

Peter Clement Lund

# Sorgens singularitet – og dens banalitet

## Resumé

Sorgen er, tilsyneladende, alle steder i vores samtid. Vi støder på den i populære medier, fra dokumentarer til spillefilm om sorg, til selvhjælpsbøger og autobiografier om sorg. Samtidigt med dette har den igangværende diskurs ekspanderet og man kan nu jævnligt læse om sorg i både aviser, dagblade osv. Alt dette handler om et almenmenneskeligt livsvilkår, vi alle skal stå overfor og som derfor berører enhver af os. Det kan virke, som om vi står ved en skillevej, hvor sorgen på den ene side frisættes af det tabu, den tidligere har været underlagt, men på den anden side også står overfor nye udfordringer, hvor man nu kan blive klassificeret som syg af sin sorg via diagnosen, Prolonged Grief Disorder (World Health Organization, 2018). Dette er ikke en 'ny' debat – sorgen har altid eksisteret, men den har også altid eksisteret i lyset af forskellige historiske perioder, hvor vi har forholdt os til den på forskellige måder (Kofod, 2017). I det følgende vil jeg diskutere, hvordan vi kan forstå sorgen gennem Andreas Reckwitz's beskrivelser af samtiden som præget af det singulæres logik (Reckwitz, 2019). Sorgen er ambivalent, fordi den på en og samme tid er banal og universel, men også partikulær og livsforandrende. Sorgen er, for hvert individ, således en singulær oplevelse. Men den er også almindelig, netop fordi vi alle skal opleve den. Kan vi forstå sor-

gens placering i vores samtid i lyset af Reckwitz's begreb om det singulære? Er de historier vi læser og hører om, hvad Reckwitz ville kalde 'kuraterede' biografier, der ophæver et almenmenneskeligt vilkår til noget singulært og attråværdigt? Og hvad er betydningen for de, hvis sorg ikke formår at leve op til dette ideal om den singulære sorg? I det følgende vil jeg diskutere disse aspekter i en hovedsageligt dansk, men også mere overordnet europæisk kontekst, velvidende at det kan være svært at tale så generelt. Jeg er ikke interesseret i at komme med nogle klokkeklare konklusioner eller empiriske eksempler, men i stedet på at se hvilke andre forståelser der kan opstå om sorgen med Reckwitz' begreber.

**Nøgleord:** Sorg, singularitet, Reckwitz, kureret performativitet.

## Introduktion

En af de mest hyldede autobiografiske beretninger om sorg, i nyere tid, finder vi i Naja Marie Aids bog *Har døden taget noget fra dig så giv det tilbage*. Carls bog (Aidt, 2017), der beskriver tabet af Aids voksne søn, Carl. Bogen er knusende, rammende og ekstremt vigtig, men den er også noget helt særligt. Både i form af den tabte relation bogen omhandler, men også i dens udtryk. De færreste dødsfald i Danmark

sker i aldersgruppen 10-19 år og i aldersgruppen 20-29 år er tallet dobbelt så højt, men står stadig kun for omkring 0,5 % af de årlige dødsfald (Danmarks Statistik, 2020). På denne måde er tabet af Aids søn, der var 25 da tragedien ramte, usædvanlig. På samme tid er bogen, i sig selv, også usædvanlig – af de ca. 55.000 mennesker, der hvert år mister livet i Danmark, er det forsvindende få, der bliver skrevet hele bøger om. Til trods for at bogen er særpræget i dens emne og udtryk, har den også opnået en grad af opmærksomhed i populærkulturen, der kan virke usædvanlig, når man tænker på dens genstandsfelt. Den er på en og samme tid et vidnesbyrd om en helt specifik – og usædvanlig – tabserfaring, men er også blevet hyldet, fordi den fremstiller noget væsentligt og genkendeligt; navnlig sorgens enorme kraft og indflydelse på de efterladte. Bogen resonerer, så at sige, med de der læser den. På denne måde indkapsler bogen, hvad man kunne kalde en af sorgens karakteristiske træk: den udpensler, hvordan sorgen på en og samme tid er partikulær, dvs. bundet til den specifikke relation, der mistes og hvordan den også er generel, dvs. at alle skal opleve den og en del af de emotioner og oplevelser en efterladt erfarer i tabet, er at finde hos mange efterladte. Hvorfor er dette væsentligt? Det er det, fordi det partikulære og hvad Andreas Reckwitz har kaldt det singulære (Reckwitz, 2019), er i fokus i vores samtid. Vi hyl-der, så at sige, hvad der er singulært og specielt og det generelle forkastes. Hvad jeg vil forsøge i det følgende, er således at diskutere, hvordan vi kan forstå sorgen i dette teoretiske perspektiv – hermed ment, at artiklens sigte er at forstå vores kontemporære sorgforståelse igennem Reckwitz' begreb om det singulære. Det er således både en diskussion af sorgen som kulturelt fænomen og nogle tentative bud på, hvad det partikulæres logik kan have af konsekvenser for den individuelle sorgerfaring. Eksemplet med Aids bog er ikke en kritik af værket, men i stedet en måde at eksemplificere, hvordan sorgen bevæger sig imellem disse to punkter, det

generelle og det partikulære. Bogen er vigtig og den har beriget diskussionen om og forståelsen af sorg i samtiden, men vi kan også diskutere, hvordan en sådan *kurateret* fremstilling af sorgen kan fortælle os noget om vores samtid. I artiklen vil jeg dermed først introducere til sorgen som et kulturelt og individuelt fænomen og diskutere, hvordan vi kan forstå sorgen som eksisterende imellem det generelle og partikulære og hvordan den er afhængig af den givne kultur den eksisterer i og vice versa. Herefter vil jeg trække på Andreas Reckwitz's forståelse af det singulære og udpensle hvordan dette begreb adskiller sig fra individualisering, samt hvordan vi kan forstå nogle af de transformationer Reckwitz beskriver i forhold til sorgens kulturelle transformation. Følgende vil jeg skitsere, hvordan vi kan forstå vores samtid som værende defineret af det singulæres logik for herefter at diskutere, hvilke konsekvenser dette kan have for sorgen. Det er således ikke et spørgsmål om at alle former for sorg lader sig forklare med dette begreb, men i stedet at vi kan forstå dele af sorgen via Reckwitz's tanker og muligvis se sorgen i et anderledes lys igennem denne prisme.

### **Sorgen – et sted mellem det generelle og det partikulære**

Hvorfor er sorgen væsentlig at tage fat på? Det er den, fordi vi lige nu står overfor det næste skridt i dens historiske udvikling, navnlig at man nu kan lide af en form for patologisk sorg kaldet *Prolonged Grief Disorder* (World Health Organization, 2018). Det vil altså sige, at sorgen nu kan være 'forkert' eller skadelig for individet. Hvordan kan vi forstå denne udvikling? Skal vi tage for gode varer, at denne slags sorg måske altid har eksisteret og først lige er blevet opdaget? Eller skal vi i stedet kigge på de samfundsmæssige og kulturelle forudsætninger som sorgen udspiller sig under netop nu? For mig at se må antydningerne til et svar findes i netop dette sidste perspektiv. Sorgen har altid været her – den har altid været en del af vores eksistens, hvad enten vi taler om et

helt samfund eller kulturs måde at forholde sig til og forstå sorgen på, eller de individuelle oplevelser af sorgen. Sorgen har denne position, netop fordi den er det vi kalder et almenmenneskelig vilkår – den er uundgåelig, fordi den er bundet til en anden af livets uundgåeligheder: døden<sup>1</sup>. Heri hviler det element af sorgen jeg gerne vil trække frem i denne artikel. Den er nemlig altid 2 ting: Den er på den ene side generel og på den anden side partikulær. Først til det generelle. Sorgen er, som nævnt, altid med os, fordi døden altid er med os. Som mennesker er vi bundet af livets forgængelighed, vi kan ikke undslippe vores egen dødelighed og vi kan heller ikke undslippe forgængeligheden af de ting vi omringer os med. Derfor er sorgen noget alle skal erfare og noget alle samfund skal forvalte og forholde sig til. Sorgen er et generelt vilkår for alle individer og mange har tidligere beskrevet, hvordan sorgen – præcis fordi den er så generel og allestedsnærværende – altid har skullet 'løses' i forskellige historiske perioder (Ariès, 1974, 1981; Kellehear, 2007), men også at dette livsvilkår har været medskabende for hvad vi i dag kalder samfund eller kultur (Bauman, 1992b; Becker, 1973; Berger, 1967; Brinkmann, 2019; Walter, 2017). Sorgen er hvad man kan kalde for konstituerende for samfundet (Brinkmann, 2019; Walter, 1999), det vil sige, at igennem samfundets memorialisering og erindring af de afdøde vedligeholdes dets kontinuitet. Vores samfund og kultur er, så at sige, bygget på dem der kom før os. Vi ved hvem vi er og hvorfor vores verden er som den er, fordi vi erindrer og enten ophøjer eller forkaster minderne om de, der kom før os. Som Thomas Fuchs har påpeget (2017) er sorgen en af de væsentligste elementer i vores kultur, fordi vi håndterer den vha. de ritualer og overgange, der er kulturelt og socialt kon-

struerede. Derfor kan vi tale om sorgen som et historisk fænomen (Kofod & Brinkmann, 2017) og derfor er sorgen generel. Den er, ganske vist, afhængig af den konkrete historiske periode og sammenhæng den befinder sig i, men den er også generel, fordi vi altid har skullet forholde os til den. Den har, med andre ord, altid skullet 'løses' og har været et vedvarende problem. Siden Epikur mindede sine studerende om, at døden ikke skulle frygtes, for når man selv er tilstede er døden ikke og når døden er tilstede er man ikke længere selv (Epicurus, n.d.) og til nu, har vi kæmpet med dette generelle problem. Lignede argumenter som de Epikur beskrev kan findes cirka 2300 år senere hos Barbara Ehrenreich, der forsøger at minde sine læsere om, at man kan leve et liv, hvor døden altid frygtes og hvor man altid kæmper imod den, eller man kan minde sig selv om, at leve i nuet og acceptere dødens uundgåelighed (Ehrenreich, 2018). Døden og sorgen er problemer for os alle og de har altid skullet løses. Den er på en og samme tid med til at binde os sammen og vi konstruerer måder at håndtere den på i fællesskab – det er dette aspekt socialkonstruktivismens ene fader, Peter Berger, referer til, når han taler om mennesket som bundet sammen med andre i mødet med døden (Berger, 1967). Vi er, så at sige, uløseligt knyttet til hinanden i vores forsøg på at værne os imod og på at tillægge døden en betydning – enten ved at skjule den, ophøje den, udsætte den osv. Vi skal alle dø og det er præcis denne viden der er generel – fra det øjeblik man møder et andet menneske ved man kun én ting om dem og den relation der opstår, og det er at en af jer skal dø før den anden (Derida, 1989).

Men den er, som nævnt, også partikulær. For hver eneste tabserfaring adskiller sig fra andre tabserfaringer. Vi kan ganske vist binde os til hinanden, men vi vil altid være begrænset i vores indsigt i andre. Man kan aldrig helt kende et andet menneske og denne grænse, eller rettere, afgrund, der eksisterer imellem os

1 Begrebet sorg bliver for tiden også brugt ift. andre former for tabserfaringer – eks. tab af forhold, ægteskab, kæledyr, livschancer osv. – men i denne artikel kigges der specifikt på den sorg, der relaterer sig til tabet af et andet menneske.

selv og de andre kan ikke overkommes. Som sociologien Nina Jakoby har beskrevet det, er tab en del af den menneskelig erfaring og disse tab er ligeså forskelligartede som alle de tilknytninger vi har (Jakoby, 2015). Hun taler selvfølgelig om alle former for tab, men det tab, der opleves ved det permanente fravær af en signifikant anden, er muligvis det mest væsentlige at forholde sig til. Vi kan ikke sige at sorg er én ting, eller én bestemt følelse, for der er ligeså meget diversitet i den erfaring, der gøres i tabet, som der er forskellige former for relationer blandt mennesker. Men også emotionen i-sig-selv vil være afskåret fra andre, til trods for at lignende tab opleves. Vi er alle afskåret fra andres bevidsthed og hvordan noget føles eller erfares hos andre, kan aldrig blive *min* erfaring men vil altid være *den andens*. Vi er isolerede identiteter, der i sidste ende er afskåret fra hinanden, sådan som Sartre påpegede det, når han beskrev vores epistemiske ensomhed (Sartre, 1956). Som Baudelaire beskriver det i *De Fattiges Øjne* er: "(...) *det vanskeligt at forstaa hinanden (...) i den Grad er Tanken umeddelelig, selv mellem Mennesker, der elsker hinanden.*" (Baudelaire, 1862, p. 30). I Baudelaire's digt gengiver fortælleren, hvordan han har medfølelse for og skam overfor de fattige han betragter udenfor caféens vindue, og da han vender sig imod sin hustru for at mødes om denne tanke – eller som han siger, for at se sine egne tanker gengivet i hende – mødes han i stedet med hendes foragt for de fattige. Den kvinde han elskede, som han følte han kendte og som havde lovet at deres sjæle og tanker skulle være én, er ham pludselig helt fremmed. For vi kan aldrig erfare den andens tanker – de vil altid være den andens, på samme måde som mine tanker altid vil være mine. Derfor kan sorgen heller ikke deles, i den forstand, at den kan formindskes ved at lade dele af min sorg blive overført til andre – den kan selvsagt deles gennem samtaler, meningsudvekslinger osv. med andre, som eksempelvis Walter (1996) har bemærket det eller som Nadeua også har be-

skrevet i sin undersøgelse af meningsskabelse blandt efterladte familiemedlemmer (Nadeau, 1998). Men sorgen i-sig-selv vil altid være *min*. Den partikulære sorg der erfares ved et tab, vil altid være *min* og den kan ikke fjernes ved at give den til andre – hvordan jeg erfarer fraværet af en elsket er ligeså specifikt og partikulært, som den måde jeg erfarer tilstedeværelsen af en elsket. Men denne epistemiske ensomhed er ikke ensbetydende med, at vi ikke har brug for andre – hvis dette var tilfældet opstod sorgen aldrig. Tværtimod viser tabet, som Jakoby også har beskrevet det, at vi er relationelle væsner – at vi har brug for andre til at forstå os selv. Vi er, så at sige, bundet til hinanden igennem vores ensomhed og forsøg på at overkomme denne: "*As soon as we are fully conscious we discover loneliness. We need others physically, emotionally, intellectually; we need them if we are to know anything, even ourselves.*" (Lewis, 1960, p. 1). Vi er ganske vist enkeltstående bevidstheder, men vi har brug for de andre, for at kunne forstå os selv. Denne uløselige ambivalens i selvet – altid at være afskåret fra andre, men også altid at være afhængige af dem – er tæt forbundet til sorgen og dennes ambivalens. Vi kan ikke være-i-verden uden andre, for det at kende sig selv og forstå sig selv er afhængigt af andre. Simon Critchley beskriver det fint i sin læsning af Heideggers *Sein & Zeit*: "*The call of conscience is a voice within me whose source is not myself, but is the other's voice that calls me to responsibility. In other words, ethical relationality is only achieved by being inauthentic, that is, in recognizing that I am not the conscience of others, but rather that it is those others who call me to have a conscience.*" (Critchley, 2002, p. 173). Det er i relationen, vi bliver personer og at vores væren-i-verden, som individer, bliver muliggjort. Men samtidigt er denne væren, hvad Critchley kalder inautentisk, fordi vi ikke blot *er* andre, men er *muliggjort* af andre. På denne måde er vi 'fanget' i ambivalensen til de andre.

Sorgen indeholder også denne ambivalens

– separationen mellem den abstrakte, generelle sorg og den partikulære og konkrete sorg eksisterer altid. Som Alan Blum har beskrevet det er døden – og i forlængelse heraf også sorgen – på denne måde: sammen og hver for sig (Blum, 2011). Sammen fordi vi alle deler den abstrakte og generelle erfaring, adskilt fordi vi hver især oplever en partikulær og *singulær* død. Disse to punkter er ikke gensidigt ekskluderende, men eksisterer altid samtidigt. Døden som min endelige og singulære eksistens og døden som en generisk og abstrakt begivenhed, der gør sig gældende for hele menneskeheden. At erfare et tab vil altid indeholde den konkrete, fysiske og partikulære oplevelse og manifestation af livets endelighed, men vil også indeholde bevidstheden om dens generelle karakter og dens tilnærmelsesvis banalitet. Vi er bundet sammen i vores erfaringen af tab, men vi er også adskilte, fordi vi aldrig kan erfare hinandens væren – derfor er sorgen både en fuldstændigt partikulær erfaring, der dog er bundet sammen med et fuldstændigt generelt livsvilkår. Vi kan ikke leve den *andens* død, som Heidegger påpegede det, men vi kan dog erfare døden igennem andre, altså igennem den sorg der udspiller sig, når den anden dør. På samme måde kan den anden ikke leve *min* død, men kan dog erfare min frygt og forstå den, netop fordi døden og sorgen begge er generelle entiteter også. Hvorfor er dette væsentligt at beskæftige sig med? I artiklens næste del vil jeg klarlægge dele af Andreas Reckwitz's perspektiv omkring hvad han kalder for det singulære samfund. For hvordan kan vi forstå sorgen, der eksisterer i et ambivalent forhold mellem det generelle og partikulære, i en samtid, hvor det singulære er det idealiserede? Hvad sker der med sorgen, vores forståelse og oplevelse af den, når vi fokuserer på de singulære aspekter af den – på hvordan vi kan gøre den til noget særligt eller ligefrem en kurateret fremstilling?

### Moderniteten og det almenes logik

Andreas Reckwitz' værk *Singulariteternes Samfund* (2019), indeholder et interessant perspektiv og en begrebsliggørelse af vores samtid, der er relevant at inddrage, når det handler om vores nuværende måde at forholde os til og forstå sorgen på. Som det viser sig i titlen, handler teorien om, at vores samtid er karakteriseret ved et enormt fokus på – endda en idealisering af – det særegne og specielle; det som Reckwitz kalder det singulære. Argumentet jeg gerne vil trække frem i indeværende artikel er, hvordan vi i vores samtid (Reckwitz benævner det senmoderniteten) er vidne til en grundlæggende forandring i strukturen af det sociale og samfundsmæssige. Denne forandring omhandler, hvordan: "(...) *det almenes logik viger for det særliges sociale logik.*" (Reckwitz, 2019, p. 22). Det væsentlige her er, at hvor tidligere former for modernitet var orienteret mod den formelle rationalitet og det almene – igennem industrialisering osv. – er den kontemporære senmodernitet i stedet rettet imod det særegne. I forlængelse af den ovenstående diskussion af sorgen og dens ambivalente position i mellem det partikulære og generelle, er dette interessant, sociologisk set, af de selvsamme årsager som Reckwitz fremhæver i sit værk, når det gælder forholdet mellem det almene og det særegne. For at noget på en og samme tid kan være alment og særegent er et spørgsmål om synsvinklen, hvorfra man betragter et fænomen (Reckwitz, 2019, p. 23), og er i sig selv ikke noget, der, fra en sociologisk vinkel, er værd at beskæftige sig med. I stedet er det væsentlige her, at der eksisterer samfundsstrukturer og normer, der enten ophæver og belønner det almene og dermed minimerer det specielle, eller omvendt. Reckwitz udpensler, hvordan vi lever i en tidsalder, hvor de omkringliggende samfundsstrukturer ophøjer og belønner det singulære. Som han skriver, sker denne produktion af det singulære, på bekostning af det almene og derfor er det interessant at undersøge sociologisk – både hvad der er alment og



dermed uønsket, samt hvad der er særegent og dermed attråværdigt er sociale produkter og konsekvenserne af, at noget erfares eller opleves som det ene eller andet har konsekvenser for individer og samfundet som helhed.

Umiddelbart kan det virke til, at Reckwitz's begreb har en del – hvis ikke alt – tilfældes med det efterhånden velkendte sociologiske begreb, individualisering. Sociologien har i årevis været fokuseret på dette begreb og det har sine stærkeste rødder blandt klassikere som Anthony Giddens (1991), Ulrich Beck og Elisabeth Beck-Gernsheim (2001) og Zygmunt Bauman (1992a, 2001), men har efterhånden vundet indpas ikke blot for sociologer, men også den generelle befolkning. Individualisering kan overordnet beskrives som proces, hvor vi er blevet selvansvarliggjort, løsrevet fra traditioner og normer, at vores sociale handlen og væren er medieret af individet og at vi i højere grad skal leve vores  *eget*  liv. Vores tilværelse leves refleksivt og er ikke længere givet for os, men er i stedet en aktiv gøre og handlen vi i langt højere grad selv er herre over. Denne idé, om at samtiden er præget af individualisering, har selvfølgelig også fyldt inden for thanatologien og sorgforskningen og idéen om at både døden og sorgen er blevet individualiseret eksisterer også i den videnskabelige litteratur. Således har der både før og siden Philip Mellor og Chris Schilling i 1993 skrev om dødens beslaglæggelse (Mellor & Shilling, 1993) eksisteret en bred vifte af perspektiver, der har beskæftiget sig med, hvordan døden – og i forlængelse heraf sorgen – er blevet mere individualiseret. Nina Jakoby har beskæftiget sig med sorgens individualisering (2012) og det samme har Kathy Charmaz og Melinda J. Milligan (2006), Tony Walter (1999), Michael Hviid Jacobsen (2016) og Anders Petersen (2019; 2018). At døden dermed er et individuelt problem, er ikke noget nyt og det samme gør sig gældende for sorgen. Som så mange aspekter af tilværelsen er vores forhold til endeligheden af vores egen og de individer vi elsker eksistens blevet

et 'problem', som vi hver især har ansvar for. Med Giddens' begreb kunne man tale om, at opretholdelsen af den ontologiske sikkerhed, der i den grad kan rystes af døden og sorgen, bliver sværere at vedligeholde i et individualiseret samfund. Hvad vil det så sige, at sorgen er individualiseret og hvordan adskiller denne transformation sig fra, hvad man kan kalde singulariseringen af sorgen?

Som nævnt, handler individualisering om nedbruddet af traditioner og normer – ift. sorgen kunne det eksemplificeres med den myriade af nye begravelsesritualer, der er opstået de senere år. Ganske vist finder vi stadig mere traditionelle begravelser, men de forskellige måder at udtrykke sorg, at ære den afdøde og tage afsked med dem, er steget i antal. Andre har også beskrevet, hvordan individualiseringen af sorgen har haft en indflydelse på – men også er påvirket af – dens stigende psykiatisering og diagnosticering (Granek, 2010). Disse ting kan forstås i lyset af individualisering, netop fordi de er medført af manglende traditioner og normer og et større selvansvar for den sorg, hvert individ møder. Pointen for mig her er, at sorgen i højere grad er individets personlige ansvar. Den gen-ritualisering af døden vi ser i samtiden er udtryk for dette og kan forstås som en del af hvad Jacobsen har kaldt 'den spektakulære' død (Jacobsen, 2016). Det handler ikke om, at vi ingen begravelser holder eller at vi ikke mindes den afdøde, men i stedet at  *hvordan*  disse ting gøres er blevet diversificeret (Walter, 2005). Mulighederne for hvordan vi tager afsked og mindes de døde er vokset og dermed er ansvaret for disse også blevet større – både for de døende og for de efterladte. Man hvad er det så vi kan bruge et begreb som singularisering til? For Reckwitz skal samtidens singulariserende tendenser forstås som en helt ny samfundsorden og en helt ny måde at organisere samfundet og livet. Ikke dermed forstået, at hvad Reckwitz kalder det særegnes logik er en fuldstændig ny opfindelse – i stedet skal både det almene og særegnes logik for-

stås som eksisterende side om side (Reckwitz, 2019, p. 37). Det der sker i senmoderniteten, er dog en forskydning, hvor samfundet ophøjer den ene logik, den særegne, på bekostning af den logik, der tidligere var dominerende; navnlig den almene (ibid.). Moderniteten var, ifølge Reckwitz, præget af standardisering, formalisering og generalisering og det var denne rationalisering, der var udgjorde moderniteten (Reckwitz, 2019, p. 45) – men ikke forstået som udelukkende en rationalisering af hverdagen og visse dele af livet, men i stedet at denne logik blev den altoverskyggende måde at indrette samfundet på. Det blev, så at sige, det generelle og det almene, der var det ophøjede element. Dermed kan denne almene sociale logik sameksistere med den stigende individualisering, der også er karakteristisk for moderniteten. Rationalisering, generalisering osv. er ikke modsatrettede tendenser af individualisering, men i stedet hænger disse elementer sammen. Her er det væsentligt at fremhæve en af Reckwitz's pointer om det singulære samfunds transformation, navnlig at i modernitetens almene logik spillede emotioner en anden rolle.

Emotioner, ifølge Reckwitz, var under moderniteten præget af målet om generalisering og rationalitet – således kan man tale om, at der under moderniteten var fokus på følelsesreduktion (ibid. 2019:28). Argumentet er at følelser – hvad enten de var positive eller negative (Reckwitz taler om at man kan være både tiltrukket eller frastødt) – blev undertrykt i langt højere grad under moderniteten. Det handlede om at forholde sig rationelt til sit følelsesliv, at kontrollere det og dermed reducere det. Vi finder lignende beskrivelser andre steder om vores følelsesliv igennem moderniteten – også når det gælder vores forhold til døden og sorgen. Et særlig relevant eksempel herpå kunne være Peter N. Stearns' bog *American Cool* (1994), der omhandler, hvordan vores emotioner, igennem hvad jeg vil argumentere for er den samme periode som Reckwitz benævner som moderniteten, bliver undertrykt og at

der indfinder sig en særlig måde at agere på følelsesmæssigt – heraf navnet på bogen, der relaterer til denne særlige kølige måde at være på. Perioden der var domineret af det almene logik, var også domineret af en bestemt måde at forholde sig til følelser. Når vi bevæger os indenfor thanatologien findes der utallige beskrivelser af denne tendens og Stearns har også selv beskrevet, hvordan lignende tendenser, som dem han beskrev i *American Cool*, har gjort sig gældende for sorgen (Stearns, 2019; Stearns & Knapp, 1996). Det vel nok mest prominente eksempel er den tidligere nævnte Philippe Ariès's værker om dødens historie fra middelalderen og op til hans død i 1984 (Ariès, 1974, 1981). I disse værker beskrev han døden og sorgens transformation igennem historien i 4 faser, der endte med, at døden blev forbudt og gemt væk. Set med det perspektiv Reckwitz har, kan en del af denne måde at forholde sig til døden forklares med modernitetens sociale logik, der var fokuseret på generalisering og rationalitet. I en sådan social logik har døden og sorgen ingen plads – den bliver med andre ord obskøn. Ariès's hovedværker har haft stor indflydelse for eftertiden og har været dominerende i debatten om, hvorvidt døden og sorgen skal forstås som tabuiserede emner. Sorgen som en slags forbudt eller tabuiseret emotion er gennem tiden blevet beskrevet vidt og bredt, blandt andet i den efterhånden klassiske tekst af Geoffrey Gorer om dødens pornografi (Gorer, 1955), hvori han beskriver døden – og i forlængelse heraf sorgen – som en ny slags pornografi, der har erstattet tidligere tiders snerpethed omkring sex. Også Ernest Beckers storsælgende bog *The Denial of Death* (Becker, 1973) har fokus på, hvordan døden altid har været et problem, der skal bekæmpes og benægtes. Det er ikke svært at finde eksempler, der kan pege i retning af Reckwitz's argumenter om modernitetens almene logik, når det gælder vores forhold til døden og sorgen i moderniteten. Her er det dog også relevant at bemærke, at alle disse tænkere gennem ti-

den har modtaget en del kritik for deres meget generaliserende beskrivelser af samfundet og historien og generelt har diskussionen om, hvorvidt sorgen og døden er tabuiseret varet længe. Uanfægtet at disse kritikker er blevet rejst, er det dog stadig relevant at inddrage deres perspektiv i denne diskussion. Denne tese om dødens tabuisering er, med rette, blevet udfordret af både Tony Walter (1991) og Camilla Zimmerman og Gary Rodin (2004), der alle mener, at døden ikke er tabuiseret. Det samme gør sig gældende for Kate Berridges bog *Vigor Mortis: The End of the Death Taboo* (2001), der omvender Gorer's argument om dødens pornografi, og beskriver hvordan dødens frisættelse nu minder om 60'ernes seksuelle revolution. Hvorvidt deres analyser er korrekte eller ej, er ikke det væsentlige i denne artikel, men det er væsentligt, at disse tidligere analyser om dødens tabuisering eksisterede i en bestemt historisk periode. Døden er, sandsynligvis ikke, tabuiseret på denne måde længere og vi lever ikke længere i et dødsfornægtende samfund, men både Gorer, Ariès, Bauman, Becker osv. beskrev alle en måde at forholde sig til døden på, der var symptomatisk for deres tid. Og det er denne del, der falder sammen med Reckwitz' analyse af modernitetens rationalitet og det almenes logik. Disse analyser hører til en tid, hvor døden var mere skjult – smukt beskrevet i Simone de Beauvoirs beretninger om sin mors død i *A Very Easy Death* (1985, p. 45): "*Don't worry about that. We shall find something to say. We always do. And the patient always believes it*" fortæller doktoren hende. De skjuler moderens diagnose fra hende, for det var kutymen, til trods for at det gør ondt på de Beauvoir.

Hvis vi skal vende tilbage til den tidligere diskussion om døden og sorgens position i mellem de generelle og partikulære, hvordan kan vi så forstå sorgen i hvad Reckwitz kalder moderniteten? Var det bedre og 'nemmere' at sørge i denne periode end nu? Det er selvsagt et svært spørgsmål at besvare, men skal

vi forholde os til sorgen igennem Reckwitz's perspektiv, vil jeg argumentere for, at svaret er nej. En analyse der påpeger, at hvis bare vores forhold til sorgen vender tilbage til, hvordan den var før i tiden, er for mig problematisk. Vi ser dette i ovennævnte reference til de Beauvoir, hvor moderens død gør ondt og det at skjule og undertrykke døden ikke afhjælper smerten. En del af den kritik man kan rejse af Ariès's analyser – udover den kritik der har været af hans metoder og empiriske kilder – er den måde vores forhold til døden beskrives i de tidlige faser. Som om den tid var bedre eller nemmere. Men som Tony Walter også har bemærket, har denne form for analyse en tendens til at overdrive forskellen i mellem 'traditionelle' og 'moderne' samfund (Walter, 2005). Døden har, som jeg også nævnte tidligere, altid været et problem. Siden Sofokles skrev *Antigone*, og også før, har vi kæmpet med og om døden og sorgen – vi løser således aldrig disse problemer, men vi ændrer vores forhold til dem kontinuerligt. Dødstabuet er, på mange måder, blevet brudt, men døden er stadig et problem (Jacobsen, 2016) Som de ovennævnte eksempler peger på, var sorgen også et problem i moderniteten og den emotionsundertrykkelse der forekom, skjulte sorgen og gjorde den til et individuelt problem. Disse rationaliserings-tendenser gjorde døden til et teknisk problem (Bauman, 1992b) og som jeg har argumenteret for andre steder, er sorgen på samme måde blevet gjort til et teknisk problem (Lund, 2020a). Men som Stearns (1994) påpegede, fjerner sådan en form for kontrol over emotionerne dem ikke. De ligger, så at sige, under overfladen og har brug for et afløb. Sorgen vedblev igennem moderniteten, til trods for emotionernes undertrykkelse – netop fordi den er et generelt livsvilkår. Men samtidigt var den almene logik under moderniteten ikke nogen trøst, når det gjaldt sorgen. At vide, at det tab man erfarer ikke er noget særligt og at det er et generelt livsvilkår, afhjælper ikke nødvendigvis smerten ved det. Og her kan vi muligvis finde kimen



til en del af de problemer døden og sorgen har været indhyllet i længe. Den psykiatisering af sorgen, som vi har været vidne til, stammer fra modernitetens trang til rationalitet og generalisering – den gør sorgen til en målbar entitet, der kan behandles og de psykometriske undersøgelser af Prolonged Grief Disorder er måder at rationalisere og at sige noget generelt om sorgen. Det generelle, som Reckwitz også påpeger det, er ikke forsvundet i vores samtid, men ligger i stedet i baggrunden af vores samtid og er den kulisser, hvorpå det singulæres sociale logik fremtræder. Mit argument er således ikke, at sorgen var nemmere tidligere, eller at modernitetens – i Reckwitz's forståelse – logik om det almene gjorde sorgen mindre smertefuld. Men som jeg indledte med er forholdet mellem det generelle og det partikulære altid tilstede – det der er væsentligt, sociologisk set, er hvilke samfundsmæssige logikker der er i spil og dermed ophøjer eller undertrykker det ene eller andet af disse aspekter. I moderniteten var sorgen et problem, der skulle løses rationelt – sat på spidsen kunne man med Reckwitz sige, at det var de generelle aspekter af sorgen, der var i fokus og der blev søgt generelle løsninger på den.

### Senmoderniteten og det særegnes sociale logik

Som sagt indeholder sorgen altid en ambivalens imellem dens generelle og partikulære natur – og med Reckwitz's perspektiv kunne man argumentere for, at sorgen under moderniteten hovedsageligt blev forstået igennem og var underlagt det almenes sociale logik. Her var det døden og sorgens almindelighed, der var i fokus. Ikke dermed ment, at den blev mødt som en almindelig og harmløs erfaring, men i stedet at den var så altomsluttende og banal, at den skulle gemmes væk og rationaliseres ud af samfundet – den skulle løses ved hjælp af det almenes sociale logik. Men sorgen er ikke længere gemt væk på samme måde. Man kunne næsten sige, at den i stedet har oplevet en

opblomstring i samtiden, hvor vi taler, skriver og ser meget mere om den end tidligere. Den er blevet aftabuiseret (Walter, 1991) og Tony Walter har også påpeget, hvordan den har nydt en genoplivning (Walter, 1994) og måske kan vi endda tale om, at den er blevet spektakulær (Jacobsen, 2016). Hvordan kan vi forstå dette i lyset af Reckwitz's perspektiv? Hvilken indflydelse har det særegnes sociale logik på vores forståelse af og forhold til sorgen?

Det særegnes sociale logik gør, ifølge Reckwitz, sit indtog i stor grad fra 1980'erne og frem og han påpeger, hvordan denne transformation fra en tid styret af det almene til en tid styret af det særegne eller singulære, er resultatet af forskellige samtidige processer: En sociokulturel autencitetsrevolution af middelklassen, en transformation af økonomien til en post-industriell singularitetsøkonomi (hvad der andre steder er blevet kaldt en transformation fra en industriøkonomi til en videns- og kulturøkonomi) og digitaliseringens tekniske revolution (Reckwitz, 2019, pp. 102-108). På denne måde er Reckwitz's teori omfattende og læner sig i høj grad op ad lignende analyser om samtiden, som eksempelvis Luc Boltanski og Eve Chiapello's perspektiv om kapitalismens nye ånd (Boltanski & Chiapello, 2005, 2017) eller Hartmut Rosas teori om social acceleration (Rosa, 2015). Som det er blevet nævnt, erstatter senmodernitetens sociale logik om det singulære ikke modernitetens fokus på det generelle, men det handler i stedet om hvilken af dem, der er fremtrædende. I dag er det, ifølge Reckwitz, det singulære der er i fokus og han betoner, hvordan livet i dag er rettet mod dette ideal. Særligt 2 begreber er værd at trække frem i lyset her og det er hvad Reckwitz kalder for valorisering og det kuraterede liv. Valoriseringsbegrebet er væsentligt, fordi det er denne proces, der både singulariserer og afsingulariserer subjekter og objekter i samtiden (ibid.:26) – det vil altså sige, at det er disse sociale processer, der afgør om noget er unikt og dermed værdifuldt (ibid.:71). Reckwitz kal-

der endda vores samtid for et valoriseringssamfund, hvor hvad der er singulært og dermed værdifuldt eksisterer i en konstant diskussion baseret på komplekse valoriseringsprocesser, der afgør hvilke kvalitative forskelle mellem entiteter, der kan bestemme et subjekt eller objekts singularitet. På mange måder minder dette perspektiv om valoriseringsprocessernes konsekvenser om Zygmunt Baumans designmetafor, når han taler om modernitetens vedvarende proces mod at skabe et samfund, sådan som det *burde* se ud (Bauman, 2004). For Bauman er der så at sige et design, der skal hjælpe med at indkredse, hvad samfundet gerne vil have og efterfølgende kassere resten som affald. For Reckwitz foregår disse valoriseringsprocesser i kultursfæren, som han kalder det, og omhandler de objekter, subjekter, rum, kollektiver osv., der har en værdi i sig selv – eller rettere har en værdi, der går ud over det at være nyttig eller funktionel, der var de egenskaber, som var eftertragtet i moderniteten (Reckwitz, 2019, p. 79). Valoriseringer er således de sociale processer, hvori singularisering og afsingularisering foregår, baseret på hvor unikt, særlig og singulært noget er. Der er dermed indbygget disse eksklusionsmekanismer i senmoderniteten, der gør, at når noget bliver betragtet som singulært, bliver noget andet betragtet som ligegyldigt – som Reckwitz udtrykker det: “(...) *den frembringer også affald, flyover country og white trash.*” (ibid.:83). Her er det væsentligt at skelne mellem det Reckwitz kalder positive og negative singulariteter og det ligegyldige eller almene. Positive singulariteter er selvsagt de valoriserede entiteter, der ophøjes til noget særligt værdifuldt og som vi er tiltrukket af – det være sig unikke steder, kunstværker eller mennesker. Negative singulariteter er derimod ting, der anskues som frastødende, men også er særlige i deres negativitet og oftest i deres ekstremitet – Reckwitz nævner selv seriemordere og terrorister, der bliver singulære entiteter med en slags tiltrækkende stigmatisering. Steder kan have samme negative status,

eksemplificeret med ting som dark tourism. Hvad der derimod er alment, har ikke denne tiltrækningskraft. I stedet er dette ligegyldigt og bliver affejet – almene entiteter er usynlige i senmoderniteten.

For at noget kan ses som singulært, kræver det, at det valoriseres og det kræver, at der eksisterer et publikum, der kan stå for denne valorisering (ibid.:192). Dermed bliver subjektet valoriseret baseret på den performance, som han eller hun opfører og de emotionelle responser denne performance fremkalder. Og hvordan bibeholdes der så denne slags succesfulde performance? Det er her begrebet om det kuraterede liv spiller ind (ibid.:263). Denne livsform drejer sig om fremstillingen og samlingen af specifikke kulturelle praksisser og genstande, der tilsammen skaber et singulært individ, ved hjælp af en række singulære entiteter, der sammensættes af individet – eller rettere, som kurateres af individet. Det er her meningsfuldt at sammenligne med individualiseringstendensen, som jeg også fremhævede tidligere, der har visse sammenligneligheder med Reckwitz's teori. Forskellen imellem teorier om individualisering og teorien om singularisering er, at i eksempelvis Giddens' perspektiv handler individualiseringen om, at vi frigøres fra normer og traditioner og vi derfor selv skal skabe vores egen kohærente fortælling om vores liv og person. I Reckwitz's perspektiv er dette stadig relevant, men nu skabes der ikke blot en kohærent livsfortælling – i stedet plukkes der ud og kurateres blandt et væld af singulære entiteter, for at kunne fremføre et singulært liv. Kulturen er en resurse (ibid.:266), der kan trækkes på og som er konstant foranderlig.

### Sorgens ændrede mulighedsbetingelser

Som de to foregående afsnits overskrifter sandsynligvis har afsløret, er der lignende træk ved senmoderniteten og den ambivalens jeg har argumenteret for at finde i sorgen. Men spørgsmålet som jeg stillede i begyndelsen af denne artikel, er stadig, hvad det bety-

der for sorgen, når den udspiller sig i en samtid, hvor det er det singulære, der er i fokus og det generelle der er ligegyldigt? Her må vi kigge på den verden, hvori sorgen udspiller sig i nu og jeg vil argumentere for, at nogle af de eksempler man kan trække frem viser, at sorgen er problematisk på 2 måder: både fordi det nu er den kuraterede og singulære sorg der valoriseres og der skabes dermed et performancepres, men også fordi den aldrig kan undslippe sin generelle natur. Det vil altså sige, at sorgen både er besværlig fordi de partikulære aspekter skal søges og ophøjes, men også fordi de generelle aspekter ikke kan undslippes til trods for at de forsøges at negligeres.

Hvis vi vender tilbage til begyndelsen af artiklen, kan vi igen trække på Naja Marie Aidts værk om tabet af sin 25-årige søn Carl. Et sådant værk er et klart eksempel på, hvordan noget singulært bliver valoriseret og fremhæves som noget værdifuldt – ikke dermed sagt, at bogen ikke også indeholder aspekter af det almene; hvilket jeg vil uddybe senere. Men kan vi finde andre lignende eksempler på singulære former for eller udtryk for sorgen? Som nævnt, er samtidens begravelsesritualer blevet diversificeret og en begravelse er, for mange, ikke længere blot en begravelse, men en begivenhed der skal udtrykke noget helt særligt. Her kan den afdødes singulære eksistens fremhæves og blottes, så begravelsen ikke blot er utraditionel, men også dybt personlig. Denne tendens er muligvis bedst udkrystalliseret hos eksempelvis bedemandsforretninger, der tilbyder *unikke* begravelser, bisættelser og måder at tage afsked – endda så tydeligt at ordet unik indgår i navnet på nogle af dem (eksempelvis *Unik Begravelse*<sup>2</sup> eller *Unik Afsked*<sup>3</sup>). Her kan der være tale om helt særlige urner, kister med tegninger eller små hilsner på, at blive kremeret og efterfølgende at blive begravet med frøet til sit

yndlingstræ osv. I disse tilfælde er det ikke så meget et subjekt eller objekt, der valoriseres og anerkendes som singulært, men i stedet rummet og tiden hvori begravelsen udspiller sig. Men også forholdets singulære betydning og det singulære individ valoriseres. Tidligere var sådanne særlige begravelser forbeholdt individer i særligt magtfulde positioner – eksempelvis konger og dronninger. At dette fænomen nu udspiller sig blandt mange flere, kan tildels forstås som en slags demokratisering af døden, som indledningsvist begyndte i moderniteten, hvor døden var diskret og ritualerne var faste, men som nu vender tilbage til en udtryksform der hylder det singulære. Begravelseseksemplet er særligt relevant, fordi man her i høj grad kan tale om en form for kurateret afsked – og en afsked der ikke blot er kurateret af den efterladte, men også professionaliseret gennem bedemanden. Lignende kuraterede måder at sørge kan ses i den måde vi mindes de afdøde på. Vi ser i stigende grad, at individer konstruerer små mindesmærker i deres hjem eller udenfor hjemmet (Mathijssen, 2018; Wojtkowiak & Venbrux, 2009). Det bliver også mere almindeligt, at efterladte bliver tatoveret med symboler, navne eller andre ting, der kan minde dem om den afdøde. Her trækkes der i høj grad på bestemte former for singulariteter, der har bestemte værdier og tilsammen kan kurateres til en singulær fortælling om et mistet forhold. Tatoveringerne kan være ekstremt forskelligartede og helt specifikke i forhold til den relation, der er gået tabt – de er således måder at kropsliggøre den partikularitet enhver sorg erfaring indeholder. Som Reckwitz beskriver det, er kroppen også blevet et sted, hvor valoriseringsprocesserne finder sted (Reckwitz, 2019, pp. 289-293). Her er det de sunde og adrætte kroppe, der står overfor de usunde og immobile kroppe. Derfor kan denne måde at kuratere sin sorg også ses som en måde at forme idéen og udtrykket om selvet og den partikulære mistede relation som noget helt særligt og singulært. Men som Reckwitz også beskriver det, foregår

2 <https://unikbegravelse.dk/>

3 <https://unikafsked.dk/>

der konstant både valoriseringer og afvaloriseringer af forskellige entiteter og udtryksformer og derfor bliver formerne for tatoveringer også underlagt disse processer. Det er derfor vi konstant hører om, hvordan tatoveringer enten er moderne eller umoderne og derfor det er utroligt vigtigt, at vælge den rigtige og helt særlige mindetatovering.

Men begravelsesritualer, mindesmærker, tatoveringer osv. er elementer, der foregår med og på konkrete fysiske ting – det er således måder at manifestere det singulære i ting og kulturelle objekter, der kan signalere et individs unikke træk. Som jeg beskrev det tidligere udspiller sorgen sig, som så mange andre menneskelige erfaringer, i en uløselig ambivalens, hvor den altid vil indeholde både den generelle og abstrakte erfaring – *alle mister og alle føler sorg* – og samtidigt også den partikulære – *jeg har mistet et specifikt individ og jeg føler min egen sorg*. Som jeg nævnte, kunne vi forstå sorgen i moderniteten som underlagt en rationalitet og generalisering, der gjorde at den skulle undertrykkes, måles og vejes. Men hvis vi kigger på sorgen i senmoderniteten – den tid som Reckwitz påpeger er singulariteternes samtid – ser det anderledes ud. Det interessante er, at vores forhold til sorgen har forandret sig, uden dog at blive omgjort fuldstændigt. Som Reckwitz også påpeger, er den almene og den særegnes logik altid tilstede samtidigt. Det der har ændret sig, er hvilke sociale normer, systemer og processer, der ophøjer og undertrykker dem. På samme måde har sorgens mulighedsbetingelser ændret sig og jeg vil argumentere for, at vi kan konceptualisere dele af den udvikling sorgen har været igennem med Reckwitz's blik for singulariteternes samfund. Som beskrevet giver det sig til udtryk i de konkrete og fysiske måder vi eksempelvis mindes de afdøde på. Denne udvikling er også blevet beskrevet af f.eks. Michael Hviid Jacobsen og hans beskrivelser af dødens transformation, så den nu kan beskrives som spektakulær (Jacobsen, 2016) – som noget der tales om, fremhæves i offentlig-

heden og erfares som noget spektakulært, men helst på afstand, da den individuelle erfaring og frygt for døden stadig er besværlig. Ligeledes kan vi nu også tale om sorgen som spektakulær (Jacobsen, Lund, & Petersen, 2020). Sorgen er overalt og vi taler om den og den figurerer i den offentlige debat – ikke mindst pga. den WHO's inklusion af Prolonged Grief Disorder i ICD-11. Vi kan forstå disse bevægelser i lyset af det særegnes sociale logik. Heri forskydes sorgen og dens indlejrede ambivalens skubbes mod de partikulære aspekter. Hvordan skal dette forstås? Jo, som nævnt er sorgen altid begge dele – både generel og partikulær – men i en samtid, hvor det særlige og unikke opløftes og valoriseres, bliver det de partikulære elementer af sorgen, der ophøjes. Vi valoriserer sorgens partikularitet og ophøjer de singulære former for og udtryk for sorg. Men der er også en slagside ved denne ophøjelse af sorgens singulære egenskaber – navnlig at vi taber fornemmelsen for, at sorgen er et generelt livsvilkår, der forbinder os alle sammen. Lad mig komme med et eksempel. Indledningsvist beskrev jeg, hvordan Aids bog var singulær, både i sin form og sit udtryk, men også i relation til det tab hun havde lidt. De fleste af os erfarer sorgen, når vores bedsteforældre dør, herefter vores forældre og til sidst vores partnere. Dette betyder, at vi forstår sorgen som hierarkisk, afhængig af hvilken relation der mistes. Således er der forskelle i, hvordan vi forventer en sorg udfolder sig, hvor "svær" den skal være osv. alt afhængig af, hvor usædvanligt tabet er. Men denne måde at anskue sorgen på, er funderet i en forestilling om den "naturlige" sorg og det "normale" forløb (Pearce, 2019, p. 15). I det singulære samfund er det de særlige former for sorg, der lægges vægt på og det er det partikulære i enhver relation, der skal fremhæves. Dette har flere konsekvenser for den sørgende.

Ved at fokusere udelukkende på de singulære aspekter af sorgen efterlader vi de personer, som falder indenfor domænet af de normale eller forventelige tab, i de generelle aspekter af

sorgen – eller som Reckwitz benævner de entiteter der ikke valoriseres – de bliver ligegyldige. Det er muligvis derfor vi ofte hører om, hvordan ældres sorg bagatelliseres og glemmes og hvorfor de ofte har svære sorgforløb (Hjørngaard & Glintborg, 2017; Swane, Anneberg, & Tellervo, 2013) og oftere begår selvmord. Det gør sig gældende for ældre, men vi kan muligvis se lignende tendenser i eksempelvis Lisa Marie Cachos arbejde om den sociale død og hvilke liv der tilskrives værdi pga. hudfarve, køn osv. (Cacho, 2012) – eller med andre ord, hvilke liv er almene og hvilke liv der er singulære og dermed bliver valoriserede. Også Tashel Borderes arbejde med *Suffocated Grief* (Bordere, 2019) kan forstås i denne optik, hvor almindelige, generelle dødsfald, der blot bliver en del af statistikken ikke valoriseres. Det er, på mange måder, et spørgsmål om, hvilke liv der er værd at sørge for, som Judith Butler også har udtrykt det: “*What counts as a liveable life and a grievable death?*” (Butler, 2004, p. xv). For mit arguments skyld er det ikke det samme politiske budskab, jeg her forsøger at fremskrive som Butler, men idéen om at nogle er mere værd end andre, når det handler om sorgen, er dog stadig gældende. Nogle tab bliver valoriserede og med Reckwitz’ analyse, er det også målet for sorgen – at den bliver kureret på en måde, der gør den singulær og dermed valoriseret. I de ovenstående eksempler er der intet unik eller singulært ved de efterladtes sorg. Samtidigt valoriseres de tabte relationer, der enten i sig selv var unikke – set i et socialt perspektiv – eller de måder at udtrykke sorgen på, som er singulære. Som jeg beskrev det tidligere kan sorgens generelle natur få den til at fremstå nærmest banal og heri ligger grunden til at sorgen kan blive yderligere besværliggjort i samtiden. Det banale i sorgen er dens generelle natur – den rammer os alle. Alle der kom før os erfarede sorgen og alle der kommer efter os vil også opleve den. Men dette er alment – der er som sådan intet unikt eller singulært ved dette og derfor bliver sorgen en besværlig

balancegang. Jeg nævnte tidligere, hvordan det faktum at sorgen gør sig gældende for alle ikke er nogen reel trøst, når man står overfor afskeden med en elsket. Men måske er der alligevel dele af denne generelle natur, der er gået tabt i et singulariseret samfund og dette kan have afstedkommet et mere problematisk forhold til sorgen? Den efterhånden udtærskede floskel, at døden er demokratisk, er alligevel meningsfuld at huske på, når vi fokuserer på de singulære aspekter af sorgen, da den minder os om, at vi alle er dømt til at miste og sørge. Og det kan skabe grobund for solidaritet og måske også en form for trøst. For at vende tilbage til Butler, hviler der i dette grundvilkår for ethvert menneske en sårbarhed, der binder os sammen: “*At the most intimate levels, we are social; we are comported toward a ‘you’; we are outside ourselves, constituted in cultural norms that precede and exceed us, given over to a set of cultural norms and a field of power that conditions us fundamentally.*” (Butler, 2004, p. 45). Vi er sociale væsener, der er bundet sammen af vores fælles sårbarhed, vores fælles endelighed. I stedet skaber et højnet fokus og en valorisering af de singulære aspekter af sorgen et pres på de efterladte. De har ingen sikre eller almene måder at håndtere sorgen på og skal i stedet kuratere deres performance af sorgen på en måde, der kan vise det singulære ved sorgen, den tabte relation og den efterladte selv. Vi er alle unikke individer, der har singulære relationer, der mistes og samtidens idealer fordrer at dette skal tydeliggøres i sorgen. Men vi er også individer, der alle er underlagt det samme menneskelige vilkår. At sorgen er banal, er i dag et problem, fordi den derfor bliver noget almindeligt og ikke noget særligt. Men at sorgen er banal kan også være en viden, der nødvendiggør en accept af vores fælles skrøbelighed og vores sammenhold. Problemet, som jeg vil fremhæve med dette og med Butler citatet er netop, at vi er sociale mennesker, men at vi også er indlejrede i sociale normer. De normer er i vores tid fokuseret på det singulære.



Vi 'glemmer', så at sige, sorgens almindelighed og den solidaritet der kan være knyttet til vores fælles forgængelighed. Hvor efterlader dette så mit argument? Det kan være svært at få helt greb om, men sorgen udspiller sig under nye forudsætninger – ser vi på disse forudsætninger igennem Reckwitz's perspektiv, kan vi forklare dele af den nuværende sorgkultur som værende underlagt det særegnes logik. Sorgen bliver, for den efterladte, del af en kurateret performance, hvor det er det unikke og singulære, der fremhæves og valoriseres. På den ene side er dette problematisk, da det overlader efterladte et enormt ansvar og en kontinuerlig stræben efter at denne performance, eller denne kuraterede sorg, skal være helt særlig og for de der ikke kan eller ikke lykkedes med dette, negligeres deres sorg. På den anden side er anerkendelsen af specifikke relationer og dermed helt partikulære sorgerfaringer et gode – at forstå sorgen som én ting, der kan og skal sættes i et system, er også problematisk. For den enkelte kan problemet være netop det, at en kurateret sorg distancerer sig fra sorgens almene natur. Den efterladte 'fanges', så at sige, dermed i en performance, hvor det partikulære ophøjes og han eller hun gøres ansvarlig for, at dette kan vises som valoriserbart, men dette skaber også en større distance til netop bevidstheden om den fælles forgængelighed, der eksisterer for alle mennesker. Den kuraterede sorg kan muligvis være mere ensom.

### Konklusion

I det ovenstående har jeg diskuteret, hvordan vi kan forstå sorgen gennem Andreas Reckwitz's beskrivelser af samtiden. Jeg har beskrevet hvordan sorgen eksisterer i en uløselig ambivalens mellem det partikulære og det generelle for herefter at diskutere, hvordan vores kontemporære forhold til sorgen kan være besværligt, fordi samtiden fokuserer på singulariteter. Sorgen bliver dermed et område, hvor der skal kurateres singulære former for tabte relationer og singulære emotioner, mens de almene for-

mer for sorg dømmes ligegyldige – eksempler som de jeg har introduceret ovenover: ældres død, udstødtes død osv. Alt dette er selvsagt generaliserende og skal ikke forstås som fuldstændige gengivelser af hele virkeligheden. Men i stedet har jeg forsøgt at diskutere med og om sorgen i et teoretisk lys, for muligvis at åbne op for andre forståelser af de sorgforståelser, der eksisterer i samtiden. Håbet er, at man med yderligere arbejde kunne dykke mere ned i denne forståelse af sorgen som en kurateret performance, der forfølger singulære aspekter og hvilke konsekvenser dette kan have. Som jeg har hentydet til i det ovenstående, kan dette begreb om den kuraterede sorg måske belyse dele af, hvorfor sorgen er 'besværlig' i det kontemporære samfund.

Sorgen er svært at få greb om – både i den akademiske forskning og i mødet med den i dagligdagen. Den er udisciplineret, risikabel og 'farlig' (Foote & Frank, 1999) og derfor er den også svært at begrebsliggøre. At kuratere de singulære aspekter af sorgen er et forsøg på at kontrollere sorgen og vi kan forstå denne trang til kontrol, som et udtryk for vores trang til at anskue verden, og vores erfaringer deri, som en række objekter og sensationer, der skal overvindes eller mestres (Rosa, 2020). Men sorgen lader sig ikke mestre, ligegyldigt om vi forsøger at måle den og undertrykke den eller om vi forsøger at ophøje og kuratere den. Som Hartmut Rosa bemærker i flere af sine bøger, opnår vi kun det han kalder resonans med verden, ved at slippe vores trang til at mestre og dominere – resonante oplevelser kan ikke skabes med ren vilje eller ved kontrollerede fremstillinger, men ved at forholdet mellem de to involverede entiteter resonerer og transformerer hinanden (Rosa, 2019). Sorgen udspiller sig også altid i denne ambivalens mellem at være dybt fremmedgørende og resonant – ved at oscillere mellem at være knusende sørgmodig og også fyldt med lykkelige minder (Lund, 2020b). Og denne ambivalens kan og skal

ikke kurateres til noget særligt – sorgen er ubønhørlig og ødelæggende for alle og det er også det den skal være. Uden at vi behøver at glemme det partikulære i hvert tab. Som jeg nævnte tidligere i forbindelse med Aids bog er denne et eksempel på noget singulært og valoriseret. Men bogen er også noget andet end det – den er også almen. Den er selvfølgelig blevet ophøjet fordi den er fuldstændigt særegen og singulær – der er kun én bog som den, der er kun ét dødsfald som det der beskrives deri og begge disse to elementer er i-sig-selv også helt singulære. Men den resonerer hos folk af andre årsager også, navnlig at den beskriver noget alle enten har mødt eller skal møde: sorgen. Den er, ligesom alt andet jeg har beskrevet, således ambivalent, netop fordi den både er singulær og generel. Med begrebet om den singulære og kuraterede sorg kan det siges, at vi skal være påpasselige med sorgen – den skal ikke være en kurateret performance, der sigter efter at blive valoriseret, men vi skal heller ikke fornægte at sorgen i-sig-selv er partikulær. Den eksisterer i mellem disse to positioner og vi skal huske på, at vi alle er skrøbelige og at sorgen er en forudsætning for det at være menneske. Som James Joyce sagde det: “*In the particular is contained the universal.*”

### Litteratur

- Aidt, N. M. (2017). *Har døden taget noget fra dig så giv det tilbage. Carls bog* (1st ed.). Copenhagen: Gyldendal.
- Ariès, P. (1974). *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Retrieved from [https://monoskop.org/images/0/0e/Ariès\\_Philippe\\_Western\\_Attitudes\\_Toward\\_Death\\_1976.pdf](https://monoskop.org/images/0/0e/Ariès_Philippe_Western_Attitudes_Toward_Death_1976.pdf)
- Ariès, P. (1981). *The Hour of Our Death* (1st ed.). Knopf.
- Baudelaire, C. (1862). *Parisisk Spleen* (1st E-Book). Lindhardt og Ringhof.
- Bauman, Z. (1992a). *Intimations of postmodernity* (1st ed.). <https://doi.org/10.4324/9780203414934>
- Bauman, Z. (1992b). *Mortality, Immortality, and other Life Strategies* (1st ed.). Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *The Individualized Society*. Polity.
- Bauman, Z. (2004). *Human waste: modernity and its outcasts* (1st ed.). Cambridge: Polity Press.
- Beauvoir, S. de. (1985). *A Very Easy Death*. Pantheon Book.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim Elisabeth. (2001). *Individualization – Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences* (1st ed.). Sage Publications Ltd.
- Becker, E. (1973). *The Denial of Death*. Free Press.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy – Elements of a Sociological Theory of Religion* (1st ed.). Doubleday.
- Berridge, K. (2001). *Vigor mortis: the end of the death taboo*. Profile Books.
- Blum, A. (2011). Life, Death and the In-Between: The Duck-Rabbit/The Face of the Clown. In *Spectacular Death: Interdisciplinary Perspectives on Mortality and (Un)representability* (pp. 21-42).
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2005). The new spirit of capitalism. *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 18, pp. 161-188. <https://doi.org/10.1007/s10767-006-9006-9>
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2017). *The New Spirit of Capitalism*. Verso Books.
- Bordere, T. C. (2019). Suffocated grief, resilience and survival among African American families. In *Exploring Grief – Towards a Sociology of Sorrow* (pp. 188-204). <https://doi.org/10.4324/9780429201301-12>
- Brinkmann, S. (2019). A society of sorrow: the constitution of society through grief. *Distinction*, 20(2), 207-221. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2018.1521339>
- Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2006 ed.). Verso Books.
- Cacho, L. M. (2012). *Social Death: Racialized Rightlessness and the Criminalization of the Unprotected* (1st ed.). NYU Press.
- Charmaz, K., & Milligan, M. J. (2006). Grief. In J. E. Stets & J. H. Turner (Eds.), *The Handbook*

- of the Sociology of Emotions* (pp. 517-543). Retrieved from [https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2F978-0-387-30715-2\\_23.pdf](https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2F978-0-387-30715-2_23.pdf)
- Critchley, S. (2002). Enigma variations: An interpretation of Heidegger's *sein und zeit*. *Ratio*, 15(2), 154-175. <https://doi.org/10.1111/1467-9329.00182>
- Danmarks Statistik. (2020). Dødsfald – Danmarks Statistik. Retrieved October 5, 2020, from <https://www.dst.dk/da/Statistik/emner/befolkning-og-valg/doesfald-og-middellevetid/doesfald>
- Derrida, J. (1989). *Memoires of Paul de Man* (Revised Ed). Oxford: Columbia University Press.
- Ehrenreich, B. (2018). *Natural causes: an epidemic of wellness, the certainty of dying, and killing ourselves to live longer* (1st ed.). Retrieved from [http://pitt.summon.serialsolutions.com/2.0.0/link/0/eLvHCXMwbV09T8MwED-1BuzAgQQsitJU8IRgSOY5N4q1DRcUCExJj5MTnBQRSQv8\\_F8cGijr6\\_CVF8vmd794LQCEynv7zCVpYg6WTmltOJ6-porNYEf10V3Oa5\\_4ff3yLLp0iN8RnDUKaYRV\\_5k0sdpJFSP6QPFZfZyAZYW--h1aCurtQx-TAnFiOqXRy7JWqiqUIH0KbT5ns](http://pitt.summon.serialsolutions.com/2.0.0/link/0/eLvHCXMwbV09T8MwED-1BuzAgQQsitJU8IRgSOY5N4q1DRcUCExJj5MTnBQRSQv8_F8cGijr6_CVF8vmd794LQCEynv7zCVpYg6WTmltOJ6-porNYEf10V3Oa5_4ff3yLLp0iN8RnDUKaYRV_5k0sdpJFSP6QPFZfZyAZYW--h1aCurtQx-TAnFiOqXRy7JWqiqUIH0KbT5ns)
- Epicurus. (n.d.). *Letter to Menoeceus* (2016 trans; R. D. Hicks, Ed.). Retrieved from <https://books.google.dk/books?id=niE2vgAACAAJ>
- Foote, C. E., & Frank, A. W. (1999). Foucault and therapy: The disciplining of grief. In A. S. Chambon, A. Irving, & L. Epstein (Eds.), *Reading Foucault for social work* (1st ed., pp. 157-188). Columbia University Press.
- Fuchs, T. (2017). Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, (October), 1-21. <https://doi.org/10.1007/s11097-017-9506-2>
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity – Self and Society in Late Modern Age* (1st ed.). Polity Press.
- Gorer, G. (1955). The pornography of death (revised). *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*, 5(1955), 221-235. Retrieved from <https://www.romolocapiano.com/wp-content/uploads/2013/08/Gorer.pdf>
- Granek, L. (2010). Grief as pathology: The Evolution of Grief Theory in Psychology From Freud to the Present. *History of Psychology*, 13(1), 46-73. <https://doi.org/10.1037/a0016991>
- Hjørngaard, L., & Glintborg, C. (2017). Fra vi til jeg. At lede vej gennem sorg. *Psyke Og Logos*, 38, 159-178.
- Jacobsen, M. H. (2016). “Spectacular Death”—Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès’s Admirable History of Death. *Humanities*, 5(2), 19. <https://doi.org/10.3390/h5020019>
- Jacobsen, M. H., Lund, P. C., & Petersen, A. (2020). Spectacular Grief – On the individualisation, professionalisation and memorialisation of grief in contemporary society. In M. H. Jacobsen (Ed.), *The Age of Spectacular Death* (1st ed.). Routledge.
- Jacobsen, M. H., & Petersen, A. (2019). Grief in an individualized society. In M. H. Jacobsen & A. Petersen (Eds.), *Exploring Grief – Towards a Sociology of Sorrow* (1st ed., p. 30). Routledge.
- Jakoby, N. R. (2012). Grief as a social emotion: Theoretical perspectives. *Death Studies*, 36, 679-711. <https://doi.org/10.1080/07481187.2011.584013>
- Jakoby, N. R. (2015). The self and significant others: Toward a sociology of loss. *Illness Crisis and Loss*, 23(2), 110-128. <https://doi.org/10.1177/1054137315575843>
- Kellehear, A. (2007). A social history of dying. In *A Social History of Dying* (1st ed.). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511481352>
- Kofod, E. H. (2017). From morality to pathology: A brief historization of contemporary Western grief practices and understandings. *Nordic Psychology*, 69(1), 47-60. <https://doi.org/10.1080/19012276.2016.1267914>
- Kofod, E. H., & Brinkmann, S. (2017). Grief as a normative phenomenon: The diffuse and ambivalent normativity of infant loss and parental grieving in contemporary Western culture. *Culture & Psychology*, 0(0), 1-15. <https://doi.org/10.1177/1354067X17692294>
- Lewis, C. S. (1960). *The Four Loves*. Harpercollins Publishers.
- Lund, P. C. (2020a). Deconstructing grief: a sociological analysis of Prolonged Grief Disorder. *Social Theory and Health*. <https://doi.org/10.1057/s41285-020-00135-z>
- Lund, P. C. (2020b). Recreational grief as resonance-sociological notes on grief in popular culture. *Mortality*, 00, 1-17. <https://doi.org/10.1080/13576275.2020.1823354>

- Mathijssen, B. (2018). Transforming bonds: ritualising post-mortem relationships in the Netherlands. *Mortality*, 23(3), 215-230. <https://doi.org/10.1080/13576275.2017.1364228>
- Mellor, P. A., & Shilling, C. (1993). Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death. *Sociology*, 27(3), 411-431. Retrieved from <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0038038593027003005>
- Nadeau, J. W. (1998). *Families making sense of death* (Vol. 10). Sage.
- Pearce, C. (2019). *The Public and Private Management of Grief – Recovering Normal* (1st ed.). Palgrave Macmillan.
- Petersen, A., & Jacobsen, M. H. (2018). Grief: The painfulness of permanent human absence. In *Emotions, Everyday Life and Sociology* (pp. 191-208). <https://doi.org/10.4324/9781315207728>
- Reckwitz, A. (2019). *Singulariteternes samfund – om modernitetens strukturaendringer* (1st ed.). Hans Reitzels Forlag.
- Rosa, H. (2015). *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (1st ed.). New York: Columbia University Press.
- Rosa, H. (2019). *Resonance: A sociology of our relationship to the world* (1st ed.). John Wiley & Sons.
- Rosa, H. (2020). *The Uncontrollability of the World* (1st ed.). Polity.
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness: An essay in phenomenological ontology* (2018 editi). <https://doi.org/9780415529112>
- Stearns, P. N. (1994). *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style* (1st ed.). Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/j.ctt9qfnwf>
- Stearns, P. N. (2019). Grief in Modern History: An Ongoing Evolution. In M. H. Jacobsen & A. Petersen (Eds.), *Exploring Grief – Towards a Sociology of Sorrow* (1st ed.). London: Routledge.
- Stearns, P. N., & Knapp, M. (1996). Historical Perspectives on Grief. In R. Harré & W. G. Parrott (Eds.), *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions* (1st ed., pp. 132-150). <https://doi.org/10.4135/9781446221952.n10>
- Swane, C. E., Anneberg, I., & Tellervo, J. (2013). Formidling om et overset emne: Sorgstøtte til ældre efterladte. *Omsorg*, 2, 19-23.
- Walter, T. (1991). Modern Death: Taboo or not taboo? *Source: Sociology*, 25(2), 293-310. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/42857623>
- Walter, T. (1994). The Revival of Death. In *The Revival of Death* (1st ed.). Routledge.
- Walter, T. (1996). A new model of grief: Bereavement and biography. *Mortality*, 1(1), 7-25. <https://doi.org/10.1080/713685822>
- Walter, T. (1999). *On Bereavement – The Culture of Grief* (1st ed.). Open University Press.
- Walter, T. (2005). Three ways to arrange a funeral: Mortuary variation in the modern West. *Mortality*, 10(3), 173-192. <https://doi.org/10.1080/13576270500178369>
- Walter, T. (2017). *What Death Means Now – Thinking critically about dying and grieving* (1st ed.). Bristol: Policy Press.
- Wojtkowiak, J., & Venbrux, E. (2009). From soul to postself: Home memorials in the Netherlands. *Mortality*, 14(2), 147-158. <https://doi.org/10.1080/13576270902807979>
- World Health Organization. (2018). *International statistical classification of diseases and related health problems (11th Revision)* (11th Revis). Retrieved from <https://icd.who.int/browse11/l-m/en>
- Zimmermann, C., & Rodin, G. (2004). The denial of death thesis: Sociological critique and implications for palliative care. *Palliative Medicine*, 18(2), 121-128. <https://doi.org/10.1191/0269216304pm8580a>