

Lars Geer Hammershøj

# Selvdannelse og nye former for socialitet - technofesten som eksempel

Hvilke konsekvenser har den radikale individualisering for samtidens socialitetsformer? Artiklen forsøger at give et socialanalytisk bud på dette. Således interpreteres individualiseringen som selvdannelse og socialitetsformerne interpreteres som tenderende mod at være af væsentlig stemningsmæssig karakter. Et eksempel herpå er technofesten, hvor man dansende skrider ud af sig selv og momentant hengiver sig til et dunkende dionysisk fællesskab.

Vor tid forekommer at være væsentlig præget af, hvad man kunne kalde radikal individualisering, og dette synes grundlæggende at forandre betingelserne for såvel individets forhold til sig selv som individets forhold til andre. I senmoderniteten kan individualiseringens træk således siges at være blevet radikaliseret. Frisættelsen af individet er i princippet fuldstændig i dag på en sådan måde, at Bauman kan tale om at alt, f.eks. etik og moral, er blevet gennemgribende *privatiseret* (Bauman 1992). Tilsvarende har moderniseringens problematisering af alt sandt ført til et grundlæggende tab af vished, således at man i dag ikke blot er fri til selv at vælge men også er pålagt selv at vælge de kriterier, hvorefter man vælger. Således er man ifølge Giddens henvist til konstant at reflektere over sin gøren og laden, eftersom man må være i stand til altid at kunne give *personlige begrundelser* for sine valg og handlinger (Giddens 1991).

Det gode spørgsmål synes nu at være, hvad der sker med socialiteten, når fællesskaber skal være mellem radikalt individualiserede individer og når disse fællesskaber er individuelt valgte. Er socialitet blevet reduceret til fernis for individers selvudfoldelse og deltager folk således på mere egoistisk vis i traditionelle fællesskabsformer? Eller kunne man måske forestille sig, at disse traditionelle socialitetsformer transformeres? Er der med andre ord tendenser til nye former for socialitet, der passer til vor tids radikalt individualiserede individer?

Artiklen skal forsøge at give et bud på, hvorledes denne problematik kan forstås ved atanskue samtidens individualitetsformer som *dannelse*. Dannelsesforestillingen synes nemlig på en gang at kunne fatte individet som det radikalt individualiseret og fatte hvad socialitet kan siges at være på disse

betingelser, eftersom den centrale tanke i dannelsesforestillingen er, at personligheden og socialitet dannes i en og samme proces. Den danske socialanalytiker Lars-Henrik Schmidt (Schmidt 1999a) har med sit begreb om dannelse – som han benævner utraditionel dannelse eller *selvdannelse* slet og ret – forsøgt at skitsere, hvorledes dannelsesproblematikken kan tænkes på senmoderne betingelser, og det vil netop sige som en type dannelse, der i emfatisk grad foregår på individets præmisser. Med udgangspunkt i Schmidts skitse skal artiklen forsøge at bygge videre på konstruktionen af selvdannelse og forsøge give et bud på en socialanalytisk betænkning af, hvorledes selvdannelsens socialitetsformer kunne fattes. For at give et bud på en sådan socialitetsform skal technofesten bruges som eksempel. Technofesten som festkultur og musik- og dansefællesskab synes nemlig at være en nyere socialitetsform, der på eksemplarisk måde illustrerer disse nye tendenser.

## De senmoderne vilkår for dannelse

Interaktionen mellem individ og socialitet forekommer med vor tids radikale individualisering at forskydes i retning af at foregå på individets præmisser. En af konsekvenserne er, at den traditionelle socialiseringsforestilling hermed problematiseres, hvilket pointeres i Schmidts analyse af samtidens vilkår. Analysen forsøger at begribe de overordnede vilkår som almindeligvis betegnes vor tids senmoderne eller postmoderne vilkår, men som Schmidt i sin analyse forsøger at give en anden *setting*, som præcis skulle berede for at forstå samtiden som dannelsens epoke. Således hævder Schmidt for det første, at vor tids radikale individualisering er fremkommet i og med et skift i moderniseringsstrategi. Hans tese er, at massificeringen i første del af det

20. århundrede havde karakter af ensliggørelse, hvorimod den i dag har karakter af forskelliggørelse (jf. Schmidt 1999a: 109-114). Dette lader sig forstå på den måde, at de to moderniseringsstrategier modsvarer forskellige former for eller grader af individualisering. For moderniseringen har – ligesom den vesterlandske civilisationsproces i øvrigt – altid indbefattet individualisering, hvilket Mead på linje med andre klassiske sociologer bemærker:

In civilized society individuality is constituted rather by the individual's departure from, or modified realization of, any given social type than by his conformity, and tends to be something much more distinctive and singular (Mead 1934:221).

Imidlertid kan den stadig stigende individualisering i det 20. århundrede siges at have krævet stadig nye former for disciplinering, hvilket kommer til udtryk i de forskellige former for massificering. I første del af det 20. århundrede havde disciplineringen af de "moderat" individualiserede individer – netop frisat fra de traditionelle fællesskaber – karakter af en *genindsættelse* i forskellige former for ensliggørende erstatningsfællesskaber, som den tids moderne massefællesskaber, fascistiske såvel som socialistiske, kan siges at være eksempler på. Det er en form for massificering, der forsøger at danne modvægt til individualiseringen ved påny at indordne individerne under det fælles – eller som Horkheimer og Adorno siger det: "Individet tolereres kun i det omfang, dets uforbeholdne identitet med det almene er hævet over enhver tvivl" (1944:222); hvilket tillige resulterede i, at "vore dages kultur får alt til at se ens ud" (1944:179). Den ensliggørende moderniseringsstrategi kan



Lars Geer Hammershøj  
Cand.mag. i  
Idéhistorie ved  
Århus Universitet.  
Ph.d.-studerende  
ved Sociologisk  
Institut, Køben-  
havns Universitet.  
E-post:  
lars.geer.hammershoj  
@sociology.ku.dk

umiddelbart forekomme at være en paradoksal og modsatrettet tendens i forhold til moderniseringens individualisering, men må snarere siges at være en konsekvens heraf.

I dag synes der som sagt at være sket et skift i moderniseringsstrategi. For i og med individets radikale individualisering lader det sig ikke længere gøre at disciplinere individerne ved at indordne dem under det samme i ensliggørende fællesskaber. Derimod synes massificeringen i dag at have karakter af forskelliggørelse således forstået, at de individualiserede individer er masse, fordi alle er forskellige. Vi er i dag ens i vor forskellighed. Eller som Schmidt formulerer det:

Nu er det at være "hin enkelte" blevet det samme som at være masse – formen for masse er de samlede individer; hvor massen tidligere blev opfattet som ensbetydende med tab af individualitet, er det modsatte tilfældet i dag (Schmidt 1999a:110).

Således handler det om at udfolde sin personlighed og realisere sig selv, dvs. blive forskellig på sin måde. Denne forskelliggørende massificering kan derud-

over ansues som en sofistikeret disciplineringsstrategi. For når kravet er, at man skal forme sig en særlig personlighed og således være kunstner for sit eget livsværk (Foucault 1983), så er man allerede på en anden og alvorligere måde ansvarlig for det man gør. Ingen anden end en selv kan gøres ansvarlig for ens forskellighed til andre. Der er tale om en bestemt type selvdisciplineringsstrategi (en art radikaliseret slavemoral for at tale med Nietzsche), der så at sige internaliserer en stræben efter "det gode", ikke i form af en reaktiv og kontrollerende overjaginstans, men internaliserer denne stræben i individets egen vilje i form af en aktiv villen-det-gode eller villen skabe sig det bedste selv<sup>1</sup>.

At massificeringen ikke længere har karakter af ensliggørelse, har i forlængelse heraf ifølge Schmidt den ikke ubetydelige konsekvens "at myndighedsstatens socialiseringsstrategier afvikles" (Schmidt 1999a:110). Samtidens radikale individualisering gør socialisering i traditionel forstand problematisk og prekær. Der er sket et grundlæggende autoritetstab, hvorfor socialisering forstået som pånødelse af et bestemt fællesskabs værdier fremstår som illegitim. Ifølge Schmidt er vi i dag gået fra en politisk myndighed, der tror sig at vide, hvor den anden "skal hen", hvorfor der kan opdrages og oplyses, til en pædagogisk myndighed, der ved at den anden "skal hen" men ikke ved "hvorhen". Den pædagogiske myndighed indbefatter, at vi er henvist til at vejlede hinanden og til at hjælpe den anden til at blive myndig uden at denne myndighed på forhånd kan bestemmes positivt. Det er ikke mindst her dannelsesproblematikken forekommer relevant, fordi dannelse er *myndighedsløs* (Schmidt 1999a:110). Eller rettere: dannelse er uden autoritet, eftersom dannelse tværtimod forudsætter, at individet allerede er myndigt (hvilket vi senere

skal se). Af samme grund synes dannelsesforestillingen også at passe godt til samtidens selvstændige og selvbestemmende individualiteter.

Dannelsesforestillingen kan følgelig siges at være en anden problematiseringsform for individets bliven-social end den traditionelle socialiseringsforestilling. I stedet for at tænke individets bliven-social som noget, der sker tvangsmæssigt i kraft af en internalisering af et bestemt fællesskabs værdier og handlemønstre, opererer dannelsesstanken omvendt med, at man "i frihed" danner sig ved af egen vilje at overskride sig selv i socialitet. Således kan dannelse på en måde tillige fattes som "fri socialisering" eller "selv-socialisering"<sup>2</sup> og denne forestilling synes bedre at passe til vor tids vilkår af myndighedsløshed.

Socialiseringsproblematikken med dens politiske myndighedsforestilling er i dag blevet prekær, fordi en ny type individ er fremkommet i og med den radikale individualisering, nemlig det Schmidt kalder det statsautoriserede individ, der er selvbestemmende og pædagogisk myndigt (Schmidt 1999a:114). Selv spædbarnet går i dag for at være kompetent og myndigt til selv at kunne vælge såvel som til at kunne udfolde sig selv. Man kan derfor ikke opdrage og oplyse barnet med autoritet, men er henvist til – i større og mindre grad men *altid også* – at forhandle med barnet *som om* det var myndigt. Individualiseringens to aspekter, som Habermas bemærker nemlig selvbestemmelse på den ene side og selvrealisering på den anden side (Habermas 1988: 223), synes i senmoderniteten at være blevet radikaliseret til et uomgængeligt *ydre krav om personlig myndighed* på den ene side og et *emfatisk indre krav om frihed til udfoldelse af ens personlighed* på den anden side. Det er præcis disse vilkår, den radikaliserede individualiserings vilkår, som dannelsesbegrebet konstrue-

ret påny som selvdannelse, forsøger at gribe. Der er tale om selvdannelse, fordi dannelsesprocesserne i empatisk grad foregår på individets præmisser. Det er således en dannelse, hvor man ikke blot af egen vilje skal overskride sig selv, men også vælge, hvilke former for socialitet der overskrides mod eller involveres i, og som man forestiller sig vil være dannede for en. Det selvdannende individ forholder sig med andre ord altid reflek-sivt til sig selv og dermed også til sin egen socialisering, som principielt altid står til forhandling.

Socialisering i traditionel forstand er blevet prekær, hvorfor der formentlig kun er socialiseringsformer mulige, som ikke pånøder individet bestemte værdier og handlingsmønstre, men som er karakteriseret ved at være uden indhold og autoritet. Således synes den eneste form for socialisering, der passer til de senmoderne vilkår, at være hvad man kunne kalde *formal socialisering*, der pånøder individet ikke at forholde sig på den og den specifikke måde til dette eller hint bestemte, men pånøder individet at forholde sig selvstændigt<sup>3</sup>. I dag forekommer den væsentligste socialisering derfor at være, at man *socialiseres til at være et selvdannende individ*. Således behandles barnet som sagt *som om* det var selvdannende, dvs. som om det var myndigt til at forhandle og beslutte på egne vegne.

Men dette at måtte blive et selvdannende "forhandlende" individ, præcis dette står ikke selv til forhandling. For at være den enkelte er ikke op til den enkelte. Individualiseringen er nemlig i sig selv en institution. Det individualiserede individ er, som Habermas bemærker, samfundsmæssigt konstitueret og den frihed, som tiltrøst individet, er heller ikke negation af samfund, men derimod "i den selvsamme retning som civilisationsprocessen i forvejen peger" (Habermas 1988:223; min oversættelse). Eller som

Ziehe formulerer det:

Individualisering er derfor en institutionaliseret forventning om en bestemt adfærd rettet mod individet: det er en måde at være til i samfundet på, der giver mig anledning til at være mig selv (Ziehe 1997:131).

Socialisering til selvdannelse kan på denne måde anskues som værende formen for den samfundsmæssige disciplinering af vor tids forskelliggjorte individer. I dag socialiseres man til at overtage ansvaret for sin egen socialisering.

### Konstruktion af selvdannelse

Senmodernitetens radikale individualisering kan på en gang siges at udgøre vilkårene og baggrunden for selvdannelse. Konstruktionen af selvdannelse kan således siges at være et forsøg på nærmere at begribe den radikale individualisering ved at give et specifikt bud på, hvorledes denne også kunne tænkes. Hertil skal der i det følgende tages udgangspunkt i Schmidts skitse til en konstruktion af selvdannelse (se Schmidt 1999a:115-138). Schmidt konstruerer selvdannelse ved at gentænke den klassiske figur for dannelse, så den passer til vor tids senmoderne vilkår. Tesen er simpelthen, at den senmoderne dannelsesproces har den omvendte retning af den klassiske dannelsesproces. Hvor dannelse i klassisk forstand handler om, at det "lokale" individ dannes ved at overskride sig selv og optages af det stadig større (humaniteten) for at ende med at blive en almen individualitet (kristen), dér handler senmoderne dannelse omvendt om, at det "globale" og fra fødslen af statsautoriserede individ danner sig ved at overskride sig selv på mangfoldig vis i forskellige kulturelle fællesskaber for at ende med at blive en interessant person-

lighed. Dannelsesprocessens retning er i senmoderniteten den omvendte af den klassiske dannelse: Retningen er ikke fra det særlige til det almene, men omvendt fra det almene til det særlige, idet vi i dag fødes almene som myndige og forhandlingsparate individer.

I den klassiske dannelse handler dannelse altså om at individet optages i det stadig større og almene, som forelå i form af bestemte dannelsesidealer (så som humanitet, oplysning og Kristendom). I senmoderniteten lader dannelse sig imidlertid ikke tænke som individets optagelse i det således positivt bestemmelige og på forhånd fastlagte almene. Med den radikale individualisering problematiseres almene størrelser og det bliver svært at tænke almene idealer for dannelse. I stedet må dannelse i dag tænkes i radikal forstand at foregå på individets præmisser, således at individet i sin selvoverskridelse ikke optages af noget på forhånd bestemt alment, men at man derimod *selv afgør, hvilke socialiteter man vil hengive sig til*. Det er ikke mindst dette forhold, der kan siges at give navn til den senmoderne selvdannelse. Ifølge Schmidt er denne dannelses selvoverskridelsesform ikke en vertikal selvoverkommelse, hvor man optages i et stadig større fællesskab, men derimod en horisontal *selvudskridelse*, hvor man ikke optages af noget større, men blot momentant skrider ud af sig selv og giver sig hen til forskellige kulturelle fællesskaber. Forestillingen er så, at man dannes ved, at man gør erfaringer i og med denne overskridelse i det sociale. I dannelsesprocessen sker der altså en samtidig skabelse af socialitet ved individets given sig hen hertil og en skabelse af selvet gennem de erfaringer, som individet gør sig i denne selvoverskridelse.

Den dannelsesfigur, som selvdannelseskonstruktionen baserer sig på, er den nyhumanistiske dannelsesfigur. Denne figur lader sig interpretere som bestående

af 3+1 træk: Således er det første træk overskridelsen mod noget større (et alment eller kulturelt fællesskab); det andet træk er formningen af personligheden (ved erfaringer gjort i det sociale); og det tredje træk er smagens dannelse (dvs. at danne smag for hvor man kan danne sig og efter hvilke idealer). Dertil kommer et fjerde træk som er forudsætningen for dannelse: "Den første og uundværlige betingelse for denne dannelse er frihet" (Humboldt 1792:11), som den nyhumanistiske dannelses fader Wilhelm von Humboldt slår fast. Frihed kan siges i dobbeltforstand at være forudsætningen for dannelse, idet dannelse dels forudsætter, at individet er frit til at udfolde sig selv, dvs. frit til at kunne ville overskride sig selv, dels forudsætter, at individet er myndigt og forstår at håndtere sin frihed, dvs. forstår at bemestre sin selvoverskridelse.

For at få en idé til hvorledes selvdannelse i senmoderniteten lader sig tænke, kan dannelsens to første træk belyses med en anden tankefigur, nemlig Nietzsches æstetiske figur om det dionysiske og apollinske fra "Die Geburt der Tragödie" fra 1872. Denne figur kan belyse henholdsvis selvoverskridelsen og formningen af selvet, som er to træk, der vægtes mere eller mindre i forskellige former for dannelser<sup>4</sup>. Således kan det dionysiske siges at svare til dannelsens selvoverskridelse og det apollinske at svare til dannelsens formning af individualiteten. Og ligesom dannelse består af såvel overskridelse som formning, ligeså udgør det dionysiske og det apollinske tilsammen polerne i den græske tragedie.

Det dionysiske er rusens og de overstrømmende instinkters tilstand, og det dionysiske er ifølge Nietzsche som sådan kun forståelig som et "overskud af kraft". Til de dionysiske fester forsøgte deltagerne at opnå en tilstand af eksalteret henrykkelse ved at indtage narkoti-

ske drikke og ved tøjlesløs opførsel samt ved dans og musik. Deltagerne stræbte efter at opnå en tilstand af henrykkelse der "sågar søgte at tilintetgøre individet og forløse det gennem en mytisk enhedsfølelse" (Nietzsche 1872:30; min oversættelse). Det dionysiske er beregnet på at overskride individets grænser og ophæve selvet for at nå et større mytisk fællesskab, hvor menneskene igen er helligt forenede.

Omvendt forholder det sig med det apollinske. Det apollinske er drommens eller de billedskabende kræfters tilstand. Det apollinske er såvel den rolige og kontemplative skuen som den beherskende begrænsning. Som det ordnende og adskillende princip kan det apollinske siges at være selve individuationens princip:

For Apollon vil præcis bringe individerne til ro derved, at han trækker grænselinjer mellem dem og at han altid husker på disse som på den helligste verdenslov gennem sin fordring om selverkendelse og mådehold (Nietzsche 1872:70; min oversættelse).

Det apollinske er således det modsatte af det dionysiske. Det apollinske er ingen overskridelsesform, men derimod *selve det individualitetsforsikrende princip*. Tænkt i en dannelsessammenhæng er det apollinske ved dannelsen det, der gør, at individualiteten eller selvet *fastholdes* i selvoverskridelsen således, at en dannelse af personligheden overhovedet er mulig. Var selvoverskridelsen total, ville der ikke være noget selv at forme og ikke noget selv, der kunne erfare det fællesskab, der blev overskredet i.

Det dionysiske betegner altså dannelsens første træk, overskridelsen af selvet, hvorimod det apollinske betegner dannelsens andet træk, formningen af

selvet. I forhold til de to dannelselsesformer – den klassiske og den senmoderne – kan disse sige at adskille sig i kraft af forskellig vægtning af de to træk: Den klassiske dannelse *vægter det apollinske træk*, idet selvet i dannelsesprocessen ikke ophæves, men blot "udvides" ved at blive optaget i et stadig større og mere alment fællesskab. Den senmoderne dannelse derimod *vægter det dionysiske træk*, idet selvdannelsens selvudskridelse ideelt er en total, men momentan hengivelse til et bestemt fællesskab. I de to dannelsesformer er der tale om dels en forskellig vægtning af de to træk, dels en forskellig udgave af trækkenes konstellation. Men begge træk, såvel overskridelse som formning af selvet, er nødvendige for at der overhovedet kan være tale om dannelse.

Den senmoderne selvdannelse kan nu anskues som en dannelsesform, der i høj grad vægter selvoverskridelsen. Selvdannelsens selvudskridelse ligner således den "oprindelige" dionysiske selvoverskridelse, idet det i begge er *hele selvet*, der momentant overskrides og ophæves i henrykkelsen, ligesom individet også ganske opluges af de respektive fællesskaber. Dette slægtskab med den dionysiske kult antydes endvidere af, at de fænomener, hvormed den senmoderne dannelsesform måske tydeligst eller mest spektakulært træder frem, er i forskellige former for eksalteret og berusende masseadfærd (fodboldmassen, technofestmassen, biografmassen, den vandrende masse i storbyen, etc.). Af samme grund kan selvudskridelsenfattes som en kontrolleret eller momentan "psykose" (jf. Schmidt 1999c:270). Det er en "psykose", fordi man er "ude af sig selv", fordi man er hævet ud af sit selvs normale virkelighed, men "psykosen" kan præcis siges at være kontrolleret, fordi den er villet og ritualiseret og momentan.

Dannelsens tredje træk er så dannel-

sen af smag. Smagsdannelse handler som sagt om at danne smag for, hvad der danner og hvornår man skal overskride sig selv. Dannelse af smag handler om at træne sin smagsudøvelse, så ens smagstilkendegivelse bliver træfsikker (Schmidt 1999a:125). Man træner sin smagsudøvelse ved at imitere forbilleder, dvs. ved at efterligne det mønstergyldige. I den klassiske dannelse havde man bestemte dannelsesidealer (familiepietet, nationalitet, humanitet, Kristendom) som havde objektiveret sig i forskellige kulturelle frembringelser, som man derfor skulle pleje omgang med for at danne sin smag. Når humaniteten var idealet, var de gamle grækere forbillede, hvorfor man måtte omgås dem ved at læse klassikerne.<sup>5</sup>

Problemet er at dannelse af smagen og personen i det hele taget – i den klassiske dannelse såvel som i dannelsens forfaldsformer (f.eks. litterær eller anden kulturkapitalitisk "dannelse") – forestilles overvejende at ske eller foregå i kraft af omgangen med kulturelle frembringelser. En af grundene til denne finkulturelle måde at tænke smagsdannelse på skyldes formentlig, at dannelse hidtil har været en problematik, der har været taget op af de humanistiske discipliner. Herved har dannelsesstænkningen mest fokuseret på personlighedens dannelse og mindre på overskridelsen i det større – mindst af alt har dette større været tænkt som socialitet. Det større sociale er i stedet blevet tænkt som en kulturs finkulturelle frembringelser. Imidlertid er dannelse en problematik, som implicerer både filosofi, psykologi, sociologi og antropologi og så selvfølgelig pædagogik – eller nærmere: pædagogik kan præcis siges at bestå af disse fire vidensformer (jf. Hammershøj & Schmidt 1999). Noget kunne tyde på, at dannelsesproblematikken trænger til at blive betænkt socialvidenskabelig og socialfilosofisk, hvis dan-

nelsens samtidige produktion af selv og socialitet skal fattes retteligt. Der synes med andre ord at være behov for at betænke, hvad socialitet er i en dannelsesmæssig sammenhæng på senmoderne vilkår, og hvorledes smagsdannelsen i denne sammenhæng lader sig tænke.

## **Konstruktion af samtidens socialitetsformer**

Når selvdannelse diagnosticeres som den væsentligste tendens i tiden og som det, vor tids individualitetsformer er karakteriseret af, så følger det af dannelsesproblematikken, at der samtidig må kunne findes tendenser til nye socialitetsformer i samtiden, som passer til denne selvdannelse. Som den overordnede samtidsdiagnose lader forstå, at det må dreje sig om en form for kulturaliserede fællesskaber, dvs. om et mangefold af kulturelle fællesskaber, som det selvdannende individ selv vælger at involvere sig med. Det skal samtidig være fællesskaber, som individet ikke optages i eller bliver "medlem af", men som individet selvudskriver i og giver sig hen til momentant. For at der imidlertid kan være tale om dannelse, må de forskellige kulturelle fællesskaber, der selvudskrives i, kunne fattes som "noget større" i forhold til hvilket individet danner sig og sit sociale selv. Selvdannelsens kulturaliserede socialitetsformer må med andre ord fattes som havende karakter af en *på-en-anden-måde-større fælleshed* end den klassiske dannelses almenhed. Spørgsmålet bliver altså, hvorledes disse nye socialitetsformer kan tænkes at have et dannelsespotentiale, der muliggør dannelse af det sociale selv. Hvordan kan selvdannelsen med andre ord forstås som "porten til den anden" (Schmidt 1999a:116)?

Selvdannelsens socialitetsformer må samtidsdiagnostisk konstrueres. Schmidt har, som det fremgår, antydnet disse som former for kulturaliserede fæl-



lesskaber og stiller selv spørgsmålet: "Hvad vil det sige at danne fællesskaber på baggrund af selvdannelsen?" (Schmidt 1999c:270). Imidlertid leverer Schmidt ikke noget videre bud herpå. For derfor at komme fænomenet nærmere skal der i første omgang ses på Michel Maffesoli's bud på samtidens socialitetsformer. På baggrund heraf skal selvdannelsens nye socialitetsformer forsøges konstrueret ved hjælp af Georg Simmels tanker om ren socialitet eller selskabeligt samvær ("Geselligkeit") og ved hjælp af Schmidts begreb om det sociale som gemenhed. Endelig skal konstruktionen af samtidens socialitetsformer eksemplificeres i en konstruerende analyse af technofesten.

Maffesoli benævner simpelthen tidens nye socialitetsformer "socialitet" og kontrasterer dem med "det sociale" som betegnelse for de traditionelle socialitetsformer (jf. Maffesoli 1988:72-90). Kort fortalt betegner "det sociale" de fællesskabsformer, som konstitueres af rationalitet og som baserer sig på kontraktuelle forhold medlemmerne imellem. Fællesskabet er veldefineret og formålsorienteret, og medlemmerne er hver især identificerbare som enkeltindivider med forskellige roller. "Socialitet" forstået som vor tids nye socialitetsformer, er derimod karakteriseret ved at basere sig på fælleskabets følelsesmæssige eller stemningsmæssige dimension. Man har ikke sluttet sig sammen for at opnå dette eller hint, men for at "opleve de andre"; man er først og fremmest sammen for at være sammen og for at opleve samværet som sådan. Maffesoli benytter også metaforen "an affectual nebula" (Maffesoli 1988:75), en affektiv eller stemningsmæssig stjernehænge, som betegnelse for denne form for fællesskab. Det fællesskab, der opleves, er nemlig på en gang meget intenst og meget diffust. Som et stemningsmæssigt fællesskab er det både spontant og flygtigt, hvorfor det

kan siges at have karakter af masse-fællesskab. Det opstår her og nu og indbefatter ofte kropslig kontakt, hvorigennem man fysisk mærker de andre tilstedeværende. Dets diffuse karakter kommer endvidere af, at det er en af-individualiserende form for fællesskab. I massen forholdes man sig ikke til hinanden som distinkte personer individualitet-overfor-individualitet som i den traditionelle og rationelle fællesskabsform; i stedet udviskes de individuelle forskelle i massen og individerne synes at smelte sammen i *et diffust og udifferentieret fællesskab*. I dette fællesskab står man ikke over for hinanden som "fornuftsvæsner" eller personer; det er snarere kropsligt individ-mod-individ, når man støder sammen og mærker hinanden i massen, eller stemningsmæssigt individ-med-individ, når man følger samme takt og rytme og dermed følger massens fluktuationer. De nye socialitetsformer lader sig ifølge Maffesoli betegne som dionysiske fællesskaber dels ved deres diffuse, udifferentierede og stemningsmæssige karakter, som minder om den dionysiske "mytiske enhedsfølelse", dels ved massens ophævelse af grænserne mellem individerne, som minder om den dionysiske selvoverskridelse.

Udover at de enkelte fællesskaber er diffuse, er de nye socialitetsformer karakteriseret ved, at man veksler mellem mange forskellige fællesskaber. Det handler ikke som i de traditionelle fællesskaber om, at individerne ved at deltage i fællesskabet sikrer sig et fast tilhørsforhold og en bestemt identitet. Imodsætning til stabilitet handler det i de nye socialitetsformer om forandring:

It is less a question of belonging to a gang, a family or a community than of switching from one group to another (Maffesoli 1988:76).

Af samme grund kalder Maffesoli disse fællesskabsformer for neo-tribalisme, som i modsætning til traditionelle stamemefællesskabsformer er karakteriseret af at være ustadige og omskiftelige samt at opstå lejlighedsvist og spontant (f.eks. i storbyens rum i form af fænomener som jogging, gadeperformance, spontan "modeopvisning", og nyere massefænomener, der opstår omkring seksualitet, fester, sport eller forbrug). Endelig vælger individerne selv hvilke fællesskaber, de vil deltage i. I de nye socialitetsformer er der endvidere ikke faste roller eller funktioner til deltagerne; derimod er der roller at spille, som er åbne og som den enkelte kan udfylde som vedkommende vil. Endelig vælger den enkelte selv, hvilke fællesskaber vedkommende vil deltage i og hvilke roller vedkommende vil spille, og dette afgøres af den personlige smag. Valget sker ikke rationelt som et resultat af intellektuelle overvejelser, men sker derimod som en "æstetisk" afgørelse, dvs. alt efter hvad den enkelte finder tiltrækkende og frastødende.

Maffesoli's begreb om socialitet kan siges at indfange træk ved, hvad der her skal forsøges konstrueret som selvdannelsens kulturaliserede socialitetsformer. For at afgøre om hvorvidt disse socialitetsformer har dannelsespotentialer, skal det undersøges, hvorledes de nye socialitetsformer og ikke mindst deres diffuse og udifferentierede karakter nærmere lader sig tænke. Til dette forehavende forekommer Schmidts begreb om det sociale – begrebet gemenhed – at byde sig til som et interessant begreb. Ifølge Schmidt må det sociale forstået som gemenhed fattes som noget, der går forud for alle faktiske eller artikulerede fællesskaber. Gemenheden kan nemlig siges at være det uartikulerede fællesskab, som ligger til grund for al artikulation, såvel forståelse som handling. Som sådan kan gemenheden begribes som vor sociale betydningsbag-

grund, på hvilken vor forståelse som sådan baserer sig. Gemenheden som betydningsbaggrund kan endvidere siges at bestå af de betydninger, som er selvfølgelige for os, og som er forudsætningen for at betydning overhovedet kan dannes (dette gælder f.eks. de ords selvfølgelige betydning, som vi forlader os på, hver gang vi taler).

Gemenheden kan i forlængelse heraf forstås som den selvfølgelige og allerede installerede betydning, som ny betydning bliver til på baggrund af. Idet gemenheden således er selve baggrunden for artikulation af betydning, kan gemenheden siges selv at være et *uartikuleret* betydningsfællesskab. Gemenheden kan forstås som vor sociale virkelighed, dvs. det betydningsfællesskab, vi tager for givet, og som vi tror at have tilfælles med andre. Derfor erfarer vi også først gemenheden, idet vi mister den – dvs. idet det viser sig, at der var noget, som vi alligevel ikke kunne tage for givet eller som vi alligevel ikke havde tilfælles. Af samme grund definerer Schmidt gemenheden som "den endnu ikke erfarede uenighed" (Schmidt 1993:45). Vi er altså sociale, så længe vi tror, vi er enige, og ikke har erfaret uenighed. Problemerne viser sig præcis først, når man skal til at sætte ord på, hvad man nærmere er enige om. For når det sociale skal artikuleres, indebærer det en afgørelse af, hvad fællesskabet handler om og hvem der er med i det. Artikulationen er en konfliktuel bestemmelse af fællesskabets grænser. Det for så udifferentierede og endnu ikke artikulerede fællesskab af "alle mener" bliver i artikulationen splittet op i hvad f.eks. "de mener" og "vi mener". I artikulationen bliver gemenheden således til noget andet – gemenheden transformeres fra at være en ubestemt socialitet til at udstanses i bestemte kulturelle fællesskaber. Ifølge Schmidt kan gemenheden (som man forudsætter som gældende for

“alle”) artikulere sig på to måder, nemlig enten som en almenhed (for så vidt man hævder, at det må gælde for “enhver”) eller som en fælleshed (for så vidt man hævder, at det må gælde for “samtlige” i bestemte fællesskaber) (jf. Schmidt 1993:45).

Imidlertid vil jeg hævde, at det sociale forstået som gemenhed tillige kan siges ikke kun at artikulere sig på forskellige måder, men også i forskellige grader. Mafesoli’s pointering af de nye socialitetsformers diffuse og stemningsmæssige karakter kunne præcis interpreteres i retning heraf. Således skal der formentlig skelnes ikke kun mellem gemenhedens forskellige *artikulationsmåder* (almenhed eller fælleshed), men også mellem gemenhedens forskellige *artikulationsgrader* (mere eller mindre artikuleret fællesskab). Gemenheden kan i denne interpretation siges at artikulere sig i retning af almenhed ved at artikulere sig gradvist fra det uartikulerede (“det alle mener”) til det halvartikulerede (“det *man* mener”) for at ende med at være fuldt artikuleret (“det *enhver* mener”). Og gemenheden kan omvendt siges at artikulere sig i retning af fælleshed ved at artikulere sig gradvist fra det uartikulerede (“det alle mener”) til det halvartikulerede (“det *vi* mener”) for at ende med at være fuldt artikuleret (“det *samtlige* mener”).

Denne skelnen mellem gemenhedens artikulationsmåde og artikulationsgrad er vigtig i denne sammenhæng, eftersom tesen er, at vor tids nye socialitetsformer ikke som de traditionelle fællesskabsformer er velartikulerede og veldefinerede fællesskaber, men derimod især er karakteriseret ved at være artikulerede i mindre grad<sup>6</sup>. Det at de nye socialitetsformer har karakter af diffuse og stemningsmæssige fællesskaber kunne netop antyde, at artikuleringen af gemenheden endnu ikke er fort helt igennem. Det antydes også af, at det drejer sig om i disse

fællesskaber er at “opleve samværet” med de andre, det rene og ensartede samvær – hvor alle oplever at have den samme følelse af samvær tilfælles med alle. Det man synes at opleve er derfor *gemenheden i dens flygtige eller minimale artikulation*. Man oplever den indledende fase af gemenhedens artikulationsproces, inden grænserne for fællesskabet og definitionen af roller er lagt endelig fast. Dette er formentlig også grunden til, at disse fællesskaber overvejende er af stemningsmæssige karakter. For en stemning kan præcis karakteriseres som den orienterende forudgående “ubestemte forståelse”, der ligger til grund for og ledsager den artikulerede “bestemte forståelse” (jf. Heidegger 1927 og Hammershøj 2000).

I forhold til dannelsesproblematikken kan disse stemningsmæssige fællesskaber nu siges at være “større” på en anden måde end traditionelle almene eller veldefinerede fællesskaber. De kan nemlig siges at være på-en-anden-måde “større” i kraft af kun at være minimalt artikulerede, for hermed er fællesskabet endnu “åbent” og endnu ikke afgrænset eller fastlagt. De stemningsmæssige fællesskaber er med andre ord “større” ved deres umiddelbare ubegrænsethed og deres endnu-ikke-artikuleretheds uendelige mulighed. I disse fællesskaber kan man derfor formentlig gøre sig dannende erfaringer af et stemningsmæssigt og samværsorienteret fællesskab, der er større i en anden forstand end den klassiske dannelses almenhed. Således synes man i den senmoderne dannelse præcis at dannes ved at gøre *erfaringer af den større, minimalt artikulerede gemenhed*, dvs. den socialitet, der hvor man er sammen for at være sammen med alle (hverken samtlige eller enhver).

Med selvdannelse synes socialitetsformerne i dag derfor at tendere mod at være “rene” fællesskaber, hvor det hand-

ler om samværet for samværets egen skyld. Georg Simmels analyser af selskabelighed eller det hyggelige samvær ("Geselligkeit") synes at træffe dette socialitetsfænomen. Selskabelighed kan siges at være ærkefænomenet for de hverdagslige socialitetsformer, som Simmel betegner "sociale vekselvirkninger" (måltidet, moden, etc.). Disse hverdagslige fællesskabsformer er karakteriseret af endnu ikke at være storknet i formelle organisationsformer, hvor man slutter sig sammen for at opnå noget (økonomiske fællesskaber, foreningsdannelser, etc). Selv i disse mere formelle fællesskabsformer er der tillige noget andet ud over fællesskabernes definerede indhold og formelle formål. For alle fællesskaber vil ifølge Simmel altid også have en værdi og være en tilfredsstillelse i sig selv:

But above and beyond their special content, all these associations are accompanied by a feeling for, by a satisfaction in the very fact that one is associated with others and that the solitariness of the individual is resolved in togetherness, a union with others

og videre:

the impulse to sociability distils, as it were, out of the realities of social life the pure essence of association (Simmel 1910:128).

Selskabeligheden kan således siges at være ærkeformen for socialitet, fordi denne fællesskabsform er "ren" og ikke handler om andet end det at være sammen.

Af samme grund kan selskabeligheden også siges at være ren form, idet indholdet i samværet ikke betyder noget, når fællesskabet ikke er et middel til at tjene bestemte formål. At det i selskabelighe-

den drejer sig mere om form end om indhold viser sig ved, at det i denne type samvær ikke er så vigtigt, hvad man taler om, men mere vigtigt, *at* man taler sammen. Som en "ren" samværsform uden indhold og ydre hensigt lader selskabeligheden sig karakterisere som den legende form for fællesskab (jf. Simmel 1910:130). I selskabeligheden har man ligesom skåret forbindelserne til det profane livs formålsorientering over og har i det legende samvær i stedet etableret en "fælles fiktiv verden" eller en midlertidig "social psykose", som er hævet over det social livs realiteter. Man har overskredet den hverdagslige eller "kommunale" virkelighed og overskredet sig selv, som den man er til hverdag. I legen såvel som i selskabeligheden er der således rum for at opfinde og spille nye roller, man ikke har mulighed for til daglig. I selskabeligheden har man overskredet sig selv og sin hverdagslige verden, hvilket giver mulighed for at lege med samværsmåderne i fællesskabet. Der etableres en "fælles fiktiv verden", hvor man leger for at lege og er sammen for at være sammen. Men som enhver leg er selskabeligheden momentan og hører derfor op på et tidspunkt. Herefter skrider man tilbage i sig selv. Og da er det, at man erfarer samværet som det, man mister – en pige formulerer f.eks. følelsen, der ledsager afbrydelse af en leg, på følgende måde: "Jeg føler det er sådan, *man står og blir' lidt ensom*" (Hviid 1999:82).

Det er samtidig selskabelighedens legende karakter, der får Simmel til at hævde, at selskabelighed løser socialitetens problem, nemlig modsætningen mellem individ og socialitet. For i selskabeligheden ophæves denne modsætning, idet individerne udelukkende deltager for samværets skyld, mens fællesskabet udelukkende er til for individernes skyld:

Since sociability in its pure form

has no ulterior end, no content, and no result outside itself, it is orientated completely about personalities (Simmel 1910:130).

Individet og fællesskabet er i selskabeligheden hinandens formål. Af samme grund må der være en fin balance dem imellem: individet må ikke føre sig frem på bekostning af fællesskabet og omvendt. I det hyggelige samvær må den enkelte således ikke "stikke ud", men må i sin gøren og laden indordne sig – det vil tillige sige give sig hen til og lade sig opsluge af – fællesskabet og må forsøge at ramme samværrets stemning (f.eks. den samme humor). Og netop fordi der ingen formaliserede regler for opførsel er, er det ifølge Simmel vigtigt, at den enkelte kan begrænse sig selv, hvorfor taktfølelse og situationsfornemmelse bliver vigtige i selskabelig samvær. Man må begrænse sig selv og overgive sig til fællesskabet. Imidlertid overdriber Simmel formentlig dette forhold, når han hævder, at:

the most personal things – character, mood, fate – have thus no place in it [sociability]. It is tactless to bring in personal humor (Simmel 1910:131).

For det er vel nærmere *privat* humor og ikke personlig humor, som ikke har noget sted i det selskabelige samvær. Forskellen forekommer at være, at det private står imodsætning til det sociale, hvori mod det personlige præcis optræder i det sociale. En personlighed forekommer at være den person, der gør en forskel i socialiteten. Således kan selskabeligheden siges at "leve af" deltagerens personlige bidrag, dvs. af deres indspil, historier, humor m.v. Blot skal disse bidrag være i takt med og passe til samværrets stemning. At forstyrre stemningen med utidig alvor el-

ler overpjattede bemærkninger er uselskabeligt og for privat.

Simmels begreb om selskabeligheden er væsentlig i dag, fordi socialitetsformerne i selvdannelsens tid synes at tendere mod at være "rene" fællesskaber, hvor det i stigende grad handler om at være sammen for at være sammen. Der synes at være tendens til, at man i mindre grad indgår i fællesskaber for at opnå dette eller hint (f. eks. tager et job for pengenes skyld) og i større grad indgår i fællesskaber for samværrets skyld og for at selvdanne sig heri (f. eks. vælger job alt efter mulighederne for "selvudvikling"). Tesen er således, at man ikke længere som i den klassiske dannelse danner sig ved at optages i det *større almene*, men at vor tids individualiserede individer er henvist til at selvdanne sig ved at gøre erfaringer af og i det "*større gemene*", dvs. minimalt artikulerede "rene" og stemningsmæssige socialitetsformer. Disse former for socialitet synes at være de eneste gyldige eller mest passende i senmoderniteten, hvor det almene har tabt gyldighed og autoritet, for disse socialitetsformer er de eneste, der har værdi i sig selv. Selskabeligheden er en sådan socialitetsform, som ikke konstituerer sig i kraft af andet (et formål, en grund, en hensigt, Gud, sandhed, historien, menneskeligheden, etc.) som de traditionelle og formelle fællesskaber gjorde, men netop som "ren" socialitetsform begrundet sig selv, idet man er sammen for samværrets skyld. Som sådan synes disse socialitetsformer at indeholde dannelsespotentialer og være stedet for selvdannelse i senmoderniteten.

Imidlertid kan man spørge, hvilke dannelsesideal der må siges at lede selvdannelsen i disse "rene" socialitetsformer. For dannelse handler også om at danne sin smag for, hvad man skal danne sig ved. I den klassiske dannelse havde man almene idealer (humanitet, nationalitet, kristendom) og disse objektiverede sig i

forskellige kulturelle frembringelser (litteratur etc.). Når dannelsen imidlertid er blevet individualiseret og handler om at danne sig en særlig kulturel personlighed, så lader et dannelsesideal i dag sig hverken tænke som alment eller som indholdsmæssigt bestemt. Faktisk lader det sig ikke engang tænke som et artikuleret ideal, når selvdannelse foregår i socialiteter, der er minimalt artikulerede og først og fremmest har stemningsmæssigt karakter. Tesen er her, at "det interessante" kan siges at være vor tids individualiserede og formale dannelsesideal (se Hammershøj 2000:109ff). Diagnosen er, at folk i dag forsøger at danne sig en interessant personlighed, og at de selvudskriver mod interessante former for socialitet.

Det afgørende er i denne forbindelse ikke mindst, at "det interessante" er en stemning – og at den som sådan ikke er indholdsbestemt eller artikuleret. Således synes dette formale ideal at passe godt til de senmoderne vilkår og godt til de nye stemningsmæssige socialitetsformer, som er stedet for selvdannelse. "Det interessante" kan nu fattes som en særlig stemning, der leder henimod steder, hvor der forekommer at være mulighed for mange mellemværender og megen ny betydning. Noget synes med andre ord interessant, hvis det angår og vedkommer os samtidig med, at det åbner op for nye måder at betragte eller gøre tingene på. "Det interessante" som dannelsesideal angår ens smag som det, der leder ens dannelsesproces, dvs. det der leder een i retning af, hvorledes det ville være interessant at overskride sig selv og mod hvilke fællesskaber, det ville være interessant at overskride sig selv. Hvis det interessante for een mest er leg med roller i de "rene" socialitetsformer, da kan man siges at gå efter at gøre erfaringer af andre forholdelsesmåder i socialiteten; og hvis det interessante for een mest er at hengive sig til samværet, kan man siges

at gå efter at erfarer et andet fællesskab som sådan. Det handler med andre ord om at udvikle sans for, hvad der vil give anledning til at gøre interessante personlige erfaringer i socialiteten.

### **Den eksemplariske technofest**

Det fællesskab, man kan opleve til en technofest, synes nu at være eksemplarisk for de nye socialitetsformer. Technofesten synes nemlig at være en form for festkultur eller dansefællesskab, der i særlig grad er beregnet på selvoverskridelse og på fremkomsten af et stemningsmæssigt og rent samvær. Derfor skal technofesten her søges samtdiagnostisk konstrueret som socialitetsform dels ved hjælp af andre analyser af technofest-fænomenet og en idéhistorisk spekulation ud i erotisme som overskridelsesfigur, dels ved et bud på en konstruktion af technofesten<sup>7</sup>.

Technofesten er naturligvis kendetegnet ved, at der danses til technomusik, dvs. elektronisk dansemusik. Technofester kan foregå i teknoklubber, ved technoarrangementer af forskellig art eller som deciderede *technoraves*, dvs. halvt ulovlige kæmpetechnoarrangementer i forladte haller eller nedlagte fabrikker (Kjerulf 2001). Karakteristisk for technofesten er endvidere den særlige festkultur eller det fællesskab, som opstår og kan opleves til en technofest. Således er den dominerende stemning glæde og eufori. Til technofesten handler det simpelthen om at danse og være glade sammen (Reynolds 1998). Af samme grund opleves en meget stor grad af åbenhed, og der er heller ikke umiddelbart bestemte koder eller bestemte måder, som man skal være på. Alle er i princippet velkomne til at tage del i festen og glæden. Følelsen af åbenhed hænger tillige sammen med, at technofesten er forholdsvis fri for "score-spil". Technofestens fællesskab har derimod karakter af fri leg, og stemningen

kan af samme grund opleves som både infantil og aseksuel (Tomlinson 1998). Den åbne og legende stemning opleves f.eks. på følgende måde af en kvindelig technofestdeltager:

Til trods for at man klæder sig helt vildt meget ud og går enormt meget op i det, og folk bruger timer på det, så er det samtidig et sted, hvor der overhovedet ikke er nogen forstillen, altså man leger, men det er ikke noget med at prøve at bilde andre ind, det er en anden form for..., det er noget med at være i sig selv og lege ud af... (Kjerulf 2001:136).

Denne typiske beskrivelse af det at være til technofest antyder, at der kan siges at være tale om en art rent samvær, der hverken synes afgrænset til en bestemt gruppe eller nærmere defineret som fællesskab. Technofesten forekommer således at være et diffust eller minimalt artikuleret fællesskab, der væsentligt er båret af stemning. Technofællesskabets diffuse karakter er formentlig også grunden til, at folk ofte har svært ved at sætte ord på og beskrive den oplevelse, de har haft til og af technofesten (Rietveld 1998).

Det særlige fællesskab, der opstår til technofesten, kan endvidere karakteriseres som en ekstaseagtige og tranceagtige oplevelse af selvoverskridelse i og opslugthed af mængden. Denne tilstand opnås ikke mindst i kraft af technoravets særlige form for dans og musik. Således kan technomusik siges at være direkte beregnet på ekstase eller trance (Rietveld 1998) og dét ikke mindst i kraft af musikens påfaldende og markante rytme. I modsætning til det meste andet vestlige musik, hvor melodien er primær og rytmen sekundær, er det omvendt i technomusikken, hvor det er rytmen, der er primær – technomusik har vægt på grun-

den frem for figuren (Tomlinson 1998). Det er netop technomusikkens emfatiske repetitive og monotone rytme, der gør den særlig velegnet til trance og ekstase. For i den massive og evindeligt sig-gentagne rytme flyder de ellers opdelende taktslag sammen i ét og skaber en ensartet hypnotisk eller euforisk stemning. Technomusikken kan siges at være både spændingsopbygning til eksaltation, gentagelse til trance og monotoni i retning af hypnose:

Altså, det er i virkeligheden også en form for vold mod kroppen, de der hårde rytmer som man tvinger kroppen til at følge, men på et tidspunkt bliver det en frihedsfølelse i stedet for, når man har gjort det et stykke tid,

som en kvindelig technofestdeltager bemærker (Kjerulf 2001:127). Den monotone rytme kan endvidere siges at gøre technomusikken "i-kroppen-gående" i modsætning til den vestlige musiks "i-øret-faldende" melodi. Og herved kan technomusikken siges at ligne de primitive kultures monotone trommemusik, der benyttes i forbindelse med religiøse fester.

Det fællesskab, som opstår til en technofest, kan illustreres gennem måden man danser på. Som det ofte bemærkes, kan technodansen umiddelbart synes "asocial" og "egoistisk", for "alle danser jo alene". Technodans er da heller ikke hverken fællessdans alle-sammen (almenhed) eller pardans to-og-to (fælleshed). Det er imidlertid heller ikke kun alene-dans, men er derimod, hvad man kunne betegne som social *kultdans*, hvor man danser ene-og-alle (gemenhed): Technodansere forekommer på en gang at danse med sig selv i trance og være indlevende forbundet med andre kroppe (Rietveld 1998). Når den rigtige stemning "er der", kan man opleve at danse "forløst" ud af

sig selv og få følelsen af at blive ét med mængden af dansende. En mandlig technofestdeltager oplevede det således:

Man følte man dansede for sig selv, men sammen med andre [...] og til sidst var det ligesom om det hele kørte sammen (Kjerulf 2001: 126).

Lars Kjerulf selv forestiller sig, at man:

ligesom bliver suget ind i en sky der svæver oven over og ind imellem alle de dansende mennesker (Kjerulf 2001:127).

Samme eleverede følelse karakteriserer oplevelsen af technofesten i filmen *Human Traffic*:

We are wide open. We are together [...] We are on a universal level of togetherness, where we are comfortable with everyone. We are in rhythm (Kerrigan 1999).

Som antydnet af musikken, dansen og fællesskabsfølelsen kan technofesten formentlig bedst fattes som en senmoderne form for dionysisk fællesskab. Ligesom til de dionysiske fester forsøger man gennem den ekstatiske eller tranceagtige musik, den fysiske og masseagtige dans samt eventuelt – men ikke nødvendigvis – ved brug af euforiserende stoffer som Ecstasy eller ved indtagelse af alkohol at opnå en tilstand af henrykkelse eller hypnose. Man søger at opnå en tilstand, hvor man skrider ud af sig selv og smelter sammen med mængden –

the self evanesces through merging with an anonymous multitude and drowning in bliss-blitz of light and noise (Reynolds 1998: 414).

Og ligesom den dionysiske ekstase ifølge Nietzsche går ud på "at tilintetgøre individet og forløse det gennem en mytisk enhedsfølelse" (Nietzsche 1872:30, min oversættelse), ligeså kan technofestens ekstase siges at gå ud på skride ud af sig selv og momentant blive del af et større stemningsmæssigt fællesskab, hvor grænserne mellem individerne er midlertidig ophævet. Dette kan opleves som "a kingdom of We "where nobody is but everybody belongs" (Antonio Melechi)" (Reynolds 1998:414). Technoravets fællesskab synes således at have karakter af et rent samvær, der er minimalt artikuleret og som sådan er i stand til stemningsmæssigt at forene individerne i et uendeligt, men flygtigt fællesskab.

Flygtigt er dette fællesskab, fordi selvoverskridelsen er momentan. På et tidspunkt skrider man tilbage i sig selv, hvilket især kan være en dramatisk oplevelse, hvis ens selvoverskridelse er hjulpet kunstigt på vej gennem brug af Ecstasy. Således beskriver hovedpersonen i filmen *Human Traffic* følelsen efter en fest på Ecstasy:

What comes up must come down [...] Everyone looks ill at the end of the night. All lost the power of speech, desperately avoiding eye-contact [...] We are no longer together as one but separate mental patients [...] Reality is on her way. Where am I? What have I done? Was it worth it? (Kerrigan 1999).

Ecstasy kan siges kunstigt at intensivere selvoverskridelsen og dermed følelsen af samvær. Stoffet siges at give en euforisk følelse, hvor man samtidig bliver glad og får lyst til at røre ved andre og være imødekommende. Det synes derfor ikke tilfældigt, at Ecstasy er blevet technofolkets foretrukne stof, eftersom stoffet forstærker de følelser og stemninger, der opstår



til technofesten (Rindom 1999). Ecstasy synes at være *socialitetens drug* par excellence. Imidlertid er det potentielt farligt, fordi det samtidig svækker kontrollen med ens selvoverskridelse. Man skulle jo gerne være i stand til at skride tilbage til sig selv efter den "sociale psykose". Dertil kommer, som det også fremgår af overstående citat, at tilbageskridelsen efter en Ecstasy-forstærket rus opleves desto mere voldsomt og dramatisk. Virkeligheden vender tilbage, hvilket kan opleves som ubehageligt i forbindelse med en kunstig forstærket selvudskridelse. Men hvad vigtigere er, så viser ens skriden-tilbage-til-sig-selv sig ved det, at også ens evindelige selvrefleksivitet vender tilbage: I selvdannelsens navn spørger man således sig selv, hvilke erfaringer man gjorde sig, og om det man oplevede, var hele selvudskridelsen værd.

For bedre at forstå den dionysiske overskridelse, der foregår til technofesten, må vi gå til George Bataille. Bataille forekommer nemlig præcis at beskrive et lignende selvoverskridelsesfænomen, når han taler om erotik. Ifølge Bataille findes der både fysisk, følelsesmæssig og religiøs erotik. Heraf er de former for erotik, man kunne kalde "seksuel erotik" og "religiøs erotik" af særlig interesse, fordi de kan siges at angå to aspekter ved erotik som sådan. Erotik er en betegnelse for en bestemt type overskridelse, nemlig den type af overskridelse, hvor det er *hele selvet* eller selvet som sådan, der overskrides. Det er ikke kun i visse henseender, man overskrider sig selv, ej heller overskrider man blot nogle af sine grænser; det er hele selvet overskridelsen angår – eller nærmere: overskridelsen angår selvet i dets konstitution som grænse mellem det, der er selv og så resten af verden. Erotismens overskridelse af selvet drejer sig derfor om: "to substitute for the individual isolated discontinuity a feeling of profound conti-

nunity" (Bataille 1957:15).

Idet erotiksmens overskridelse angår selvet som sådan, kan erotik siges at have at gøre med grundvilkåret for det at være menneske. For ifølge Bataille er menneskets grundvilkår, at mennesket som selv er adskilt fra resten af verden, og at selvet præcis er konstitueret ved denne diskontinuitet. At forstå selvet på denne måde som en grænse slet og ret er interessant for et perspektiv, der forstår danselse som overskridelse af selvet. Således længes mennesket ifølge Bataille efter – fantastisk og religiøs – at overskride sig selv og ophæve denne adskillelse og i stedet blive et med alt: "We yearn for our lost continuity" (Bataille 1957:15). Problemet er imidlertid, at hvis man vitterlig blev et med alt, så ville man ophøre med at være et selv – man ville dø. Mennesket er imidlertid et forfængeligt væsen, som både ønsker at blive et med alt (omfavne og omfatte hele verden) og så samtidig være et selv adskilt fra alt (der kan opleve denne bliven et med alt). Derfor søger mennesket ifølge Bataille at opnå denne tilstand af bliven et med alt gennem *ordnede* måder, der ikke sprænger selvet, dvs. måder der er apollinsk ordnede eller ritualiserede, således at selvopløsningen kun er en imaginær oplevelse – eller en *indre* erfaring så at sige.

Bataille beskriver den indre erfaringserotiske selvoverskridelse som "tilstande af ekstase eller henrykkelse eller i det mindste af meditativ betagelse" (Bataille 1943:15). I disse tilstande når man det menneskeligt muligste yderste og erfarer at stå over for det umulige. Erfaringen vil i sidste ende være en erfaring af "sammensmeltning af subjekt og objekt" (Bataille 1943:22). Denne sammensmeltning kan siges at være en religiøs erfaring af altet, hvormed man oplever en "oceanisk følelse". Al erotik indbefatter ifølge Bataille dette religiøse element, hvilket kommer af at overskridelsen er af

hele selvet, og at det, der erfares, derfor er selvets sammensmeltning med altet: "All eroticism has a sacramental character" (Bataille 1957:15f). Erotisme er således "religiøst at ville ophæve sit selv" samtidig med, at man forbliver "selv nok" til at kunne erfare denne selvoverskridelse. Det er man så længe sammensmeltningen ikke fuldbyrdes. Den erotiske selvoverskridelse er derfor *momentan* – på et tidspunkt skrider man tilbage i sit selv.

Dette bliver ikke mindst tydeligt i den seksuelle erotisme, hvor man i orgasmens ekstase bliver "ude af sig selv" og nærmest smelter sammen med den anden: man bliver "et kod". Den erotiske sammensmeltning erfares som følelsen af ophævelsen af kroppens grænser i den seksuelle akt og fuldendes med oplevelsen af "den lille død". Men denne død er netop midlertidig ligesom den seksuelle selvoverskridelse mod den anden også er stærkt kontrolleret i form af den seksuelle akts udprægede ritualisering. Ifølge Bataille har al erotisk selvoverskridelse altid både et religiøst element og et seksuel-erotisk element. Enhver erotisk overskridelse indbefatter samtidig en religiøs erfaring af selvets sammensmeltning med altet (det "åndelige" element af erfaringen af sammensmeltningen med noget større) såvel som en sanselig erfaring af overskridelsen af selvets

grænse (det "kropslige" element af erfaringen af overskridelsen af selvet). Erotisme handler altså ligesom dannelse om selvoverskridelse i retning af noget større.

Spørgsmålet er, om ikke den senmoderne selvdannelse, der angår rene socialitetsformer – og som technofesten synes at være et eksempel på – imidlertid kunne siges at repræsentere en tredje form for erotisme. Det, der er bestemmen- de for hvilken type erotisme der er tale om, synes at afgøres af hvad der overskrides mod. Således overskrides der i den religiøse erotisme mod altet (diffus og ensom overskridelse), hvorimod der i den seksuelle erotisme overskrides mod den anden (rettet social overskridelse). Til technofesten derimod synes overskridelsen at være *mod fællesskabet af de tilstedeværende*. Dette kunne man derfor kalde social eller *kultisk erotisme*, hvor overskridelsen altså er mod de andre (diffus men fælles overskridelse) – i kulten dyrker man gement det samme, her: det at være sammen. I den kultiske erotisme overskrider man altså sig selv (det sanselig-erotiske) for at erfare sammensmeltningen med noget større (det religiøse element) i form af et udifferentieret og stemningsmæssigt samvær med mængden. De tre former for erotisme lader sig opstille i et skema (sammen med andre to former for individuel erotisme):

Religiøs erotisme:	at blive et med alt (det andet)	– det hellige (oversocialt)
Kultisk erotisme:	at blive et med mængden (de andre)	– rent samvær (socialt)
Seksuel erotisme:	at blive et med den begærede (den anden)	– elskov (socialt)
Mental erotisme:	at blive et med sig selv (mit andet)	– psykose (asocialt)
Kropslig erotisme:	at blive et med intet (alt andet)	– vold (asocialt)

Den kultiske erotisme kan nu siges at være dannende, dersom man ikke er uberørt af selvoverskridelsen mod mængden, dersom man med andre ord ikke er helt sit gamle selv bagefter. For at der kan være tale om dannelse, må man have gjort en personlig erfaring af det på-en-andenmåde større rene fællesskab, som man her overskrider mod. Have gjort en indre erfaring af socialitet, om man vil. Af samme grund kan den kultiske overskridelsesform i forhold til dannelsesperspektivet siges at handle mindre om at gøre erfaringer af nye måder at forholde sig på i socialiteten (kulturelt artikuleret) og mere om at gøre erfaringer af et andet og et større fællesskab (minimalt artikuleret gemenhed).

Opsummerende kan det siges, at der synes at være paralleller eller mellemværender mellem begreber og fænomener som erotisme, technofesten og senmoderne dannelse. Således kan technofesten for det første fattes som værende en bestemt type erotisme, nemlig den kultiske, som ligger imellem den religiøse og seksuelle erotisme. For det andet kan den kultiske erotisme konstrueres som en type erotisme, der handler om at overskride sig selv mod de andre som mængde, ikke som distinkte personer, hvorfor det er stemningen af det intensive samvær – den „dansende selskabelighed“ – som man søger at gøre erfaringer af. Endelig er det for det tredje netop muligheden for erfaringsdannelse i selvoverskridelsen, der gør, at denne erotistiske overskridelsesfigur overhovedet kan fattes som dannelse.

Det synes heller ikke tilfældigt, at senmoderne selvdannelse i visse henseender ligner erotisme. Det forekommer ikke mindst at skyldes, at begge er overskridelsesfigurer, hvor ikke kun en del af selvet, men derimod hele selvet overskrides. Denne form for erotistisk selvdanskridelse forekommer således at være vor tids over-

skridelsesform. I og med vore dages radikalt individualiserede individer synes en klassisk selvoverkommelse i form af en kontinuerlig udvidelse af selvet gennem en optagelse i det større ikke længere mulig. Vore dages overmåde individualiserede individ forekommer kun at kunne overskride sig ved, at vedkommendes selv bliver suspenderet for en tid, dvs. ved at vedkommende skrider totalt, men momentant ud af sig selv. Og disse overskridelsesformer synes netop at antage form af erotisme og dionysisk overskridelse.

Grunden til at erotistisk og dionysisk overskridelse imidlertid i dag forekommer at være relativt ufarlig er formentligt, at det er individet selv, der i vor tid udgør det apollinske element. Det individuierende og ordnende princip skal ikke længere påføres udefra, for de radikalt individualiserede individer er *selv først og fremmest apollinske*. Individet i dag er som myndigt og selvdannende væsentligt sit eget individualitetsforsikrende element. Der må omvendt selvvalgt selvdanskridelse til, som f.eks. technofestens kultiske overskridelse, for at vedkommende kan afføre sig sin overmåde individualitet for en stund. Således kan en sådan omgang selvdanskridelse virke både forløsende og terapeutisk for et radikalt individualiseret individ. Man forløses for en stund fra sit kontrollerende og altovervågende selv, fra sit eget permanente dagslys.

## Noter

1. Jf. Nikolas Rose, som foretager foucaultske analyser af det frie og individualiserede selvs "self-mastery", f.eks. i *Inventing Our Selves* (1998).
2. Lars Dencik analyserer samme fænomen uden dog at forsøge at tænke det som selvdannelse: "Barnet er ikke blot passiv modtager af påvirkninger, men så at sige fra starten en aktiv medskaber af sin egen verden og af sig selv. Bornene ser ud til at være

dybt engageret i en proces, som vi kunne kalde *barnets aktive selv- eller autosocialisering*" (Dencik 1999:31).

3. Schmidt ville ikke være uenig i, at socialisering til selvdannelse er den væsentligste tendens i dag, omend han ville mene, at der stadig fremover vil forekomme og foregå socialisering i traditionel forstand. Imidlertid er spørgsmålet, hvorvidt det lader sig gøre at pånøde det selvbestemmende og selvdannende individ noget uden på en eller anden måde at forhandle med det herom. Hvis alt i princippet er forhandlbart for individet, så får "socialiseringen" formentlig nærmere karakter af tilbud, dvs. individets forholdelsesmåde til det at blive social får karakter af selvdannelse.

4. Schmidt benytter også denne figur til at belyse forskellen mellem klassisk og senmoderne dannelse (Schmidt 1999a:122f), men på en lidt upræcis måde i forhold til dannelsesforestillingen. Schmidt tænker nemlig det dionysiske og apollinske som *to former for selvoverskridelse* (dannelsens første træk) og ikke, som det som sagt skal forsøges her, som to forskellige træk ved dannelsen (overskridelse og formning), der kan vægtes mere eller mindre i forskellige former for dannelse. Den dionysiske-apollinske tankefigur må altså præciseres i forhold til dannelse. Problemet ved Schmidts brug af figuren er, som vi skal se, at Nietzsches æstetiske figur for det dionysiske-apollinske ikke er en figur for to overskridelsesformer – kun det dionysiske er en overskridelsesform, det apollinske er præcis det modsatte.

5. Det nye personlige forhold til viden, som selvdannelse kan siges at give anledning til (især smagsdannelse i forhold til viden), undersøges nærmere i artiklen "Selvdannelse og smag for viden", som bringes i *Dansk Pædagogisk Tidsskrift* i 2 "01" maj. I artiklen udfoldes tillige lignende overvejelser over aspekter af selvdannelsesproblematikken.

6. Disse socialitetsformer kan siges især at være relevante for de former for selvdannelse, hvor selvudskridelsen specifikt handler om at opleve fællesskabet som sådan. Når det på denne måde handler at opleve det rene samvær synes de *uartikulerede* former for socialitet at passe godt hertil. Når selvdannelsen imidlertid handler om at afprøve og gøre erfaringer med forskellige individuelle forholdelsesmåder eller roller i socialiteten,

da handler selvdannelsen mere om at skride ud i forskellige *artikulerede former for kulturelle fællesskaber* (enten subkulturelle fællesheder eller kulturelle frembringelsers "almenheder" (viden, kunst etc.)).

7. Konstruktionen af technofesten kan til lige siges implicit at være impressionistisk vejledt af mine egne erfaringer af og ved technofester. Denne "deltagerobservation" begyndte tilbage i slutningen af 1994, hvor jeg i Berlin gik til technoarrangementer på steder som "E-werk" og "Tresor". Dertil har jeg løbende været til især københavnske technoarrangementer, f.eks. "Simplicity"-arrangementerne 1998-1999 på den nedlagte Sojakagefabrik på Islands Brygge.

## Litteratur

- Bauman, Z. 1992: *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bataille, G. 1943: *Den indre erfaring*. Oversat til dansk ved P. Aa. Brandt. København: Rhodos, 1972.
- Bataille, G. 1957: *Eroticism*. Oversat til engelsk af M. Dalwood. London: Marion Boyars Publisher Lidt, 1994.
- Dencik, L. 1999: "Fremtidens børn – om postmodernisering og socialisering" i Dencik & Jørgensen (red.): *Børn og familie i det postmoderne samfund*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Foucault, M. 1983: "On the Genealogy of Ethics" i P. Rabinow (red): *Ethics. Subjectivity and Truth*. New York: The New Press, 1997.
- Giddens, A. 1991: *Modernity and Self-Identity – self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1988: "Individuierung durch Vergesellschaftung" i *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hammershøj & Schmidt 1999: *Dansk forskning i pædagogik og uddannelse – en kortlægning af perioden 1994-1999*. København: Danmarks Pædagogiske Institut.
- Hammershøj, L. G. 2000: *Den forholdte mening – en konstruktion af meningsfi-*

- losofi med henblik på det senmoderne vilkår for dannelse.* København: Danmarks Pædagogiske Institut.
- Heidegger, M 1927: *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 17. udgave, 1993.
- Horkheimer & Adorno 1944: *Oplysningens dialektik.* På dansk ved Per Ørregaard. København: Gyldendal, 1993.
- Humboldt, W. v. 1772: "Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staaes zu bestimmen" i uddrag fra R. Myhre: *Store Pedagoger i egen skrifter – bind IV.* Oslo: Fabriitus, 1970.
- Hviid, P. 1999: "Tillykke" – *børneliv i SFO og skole.* København: Danmarks Pædagogiske Institut.
- Kerrigan, J. 1999: instruktør af filmen: *Human Traffic.* England: Fruit Salat Films.
- Kjerulf, L. 2001: *Technokultur - musikken, fællesskabet, samfundet.* København: Multivers.
- Maffesoli, M. 1996: *The Time of the Tribes – the decline of individualism in mass society.* London: SAGE Publications Ltd.
- Mead, G. H 1934: *Mind, Self, & Society.* Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Nietzsche, F. 1872: "Die Geburt der Tragödie" i bind 1 i *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988.
- Reynolds, S. 1998: *Energy Flash. A Journey through Rave Music and Dance Culture.* London: Picador.
- Rietveld, H. C. 1998: *This is Our House – House music, cultural spaces and technologies.* Hants: Ashgate Publishing Limited.
- Rindom, H. 1999: *Rusmidlernes biologiom hjernen, sprut og stoffer.* København: Sundhedsstyrelsens Publikationer.
- Rose, N. 1998: *Inventing Our Selves – Psychology, power, and personhood.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt, L.-H. 1993 *Det Socialanalytiske Perspektiv.* Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Schmidt, L.-H. 1999a: *Diagnosis I – Filosofierende eksperimenter.* København: Danmarks Pædagogiske Institut.
- Schmidt, L.-H. 1999b: *Diagnosis II – Socialanalytiske fatninger.* København: Danmarks Pædagogiske Institut.
- Schmidt, L.-H. 1999c: *Diagnosis III – Pædagogiske forhold.* København: Danmarks Pædagogiske Institut.
- Simmel, G. 1910: "Sociability" i *On Individuality and social forms.* Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Tomlinson 1998: "This ain't no disco'... or is it? Youth culture and the rave phenomenon" i Epstein (red.): *Youth Culture – Identity in a postmodern world.* Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd.
- Ziehe, T 1997: "Individualisering som det kulturelt forandrede selvforhold" i *Social Kritik*, nr. 52/53, 1997.