogle mennesker kan forårsage simpel pinlighed (f.eks. de glemte forelæsningsnoter, barnets glemte madpakke), kan være særdeles svækkende for mennesker med en mindre sikker social position.
 - 2 Min læsning i forbindelse med den årelange forberedelse og skrivning af denne bog har dybt påvirket min formulering af skambegrebet. Jeg står særlig i gæld til

Men jeg vil også hævde, at selvom skam indebærer en serie alment anerkendte psykologiske og kropslige fornemmelser, har den ingen klar ontologi. Skam produceres snarere diskursivt og kropsligt gennem klagerne over dens død, samtalerne om, hvad den indebærer, undsigelsen af dens forskrifter og taktikker. Skammen er altså slet ikke *død* i de øjeblikke, jeg undersøger i denne bog. Den skabes og styrkes snarere gennem Klagesangen – erklæringen af dens skrøbelige, hensygnende eller decimerede status – såvel som de skamløse undsigelser, der benævner og politiserer, hvad skammen påkaldes til at besværgе, disciplinere og sikre.

Jeg fokuserer derfor snarere på optagethed af "det skamløse" eller "skamløshed" end på *skamfuld* adfærd. Denne distinktion er betydningsfuld. At identificere noget som "skamfuldt" markerer det som en overskridelse af overvejende anerkendte regler for social adfærd. Personen, der begår skamfulde handlinger, udgør ikke en trussel mod den sociale orden. Når vi giver udtryk for, at noget er skamfuldt, erklærer vi, hvad vi betragter som allerede kendt: Der findes visse normer og adfærdsregler, en given handling falder uden for deres rammer, handlingen udføres af en person, der er klar over det og vil føle skam – enten ved at gemme sig eller ved at gøre bod (eller begge). At gemme sig af skam over en særlig overskridelse styrker i sidste ende de sociale regler, der blev brudt. Anklagen om "skamløshed," der er mit fokus, betegner en person, et folk eller en særlig adfærd eller praksis som skamløs som et middel til at markere, at de befinder sig uden for grænserne af de aftalte sociale koder, snarere end i konflikt med dem. Anklagen om "skamløshed" antager, at den handlende person enten ikke ved (på grund af et "forkert" ophav) eller er helt ligeglad med, at handlingen er i konflikt med aftalte adfærdsregler. Den skamløse person lader

de følgende værker: Sandra Lee Bartky: *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, 1990; Simone de Beauvoir: *Det Andet Køn*. København: Tiderne Skifter, 1999; Jennifer C. Manion: "The Moral Relevance of Shame"; Maion: "Girls Blush, Sometimes"; Nussbaum: *Hiding from Humanity*; Jean-Paul Sartre: *Væren og Intet – Et Essay Om Fænomenologisk Ontologi*. Århus: Philosophia, 2007; Michael Warner: *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. New York: Free Press, 1999; Williams: *Shame and Necessity*; Kathleen Woodward: "Traumatic Shame: Toni Morrison, Televisual Culture, and the Cultural Politics of the Emotions" i *Cultural Critique* nr. 46 (oktober, 2000): 2010-240.

hånt om pligten til at føle skam og bliver derfor betragtet som en trussel mod den sociale orden.

Jeg mener, at Klagesangen over skammens død træder tydeligst frem, når almindelige mennesker, særligt dem uden betydelig politisk magt og status, gør modstand og omgør skammens fordringer og forskrifter. Enhver politisk handling, der bevidst undsiger skammens betingelser og gentæner, hvem der tæller som medborger, og hvad der tæller som samfundsmæssig praksis, bliver stemplet som et angreb på civilisationen. Jeg hævder, at Klagesangen er et modsvar til en styrket egalitarismes begivenheder og bevægelser i perioder, hvor idealer om lighed rækker ind i den såkaldt "sociale" sfære og udstiller grænserne mellem det politiske og det personlige, det offentlige og det private, som blot en beskyttende fernis over status quo. Klagesangen er altså optaget af, hvad der sker, når en acceptabel grad af demokratisk skepsis over for hierarkier bryder ud af den formelle politiksnævre kategori og trænger ind i det, den betragter som ikke-politiske sfærer (dvs. privat/familie og det sociale). Klagesangen sygeliggør disse brud på grænserne mellem det personlige/sociale/politiske påståede "naturlige" sfærer ved at identificere dem som udtryk for, at skammen – et gode, som alle angiveligt anerkender som nødvendigt for, at folk kan leve sammen – er død og har brug for genoplivning.

Klagesangen har endelig en stemplende dimension, når den kollektive proklamerer af, at "skammen er død," hæftes på specifikke kroppe identiteter og praksisser. Klagesangen er offentlig sorg over skammens død som en forankrende følsomhed, der bestyrker et fælles værdisæt og dermed præsenterer nye og fremspirende former for medborgerskab og deres subjekter som uregerlige trusler mod civilisationen, der skal håndteres og tøjles. Den præsenterer skamløse mennesker som trusler mod den politiske orden. Kritik af skammens forskrifter og det sociale regime, den garanterer, fortolkes som værende nødvendigvis *imod skammen* og dermed som et brud med fornuftig og anstændig diskussion.

Der var engang, fortæller Klagesangen, hvor skam på magisk vis tilskyndede mennesker, der ikke kendte hinanden, til at interagere med en vis respekt – at lære gode manerer, at have respekt for ældre mennesker, etikette og høflighed, der minder individet og hendes publikum om en særlig social orden og får den til at virke naturlig. Ifølge denne fortælling

gjorde skam det lettere at regne ud, hvordan man skal opføre sig i verden ved at instruere folk i, hvilke ord og handlinger der passende kan vises, og hvilke der bør skjules, i særlige rum og på særlige tidspunkter. Ved både at virke tilbageholdende og tilskyndende var skammen i stand til at afholde individer og deres sociale og politiske organisationer fra deres mere egoistiske og opportunistiske tendenser; den ledte dem mod "det fælles bedste" og noget større end dem selv. Det er det arbejde, Homers *aidōs* udfører. Den sikrer forbindelsen mellem selv, anden og fællesskab ved at fortælle både, hvem de er, og hvad de bør gøre under særlige omstændigheder – både hvordan man interagerer på tværs af grænser og inden for overlappende kategorier som etnicitet, status (voksen/barn; herre/slave) og køn. *Aidōs* fortæller, hvordan man skal være som athener, kvinde, slave, herre. Det er ikke nemt at leve op til *aidōs'* fordringer. Det indebærer ofte store kvaler og drøftelser (med sig selv eller med andre), men den homeriske verden er ikke desto mindre forankret på grund af *aidōs'* kraft og den sociale regulering, som den er garant for.³ Under *aidōs* har folk en fornemmelse for, hvem de er, hvilke rygter de bør opretholde, og deres position i forhold til bystaten, guderne og verden. Klagesangen udtrykker en længsel efter denne mytiske form for social regulering. Den fungerer på én gang som ideologi, talehandling og udskammende praksis.

I skammens påståede fravær som civilisationsbevarende, samfundsforpligtende og regulerende etik angriber Klagesangen en overskridende, respektløs ideologi, der stiller det "autentiske og "naturen" over for "skik og brug." Klagesangen advarer, at når almindelige mennesker – alene eller sammen med andre – vover at ignorere skammens generelle forskrifter, er det, fordi de er forfaldne til en ideologi, der er mistroisk over for traditionens og kutymens krav om, at de skjuler eller lægger en dæmper på, hvem de mener, de "virkelig er". Denne "naturens" og "autenticitetens" ideologi er et falsk løfte, advarer Klagesangen, da den efterlader det politiske fællesskab – og selve civilisationen – uden nogen form for forankrende traditioner, der gør det muligt at leve sammen. Eksempler på sådanne advarsler om autenticitetens farer er udbredte og intellektuelt økumeniske. De findes for eksempel i værker af kommunitarister, feminister, kritiske

3 Williams: *Shame and Necessity*, 21-49.

teoretikere, politiske teoretikere og forskere inden for *cultural studies*, der bekymrer sig om en selvrealiseringskultur, "Mig-generationen," og en "terapeutisk drejning."⁴ Klagesangen betragter fordringer, der betvivler skammens værdi og forskrifter, som forelskede i et umuligt ideal – idealet om det autentiske selv, som løsrevet fra sæder og skikke skaber sin egen vej i verden uden grænser eller hindringer til at lede færd. Selvom idealet om "autenticitet" og et liv på egne betingelser, der "føles rigtigt," opstod samtidig med demokratiske idealer, indebærer Klagesangen en panik over, at det demokratiske samfund måske ikke vil være i stand til at overleve disse fordringer og praksisser. I autenticitetens tidsalder, der er tryllebundet af selvrealiseringens og selvudfoldelsens ideologi, får folket at vide, at de har brug for skam eller en anden lignende hindring. I Klagesangens logik har de lov til at afvise visse specifikke detaljer i det homeriske *aidōs*, men de skal omfavne dens centrale sandhed: Fællesskaber behøver visse former for skam for at kunne overleve og trives. Det populistiske hav må inddæmmedes med tilbageholdenhed; uden den vil de demokratiske folk tage demokratiet for langt i retning af at stille spørgsmålstejn ved ethvert hierarki; fortidens traditioner vil pludselig blive opløst i kaos.

4 Taylor: *The Ethics of Authenticity*; Taylor: *A Secular Age*; Christopher Lasch: *The Culture of Narcissism*. New York: Warner Books, 1979; Eva Moskowitz: *In Therapy We Trust: America's Obsession with Self-Fulfillment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001; Wendy Brown: *States of Injury*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, se særlig "Wounded Attachments"; Wendy Brown: *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, se særlig "Freedom's Silences"; Theodor W. Adorno: *Jargon of Authenticity*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973; Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press, 2008; Mike W. Martin: *From Morality to Mental Health: Virtue and Vice in a Therapeutic Culture*. New York: Oxford University Press, 2006. Blandt de her angivne tænkere er Taylor tydeligvis mest sympatisk over for den "terapeutiske drejning" eller "autenticitetens tidsalder," som han siger. Men selv Taylor – måske fordi han ønsker at forsvare deres demokratiske og moralske legitimitet – ønsker at inddæmme de mere selviske og individualistiske praksisser, der autoriseres af autenticiteten. Taylors eksempler på autenticitet, der går for langt, er direkte relaterede til køn og seksualitet. Se hans diskussion af selvhjælp, valget af karriere over familie, skilsmisse og abort med hensyn til farerne ved "uhindret frihed" fra forpligtelserne over for andre. Taylor: *The Ethics of Authenticity*, 17, 44, 57, 76, 116.

Ved første øjekast fremstår Klagesangen som royalisternes, aristokraternes, patriarkernes og deres sympatisørers jammer – Joseph de Maitres eller Edmund Burkes jammer, når de begræder stigende social lighed og den svundne *politesse* og *honnêteté*. Klagesangens mest åbenlyse manifestationer indebærer helt tydeligt elitens nostalgi efter politisk hegemoni og en tilhørende social orden. Det majestætiske udtryk "beyond the pale" ["hinsides hegnspælen"] udtrykker særlig godt Klagesangens ideologi.⁵ At kalde noget eller nogens adfærd "beyond the pale" er at fremkalde et billede af moralsk, æstetisk og rumlig afvigelse. At være skamløs er at være (stamme fra) "beyond the pale." Det antyder kroppe i uorden, ikke på deres rette plads, der ikke opfører sig på de aftalte måder. Og hvem lider, når nogen eller noget er "beyond the pale?" Hele den sociale orden; det vil sige alle, der er defineret i forholdt til "hegnspælen" – imperiets paradigmatisk metafor, grænsen, som det "uciviliserede" ikke kan krydse. Disse kroppe, der for nylig har opnået eller endnu søger at opnå et tilhørsforhold, der kæmper for medborgerskab eller politisk anerkendelse eller kæmper for at bevare den politiske lighed, som hele deres tilstedeværelse afhænger af, de opfører sig typisk ikke ifølge de overleverede skikke. De virker fremmede både i udseende og tale; deres handlinger er per definition upassende; de er ofte for højlydte; de spiser fremmed mad; de bærer det forkerte tøj; de synes at have og leve efter deres egne sociale regler.⁶ Det er *outsidere*, der

5 "Beyond the pale" refererer til de jødiske landområder i det Imperiale Rusland såvel som til det 17. århundredes britiske bosættelser, der inddæmmede irerne med henvisning til beskyttelsen af Storbritannien mod irske oprørere. Udtrykket dukker op igen og igen i britisk postkolonial litteratur som en rumlig markør, der retfærdiggør ghettoisering og segregering ved påkaldelse af imperiets æstetiske, politiske, moralske og sikkerhedsmæssige behov. Mechthild Nagel, "Beyond the Pale: Reflections on the Vulnerability of Black Life in the United States," i *Diversity, Social Justice, and INclusive Excellence: Transdisciplinary and Global Perspectives*, Seth N. Asumah and Mechthild Nagel (red.) Albany: SUNY Press, 2014, 69–70; Benjamin Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*. Berkeley: University of California Press, 2004.

6 Om forbindelsen mellem rigtig mad og beskeden, civiliseret livsførelse, se Kapitel 2: "'She Made the Table a Snare to Them': Sylvester Graham's Imperial Dietetics", i Kyla Wazana Tompkins: *Racial Indigestion: Eating Bodies in the 19th Century*. New York: New York University Press, 2012.

virkelig hører til "beyond the pale." De er uopdragne. De er skamløse. En verden, hvor skammen er død, er derfor en verden, der bliver *oversvømmet* af dem "beyond the pale," der afciviliserer imperiet og dets standarder for moral og anstændighed. På grund af denne frygt for oversvømmelse, for afcivilisering, må disse kroppe stemples som skamløse eller betragtes som udtryk for, at "skammen er død." Og dog – selv efter denne forvisning – findes de overalt, foldet ind i de demokratiske øjeblikkes offentlige verden.

Udover Klagesangens aristokratiske og imperiale levn er det særligt interessante for mig – og fokus for denne bog – måderne, hvorpå teoretikere og samfundsborgere, der i vid udstrækning er engagerede i demokratiske praksisser og principper, ligeledes deltager i visse udgaver af Klagesangen, når også de forsøger at dæmpe de sociale forstyrrelser, som meningsfulde demokratiske idealer om lighed og selvrealisering nødvendigvis medfører. Et genkommende tema i alle de tilfælde, jeg undersøger i denne bog, er, at nogen eller en given bevægelse har drevet idealet om selvrealisering, selvdannelse eller en sund demokratisk skepsis mod tradition, skikke og hierarki – nødvendighederne for *aidōs* og skam – *for langt*. Disse demokratiske tænkere ser også tilbage på en fantasi om aristokratiets herskende skikke (sometider uden at være klar over det) og forsøger at føre dem med og genopdyrke dem inden for det demokratiske samfund. Denne mere demokratiske udgave af Klagesangen kan hjælpe med at forklare skamdiskursens revitalisering i USA sideløbende med den øgede opmærksomhed på kønnenes lighed, multikulturalisme, seksuelle rettigheder og diversitet inden for de værdier, der tæller som "amerikanske" eller "vestlige." Det var måske for at lindre angsten ved spændingen mellem en skamkultur og et multikulturelt samfund, at General Colin Powell engang forklarede, at han ville stille op til det amerikanske præsidentvalg for at "genetablere skamfølelsen i vores samfund."⁷

Investeringer i at læse skam som en essentiel del af et demokrati bidrager også til at forklare udbredelsen af akademisk arbejde, der fokuserer på forskellige former for skam og på, hvilke af disse former man bør dyrke eller alternativt undsige eller helt opgive. Over de sidste tyve år er forskellige typologier dukket op som svar på spændingen mellem politiske fordringer

7 Christopher Hitchens, "The Death of Shame," *Vanity Fair* (marts 1996), 68–72: 72.

og krav, der profileres i modsætning til skam – kvindefrigørelse, Gay Pride, Black Power, for eksempel – og den plagende homeriske fornemmelse af, at visse former for skam kunne bidrage til at sikre fuld anerkendelse og inklusion af kvinder, homoseksuelle og farvede. Ved tydeligt at markere, at de ikke er *imod skam*, har politiske teoretikere og filosoffer forsøgt at belyse detaljerne i den type skam, de henholdsvis modsætter sig og bibeholder, ud fra en formodning om, at nutidige problemer og dilemmaer stadig bedst lader sig forstå som udtryk for vores kollektivt fejlslagne forsøg på at leve op til fælles etiske standarder. Disse typologier ser ofte fremad mod en ny form for skam (i stedet for nostalgisk at se tilbage mod en traditionel orden), men de deler Klagesangens tro på, at et fælles sæt moralske principper via den negative følelse af skam kunne anvendes til at lindre politiske konflikter og svære tider.⁸

Klagesangen er altså ikke den faktuelle beskrivelse af tingenes tilstand, som den ellers giver sig ud for – det vil sige ”Engang havde vi skam, men det har vi ikke længere” – men en højst normativ politisk påstand, hvis formål det er at *konstituere* det skamfulde og det anstændige, det private og det offentlige, det sømmelige og det utilstedelige.⁹ Klagesangen deler denne egenskab med den imperiale indhegnings [”pale”] faktiske rum. Som en kritiker bemærker i sin opfordring til at genfinde de æstetiske fordele ved en tabt ”tilbageholdende sensibilitet,” indebærer enhver diskussion

8 Se Tarnopolsky: *Prudes, Perverts, and Tyrants*; Taylor: *Pride, Shame, and Guilt*. Dette er også sandt, om end i mindre grad, i Nussbaum: *Hiding from Humanity*; Warner: *The Trouble with Normal*. For en behandling af en mere ambitiøs og mindre nostalgisk udgave af skam, se Abdel-Nour: ”National Responsibility”; Lebron: *The Color of Our Shame*; Manion: ”The Moral Relevance of Shame”; Jacquet: *Is Shame Necessary?*.

9 I nutidens landskab forsvarer Jean Bethke Elshtain skam som et middel til at beskytte offentligheden fra optrædener fra ”drag queen[s] og sado-masochist[er], [hvis] variationer er noget nær uendelige”; Thomas Nagels ”concealment” har til hensigt at lukke munden på en generel feministisk tendens til [gennem potentielt ydmygende anklager] at offentliggøre mænds seksuelle adfærd, som ifølge Nagel burde forblive privat. Og selvom Christopher Hitchens indleder sin polemik med at kritisere den ikke videre undertrykte Howard Sterns offentlige vulgaritet, forarges hans klagesang ikke over Stern som sådan, men (også) over udbredelsen af seksuel diversitet (læs afvigelser) i vesten. Se herom Lauren Berlant og Michael Warner, ”Sex in Public,” *Critical Inquiry* 24, nr. 2 (1998): 547-566.

om skam nødvendigvis også en diskussion om de passende parametre for den nøgne krop og hvilke typer tildækning, den behøver for at kunne træde frem foran et publikum. Det er tydeligt i det franske *pudeur*, det latinske *pudenda* og det tyske *Scham*.¹⁰ At begræde skammens død er at antyde, at kroppe nu rutinemæssigt er afklædte og afdækkede på måder, der har betydelige offentlige konsekvenser. Klagesangen opererer altså som en regulerende strategi, der hviler på en naturaliseret diskurs om den nøgne krop og dens behov for beklædningens civiliserende mærke, hvis indhold og form Klagesangens og skammens entusiastiske forsvarere kun alt for gerne leverer. Klagesangen opstår hver gang med lidenskabelig uopsættelighed: "Aha! Skammen er (nu) officielt død!" Men Klagesangen og dens forskellige udgaver er ikke noget nyt. I den vestlige politiske historie optræder de tværtimod igen og igen som svar på kritikker af kunstige hierarkier og forsvaret for det autentiske ideal om hver persons ret til at bestemme hvilke sociale, økonomiske, personlige og politiske regimer, hun eller han lever under. Denne bog afdækker disse ængstelige gentagelser og deres demokratiske betydning.

AIDŌS, HYBRIS, TRAGEDIE

Som jeg har antydnet, hviler Klagesangen på en naiv og alt for naturaliseret a priori opfattelse af "offentlig" og "privat," "politisk" og "personlig." Den forudsætter også tydeligheden af et "vi," der nemt kan identificere skamløs adfærd. Det særegne ved subjekter, som ved, hvad de skamfuldt skal skjule, og hvad de skal afsløre for offentligheden, er klart. Jean Bethke Elshtains forsvar for skam identificerer den "homoseksuelle frihedskæmper" som det paradigmatiske skamløse subjekt. Thomas Nagel opfordrer til mere høflighed og tilbageholdenhed og giver som eksempel at vide, hvad man skal sige til en akademisk cocktailfest eller i det amerikanske senats kontorer. For ham er senatkomiteens udspørgen af Clarence Thomas angående de kødelige detaljer i hans forhold til Anita Hill et eksempel på uhøflig adfærd,

10 Rochelle Gurstein: *The Repeal of Reticence: America's Cultural and Legal Struggles over Free Speech, Obscenity, Sexual Liberation, and Modern Art*. New York: Hill and Wang, 1999, 11.

der tager diktummet, at "det personlige er politisk," for langt.¹¹ Dikotomien mellem offentlig/privat, blottelse/skjulthed synes slet ikke at falde ligeligt ud i disse tilfælde. En "identitetspolitik," der blandt tilhængere af skam og høflighed tjener status quo, vækker mistanke om, hvorvidt "alle" faktisk ved og er enige om præcis, hvad der bør blotlægges, og hvad der skal skjules, for at beskytte individets værdighed, det fælles rum, det offentlige liv, demokratiet og mange andre ting, som deres teorier om skjulthed hævder at beskytte og garantere.¹²

Men Klagesangen stiller spørgsmål, der stikker dybere end Elshtain og Nagels letkøbte nostalgi – de går hinsides de velkendte bekymringer om at beskytte offentlige og private sfærer eller om at frafiltrere personlig information, som slører, hvad samfundsborgerne har til fælles. Klagesangen og dens frygt stiller også legitime spørgsmål om måderne, hvorpå folk, ofte under foregivende af politisk handling eller jagten på frihed, idealistisk "(personligt) taler magten ret imod" og tømmer deres mere intime livshistorier ind i det offentlige og afklæder deres kroppe foran potentielt fjendtlige beskuerne for at stille deres politiske krav – krav, som de så håber, offentligheden vil bekræfte og anerkende.¹³ Denne bekræftelse eller anerkendelse har ofte en disciplinær karakter eller er skarp i sin dom over den enkelte borgers bekendelser eller vidnesbyrd. Klagesangen og dens underliggende mistro til det "naturliges" og det "autentiskes" politik handler derfor om det eftertragtede værdige i de fremskridt, der vindes ved for nøje at holde sig til troen på, at friheden kan opnås ved at udtrykke ens egen indre sandhed. Og endelig, for så vidt Klagesangen modstiller skammens tilbageholdenhed og et uhæmmet engagement i autenticitetens ideal, gør den opmærksom på de velbeskrevne begrænsninger og den vold, der hører til projektet om autentisk eksistens og konstruktionen af et "sandt" og "naturligt" liv.¹⁴

Med disse overvejelser in mente vil jeg nu forholde mig til teoretisk arbejde, der deler Klagesangens centrale frygt for bekendelsespolitik, be-

11 Elshtain: *Democracy on Trial*, 52–53; Nagel: "Concealment and Exposure," 12, 26.
12 Jeg diskuterer dette mere grundigt i Jill Locke, "Hiding for Whom? Obscurity, Dignity, and the Politics of Truth," *Theory & Event* 3, no. 3 (1999), <https://muse.jhu.edu/journals/theoryandevent/v003/3.locke.html>.
13 Brown: *Edgework*. I denne henseende, se særlig "Freedom's Silences."
14 Se Adorno: *Jargon of Authenticity*

gæret efter at undslippe skam og den generelle sammenfiltrering af demokratisk politisk lighed og en selvannelsens og autenticitetens terapeutisk politik. Jeg kalder dette arbejde "tragisk," da det betragter begæret efter at undslippe skammens sår og andre "negative følelser" som et farligt og mistforstået begær efter at overvinde væsentlige elementer af den menneskelige erfaring. Tragisk politisk teori tænker over måderne, hvorpå bekendelser, vidnesbyrd og krav om samfundsmæssig anerkendelse af det udskammede eller sårede selv ikke altid formår at levere den heling eller oprejsning, som det udskammede subjekt søger. Den tragiske kritik viser tværtimod, hvordan en anerkendelsespolitik, der hviler på en autenticitetsdiskurs og det at se det "sande selv" for hvem, hun "virkelig er," kan legitimere statslig kontrol over allerede udsatte mennesker.¹⁵ Med andre ord antyder det tragiske perspektiv – helt tilbage til *aidōs* – at skammen ikke nødvendigvis er noget, der skal ophæves eller overvindes. Det er farefuldt at kæmpe imod *aidōs*; som tragedieforskere ved, vil *hybris* give bagslag på de mest uventede måder.

Der er god grund til at overveje, hvorvidt drømmen om et autentisk liv uden skam i virkeligheden er et legitimt eller eftertragtelssværdigt politisk territorie. I betragtning af at skammens årsag så ofte er social eksklusion og ulighed, er et autentisk liv uden skam måske for meget at bede politiken om. Hvordan skulle en politisk orden egentlig forholde sig til social tilpasning og ens eget selvværd uden at blive totaliserende i sit omfang? Politiseringen af personaliserede bekendelseshistorier om lidelse og heling stemmer ikke nødvendigvis overens med robust demokratisk politisk handling og politisk frihed. Disse reservationer trækker på teoretikere, der befinder sig langt fra det sentimentale og moraliserende territorie, som jeg begyndte med, teoretikere, der er påvirket af Arendts, Foucaults og Nietzsches skepsis over for det emancipatoriske i bekendelser af og vidnesbyrd om individets krænkelser i nærværet af en offentlighed, der kunne frisætte hendes skam og stigma, anerkende og hele hendes sår, hjælpe hende med

15 Om både grænserne og farerne ved at forfølge statslig anerkendelse, se Patchen Markell: *Bound by Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003; Elizabeth A. Povinelli: *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.

at passe ind (i sociale normer) og – en gang for alle – erklære hende ”fri.” Disse kritikker understreger, at uanset hvor disciplinær Klagesangen måtte være, er bekendelser og vidnesbyrd og ”flugt fra skammen” ikke bare ”frie,” men disciplinære i deres egen ret. Det bekendende subjekt, der forventer, at hendes krænkelser og traumer vil blive repræsenteret eller udtrykt af lovens formodede frigørende potentiale, er fanget i det, Lauren Berlant beskriver som et ”virvar af optimisme om, at loven endelig vil høre ens appel på trods af, at man tydeligvis udelukkende defineres som forståelig i kraft af ens tidligere negation, der kan overdøves af andre tegn, men aldrig fuldstændig slettes som betingelse for ens egen forståelighed/mulighed.”¹⁶ Lovens svar på påstande om skam, ydmygelse, desperation og skade grund- og fastlægger disse krænkelser og negationer på måder, der lever videre, selvom subjekter ændrer deres politik eller politiske krav.

Disse spørgsmål har at gøre med de generelle farer, som politiske og kritiske teoretikere har identificeret i ”bekendelsespolitikens” antipolitiske og kvasiterapeutiske dimensioner.¹⁷ Mens Klagesangen nyder godt af konventionerne om det ”offentlige” og det ”private,” og dermed søger at beskytte og bevare det offentlige som en sfære, der er ”neutral” (jf. Nagel) eller ”politisk” forstået som fælles (jf. Elshtain), kan spørgsmål vedrørende ”den terapeutiske drejning” og den heraf udspringende offentlighed også ses som et problem angående magt og frihed. Wendy Brown trækker for eksempel primært på Nietzsche og Foucault i sit argument om, at det, der er på spil i denne offentlighed og dens politik, ikke har særlig meget at gøre med æstetik, ubehøvlet adfærd eller høflighed, men har meget at gøre med måderne, hvorpå frihedsbegæret manifesterer sig i et begær efter tale og repræsentation, helt specifikt inden for loven, og det i en sådan grad, at disse institutioner er underbelyste blandt progressive og venstrefløjens intellektuelle i forhold til kampe blandt feminister, lesbiske, bøsser,

16 Lauren Berlant: ”Trauma and Ineloquence,” *Cultural Values* 5, nr. 1 (2001) 41–58: 50–51; Se også Lauren Berlant: *Cruel Optimism*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

17 Meget af dette arbejde opstår med Philip Rieff. Se Philip Rieff: *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*. New York: Harper & Row, 1966. Se også Nikolas S. Rose: *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London & New York: Routledge, 1990.

biseksuelle og transkønnede (LGBT) og borgerrettighedsforkæmpere.¹⁸ Som Brown bemærker, har de evindelige bekendelser af at "komme ud af skabet" og repræsentere krænkelserne i sprog og lov for at kunne søge godtgørelse skabt "en fetishering af at bryde tavsheden," der må reevalueres og gentænkes.¹⁹

Browns kritik belyser, hvordan spørgsmålene om bekendelsespolitik ikke primært er relateret til dem, der må *bevidne* disse talehandlinger – Klagesangens primære bekymring, som det er tydeligt i de gentagne troper om *invasjonen* af det offentlige rum – men til det, der sker med de sårede subjekter og "offentlighedernes" forhold til dem, når de giver sig i lag med offentlig bekendelse, selv af den politisk behændige og selvbevidste art. Denne tøven i forhold til terapeutisk politik eller bekendelsespolitik indebærer en sympatisk bevidsthed om det faktum, at subjektet, der er blevet udråbt som skamløst, ofte er nogen, der allerede er socialt eller politisk marginaliseret – udstødt "beyond the pale," hvilket netop er grunden til, at hun eller han drages mod selvførelsende strategier som et middel til selvrealisering og frihed. I lighed med andre feminister og kulturkritikere, der undersøger en "terapeutisk politik," er Browns bekymringer for eksempel af en ganske anden art end de liberales bekymringer om at holde offentligheden "neutral" eller kommunitaristernes optagethed af en mere

18 Wendy Brown har brugt meget af de sidste femogtyve år på at udfordre nogle af de centrale antagelser inden for feministisk, lesbisk og bøssepolitik, særlig med hensyn til behovet for at identificere krænkelser og for at "komme ud" via en terapeutisk gestus, der lover at sætte stolthed i stedet for skam. Hun udvikler Elshtains pointe om den identitetsbaserede indsigelsespolitikens besynderlige paradoks, hvor medlemmer af specifikke grupper insisterer på deres svage og krænkede status og samtidig beder det herskende flertal (som har forvoldt meget af skaden imod dem) om anerkendelse som svage og krænkede. I *States of Injury* (1995) og et årti senere i *Edgework* (2005) advarede Brown mod en politik, der primært er baseret på udbedring af individers eller gruppers specifikke krænkelser, og hun advarede særlig mod at betragte italesættelsen af krænkelserne eller den sproglige repræsentation af deres "sandhed" som vejen til heling. Brown: *States of Injury*, 30–76; Se også Wendy Brown: *Politics Out of History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), 18–61. For et mere sympatisk overblik over den "terapeutiske drejning" inden for politik, se Arlene Stein: "The Forum: Therapeutic Politics – An Oxymoron?," *Sociological Forum* 26, no. 1 (March 1, 2011): 187–193.

19 Brown: *Edgework*, 84.

omfattende opfattelse af offentlighedens vel og en fælles samfundsmæssig identitet. De tager snarere udgangspunkt i det faktum, at subjektet, der vil fortælle sin historie – sin "sandhed" for at kunne opdyrke "stolthed" eller for i det mindste at gøre sin historie synlig og genkendelig for andre – på uretfærdig vis bliver udskammet og stigmatiseret. Men hendes bekendelsesstrategi er måske ikke tilrådelig, for selv da den var "tænkt som en frihedens praksis (baseret på den modernistiske illusion om, at sandheden gør os fri)," kan den meget vel "have evnen til ikke alene at binde os til vores krænkelshistorier såvel som vores små liv, [men også] ... til at iværksætte den videre regulering af disse liv, mens deres vilkår afpolitiseres."²⁰ Browns kritik udtrykker med andre ord en legitim frygt for, at selvblotlæggelsens velmente strategier måske ikke øger politisk magt, samhørighed med andre eller demokratisk forståelse. De efterlader i stedet allerede sårbare subjekters intime forhold blotlagte og udsatte for undersøgelse og dom fra andre borgere og staten, der måske vil svare med grusomhed og straf. Velment idealistisk politik er en farefuld kategori, til hvilken vi kan føje autenticitetspolitik og bekendelse: "Et anstændigt [civil-]samfund, der er opmærksomt på de tragiske dynamikker," bemærker Steven Johnston, "søger at råde bod på de sår, det påfører. [Dog] medfører indsatsen for at udbedre ét onde ... ofte andre."²¹ Det er forståeligt, for nu at følge dette argument, at mennesker, alene eller sammen, har drømt om et liv fri for skam og andre selvnegerende følelser, men den politiske eller statssanktionerede indsats for at lindre skammens smerte åbner måske døren for nye krænkelser i stedet.

Andet arbejde inden for politisk teori har også belyst nogle af de tragiske farer i den moderne drøm om et naturligt og autentisk selv, der ikke begrænses af fortiden. Disse teoretikere er mindre bekymrede over bekendelserne om skam og ydmygelse og bemærker i stedet farerne ved assimilation. Peter Euben analyserer for eksempel Coleman Silk, hovedpersonen i Philip Roths roman om en afrikansk amerikaner, der genopfinder sig selv som "hvid" jøde i en amerikansk universitetsby og kapper alle bånd

20 Ibid., 85.

21 Steven Johnston: *Encountering Tragedy: Rousseau and the Project of Democratic Order*. Ithaca: Cornell University Press, 1999, 6.

til fortiden for at undslippe den racisme, der ellers ville omgærde hans liv som sort mand.²² Hellere end at leve i skam som sort, beslutter Silk ikke at "tillade, at hans fremtidsudsigter bliver uretfærdigt begrænsede af så tilfældig en betegnelse som race."²³ Ved at læse Roths roman som en tragedie gør Euben opmærksom på, hvordan jagten efter at kontrollere sin egen skæbne og selvopfindelsens hybris medfører tab, der vil hjem søge os. For Silk indebærer det at blive anklaget for racisme, da han "spørger, hvorvidt to forsvundne studerende fra hans kursus er 'spooks,' og de viser sig at være afrikansk-amerikanske kvinder."²⁴ Som eksempel på den hybris, Euben (såvel som Roth) ønsker at kritisere, anvender Silk autenticitetens klassiske sprog i et forsvar for "'Jeg'et' over for 'vi'ets' despotisme."²⁵ Ved at benægte "fakta" vedrørende hans egen identitet og "vi'ets" sociale regler nægter Silk sig selv nogle af de ressourcer, der kommer af at leve i verden som sansende væsen. Ved at søge en harmonisk identitet fri for smerte og skam lider han et stort tab.²⁶ Ved at fordømme skammen over at være sort som blot negativ formår Silk faktisk ikke at undslippe den. Han bliver i stedet viklet yderligere ind i den giftighed, han søger at undgå. Den tragiske lektie er, at visse aspekter af vore liv er ubehagelige påmindelser om vores fejl og dødelighed, og de er aspekter, som vi deler med andre, og som udgør grundlaget for intersubjektive forhold. At forsøge at undslippe dem gør kun, at de så meget desto mere vender tilbage for at hjem søge os. Vi kan ikke kontrollere de betingelser og personer, der udløser vores skam. Skam markerer vores skrøbelighed over for andre.²⁷ Begæret efter at undslippe skam søges her ikke forløst gennem bekendelse, men gennem antagelsen af en falsk persona. Begge tilfælde distancerer selvet fra den skamfulde iden-

22 Bernard Williams ville beskrive en del af, hvad Silk mister, som en "nødvendig identitet," der strukturerer, hvordan et individ oplever skam på måder, der er relevante for hans identitet, men som også giver ham et rigere perspektiv og en mulighed for at træffe etiske beslutninger og handle politisk i verden. Williams: *Shame and Necessity*; se kapitel 5.

23 J. Peter Esben: *Platonic Noise*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003, 3.

24 Ibid., 1.

25 Roth: *The Human Stain*, citeret i ibid, 3.

26 Ibid., 5.

27 Cairns, *Aidōs*, 105.

titet for at være mere tro mod, hvem man "virkelig er" indeni. Assimilering er således et forsøg på at undslippe udskamningen og stigmatiseringen, som i sidste ende overlader magten til "vi'ets" despotisme.

Skammen kan altså *intensiveres* gennem gentagne indsatser for at udviske den, om det så er via selvblotlæggelse eller assimilering, særlig når det gøres i håb om at opnå frihed fra ens sårede eller udskammede identitet.²⁸ Bekymringen behøver ikke at være en æstetisk indvending mod usømmeligheder i den offentlige sfære, behovet for at opretholde en "tynd" og indholdsneutral offentlighed; eller at fællesskabet må opretholdes i det politiske liv, som man ser det i nogle af de mere konventionelle kommunitaristiske eller liberale udlægninger af Klagesangen. Et tragisk perspektiv spørger snarere til, i hvor vid udstrækning en opfattelse af offentligheden, der indebærer terapeutisk bekendelse med henblik på forfølgelsen af det autentiske selv eller det terapeutiske motiv om at undslippe udskammede identiteter, afstedkommer krænkelser, disciplin og normalisering i stedet for frihed for dem i udkanten af det offentlige liv, det vil sige de mennesker, der tilsyneladende er særdeles ufrie. At marginaliserede individer og grupper ofte griber til sådanne strategier, gør dem ikke mindre problematiske. Snarere det modsatte: I dette perspektiv kan en politik baseret på bekendelse af krænkelser, der søger offentlig anerkendelse eller heling fra et fjendtligt publikum, udtrykke et perverst *begær*, som Brown bemærker, efter at "ændre scenografien for den [kropslige overskridelse eller] invasion."²⁹ Vidt omtalte afsløringer af lidelse indebærer at søge anerkendelse og

28 Hannah Arendts arbejde med Rahel Varnhagens romantiske forestilling om, at selv-blotlæggelse ville lindre hendes skam over at være jødisk, understøtter tydeligt dette argument. Der findes en usagt relation mellem den tragiske kritik og Arendts skepsis over for bekendelse som en frihedens eller handlingens modus. Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Liliane Weissberg (red.) (oversættelse: Richard Winston og Clare Winston). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997. Jeg diskuterer dette indgående i Jill Locke: "Shame and the Future of Feminism," *Hypatia* 22, nr. 4, 2007: 146-162.

29 Brown: *States of Injury*, 125-126. Denne passage henviser til Patricia Williams' selvudlæggelse. Se Patricia J. Williams: *Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. Selvom den ikke beskæftiger sig med anerkendelsespolitikens psykologiske dimensioner, er Patchen Markells præcise analyse af deres faldgruber og deres tendens til at give bagslag,

bekræftelse fra institutioner og offentligheder, der historisk har ringeagtet den lidendes menneskelighed. Brown frygter for eksempel, at en bekendelsespolitik ikke kan levere alkymistisk heling til afrikansk-amerikanske kvinder inden for rammerne af en racialiseret og seksualiseret offentlighed, der nedgør og jævnlige begår vold imod dem. Dette bliver tydeligt i hendes kritik af Patricia Williams' kvasi-bekendende jurisprudens.

For at tage den foucauldianske kritik alvorligt, kan tilskyndingen til italesættelse og selvdannelse ikke sættes lig med en politisk frigørende handling.³⁰ "At komme ud af skabet" – der så ofte er blevet præsenteret som en handling, som negerer eller overvinder skammens magt i ens liv – er i virkeligheden ikke en ubegrænset fri handling. Selve processen konstrueres ud fra en formodning om, at homoseksuel kærlighed og venskab er skandaløse.³¹ At sige "sandheden" kan nære gængse fantasier om det "eksotiske" og det "undertrykte" i stedet for at ryste dem. Sceptikere vender den terapeutiske logik på hovedet: Bekendelse såvel som kravet om og opnåelsen af rettigheder kan potentielt afstedkomme, snarere end hindre, selvnegering og dårligt selvværd hos de allerede marginaliserede og udstødte.³² Og endelig vil en terapeutisk orientering måske svække vores evne til en rigere og mere ægte demokratisk politik.³³ "Udfordringen er," skriver Brown, "at konfigurere en radikalt demokratisk politisk kultur, der kan opretholde [projektet med at undslippe vores smerte og få den hørt]... uden at blive overvældet af det. Det er en udfordring, der også indebærer at være på vagt over for bidrag til det stadige skred fra en politisk til en terapeutisk diskurs, selv når vi anerkender de elementer af lidelse og heling, vi måske står over

når den anerkendende stat opnår suveræniteten over nyligt anerkendte borgere og deres kroppe, også relevant for den kritik, jeg forsøger at beskrive som "tragisk." Se Markell: *Bound by Recognition*.

30 Michel Foucault: *The History of Sexuality* (oversættelse: Robert Hurley). New York: Pantheon Books, 1978.

31 Se Michael Warner: *The Trouble with Normal*. New York: Basic Books, 1999.

32 For en fremragende redegørelse for, hvordan kravet om rettigheder kan undgå nogle af disse problemer, se Karen Zivi: *Making Rights Claims: A Practice of Democratic Citizenship*. New York: Oxford University Press, 2011.

33 Se også Shoshana Felman og Dori Laub: *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge, 1991.

for.”³⁴ Mere sympatisk indstillet over for den lidende end Klagesangen, der raser mod ”somasochistens eller transvestittens” invasion af og trussel mod den offentlige sfære, gentager Browns bekymringer ikke desto mindre nogle af Klagesangens centrale troper om umådehold og tilbageholdelse ved at foreslå, at demokratisk politik må udføres i en svær balancegang mellem tilbageholdelse og frigivning.³⁵

Om det er investeret i at holde politikken antiterapeutisk af hensyn til høflighed, privatliv, æstetik, moral eller bevaringen af politik og frihed, har det hidtil gennemgåede arbejde noget til fælles: en fornemmelse af, at politiske krav, der anvender et ”terapeutisk” sprog om ”autenticitet” og ”stolthed” i forhold til det ”sande selv” imod kunstige hierarkier og konventioner og den skam, der ligger til grund for dem, fejlagtigt blander det ”politiske” med det ”personlige,” det ”terapeutiske” og det ”sociale.”

IDENTITET, ANERKENDELSE, AUTENTICITET. EN (MERE) POLITISK REVURDERING

Med den annoncering af teori og praksis i forhold til en ”samfundsborger uden skam,” som jeg udvikler i løbet af denne bog og særlig i Del II (Kapitel 2 og 3), dvæler jeg ved disse beklagelser over udslettelsen af rammer og grænser, den ”terapeutiske drejning,” hybristisk selvdannelse og så videre. I den henseende vil jeg vende tilbage til noget arbejde om identitet og anerkendelsespolitik, særlig med hensyn til idealet om autenticitet. Inden for denne tradition handler politik ikke kun om forfatninger, skikke og vaner, som demokratiske teoretikere så ofte foreslår, men også om måderne, hvorpå forfatninger, skikke og vaner ofte får folk – særligt mennesker i bestemte sociale klasser og positioner – til at *have det dårligt*.

Blandt multikulturelle, feministiske, LGBT, kritiske race-, marxistiske og visse liberale teoretikere findes der en generel opfattelse af skam som

34 Brown: *States of Injury*, 75. Dette tema er også centralt for Browns kritik af bekendelsens modus i ”Freedom’s Silences” (*Edgework*). Se også *Politics Out of History*, hvor hun efterspørger en ”radikal demokratisk politik, der er løsrevet fra overbevisning.” Brown: *Politics Out of History*, 94.

35 Elshtain: *Democracy on Trial*, 55.

en giftig og selvnegerende følelse, der bedst imødegås med en blanding af stolthed, selvværd, social lighed og selvbestemmelse. Skam er altså langt fra generisk i dens forskrifter og krav. Skam er, hvad folk føler, når den sociale orden placerer dem i forholdsvis svækkede eller marginaliserede positioner, måske *inkluderer*, men også *dominerer*. Her er skam og lavt selvværd eller selvtillid strukturelle, og større social lighed ville lette den evindelige følelse af skam, som nogle mennesker føler og må leve med som en fortsat del af virkeligheden.³⁶ En del af det politiske projekt om at omorganisere den sociale verden indebærer dermed det psykologiske projekt om at overvinde skam og prioritere omsorg for selvet som en radikal politisk handling. Audre Lorde bemærker: "At tage vare på mig selv er ikke nydelsessyge, det er selvopretholdelse, og det er en form for politisk krigsførelse."³⁷ At tage vare på selvet er en essentiel del af mere eksplicit verdensorienterede former for "politisk krigsførelse," hvis effekter så ville vende tilbage og lette noget af den skam og det dårlige selvværd, der udspringer af hierarkier, som moraliserer, udskammer og beskylder. I disse traditioner næres skam af økonomiske strukturer såsom hvidt overherredømme, imperiet, heteronormativitet, kapital og misogyni, der disciplinerer visse subjekter i deres personlige, sociale og offentlige inkorporeringer. Som den indledende historie om *aidōs* gjorde klart, forudsætter og etablerer skammen forskel og ærbødighed. Skammens byrder og den sociale orden, som skammen forudsætter, stråler igennem identitet og forskel og eksisterer under den mere overordnede paraply af ærbødighed over for guderne og byen. I dag lever forskel og ærbødighed, som man finder dem i *aidōs*, videre i sociale stigmata og uligheder, selv når formel politisk lighed synes sikret. Og at dette forhold fortsætter, gør politisk lighed blodfattig og tom.

36 For en fremragende redegørelse for, hvordan professionelle varetagere af mentalt helbred reagerer på politisk ulighed, se Jerome Agel: *The Radical Therapist: The Radical Therapist Collective*. New York: Ballantine Books, 1971.

37 Audre Lorde: *A Burst of Light: Essays*. Ithaca: Firebrand Books, 1988, 131. Dette tema optræder også i bell hooks: *Sisters of the Yam: Black Women and Self-Recovery*. Cambridge, MA: South End Press, 1993; Gloria Anzaldúa: "La Prieta," i *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2009, 198–209; Combahee River Collective: *Combahee River Collective Statement: Black Feminist Organizations in the 70s and 80s*. New York: Kitchen Table/Women of Color, 1986.

Det er ikke noget under, at Martin Luther King, Jr. i sin tale til Southern Christian Leadership Conference (SCLC) i 1967 – en tale, der blev leveret *efter* sejrene i forbindelse med Civil Rights Act og Voting Rights Act i henholdsvis 1964 og 1965 – stiller og straks besvarer spørgsmålet, *hvad gør vi nu*, ved at forholde sig til problemet med skammens grimme grænse. "Først må vi gøre vores værd og værdighed massivt gældende. Vi må rejse os over for et system, der stadig undertrykker os, og udvikle et uangribeligt og majestætisk værdigrundlag. Vi må ikke længere skamme os over at være sorte. Opgaven at vække manddom [stolthed] i et folk, der i så mange århundreder har fået at vide, at de ikke er noget værd [skam], er ikke let."³⁸ Han fortsætter ved at katalogisere, hvordan sorthed fortsat stigmatiseres og ringeægtes, såvel som at opremse de dybe forskelle mellem sort og hvid økonomisk magt på trods af de lovgivningsmæssige og juridiske sejre, opnået af Rekonstruktionstiden efter den amerikanske borgerkrig og borgerrettighedsbevægelsen. King opfordrer til selvværd og stolthed mod en økonomi af mental og fysisk vold.³⁹ Formel juridisk lighed var opnået, men social ulighed og den tilhørende skam varede ved. Her er selvværd og et liv fri for skam ikke blot personligt eller terapeutisk på en nydelsessyg måde. Det er dybt politisk, når de sociale og politiske strukturer, der bifalder og belønner hvidhed og kolonial magt på de mest almindelige og ekstraordinære måder, konstituerer hvid stolthed og ikke-hvid skam og lavt selvværd. King understreger, at man ikke kan leve frit, som hvad man er eller vil være, mens man sidder fast i nedsættelsens skamfulde hængedynd. Skam forhindrer således et autentisk liv, der kan leves på ens egne betingelser. Den begrænser ens evne til at leve, som man virkelig er eller vil være, fri for et racistisk (eller sexistisk eller imperialistisk) samfunds forskrifter og stereotyper.

Kings arbejder viser måderne, hvorpå de racerelaterede og kønnede

38 Martin Luther King, Jr.: "Where Do We Go from Here?," tale givet ved the Eleventh Annual SCLC Convention, Atlanta, GA, August 16, 1967, <http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/wheredowegofromhere> delivered at the 11th annual sclc convention. Kursiv tilføjet.

39 Frantz Fanon pointerer noget lignende i forhold til den psykologiske skade og den skam, kolonialismen forvoldte – en skam, som kun suveræniteten kan mindske. Frantz Fanon: *The Wretched of the Earth* (oversættelse: Richard Philcox). New York: Grove Press, 2004.

(og klasserelaterede om end det fremgår mindre eksplicit i netop denne tale) erfaringer med skam underminerer individets evner til at blive et autentisk selv og gør sig gældende i meget af det arbejde, der forholder sig kritisk til skam. Det gælder særlig arbejde vedrørende anerkendelsespolitik, der læser andres anerkendelse som et middel til at lindre det lave selvværd, der stammer fra et diskriminerende socialt miljø. For eksempel insisterer anerkendelsespolitik på, at psykologiske traumer, som udspringer af tilhørsforholdet til en undertrykt identitetsgruppe, er dybt politisk. I sin beskrivelse af anerkendelsespolitik bemærker Melissa Harris-Perry, at indtil afrikansk-amerikanske kvinder anerkendes for deres menneskelighed og enestående væsen og tillades at være forfattere på deres egne livshistorier, vil gensidighed, fællesskab og de nødvendige sociale betingelser for demokrati være umulige.⁴⁰ Hendes arbejde viderefører Charles Taylors indsigt, at den udeblevne og fejlagtige anerkendelses skadefulde følgevirkninger er politiske (og ikke kun terapeutiske) og på linje med de mere eksplicit politiske følgevirkninger af ulighed, udbytning og uretfærdighed.⁴¹

Harris-Perrys pointe om skam og andre negative følelsesmæssige evalueringer af selvstrukturerende befolkningsgruppers liv udgør også rammen for andre fænomenologiske udlægninger af skammens altgennemtrængende magt. Sandra Bartky leverer en feministisk kritik af moralfilosoffer og psykologer, der hylder skam som en form for moralsk bevidsthed, der minder selv om de standarder, som han eller hun har accepteret at efterleve, og som driver og leder ham eller hende mod korrekt etisk handling. Dette selv, der i skam finder en anledning til moralsk helse, er en abstrakt "hvemsomhelst" og ikke et levende og kønnet væsen.⁴² På grund af de kropsliggjorte dimensioner ved skam og vores oplevelse af

40 Harris-Perry skriver, at sorte kvinders erfaringer er en national demokratisk lakmustest, og at de tre skamfremkaldende stereotyper (Jezebel, Mammy og Sapphire) skaber de betingelser, der sårer afrikansk-amerikanske kvinders selvopfattelse. Melissa V. Harris-Perry: *Sister Citizen: Shame, Stereotypes, and Black Women in America*. New Haven: Yale University Press, 2011, 16, 36–37.

41 Charles Taylor: "The Politics of Recognition," i Amy Gutmann (red.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, 25–74: 64.

42 Bartky: *Femininity and Domination*, 97.

den, kan oplevelsen af skam ikke abstraheres fra de udskammede kropes specifikke subjektiviteter. I virkeligheden er betingelserne for vores følsomhed over for skam stille og almindelige, de opererer på sansningens niveau frem for troens. Fra dette perspektiv er det "ikke så meget en særlig følelse eller sindstilstand... som en altomfattende affektiv tilpasning til det sociale miljø." Derudover er kvinders skam i særdeleshed ikke en "effekt af underkastelse," men et konstitutivt aspekt af kvindelig subjektivitet. "Inden for de patriarkalske sociale relationers større univers," bemærker Bartky, "[er] skam en dybdegående form for blottelse af både selvet og situationen."⁴³ Skammen – en tilstand af "psykiske kvaler på grund af et selv eller en tilstand, hvor selvet opfattes som underlegent, fejlbehæftet eller formindsket" – forsvinder således ikke med modbeviser eller overbevisningen om, hvem skammens rette subjekter er, som de mere optimistiske i forhold til skammens potentiale måske ville hævde.⁴⁴ Imod dem, der ser skam som anledning til moralsk opvågning, foreslår Bartkys feministiske fænomenologi, at skammen ikke gør os bedre, men kun "svagere, mere frygtsomme, mindre selvsikre,... og dermed lettere at beherske."⁴⁵

Som politisk løsning er skammens feministiske fænomenologi måske mindre præskriptiv end anerkendelsespolitikken fortalere (der argumenterer for statslig og social anerkendelse). Men dens kritik af skamoplevelsens altomfavnende natur for mennesker nederst i de sociale hierarkier kompletterer deres advarsler. Den fænomenologiske udlægning hævder, at et afgjort friere liv er muligt, hvis man kan håndtere, om ikke fuldstændig negere, skammens magt. Opmærksomhed over for kvinders levede erfaringer som social klasse, hvordan den end er konstrueret, skulle komplicere ethvert forsøg på at rekonstruere skammen som normativ følelse, der kan udvikles til at styre eller redde demokratisk liv og demokratisk lighed. Skam – med dens fordring om at skjule og tildække, den konstante bedømmelse og overvågning af selvet, hendes tanker og handlinger – negerer og mar-

43 Ibid., 85. Kursivering tilføjet. I forhold hertil, se også Beauvoir: *The Second Sex*, 283–382; Elspeth Probyn: *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005; Sonia Kruks: *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 2001, 52–79; Woodward: "Traumatic Shame."

44 Bartky: *Femininity and Domination*, 85.

45 Ibid., 97.

ginaliserer dermed yderligere det allerede politisk fremmedgjorte subjekt. Denne kontekst belyser *begæret* efter at bevæge sig "hinsides skammen," "at komme ud af skabet" med stolthed, at blive mere bevidst, at stige "ud af usynligheden" og at udtrykke sin sandhed uden skam eller tvivl, der alle har været betydningsfulde for kampen for anerkendelse og inklusion.⁴⁶

Lad os altså genoverveje den gamle radikale tradition for at tale sandt i den personlige og politiske friheds navn. Skam er del af "skabets epistemologi," for at bruge Eve Sedgwards udtryk, hvorved det homoseksuelle eller queer subjekt udskammes af civilsamfundets heteronormative strukturer og dermed oplever den subjektive skam.⁴⁷ Logikken om "Coming out," at komme ud af skabet, er konsistent med en lang feministisk og antiracistisk tradition for "Speaking out," at tage bladet fra munden, for at bekæmpe skam og stigma i forbindelse med seksuel vold. Fannie Lou Hamer har for eksempel fortalt – og altså nægtet at skjule i skam – om brutalt seksuel misbrug og overfald ved hvide politibetjentes hånd. "Som mange af hendes formødre," bemærker Danielle McGuire, "veg Hamer ikke tilbage fra detaljerne i de seksuelle aspekter af det voldelige overgreb. Hun fortalte sin historie på nationalt fjernsyn under det demokratiske partis nationale kongres i 1964 såvel som til kongresmænd, der i juni 1964 undersøgte borgerrettighedsovergreb, og hun fortsatte med at fortælle den 'indtil sin dødsdag' og med at tilbyde sit vidnesbyrd som en form for modstand mod raceadskillelsens seksuelle og raciale uret."⁴⁸ Hamers historie og temaet om

46 Larry P. Gross: *Up from Invisibility: Lesbians, Gay Men, and the Media in America*. New York: Columbia University Press, 2001; Patrick Moore: *Beyond Shame: Reclaiming the Abandoned History of Radical Gay Sexuality*. Boston: Beacon Press, 2004; Gershon Kaufman and Lev Raphael: *Coming Out of Shame: Transforming Gay and Lesbian Lives*. New York: Main Street Books, 1996; Harriet Perl og Gay Abarbanell: *Guidelines to Feminist Consciousness Raising*. Los Angeles, CA: H.M. Perl, 1979.

47 Eve Kosofsky Sedgwick: *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 2008.

48 Danielle L. McGuire: *At the Dark End of the Street: Black Women, Rape, and Resistance - A New History of the Civil Rights Movement from Rosa Parks to the Rise of Black Power*. New York: Alfred A. Knopf, 2011, 159. (Det påviser måske McGuires pointe om, at historier om seksuel vold er relativt ukendte inden for borgerrettighedsbevægelsen, at Harris-Perrys diskussion af Hamer ikke nævner de seksuelle karakteristika af Hamers overgreb og vidnesbyrd. Harris-Perry: *Sister Citizen*, 296–298.)

at bekæmpe skam og de strukturer, der bibringer den, gennem vidnesbyrd om racialiseret seksuel vold (og seksualiseret racial vold) var essentielle for borgerrettighedsbevægelsens fødsel i USA. Borgerrettighedsbevægelsen og dens sejr – hvor end mangelfulde og ufuldstændige – udsprang af afrikansk-amerikanske kvinder, der organiseret tog bladet fra munden i forhold til mishandling som del af en længerevarende ”radikal sort feministisk tradition for modstand, ... [for] vidnesbyrd, ... [og] at bevidne hinandens rædselshistorier.”⁴⁹

Hovedparten af feministisk, homo-emancipatorisk, multikulturelt og antiracistisk akademisk arbejde demonstrerer, at skammen lever i bedste velgående i de ”forkerte” mennesker og på ”forkerte” måder. Vi har god grund til at være mistænkelige over for håb om, at de ”rigtige” mennesker vil vågne fra deres moralske søvn ved udskamning eller ved at appellere til skammens diskurs. Dette kritiske arbejde antyder, at skrøbeligheden ved og anledningen til menneskelige forbindelser, der opstår gennem oplevelsen af skam, og fantasierne om en robust skamsetik, som ville forvandle politiske og sociale miljøer, er uberettiget. Mennesker, der marginaliseres på grund af klasse, race, køn og seksualitet, burde hellere undlade at engagere sig i politik, der er organiseret omkring skam. I betragtning af den sociale og politiske kontekst, som så ofte afføder oplevelsen af skam, og den enorme mængde kritisk arbejde, som udpeger skammens skade, er det ikke klart – på trods af tragiske og andre advarsler – hvad af demokratisk værdi, der skulle kunne vindes ved en nostalgisk optagethed af tabet af skam og andre negative følelser og hindringer for selvdannelse. Kritikkerne af identitet, anerkendelse og fænomenologisk politik er altså måske teoretisk overbevisende, men de er politisk utilstrækkelige. De formår ikke at forholde sig til fællesmængden af deres bekymringer og den liberale optagethed af det offentlige/private og så en omfattende kommunitaristisk opfattelse af det almene vel. Mest problematisk er det, at de ikke i tilstrækkelig grad formår at teoretisere folks egentlige arbejde – som King og Hamer – der offentligt kæmper mod skam og udskamning.⁵⁰

49 Ibid., 65–66.

50 Patchen Markell og Elizabeth Povinellis kritiske arbejde om anerkendelse og multikulturel politik er vigtige undtagelser. Begge bruger empiriske cases til at vise,

Lad os derudover ikke glemme, at undsigelsen af skam og kritikken af måderne, hvorpå den cementerer sociale uligheder, simpelthen er noget, demokratiske borgere *gør*. Konfronteret med udskamningen og uligheder-nes stigmatiserende kraft går folk igen og igen på gaden – praksisser baseret på et medborgerskab uden skam – for at kræve et liv uden skam. Dermed *gør* de opmærksom på de alvorlige uligheder inden for regimer, baseret på politisk lighed, der tolererer og tilmed afhænger af sociale relationer og hierarkier, som rangerer visse borgere som mere agtværdige end andre. Samfundsborgere uden skam forstår og politiserer det faktum, at sociale uligheder og de tilhørende negative følelser ikke umiddelbart passer ind i en demokratisk forpligtelse på politisk lighed. Selvom demokratiske samfund altid inkorporerer forfatningsmæssige eller rester af sociale uligheder, faciliterer demokratiske idealer – særlig politisk lighed og selv-repræsentation – naturligt samfundsborgernes begær efter at udvide den politiske forpligtelse på demokratisk lighed ind i de såkaldte økonomiske, sociale og private sfærer. Jeg vil altså tage nogle af kritikernes advarsler og Klagesangens mere generelle bekymringer alvorligt, men jeg vil også rekupe- rere den fremtrædende demokratiske og politiske vision i de identitære, anerkendelsesmæssige og fænomenologiske udlægninger af skam. Det indebærer en bevægelse hinsides det, jeg læser som en meget alvorlig og filosofisk udlægning af "terapeutisk" politik, der politiserer oplevelserne af skam og negativt selvværd.

hvordan statslig politik bidrager til disciplineringen af nyligt anerkendte subjekter på måder, der kompromitterer og modvirker det begær, der motiverer samfunds- borgere til overhovedet at fremsætte sådanne krav. Ulig de anerkendelseskampe, der kritiseres i disse bøger, som jeg beundrer, fokuserer jeg ikke så meget på statslig politik som på måderne, hvorpå troperne om det "autentiske" i megen nutidig politisk teori for hurtigt udelukkes og diskvalificeres. Selvom en praksis baseret på "medborgerskab uden skam" anvender noget af det sprog og de fokuspunkter, som Markell og Povinelli identificerer som problematiske i anerkendelsespolitik, kæmper samfundsborgere uden skam ikke *for anerkendelse*. I denne henseende minder de mere om Holloway Sparks ideer om et "dissident medborgerskab" og Karen Zivis formulering af en "kravets" politik end om anerkendelsespolitik som sådan. Markell: *Bound by Recognition*; Povinelli: *The Cunning of Recognition*; Hol- loway Sparks: "Dissident Citizenship: Democratic Theory, Political Courage, and Activist Women," *Hypatia* 12, no. 4 (1997): 74–110; Zivi: *Making Rights Claims*.

MEDBØRGERSKAB UDEN SKAM

Min udlægning af et medborgerskab uden skam indebærer en mere politisk og mindre filosofisk læsning af en autenticitetens politik, der hverken er en anerkendelsespolitik eller nødvendigvis fundamentalt *imod* skam, som om målet var helt at overkomme den. Et medborgerskab uden skam opstår snarere inde fra oplevelsen af skam, som det benævner og politiserer for at kunne aktivere en række politiske krav og praksisser. Jeg tager det alvorligt, at oplevelsen af skam kan være værdifuld til at gøre opmærksom på uretfærdige sociale forhold og dermed udløse politisk handling. Jeg forsøger samtidig at generobre vedvarende demokratiske aspekter af autenticitetsidealet og den sociale kritik af rang og hierarkier, som det indebærer. Min læsning anerkender, at autenticiteten som et ideal, der ofte er tydeligt i udtryk som "stolthed" og "at være tro mod sig selv," både kan være begrænsende og frigørende, ligesom skam kan udløse handling eller få en til at vige tilbage og trække sig tilbage fra verden. Ingen af dem har en sikker ontologi, der tilbyder os en perfekt politik. Men drømmen om et "autentisk liv," der er fri for skam, danner en kritisk politisk subjektivitet inden for en kontekst af sociale hierarkier, der udskammer og stigmatiserer. I særdeleshed fordrer autenticitetsidealets egalitære forpligtelser, der så kraftfuldt blev demonstreret af Taylor, og anerkendelsespolitikens indsigt, at negative selvpfattelser knytter an til identitet og status, et politisk svar og yderligere akademisk refleksion.⁵¹ Det er helt legitimt at frygte, at den vold, der udføres i det "autentiskes" og det "naturliges" navn, såvel som velmenende strategier for assimilering og genopfindelse af selvet kan give tilbageslag. Men de politiske problemer, der udspringer af en hvilken som helst kontekst, lader sig ikke godt beskrive som problemer vedrørende skamløshed eller et autentisk ideal, der bliver taget *for langt*. Således er opfordringer til at forholde sig til og løse politiske problemer gennem sproglige udtryk for tilbageholdenhed, høflighed og skam både politisk problematiske og teoretisk utilstrækkelige.

At være opmærksom på den *politiske* kontekst, hvor påstande om skam og autenticitet cirkulerer, indebærer at stille en række spørgsmål, der generelt er fraværende fra den aktuelle diskussion af skam og skamløs-

51 Taylor, *A Secular Age*, 473–504.

hed: Hvem forsøger at udskamme hvem og hvorfor? Hvilke politiske krav bliver stillet i skammens navn? Hvad mener en samfundsborger, når hun beder om at være fri for skam? *Og hvem vil hindre hende?* Disse spørgsmål og denne kontekst er betydningsfulde for at kunne bedømme både ønsket om mere skam og drømmen om at være fri for den. Meget af *Gay Shame's* arbejde er eksemplarisk i denne henseende, når det flytter spørgsmålet væk fra, om man skal tage skammen til sig eller afvise den, og hen imod spørgsmål om offentlige og personlige investeringer i andres skam såvel som, hvad vi skal stille op med vores skam, i betragtning af at vi alle – som seksuelle væsener med tilbøjelighed til ikke at leve op til vores egne og andres forventninger til os – føler den til en vis grad. Klagesangen afværger ens egen skam ved at fokusere på skamløsheden hos et andet medlem af samfundet. Warner beskriver det rammende som "at give andre skylden for vores skam."⁵²

Et alternativ til at skyde sin skam på andre er at lytte til skammens etik, og hvad den fortæller om den verden, du deler med andre. Skammen burde altså inspirere til at "tage en paryk på, før du dømmer" – at orientere din politik mod dem, der er mindre privilegerede og oftere falder under

52 Warner: *The Trouble with Normal*, 3. Warner argumenterer for, at sådan noget som Klagesangen opererer inden for LGBT-politikkens agtelsespolitik, tydeligst i Andrew Sullivans jeremiade imod queer-foragtighed. Sullivan argumenterer for, at queer subjekter i overdreven grad er investerede i de beskidte og skamfulde aspekter af lesbisk og bøssers tilværelse. Warner citerer ham som følger: "At besvare den hånlige bemærkning 'queer' ved simpelthen at tage den til sig" er ren relativisme, eller "en nem fejring af vores sårethed" (137). Ifølge Sullivan er det at tage de *respektable* og *anstændige* dimensioner af lesbisk og bøssers liv til sig – som begæret efter at tjene sit land i militæret, sin kirke fra prædikestolen, eller civilsamfundet i gennem et monogamt ægteskab – en måde, hvorpå man indfrier og retter opfattelserne af homoseksualitet som skamfuldt og som hørende til i skabet. Det er skamfuldt at være polygam eller polyamourøs, mener Sullivan. Og de "gode" lesbiske og bøssers agtværdighed og rygter lider under de synligt uanstændige queer. Sullivan vil komme ud af skabet og assimilere snarere end at slå sig løs i det forkastelige, og dermed skelner han respektable og anstændige lesbiske og bøsser fra deres brødre og søstre i den queer underverden. I Warners læsning er Sullivans agtværdighedspolitik således dybt impliceret i skammens politik. Andrew Sullivan: *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*. New York: Vintage Books, 1996.

skammens skygge.⁵³ I queer rum, fortsætter Warner, "er skammen fundamental," og "reglen er: Kom over det... Du kan lære mest fra mennesker, du betragter som værende under dig. I bedste fald går denne etik imod enhver form for hierarki, du kunne bringe med ind i lokalet."⁵⁴ Målet er ikke at slippe af med skammen eller at handle som om, den ikke findes, men at gøre krav på en etisk tradition, der findes på steder, som filosoffer frygter. Billedet på plakaten for *Gay Shame*-konferencen og forsiden til bogen, der udsprang af den, (*Trojan Whore* – en tatoveret, muskuløs, maskulin krop i høje hæle, en kjole og en snor med sølvfarvede perler, der kommer ud af anus) besætter, afbryder og håner den heroiske ikonografi i den homeriske skam og hos dem, der længes efter dens regulerende arbejde.⁵⁵ Det er ikke en genoplivning af en eller anden tabt udgave af *aidōs*. "I disse foragtelige scenarier," forklarer Warner, "forsøger folk at forestille sig livet uden de ofre, som værdigheden ifølge 'fællesskabets standarder' normalt indebærer."⁵⁶ *Gay Shame*-etikken opbygger solidaritet mellem dem, som lever i skammens skygge. Ens egen oplevelse af skam udtrykker prækariteten hos dem i margenerne og fordrer en etisk orientering mod andre. Og endelig, at afstemme forholdet mellem ens oplevelser af skam og de sociale og politiske strukturer, man lever i, viser nødvendigheden af en radikal omlægning af det sociale rum som en del af demokratisk politik.

At politisere oplevelsen af skam og andre negative følelser på en måde, der beder om et liv fri for smerte og et liv, der "føles ægte," behøver ikke at indebære et oprigtigt og retfærdigt projekt om at befri selvet for dårlige følelser, emotionel skade, psykologisk overlast og så videre. Som Berlant bemærker i et interview om queer-skam, indebærer en politik vedrørende

53 Ligesom Rawls, fokuserer Warner på den "mindst privilegeredes" etiske perspektiv. Warner påkalder sig ikke et uvidenhedens slør, der skjuler vores såkaldte askriptive personlighedstræk, og de "mindst privilegerede" identificeres i forhold til seksuelle præferencer og adfærd, ikke kun økonomisk status, men han deler Rawls' holdning, at normalitetens objektiv nødvendigvis fordrejer vores evne til at udlede principper af retfærdighed. John Rawls: *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

54 Warner: *The Trouble with Normal*, 35.

55 David Halperin og Valerie Traub (red): *Gay Shame*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

56 Warner: *The Trouble with Normal*, 34.

"af-skamning af queer-hed" mere end blot en "stolthedens" politik.⁵⁷ Når de bevæger sig hinsides debatten om identitet og anerkendelse, stolthed og skam, burde politiske teoretikere tage konkret politisk aktivitet i betragtning for at kunne forestille sig affekt og følelser på måder, der hverken romantiserer dem eller forfalder til naiv rationalisme som grundlag for et socialt og politisk liv. Et liv uden de skrøbeligheder, der udvikles gennem negative følelser, ville miste enhver forbindelse til det menneskelige. Disse skrøbeligheder giver liv til venskaber, engagement og politik og bør hverken ignoreres eller ønskes væk. Og dog er det også problematisk at romantisere oplevelsen af negative følelser som skam i en sådan grad, at man overser deres afkræftende effekt. Politiske og kritiske teoretikere må forholde sig til de negative følelsers afkræftende magt over politisk subjektivitet på måder, der ikke forestiller sig et politisk liv fri for affekt og følelse. Vi har brug for en politisk kritik af oplevelsen af skam og en forståelse for, hvordan kritik af skam og den tilhørende negative selvvurdering har opereret inden for emancipatoriske politiske øjeblikke og begivenheder. Vi må mere præcist overveje, hvordan den "terapeutiske drejning," der så ofte er blevet læst som en bevægelse mod overlastens ubestridelige "sandheds"-fordringer, kan forstås som værende kompatibel med politisk argumentation, overtalelse og uoverensstemmelse. Hverken oplevelsen af skam eller drømmen om det autentiske liv har nogen automatiske politiske forskrifter, ligesom disse oplevelser heller ikke føles ens blandt de udskammede og marginaliserede subjekter.

De eksempler, jeg fremhæver igennem denne bog, antyder, at udøvelsen af et medborgerskab uden skam, der indebærer et politisk sprog baseret på autenticitet og offentlig undsigelse af skammens fordringer, gør opmærksom på uretfærdighed. De historiske eksempler antyder, at kravene om at "se mig som jeg (virkelig) er" fungerer som mere end naive bekendelser eller længsler efter anerkendelse og bekræftelse. De vidner om uretfærdighed ved at stille politiske krav, der udspringer af en kontekst af politisk og social ulighed og erkendelsen af, at løfter om demokrati har

57 Lauren Berlant, Sina Najafi og David Serlin: "The Broken Circuit: An interview with Lauren Berlant," *Cabinet* no. 31 (2008). <http://www.cabinetmagazine.org/issues/31/najafiserlin.php>.

været mere rettet mod nogen end mod andre. I dette reviderede og mere *politiske* perspektiv leverer autenticitetens sprog og ideal en taleform, der ikke kræver et oprigtigt og overlagt begær efter at kende ens eget sande selv og at bekendtgøre det for verden. Disse fagter fungerer som politisk kritik. Bekendelser, der benytter sig af terapiens og autenticitetens sprogbrug, kan operere som *politiske* interventioner. De afbryder, punkterer og udspørger de selvsikre grænser mellem offentlig og privat, politisk og terapeutisk på måder, der fremhæver de normative investeringer, som disse grænser både fremmer og skjuler.

Fortolkningerne af autenticitet som en oprigtig drøm, som det krævende subjekt faktisk forventer realiseret, overser dens strategiske og kritiske politiske kvaliteter. At tale om, hvem man *virkelig er*, og bede andre om at lytte til disse historier er måske mindre en åbning af hjertet mod offentligheden og mere en afbrydelse af det fremherskende billede og repræsentationen af en selv og andre med samme subjektposition. Det vil sige, at angreb på fremherskende repræsentationer (og fejlagtige repræsentationer) ikke blot begærer selvets anerkendelse, bekræftelse, inklusion i kanon og så videre. Det er lige omvendt. De skaber en offentlig persona – træder ind i det offentlige domæne og kritiserer de ekskluderende institutioner, som præsiderer dér. Projektet er radikalt, som Anthony Appiah tydeliggør: "Jagten på autenticitet demonstreres mindst lige så meget i modsætning til det sociale livs fordringer som i anerkendelsen af ens virkelige selv."⁵⁸ At læse autenticitet som et politisk foretagende og en politisk kritik af sociale betingelser, som udskammer og stigmatiserer, belyser, hvordan situationer, der giver anledning til fordringer i det "sande" selvs navn, er fulde af politik og magt. Disse fordringer må ses i kontekst.

Jeg læser endelig disse interventioner og proklamationer uden skam som udtryk for medborgerskab snarere end som udtryk for individuelle sandheder, fordi de opstår i to kontekster, som jeg med Arendt læser som afgørende for politisk handling. Mens meget af denne bog fremhæver Arendts egen deltagelse i Klagesangen, har mine indvendinger mod Arendt

58 K. Anthony Appiah: "Identity, Authenticity, Survival," i Amy Guttmann (red): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, 149-164: 152-53.

at gøre med måderne, hvorpå hendes nostalgiske angst over for brud på det politiskes grænser gør hende – og nogle af hendes disciple – blinde over for politisk handling, som ofte er konsistent med hendes udlægning af politisk kamp. Det første begreb hos Arendt, som jeg tager som afgørende for pari-aens politiske liv, er en gruppe af ligestillede, "hvis skæbne, man deler."⁵⁹ Så meget som Klagesangen disciplinerer og sygeliggør samfundsborgere uden skam på måder, der fremstiller dem som isolerede aktører uden nogen gruppe af ligestillede, er de mennesker, jeg beskriver som samfundsborgere uden skam (og de handlignere, der konstituerer deres praksisser), del af en livlig, intersubjektiv gruppe af ligestillede i dialog omkring betydningen af offentlig – politisk – lighed og deres egen rækkevidde. Det andet begreb, jeg låner fra Arendt, er engagementet i "pluralitet," "andres nærvær og handlignere," som "betingelsen... for ethvert politisk liv."⁶⁰ Klagesangen placerer samfundsborgere uden skam som én-dimensionale og én-øjede; min genlæsning korrigerer en sådan opfattelse.

Den eksisterende litteratur, inklusive det "post-foundational," tragiske, agonistiske og queer arbejde, der ligger til grund for mit eget, mangler altså to ting: en sofistikeret redegørelse for den radikale karakter af offentlige krav om et autentisk liv uden skam og, beslægtet hermed, den gentagne udvikling af måderne, hvorpå samfundsborgere appellerer til en autenticitetsdiskurs og betragter skammens psykologiske forskrifter som fjendtligt indstillet over for eller i det mindste i et spændingsforhold med demokratisk politisk lighed. Disse krav mødes til stadighed med angst for civilisationens forfald, krav om inddæmning af demokratisk umådehold og forskellige udgaver af Klagesangen Over Skammens Død. Uden et detaljeret perspektiv på denne lange udvikling kan enhver gruppes krav om at være fri for skam og psykologisk overlast virke misforstået, farlig for dem selv og farlig for offentligheden. Men et blik på, hvordan denne historie dukker op igen og igen som del af egalitære øjeblikke og bevægelser, komplicerer Klagesangen såvel som den mere udbredte og overbevisende kritik af autenticitets- og anerkendelsespolitikken, som forudsætter, at en tilsyneladende

59 Arendt: *Rahel Varnhagen*, 251.

60 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago press, 1958, 237, 7.

terapeutisk politisk diskurs indgår i en fundamental uoverensstemmelse med et mere tragisk og agonistisk perspektiv. En genealogisk redegørelse illustrerer denne fornemmelse af gentagelse og udvikling.

Jeg tager således de tragiske indsigter og advarsler alvorligt – kritikken af "sårede tilhørsforhold" og den potentielle værdi af "negative følelser" som skam for en politisk vision, der er følsom over for menneskelige grænser – og vender mig mod de normative og demokratiske spørgsmål, der er på spil. Berlant har belyst det psykoanalytiske og hvad, vi kunne kalde de psykosociale årsager til, at bekendelsesgenren fortsat appellerer til de "socialt minoritære," som afstemmer deres melodi efter de "socialt majoritære," i håb om at "loven måske kan inkludere dem i dens Musak-agtige løfte om klarhed."⁶¹ Men vi kan føre disse spørgsmål i en anden retning og fokusere på det *politiske* (i stedet for det psykologiske eller psykoanalytiske) begær hos mennesker, der oplever verden som politiske outsiders, for at konstituere en demokratisk offentlighed og kræve et liv fri for skam og andre "dårlige følelser." Vi kan endvidere belyse, hvordan disse samfundsborgere eller vordende samfundsborgere organiserer konkret politisk aktivitet omkring historier om skam og ydmygelse og om, hvorvidt det er muligt at levere en bedre teoretisering af begæret efter at gøre sin psykiske overlast offentlig uden at fetichere psykisk overlast som politisk grundlag.⁶² Begæret efter frihed kommer til udtryk i strategier for selvfortælling og selvoffentliggørelse, der hviler på en tilsyneladende ligefrem og oprigtig diskurs om autenticitet,

61 Berlant: "Trauma and Ineloquence," 51.

62 Katie Wright opsummerer det generelle spørgsmål som følger:

Det sidste halve århundredes social-teoretiske litteratur leverer vidtrækkende analyser af afgørende aspekter af den terapeutiske drejning. Det, der adskiller disse forskellige fortolkninger fra dem, der udspringer fra det terapeutiske selv – eksemplificeret af løftet om det menneskelige potentiale og selvhjælpsindustrien, den affødte – er en bred konsensus om, at det terapeutiske er fjendtligt over for det sociopolitiske, kulturelle og personlige liv. At dette fremherskende narrativ deles af vidt forskellige intellektuelle traditioner – fra konservatismen i Rieffs kulturelle sociologi til radikal feminisme, materialismen i neo-marxisme og foucaultske magtanalyser – antyder, at det er en overbevisende kritik. Vigtige problemer mangler ikke desto mindre endnu at blive afklaret.

Katie Wright: "Theorizing Therapeutic Culture: Past Influences, Future Directions," *Journal of Sociology* 44, no. 4 (December 1, 2008), 321–336: 326.

igen og igen. Svarene på nogle af disse spørgsmål om begæret efter et liv fri for skam belyser nogle af paradokserne i hjertet af det demokratiske liv, særlig det ofte skrøbelige og anspændte forhold mellem egalitære forpligtelser og spørgsmålet om, hvad politik og det politiske er og burde være. Behovet for at af- og begrænse det egentligt politiske, den formodede værdi af negative følelser og frygten for, at skam er i fare eller helt og aldeles død på et givet historisk tidspunkt, fordrer yderlige udforskning.

Min generelle motivation for at skrive denne bog udspringer af politiske teoretikers indsats for at patruljere det politiske, hvilket risikerer at afskære og diskvalificere en række portaler, gennem hvilke almindelige mennesker får adgang til, udfordrer og forstyrrer den politiske verden. I forlængelse heraf udgør denne bog en genlæsning af og et fornyet engagement i politisk-terapeutiske sammenfiltringer, der åbner den politiske verden, inviterer social uro og reorganisering og alligevel beklages og disciplineres for at mangle høflighed, manerer, tilbageholdenhed og skam. Disse eksempler viser, at patruljeringen af skellet mellem det politiske og det terapeutiske i særdeleshed løber ind i en udgave af problemet vedrørende aflæsningen af identitet og subjektivitet som noget, der skal sikres før handling. Det er den kritik, der oftest rettes mod identitets- og anerkendelsespolitikkerne selv. Det vil sige, hvis vi udelukker, hvad vi nu måtte kalde "det terapeutiske" som potentielt rum for politik og offentlighed, siger vi noget i stil med det følgende til det "bekendende" subjekt (eller til subjektet, der aflægges "vidnesbyrd"), hvis personlige og sociale bekymringer lækker ind i det egentligt offentlige domæne: Gå hjem igen, find ud af dine problemer, bliv rask, og gør dig så klar til at tale og handle offentligt. Organisationerne i den anden feministiske bølge kæmpede, diskuterede, bristede, blev genforenet og opløstes så igen over disse meget svære spørgsmål om, hvorvidt en given gruppe var primært "terapeutisk" eller "politisk."⁶³ Det er én ting, at mennesker – alene eller i fællesskab – navigerer spændingerne mellem politisk og terapeutisk arbejde og dets

63 Combahee River Collective: *Combahee River Collective Statement*; Alice Echols: *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989; Christine A. Kelly: "Whatever Happened to Women's Liberation? Feminist Legacies of '68," *New Political Science* 22, no. 2 (2000): 161–175.

fordringer. Det er legitime diskussioner og spørgsmål. Men det er en helt anden ting, fra et demokratisk teoretisk og særlig feministisk teoretisk udgangspunkt, at disciplinere og begrænse omfanget og indholdet af politisk-terapeutiske sammenfiltringer. Frygten for autenticitetens politik og drømmen om et liv fri for skam er relevant, men der findes også en legitim frygt for indsatsen for at diskvalificere folks midler til at orientere sig, organisere sig og kræve plads i offentligheden. Det indebærer diskvalifikationen af mange robuste nutidige bevægelser, der så diskvalificerer fortidige bevægelser og øjeblikke ved at betragte dem som forkert politiske, fordi de var for bekendende, terapeutiske eller "skamløse." *Democracy and the Death of Shame* omlægger dette mønster af kritik og beklagelse. Den undersøger blandingen af det demokratiske og det terapeutiske, det politiske og det sociale, det offentlige og det private for at belyse betingelser under hvilke, en radikal demokratisk politisk kultur kan trives.

