

PERSONLIGHEDENS PRØVERUM

Emile Durkheim og den religiøse
individualismes kollektive psykologi¹

Jørn Bjerre

Artiklen analyserer, hvordan det aktuelle fænomen religiøs individualisme kan fortolkes på baggrund af Emile Durkheims kollektive psykologi. I den forbindelse fokuseres der på, hvorledes der i forbindelse med personlig udvikling for ledere opbygges et forestillet rum omkring deltagerne, hvor deltageres individuelle forvaltning af sig selv spejles i bestemte kollektive repræsentationer.

»Det er samfundet, der tegner portrættet af mennesket, som det bør være, og i dette portræt afspejler alle samfundsorganisationens enkeltheder sig.«

EMILE DURKHEIM (1922: 91)

Indledning

Man kan ikke tale om den moderne religionspsykologi i ental; der findes mange religionspsykologier: Freud og psykoanalysen, Jung og den analytiske tradition, de såkaldte humanistiske psykologiske retninger, William James og den pragmatisk tolkning af de religiøse fænomener; blot for at nævne nogle af de klassiske teorier. Alligevel fremstår ét træk som centralt for samtlige disse psykologier: De tager alle sammen afsæt i en antagelse om, at det er ud fra en forståelse af individet – og den individuelle bevidsthed – at religion skal analyseres. Det er ikke kirken, teksten, teologien, kulturen, der er religionspsykologiens primære analyseenhed, men den individuelle

1 Tak til Hans Jørgen Lundager Jensen for kommentarer til et tidligere udkast af denne artikel.

Jørn Bjerre er cand.mag. i religionsvidenskab og samfundsteoretisk sociologi, ph.d. i læreprocesser. Pt. ansat som videnscenterleder i Forsknings- og udviklingsafdelingen, CVU Midt-Vest; fra 2008 overgår han til en stilling som lektor i den pædagogisk-psykologiske faggruppe ved læreruddannelsen i Professionshøjskolen Nordjylland.

erfaring eller den individuelle bevidstheds struktur.² Med dette udgangspunkt kan religionspsykologien så enten være religionskritisk, idet religion analyseres som en forvrængning af den »normale« individuelle udvikling, eller religionen kan assimileres ind i en psykologisk forståelse af individet, som det gælder i relation til Jungs begreb om »individuation«, James' begreb om den førstefødte og den andenfødte, den humanistiske psykologis begreb om selvaktualisering osv. Når det sidste er tilfældet, bliver det muligt at anlægge den betragtning, at psykologien ikke længere alene analyserer fænomenet religion, men også selv producerer en ny religion; som har succes, fordi den i højere grad end de historiske former for religion er i stand til at tage livtag med de centrale konflikter og dilemmaer i individualismens tidsalder (Vitz 1994, Kirschner 1996, Grøn & Wium-Andersen 1999, Brinkmann 2007).

I denne artikel vil jeg i forlængelse af den position, som den nævnte litteratur angiver, tage udgangspunkt i den metodiske antagelse, at religionspsykologien ikke i første omgang selv skal producere ideale portrætter af individet, men at den derimod deskriptivt og analytisk skal forholde sig til de i samfundet eksisterende idealportrætter. For at forankre denne position teoretisk vil jeg tage udgangspunkt i Emile Durkheims klassiske sociologi, hvis udgangspunkt netop er, at det er samfundet som en kollektiv bevidsthed, der tegner det portræt af individet, som det bør være, som individet oplever, som noget indre; samt at det er dette ideal, der udgør det centrale træk ved fænomenet religion.³

2 Dette forhold træder mest utvetydigt frem i forhold til William James' hovedværk fra 1902, *The Varieties of Religious Experience*, hvor det James kalder for »personal religion« – som den kommer til udtryk i den personlige erfaring og den individuelle bevidsthed – fremhæves som værende religionspsykologiens mest fundamentale genstandsfelt (Wulff 1991: 467ff). Hvor James i forsøget på at tilgodese det individuelle, søger at nedtone brugen af generelle modeller for individualitet, er det et generelt træk ved de øvrige klassiske religionspsykologiske teorier, at det religiøse forklares med udgangspunkt i en kortlægning af den menneskelige psykes generelle struktur.

3 I sin artikel »Représentations individuelle et représentations collective«, argumenterer Durkheim således for, at den individuelle menneskelige psykologi etableres som en funktion af sociale repræsentationer, som er af kollektiv oprindelse. Det er denne tese, han videreudvikler i sine studier af religion (Durkheim 1995).

Relevansen af denne pointe i dag kan naturligvis diskuteres, men nyere forskning, der tager udgangspunkt i blandt andet hjerneforskningens landvindinger, synes ikke desto mindre at sandsynliggøre det metodisk frugtbare i Durkheims perspektiv. Med udgangspunkt i et studie af sprog argumenterer Terence Deacon således for, at det ikke er tilvæksten i hjerneudviklingen, der rent evolutionært har forårsaget sprogevn, men omvendt den kollektive udvikling af sprogevn, der har forårsaget hjernetilvæksten (Deacon 1997; Hoffmeyer & Steffensen 2007). Deacons undersøgelse, som også Robert Bellah har beskrevet det (2006: 186ff), kommer her meget tæt på Durkheims teorier. En lignende understregning af det kollektives betydning ligger også til grund for Merlin Donalds undersøgelse af den moderne bevidstheds udvikling.

I forlængelse af Durkheims teoretiske pointe er det artiklens metodiske bidrag at vise, hvordan sådanne portrætter af mennesket, som det bør være, rent empirisk kan gøres til genstand for analyse. Jeg betegner rammer, hvor sådanne idealportrætter af individet kan findes, for personlighedens prøverum. Ved personlighedens prøverum forstår jeg empirisk observerbare og klart afgrænselige sammenhænge, hvor man kan følge, hvordan individer konkret spejler deres forvaltning af sig selv i kollektivt definerende idealer.⁴ Herunder, hvordan bestemte typer af adfærd bliver afprøvet og diagnosticeret, og hvordan individet tilskyndes til at påbegynde et målrettet arbejde på sig selv, mhp. at opnå en tættere kontakt mellem sin forvaltning af sig selv og et spejlet ideal.

Artiklens tilgang til religion betegner jeg for en kollektiv psykologi. Derved forstår jeg en psykologi, som placerer sig mellem en materialistisk, samfundsteoretisk beskrivelse af religion,⁵ og de i dag dominerende hjerneforskningsbaserede tilgange, der på forskellig vis går ud fra, at religion har en biologisk oprindelse.⁶ Det, der kendetegner den kollektive psykologi, er, at dens analytiske udgangspunkt er de måder »at handle, tænke og føle på, som frembyder den bemærkelsesværdige særegenhed, at de eksisterer uden for de individuelle bevidstheder«, samtidig med at de »besidder en imperativ og tvingende kraft« (Durkheim 2000: 48).

Hvad er personlighedens prøverum?

En religionspsykologisk undersøgelse på et kollektivt psykologisk grundlag interesserer sig altså ikke i første omgang for samfundets rent materielle institutioner, og heller ikke for, hvilke biologiske processer der foregår i hjernen. Det, den interesserer sig for, er religion, som en *socialt* genereret imperativ kraft, som virker tvingende ind på individers *mentalitet*. Begrebet om personlighedens prøverum bruges i den forbindelse rent metodisk til at afgrænse steder, hvor en socialt genereret tvingende kraft tager form på en sådan måde, at individet kan spejle sin forvaltning af sig selv i denne kraft.

Donald argumenterer blandt andet for, at kommunikationsformen og den kulturelle udvikling af teknikker til opbevaring af viden har haft betydning for udviklingen af den moderne bevidsthed (Donald 1991).

- 4 Formuleringen *forvaltning af sig selv*, er et lån fra Michel Foucault (Foucault 1994; Bjerre 2004: 73ff).
- 5 Et interessant eksempel på en sådan tilgangsvinkel kommer eksempelvis til udtryk i tesen om, at positiv psykologi og religiøs individualisme er »Ritalin for folket« (Brinkmann 2007).
- 6 Blandt den nyeste religionspsykologiske forskning er der kommet en lang række forskellige studier, som tolker fænomenet religion med udgangspunkt i den opnåede indsigt i hjernens processer (Boyer 2001; Geertz 2004; Dawkins 2006).

I en religionspsykologisk sammenhæng er det interessante netop at studere denne kollektive krafts karakter og udformning.

Det, der kendetegner en religionspsykologi, der arbejder på dette grundlag, er, at den ikke blindt interesserer sig for de bevægelser og institutioner, der er religiøse i deres egen selvforståelse, men mere generelt udforsker områder af det moderne samfund, som reelt udgør den tvingende kraft i samfundet, når det angår spørgsmålet: hvordan skal jeg forvalte mig selv?

For at gøre denne pointe analyserbar vælger jeg her i artiklen at tage udgangspunkt i et eksempel på et personlighedens prøverum. Her vælger jeg et lederudviklingsprogram, der tilbyder personlig udvikling for medarbejdere med særligt fokus på, hvad der betegnes værdier, teamwork, personlige og organisatoriske planlægningsprocesser.

I forlængelse af denne artikels metodiske fokus kan dette program fortolkes som et rum, indenfor hvilket der etableres en spejling af den måde, den enkelte forvalter sig selv på. Og denne spejling kan analyseres som et udtryk for et kollektivt genereret, tvingende billede af den enkeltes ideelle forvaltning af sig selv. I forbindelse med forståelsen af, hvordan denne spejling virker, er det interessante ved denne type program, at dets formål netop ikke er religiøst defineret, men at det alligevel gør eksplicit brug af religiøse teknikker og begreber; at det etablerer en ramme omkring deltagerne, som i sig selv kan tolkes som et udtryk for religiøs individualisme (Bjerre 2007).

Denne type empirisk forekommende fænomener giver anledning til, at man kan undre sig over, hvad det er, der gør, at man i en erhvervsmæssig sammenhæng, hvor det gælder om at gøre medarbejdere omstillingsparate og fleksible, gør brug af religion? Hvad er religionens funktion i denne sammenhæng?

Dermed er undersøgelsen af religionens funktion i samfundet etableret på en helt anden type empirisk grundlag, end når man studerer de institutioner, hvor religion på god, protestantisk vis, har trukket sig ud af samfundets øvrige funktionssystemer. Lederudviklingsprogrammets primære valuta er ikke: frelse/ikke frelse, men: succes/fiasko. Potentialet ved at hengive sig til en udvikling af sin personlighed er samfundsmæssig succes. Det er igennem etableringen af koden succes/fiasko, at denne form for spejling virker i den henseende, Durkheim fokuserer på i sin religionsforståelse. Her fremhæves det, at religion ikke alene har en spekulativ karakter, men også en karakter, der kan kaldes »dynamogenic«; hvilket vil sige, at religion kan udgøre en: »source of action« (Jones 2006: 80).

Jeg vil vende tilbage til dette begreb senere i artiklen. Men for at forstå, hvad der ligger i religionens dynamogene karakter, samt forstå, hvordan begrebet personlighedens prøverum kan bruges til at fortolke religion med, må jeg først mere systematisk udvikle den teoretiske optik, jeg gør brug af i analysen. Derfor vil jeg i det følgende tage fat på en systematisk genfortolkning af Durkheims religionsteori med udgangspunkt i det empiriske

fænomen religiøs individualisme og det metodiske fokus, som jeg har anlagt her i artiklen ved hjælp af begrebet personlighedens prøverum.

Krystalliserede følelser og hellige symboler

Igennem hele sit forfatterskab går Durkheim ud fra, at den religiøse virkelighed skal forstås som en realitetsforskudt (*méconnaisant*) gengivelse af psykologiske, sociale og samfundsmæssige realiteter. Derimod ændrer Durkheim sin tolkning af, hvordan denne sammenhæng skal fortolkes. Hvor han i begyndelsen af sit forfatterskab anser religion for at være en førvidenskabelig sociologi,⁷ således han igennem sine studier af religion til den erkendelse, at samfundet – ethvert samfund – har en essentiel religiøs karakter. Som Jeffrey C. Alexander beskriver det, så udvikler Durkheim en forståelse af samfundet, som en realitet bestående af: »a hierarchy of institutions that were composed of crystallized emotions, not material forms. At the top were sacred symbols of culture« (Alexander 2006: 151).

Det betyder altså, at Durkheim holder op med at anskue religion alene som en førvidenskabelig beskrivelse af samfundet, og begynder at se religion som et aspekt ved enhver samfundsmæssig realitet. Ethvert samfund udgør et hierarki af krystalliserede følelser, hvori der er steder og rum, hvor det er muligt for kollektivet at repræsentere sig selv i symbolsk form for individet; og på den måde reflektere over sig selv. Det er, hvad vi kan iagttage i det moderne samfund, hvor det er ting, som kollektive erindringer (museer, byster, mindsten osv.), flag og bestemte forestillinger, som udgør disse hellige symboler. Langt den vigtigste af disse forestillinger er forestillingen om individet og dets ret, som ifølge Durkheim er det moderne samfunds centrale imperative og tvingende kraft (Durkheim i Bellah 1973: 43ff).

7 I en tidlig artikel, *De l'irréligion de l'avenir* (1887), definerer Durkheim religion som en sociologi, som er kendetegnet ved, at den helt og aldeles udspringer af den menneskelige forestilling [*l'imagination humaine*].

Skal man sammenfatte Durkheims begreb om samfundet, kan man sige, at det refererer til en samling *repræsentationer* (mentale forestillinger),⁸ som er kollektive eller sociale, idet de er delte, og som, idet barnet vokser op, internaliseres på en sådan måde, at den enkelte person, som Durkheim formulerer det, kommer til at rumme samfundsorganisationens enkeltdele i sig.

Følger man altså Durkheim, er netop den realitet, som i psykologien (selvpsykologien, den analytiske og humanistiske psykologi) bliver betegnet med en mystisk reference til *selvet* af kollektiv oprindelse. Når det i den analytiske tradition hedder, at *selvet* betegner: »Et arketyrisk billede på menneskets potentiale i videste forstand og på personlighedens enhed som en helhed« (Samuels m.fl. 1990: 160), så vil dette være i fuld overensstemmelse med en Durkheimsk tolkning; blot med den tilføjelse, at Durkheim altså henfører selvets oprindelse til den enkeltes tilegnelse af omverden. Når individet tilegner sig omverdens sociale repræsentationer, så tilegner det sig ikke kun repræsentationer, der beskriver tingene, som de forekommer, men også de idealer, som er repræsenteret ved samfundets hellige symboler. I forlængelse af individualiseringen, hvor individet bliver det centrale, ukrænkelige symbol, bliver netop varetagelsen af individets helhed, potentialer og ukrænkelighed altså en oplagt religiøs forestilling.

8 Durkheims brug af begrebet repræsentationer – og dette begrebs historie – er komplekse; blandt andet fordi Durkheim aldrig definerer begrebet (Pickering 2000: 11f.), men som det fremgår af Durkheims definition af religion, kan man sammenfatte hovedbetydningen af begrebet repræsentation som den forestillingshandling, som et individ foretager, når denne rent mentalt (kognitivt) danner sig et billede af en given ting; hvad enten denne ting er materiel eller socialt forekommende. Det betyder, at der er et element af betydningen *reference* i begrebet repræsentation, der altså betegner et mentalt billede af noget, som refererer til noget givent i den naturlige eller sociale verden.

Betydning af begrebet kan også illustreres rent begrebshistorisk. Når det kan retfærdiggøres, at det franske begreb »répresentent« i definitionen af religion kan oversættes til det engelske »imagine«, er det, som forskere har argumenteret for, fordi det franske begreb stammer fra det tyske begreb »Vorstellung«. Theo Verheggen argumenterer således – blandt andet på baggrund af Mestrovic påvisning af Durkheims store kendskab til Arthur Schopenhauers filosofi – for, at Durkheim overtager og videreudvikler (sociologiserer) Schopenhauers filosofi om forestillingens betydning for erkendelsen, sådan som den fremkommer i hovedværket *Verden som forestilling og vilje* (2005).

Durkheims religionsdefinition og nutidig religiøs innovation

Efter således overordnet at have skitseret Durkheims udgangspunkt vil jeg i det følgende påbegynde diskussionen af, hvordan man i dag kan analysere lederudvikling som et eksempel på en moderne religiøs individualisme. Som udgangspunkt for denne diskussion vil jeg tage Durkheims mest kendte definition af religion. I første kapitel af *The Elementary Forms of Religious Life* definerer Durkheim således religion på følgende måde ([1912] 1995):

Religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them. (Durkheim 1995: 44)

Ifølge denne definition er de to definerende træk ved fænomenet religion: forholdet mellem det hellige og det profane og kirken som centrum for et moralsk fællesskab. Disse begreber om helligt/profant og kirke kan forekomme som vanskeligt anvendelige, når det gælder en moderne empirisk kontekst. Taler vi eksempelvis om brugen af religion i arbejdslivet, så er der tilsyneladende ingen kirke, intet helligt, kun den profane ambition om at blive bedre til det, man gør: mere kreativ, mere intens, mere empatisk som leder osv.

I forbindelse med brugen af denne definition er det væsentligt at være opmærksom på, som Durkheim selv understreger, at denne definition alene gælder religion, sådan som fænomenet på hans tid kunne iagttages med udgangspunkt i historisk forekommende eksempler på religion. Det betyder, at man ikke uden videre kan bruge denne definition i forhold til vores religionshistoriske nutid.

Durkheim understreger selv – idet han anticerer en af det tyvende århundredes centrale religionshistoriske udviklinger – at hans definition ikke omfatter: »a religion that would consist entirely of interior and subjective states and be freely constructed by each of us« (ibid.). En form for religion, som Durkheim betegner »religious individualism«.

På trods af at det er lidt uklart, hvad Durkheim nøjagtigt refererer til med dette begreb,⁹ vil jeg – som allerede gjort – overtage begrebet om religiøs individualisme her i artiklen til at betegne den type religion, som ikke mindst psykologien kan ses som leverandør til (Vitz 1994; Grøn & Wium-Andersen 1999), og som i en folkepsykologisk sammenhæng knytter

9 Uklarheden består i, at Durkheim ofte i andre sammenhænge beskriver den sekulære moralske og juridiske »helligholdelse« af individets status, f.eks. i form af menneskerettigheder, i en religionshistorisk terminologi, som når han beskriver denne som en »cult of man« (Durkheim i Bellah 1973: 43ff). Det er ikke sådan, jeg forstår hans brug af religiøs individualisme her i artiklen.

sig til begrebet *udvikling*, når der for eksempel arbejdes med selvudvikling, personlig udvikling mv. Det, der ligger i begrebet udvikling i langt de fleste nutidige sammenhænge, baserer sig på de teorier om selvet, som jeg nævnte indledningsvist. I den forbindelse kan det iagttages, hvordan det individuelle »selv«, »personens kerne«, »den rette anvendelse af ressourcer og potentialer« bliver gjort til hellige ting i en Durkheimsk forstand; altså til en grundlæggende distinktion, ud fra hvilken den enkelte kan etablere et ideal, som denne kan strukturere sig selv og sin relation til omverdenen ud fra.

Der er mange empiriske eksempler på, hvordan sociale repræsentationer af individet i »selvets udviklingsoptik« kan være styrende for bestemte pædagogiske, religiøse, arbejdsmæssige sammenhænge. I det følgende vil jeg – med udgangspunkt i et konkret studie af lederudvikling – undersøge et eksempel på dette (Bjerre 2004).

Personlig udvikling for ledere – en case

Eksemplet, som jeg vil arbejde med i det følgende, er hentet fra et omfattende empirisk studie af lederudvikling som arbejdsetik, som jeg foretog fra 2001 til 2002, hvor jeg indsamlede data igennem deltagelse, observation og kvalitative interviews med i alt 20 deltagere, kunder, konsulenter og planlæggere af et bestemt lederudviklingsprogram.

Der er tale om et lederudviklingsprogram, der primært har private virksomheder som kunder. Programmet består af tre moduler på i alt 13 dage. I løbet af programmet bliver deltagerne introduceret for en lang række fysiske øvelser, teambygningsøvelser, lege og grænsebrydende oplevelser, såsom klatring, rapellering mv., som systematisk følges op af mentale øvelser i form af refleksioner, visualiseringer, teoretiske oplæg og analyser af sig selv og sine relationer til andre mennesker.

Når jeg taler om programmet som et eksempel på *religiøs* individualisme, så skyldes det for det første, at programmet gør brug af en eksplicit indiansk metafysik og ritualitet (såsom svedehytteritualet), samt gør brug af en underviser, som præsenterer sig selv som medicinmand i en indiansk religion. Men disse eksplicite religiøse referencer udgør ikke et mål i sig selv i forhold til programmets selvforståelse, men indgår som en del af en større konstruktion. Som jeg har redegjort for det andetsteds (Bjerre 2007), så tolker jeg ikke alene de eksplicite religiøse referencer som et udtryk for religion, men selve det forhold, at den samlede hensigt med øvelserne er at få deltagerne til at reflektere over dem selv, deres relationer, deres livsvalg og livsindretning, med henblik på at skabe forandringer – som udlægges som tilnærmelser til deltagerens sande selv.

Når man altså ser på, hvordan religion indgår i moderne lederudviklingsforløb, så refererer religionen ikke til et religiøst defineret *telos*. Der er ingen

deltagere i lederudviklingsforløbet, som ser og tænker på det, de laver, som religion – heller ikke de eksplicit religiøse referencer tolkes som udtryk for religion; aktørerne tolker disse øvelser i relation til det, som de søger: succes i livet.

Det er mig, som analytiker, der indfører begrebet religion til at beskrive det, der foregår. Hensigten med dette er ikke alene at sige, at noget vi ikke troede, var religion, er religion, men lige så meget at sige, at det, vi tror, er religion, kirken, sekten osv. måske langt fra er det mest religionshistorisk centrale i vores nutid. Når det gælder religionsforskningen generelt, er det metodisk problematisk at følge de sondringer af, hvad der er religion, og hvad der ikke er religion, som de autoriserede trossamfund selv giver. I moderne samfund placerer de etablerede trossamfund sig ofte ikke øverst i samfundets krystalliserede hierarkier af følelser, men udgør et arkæologisk lag under disse nutidige hierarkier, som er lagret fra tidligere tiders krystalliseringer.

For at finde ind til de nutidige former for religion må vi ifølge Durkheims definition, se på, hvilke centrale dogmer der tvinger os, når det gælder konstitutionen af vores aktuelle moralske fællesskab. I den forbindelse gælder det, at religion ikke kan fungere uden et vist element af *realitetsforskydning* (*méconnaissance*). Som Walther Burkert – i forlængelse af en klassisk funktionalisme – formulerer det i forbindelse med sit studie af ritualer: hvis ritualets teatraliske virkelighed bliver for tydelig, sådan at deltagerne bliver direkte bevidste om, at den handling de gør, er et teater, så truer det ritualets funktion. En religiøs handling opfylder kun sin funktion så længe: »it avails itself of a pragmatism that is unquestionable real« (Burkert 1983:42).

Sagt med et eksempel. Det er, fordi grækeren og perseren i den antikke verden tror på, at det kan give dem succes i den forestående krig, at de foretager en ofring. Det er altså ikke religionen i sig selv, der er pointen for dem, det er krigen.

Antager vi, at noget lignende gælder i dag, bliver det væsentligt ikke kun at følge de religiøse former i vores samfund, som refererer til sig selv som religion; vil man forstå de steder i vores samfund, hvor de centrale religiøse innovationer foregår, skal man snarere forfølge det, mennesker gør, når de forbereder sig til krig, end når de går i kirke. I en nutidig kontekst gælder det først og fremmest forberedelsen til den ublodige krig, vi kalder for konkurrence og jagten på succes og det gode liv.

Forestillede rum

At studere lederudviklingens forestillede rum er at studere, hvad det er, som mennesker, ifølge den religiøse individualisme, gør, før de går i krig, fordi lederudviklingen er et af de steder i samfundet, hvor disse forberedelser kommer eksplicit til syne. På den baggrund vælger jeg rent metodisk at

undersøge, hvordan der i denne bestemte sammenhæng etableres et rum, der kan spatialt og temporalt afgrænses, inden for hvilket sociale repræsentationer af, hvordan den enkelte bør forvalte sig selv, bliver konkrete og eksplicitte.

Et lederudviklingsprogram er netop et sådan forestillet rum, afgrænset i tid og sted, som skaber fokus på, hvilke idealer, eller principper for at forvalte sig selv, som den enkelte tilskyndes til at leve efter (Bjerre 2007). Derfor egner denne kontekst sig til en nærmere analyse af den inderliggørelsesproces, hvorigennem modstillingen mellem det hellige og det profane transformeres til en modstilling mellem *et indre potentielt væsen*, som individet ideelt set kan udfolde sig til, og *det aktuelle*, hverdagsmæssige væsen, mennesket er – i kraft af sin nutidige forvaltning af sig selv.

Baggrunden for dette er, som jeg efterfølgende vil vise, at begrebet om det forestillede rum kan ses som en transformation af kirkebegrebet, idet det i forlængelse af Durkheims definition af kirke, kan fortolkes som et fællesskab, der baserer sig på en fælles orientering mod – og en social repræsentation af – et givent ideal.

Dette ideal bliver præsenteret for deltagerne på en lang række måder. Lad mig illustrere, hvordan spejlingen af et ideal konkret kan foregå ved at fokusere på den form for spejling, jeg betegner for brugen af *herofortællinger* (Bjerre 2007). Ved herofortællinger forstår jeg en fortælling om mennesker, der i særlig grad repræsenterer et givent ideal. Det kan være alt fra sportsfolk, medicinmænd, jægersoldater til erhvervsledere.

Igennem en lang række af sådanne fortællinger, der kredser om samme ideal, etableres der et værdimæssigt fokus i det forestillede rum, som den enkelte deltager nu kan spejle sig selv i. Det sker helt konkret via øvelser, der vender deltagerens blik tilbage på deltageren selv og på dennes liv. Denne tilbagebøjning – eller refleksion – pågår, mens »øjet« endnu er tilvænnet idealets figur. Derfor kan dette tilvænnede øje klart identificere de steder i deltagerens selv, hvor det skitserede ideal finder genklang i deltagerens egen individuelle forvaltning af sig selv – om end det er i, hvad der ud fra konteksten, beskrives som *en uudviklet form*.

Denne registrering af sig selv følges efterfølgende op af en lang række særlige teknikker, principper og begreber, ved hjælp af hvilke den enkelte – i en daglig træning af sig selv – kan gøre sin aktuelle forvaltning af sig selv til genstand for et bestemt arbejde, hvis formål er at transformere den givne forvaltning af selvet i retning af det ideal, som den enkelte visualiserede i det forestillede rums »magiske« og »heroiske« spejling.

I det følgende vil jeg vise, hvordan denne spejling tager form som en dobbelt spejling, hvor den enkelte ser sig selv i, hvad man kan betegne en hhv. aktuel/profan og en potentiel/heroisk/hellig/ideel udgave, således at der opstår en zone mellem disse to udgaver, inden for hvilken den enkelte kan gøre sin forvaltning af sig selv til genstand for et systematisk perfektionsarbejde.

Fra koden hellig/profant til koden potentielt/aktuelt

Det er ikke helt korrekt at sige, at forskellen mellem det hellige og det profane, som i Durkheims definition knytter an til ydre genstande (hellige dyr, ting, steder ol.), i den religiøse individualisme er rykket ind i individet. Det skyldes, at selve rammen omkring lederudviklingsprogrammet kan betragtes som en kirke, ligesom de særlige ritualer, som programmet betjener sig af – den indianske svedehytte mv. – kan defineres som hellige steder.

Alligevel, selv om disse ydre kirker udgør en vigtig ramme omkring processen, så er det vigtigt at være opmærksom på, at de er sekundære i forhold til en langt mere dominerende kirke, som kan kaldes individualismens indre kirke: *selvet*. Dette kan konstateres ud fra det forhold, at de ydre rammer kan skiftes ud – det er for eksempel i princippet ligegyldigt, om der er tale om indianere, grønlændere eller buddhister. Det, der ikke kan skiftes ud, er det, der hele tiden er i fokus, og som indfanges via begrebet om »selvet«.

Ifølge lederudviklingsprogrammets teori om individets selv, så findes der et »sacred space« inde i individet (Bjerre 2004: 202). Begrebet »sacred space« henviser netop til noget *inde i »selvet«* – en del af det, som ud fra praktiske argumenter – omgæres med, hvad man kan kalde for et moderne inderliggjort og individualiseret *tabu*. Hvert menneske har, ifølge lederudviklingens teori, en kerne, som det alene »bør lukke sig selv ind i«. At det er helligt vil altså sige, at det er personligt, et område, som har med noget i den enkelte at gøre, som anses for at være isolerbart fra omverdenen – og dens indflydelse. Dette hellige rum beskrives som en cirkels centrum, og der etableres ud fra denne model en gradvis række af stadig større cirkler omkring centrum, som beskriver afstanden fra det indre hellige centrum ud til specifikke andre mennesker, således at denne model kan bruges af deltagerne til, som det hedder, selv at bestemme, hvem de lukker ind i hvilke cirkler. Der er altså tale om en graduering af individets relationer, som etableres på skalaen mellem det hellige (selvet) og det profane (omverden).

Konkret lægger dette op til, hvad man kan kalde for en *affektiv afstemning*, hvor hver enkelt individ tilskyndes til at »mærke«, om dets relationer til andre i omverdenen er i overensstemmelse med personens indre hellige struktur. Personer i omverden, som er i overensstemmelse med denne, *bør* således befinde sig på den første cirkel, mens personer, der er ude af takt med den indre struktur eller rytme, *bør* smides ud af de indre cirkler. På den måde kan man sige, at deltagerne »rydder op i sig selv« ud fra en forestilling om det hellige. Til dette arbejde knytter der sig konkrete visualiseringsøvelser, hvor deltagerne forestiller sig dem selv som cirkler, for nu i prioriteret rækkefølge at placere deres relationer i forskellig afstand fra det hellige indre centrum. Hvor denne justering af ydre relationer på baggrund af den beskrevne indre affektive afstemning kan siges at udgøre en metode til at skabe orden, kan det, som beskrives som *at lade andre overskride ens grænser*, forklares som et udtryk for en moderne fortabelsesforestilling.

Men øvelsen går ikke alene ud på at positionere det indre hellige i forhold til andre mennesker. Deltagerne bliver også udfordret på, hvad man kan kalde forvaltningen af deres indre organisation. Det vil sige, på spørgsmålet om, hvilke aspekter af det indre liv der skal styre i hvilke sammenhænge. Oversat til Durkheimsk kan det drivende spørgsmål beskrives som: hvad er det for en repræsentation af individets individualitet, der er/bør være den dominerende i den enkelte?

En hel række øvelser og begreber bidrager her i samspil med hinanden til at skabe dette fokus. En af disse fortæller i en meget direkte, næsten karikaturagtig form, hvordan det indre bør og ikke bør organiseres. Der er tale om en øvelse, der søger at gøre op med, hvad der udlægges som en dominerende hersker i selvet, som får navnet »ego«. Begrebet henviser til en ydrestyret, forestillet ambition om selvhævdelse. Dette aspekt udlægges som en direkte modsætning til det hellige (Bjerre 2004: 259).

Forestillingen om egoet etableres helt konkret på det 3. modul igennem en øvelse, hvor alle deltagerne sidder bag hinanden på gulvet, og »ror« en forestillet kano, mens den indianske underviser, Hawk, på diktatorisk vis leder processen. Hawk præsenterer sig selv inden for øvelsens forestilling, som »the little dick(tator)«, også kendt som Ego. Hvad kendetegner Ego? spørger han retorisk: »he got stuck somewhere in his development«, »self-absorbed«, »need power and control«, »fear is his weapon«, »emotions and feelings are not his territory« osv.

Det, vi har med at gøre her, er altså et psykologisk portræt af en særlig måde at forvalte sig selv på, som netop ud fra den gældende repræsentation, anses for at befinde sig i modsætning til repræsentationen af »the sacred space«. Følelser, kærlighed, helhed, balance – alt det som i denne repræsentation udgør det modsatte af Egoet – opfattes som et udtryk for personlighedens kontakt med sit »sande selv«.

Det er netop her, at man kan registrere, hvordan distinktionen »helligt/profant« fungerer inden for individets kirke. Distinktionen etablerer en moralsk fokusering af selvet mod et ideal. Forskellen mellem helligt og profant fortolkes i relation til to væsner, der antages at være i individet samtidig. Et potentielt væsen (det hellige, idealet) og et aktuelt væsen (det profane, hverdagen). Det hellige, som den enkelte oplever, er selve den potentielle fornemmelse af sig selv som et sandt selv, forstået som et individ, der forvalter sig selv i overensstemmelse med den i det forestillede rum herskende repræsentation af individualitet. Det profane er derimod den aktuelle, problematiserbare udgave af selvet, som repræsenterer deltagerens hverdagsforvaltning af sig selv.

Dikotomien helligt/profant bliver på denne måde til dikotomien potentiel/aktuel. Denne dikotomi genfindes i en lang række afledte dikotomier: såsom autentisk/uautentisk, hel/spredt og flow/ikke-flow. Programmets centrale dikotomi kan beskrives som en forestillet modsætning mellem en forvaltning af sig selv, som foregår i overensstemmelse med, hvad der beskrives

som en autentisk, helhedsskabende fornemmelse af flow, og en uautentisk, fragmenteret oplevelse, som intet har at gøre med flowets følelsesmæssige intensitet.

Offer og kriger

Den centrale dikotomi indfanges i programmets sprogbrug i begrebsparret offer/kriger. Det er blandt andet igennem brugen af denne dikotomi på den enkelte, at det er muligt konkret at iagttage, hvordan denne sociale repræsentation bliver inderliggjort. Det centrale virkemiddel i denne forbindelse er brugen af, hvad man kan kalde en *primitivismestereotype*. Der er tale om en konstruktion af dikotomien den rette/den falske forvaltning af sig selv, på baggrund af en konstrueret modsætning mellem den indianske og den vestlige civilisation.

I den indianske kultur, hævdes det, kategoriserer man ikke mennesker ud fra samme kategorier, som vi gør herhjemme. Det vigtige for indianerne, hedder det, er hvorvidt et menneske er offer eller kriger i en situation. Alt hvad der inden for lederudviklingsprogrammet fremstår som dyder, sammenfattes i krigerfiguren, mens alt hvad der opfattes som laster, tilskrives offeret – et begreb, der bruges synonymt med Egoet/vestens rationalitet/det uautentiske/ukritisk jagt på succes/det selv-fremmede.

Her træder den centrale repræsentation af individet klart frem: Krigeren tager ansvar for sine egne handlinger, søger at blive i balance, et helt menneske, ved at leve i overensstemmelse med sine værdier, sine følelser og sanser, og på denne baggrund etablere en position i sig selv, ud fra hvilken personen kan påvirke verden med det, han nu står for. Offeret derimod ser sig selv som et produkt af verden, og undskylder sig selv, fralægger sit ansvar og indtager en passiv attitude i forhold til sit liv.

Dette beskriver, hvordan den religiøse dikotomi hellig/profan omsættes til en moralsk dikotomi, dels i relation til en modsætning som ansvar/ikke ansvar, men først og fremmest i relation til det centrale moralske spørgsmål: hvordan skal jeg forvalte mig selv? Det er med andre ord forvaltningsproblemet, som er konstituerende for den sociale repræsentation af individet: Forvalter den enkelte sine forskellige dele på en måde, der svarer til en tilstand, der i jargonen beskrives med ord som *helhed*, *balance* – og som det at være i kontakt med sig selv, eller gøre han ikke?

Det forestillede rum – en generalisering af kirkebegrebet

Efter vi nu har set, hvordan forskellen mellem helligt og profant bevæger sig i retning af den indre distinktion mellem et aktuelt og et potentielt »selv«,

vil jeg nu fokusere på det aspekt af fænomenet religion, som Durkheim kalder for en kirke.

Durkheim bruger kirkebegrebet til at understrege, at religion er »an eminently collective thing«, ligesom han i en note til definitionen indikerer, at han ønsker at understrege betydningen af det, han kalder »religious representation« (1995: 44, n. 68).

Disse bemærkninger kan fortolkes således, at det, kirkebegrebet skal betegne, altså ikke er et organisatorisk, men et mentalt »repræsentatorisk« forhold. Kirken er først og fremmest det sted, hvor den enkelte får spejlet sin indre struktur. Det vil sige et sted, hvor den enkelte kan gå ind med den måde, han – givet et komplekst samspil af forhold – forvalter sig selv på som en personlighed, og få en spejling af denne forvaltning i en social repræsentation. En spejling, som fordi den sker i en abstrakt social repræsentation (et ideal, andre også tilbeder) og ofte også i en konkret kollektiv sammenhæng (sammen med andre), er *dynamogen*, altså forbundet med en individuel oplevelse af at blive psykologisk opløftet og opladet (Durkheim 1924: 116ff).

I denne fortolkning betegner begrebet kirke altså selve mødet mellem en hellig repræsentation af en ideel forvaltning af sig selv og en subjektiv oplevelse af hverdagens profane forvaltning af sig selv. En kirke er med andre ord et forestillet rum, indenfor hvilket individer kan tune sig ind på et givent ideal om en forvaltning af sig selv.

Når jeg mener, at kirkebegrebet bør oversættes til et mere generelt begreb om et forestillet rum, så skyldes det, at kirkebegrebet som analytisk begreb er svært at adskille fra dets hverdagsbegrebslige tilknytning til en forestilling om én given institutionel religiøs ramme. Begrebet om det forestillede rum er et langt mere generelt begreb, som refererer til alle de steder, hvor personligheden befinder sig i et prøverum. Dette er i særdeleshed vigtigt, når det gælder arbejdet med religiøs individualisme, som forudsætter en langt bredere, og langt mere samfundsmæssig fragmenteret og socialt udifferentieret forståelse af konteksten omkring religionen.

For at præcisere dette i relation til Durkheims kollektive psykologi vil jeg i det følgende fokusere på, hvordan religion kan beskrives som selve den orientering imod et givent match mellem samfundets og individets repræsentation af forholdet mellem individ og samfund.

Religion: samfundets spejl

Efter således at have fortolket Durkheims religionsdefinition med udgangspunkt i den religiøse individualisme kan man rejse spørgsmålet om, hvorvidt denne nyfortolkning reelt set fjerner os fra Durkheims forståelse af religion.

At dette ikke er tilfældet, kan blandt andet vises ved at referere den reformulering af religionsdefinition, som Durkheim selv gør undervejs i *The Elementary Forms*:

Religion is first and foremost a system of ideas by means of which individuals imagine the society [les individus se représentent la société] of which they are members and the obscure yet intimate relations they have with it. (1995: 227)

I forlængelse af analysen her i artiklen kan citatet udlægges på følgende måde: religion er det sted, hvor individet spejler sig i samfundet, på en sådan måde, at det danner et billede af såvel samfundet, som individet selv. Det er denne spejling, som jeg beskriver som personlighedens prøverum, idet jeg samtidig præciserer, at der er tale om en dobbelt spejling, der flækker individet i to væsner: det *aktuelle* hverdagsmenneske og det – ud fra spejlingens normative grundlag – *potentielle* menneske.

Med dette begrebslige udgangspunkt bliver det muligt at præcisere, hvorfor studiet af det aktuelle samfunds religion ikke kan reduceres til studiet af dette samfunds religiøse institutioners selvreferentielle forestillinger. Set ud fra Durkheims perspektiv kan man nemlig diskutere, om den religion, som knytter sig til historiske institutioner som Folkekirken og lignende kirker, er i stand til at give en aktuel spejling af individet i samfundet. Rent funktionelt kan man nemlig indvende, at sådanne kirker mangler i tilstrækkelig grad at have assimileret den viden, som en aktuel udgave af samfundets prøverum må bygge på, hvis den skal kunne spejle individet i dets relation til samfundet; først og fremmest den psykologiske viden om individets lidelser, dynamikker ol.; viden fra hjerneforskningen og sociologisk viden om, hvilke former for samfund der bedst tilgodeser mennesket, sådan som det konstruerer sig i dag. Hvis en religion skal kunne det, som Durkheims definition beskriver, skal den formå at være i samklang med udviklingen af den videnskabelige viden om mennesket, som har bevæget sig ud i samfundets hverdagsviden. For at forstå dette aspekt må vi fremhæve det historiske forhold mellem videnskab og religion, som udgør yderlig en central akse i såvel Durkheims religionsteori som hans epistemologi.

Den historiske konstellation mellem religion og videnskab

Ligesom religion ikke giver mening, hvis den ikke træder frem som en oplevelse af noget reelt og væsentligt, så bliver en given kult eller religiøs tro ude af stand til at give mening, når den kommer i modstrid med den i samfundet dominerende vidensform, in casu videnskaben.

Konkret i relation til den religiøse individualisme betyder det, at den ikke kan etablere sig i modsætning til videnskaben. Den religiøse individualisme

må, for at kunne overleve, indoptage videnskaberens udviklingsniveau. Givet Durkheims egen historiske placering, kunne han ikke selv følge udviklingen af den religiøse individualisme, men han anså det for logisk, at religionen i fremtiden ville gå til videnskaberne i følgende rækkefølge:

Social science first, since religious faith has its origin in society; psychology next, since society is a synthesis of human consciousnesses; science of nature finally, since man and society are linked to the universe and can be abstracted from it only artificially. (Durkheim 1995: 432)

Man kan diskutere, i hvor høj grad den religionshistoriske udvikling ad denne vej fra samfundsfaget over psykologien til naturvidenskaben har fundet sted i de forgangne hundrede år. Men som analysen i nærværende artikel viser, så trækker eksempelvis et fænomen som lederudvikling på en lang række gløser og perspektiver, som stammer fra et psykologisk sprog om individet; det samme gælder – om end i mindre grad – også det sociologiske sprog, hvor begreber om Vestens såkaldte fremmedgørende og rationalistiske organisationsformer anvendes. Endelig kan man, om end i langt mindre grad, finde brug af naturvidenskabelige begreber, herunder begreber hentet fra hjerneforskningen, i forbindelse med etableringen af personlighedens prøverum.

Det, der adskiller en religiøs individualisme fra eksempelvis en videnskabelig psykologi eller sociologi, er altså ikke begreberne i sig selv, men den måde de bliver brugt på. Den sammenhæng, de indgår i, herunder de kriterier for validitet, der betinger deres anvendelse.¹⁰

Det er netop i dette spændingsfelt, at Durkheim er i stand til at forklare, hvorfor det er, at samfundet endnu i lang tid ikke kan erstatte religion med videnskab. Pointen er nemlig, at mennesket, når det lever, er underlagt en handledtvang, som videnskaben, med sin reflektive distance til livet ikke kan hjælpe mennesket med. Derfor må mennesket for at kunne leve og handle bevæge sig fra en videnskabelig forståelse af tingene ud i *spekulation* over, hvordan det forhold, at tingene er, som de er, giver mening i forhold til individets konkrete valg. Dette skyldes det historiske forhold, at relationen mellem samfundet og den enkelte ikke kan afledes af videnskaben (endnu). Videnskaben kan ikke analysere det enkelte menneske og fortælle det, hvad

10 Ifølge Durkheim kan man ikke sondre mellem religion og videnskab på den måde som eksempelvis Lucien Lévy-Bruhl gjorde. Lévy-Bruhl anså den primitive og den moderne bevidsthed som to helt forskellige former for bevidstheder, og i forlængelse heraf trak han en skarp grænse mellem en religiøs logik og en videnskabelig logik. Durkheim derimod anså den moderne, videnskabelige logik som født ud af en forudgående religiøs logik, og på trods af det forhold, at videnskaben og religion opererer på baggrund af meget forskellige kriterier, er der ikke vandtætte skodder mellem de to logikker (Durkheim 1995: 240).

det skal gøre. Videnskaben kan ikke samle verden omkring den enkelte i en helhed. Videnskaben er nemlig forsigtig med at drage konklusioner; og lige her er det, at den adskiller sig fra religionen, der ifølge Durkheim er kendetegnet ved sin: »natural taste as much for unrestrained assimilations as for clashing contrasts« (Durkheim 1995: 241).

Det, religion kan som vidensform, er at skabe en simpel syntese af den komplekse viden, som videnskaben producerer, således at den sammenfatter sit perspektiv på baggrund af denne – uden at fortabe sig i videnskabens stringente metode.

Nutidig »effervescence«

Religion handler som nævnt ikke alene om at etablere en intellektuel meningsfuld sammenhæng; religion har samtidig en affektiv dimension, som Durkheim først og fremmest beskriver med udgangspunkt i begrebet »collective effervescence« (Durkheim 1995: 228). Begrebet betegner den ændrede psykologiske tilstand, som kollektive samlinger omkring fælles idealer kan afstedkomme i individet. Når individet mærker det kollektive ideal i sig, forlader det sin hverdagsperception, og befinder sig nu i en tilstand, hvor alt hvad det foretager sig opleves mere intenst, mere vitalt.

I modsætning til den beskrivelse af det kollektive, som jeg indtil nu har fokuseret på – hvor det kollektive har været knyttet til abstrakte sociale forestillinger, som er delte – er det, der sker, når jeg fokuserer på religionens oplevelsesdimension, at jeg forholder mig til det kollektive i en konkret forstand.

Ifølge Durkheims religionsteori er der typisk den forbindelse mellem en sådan abstrakt (repræsentationen) og konkret kollektivitet, at det konkrete kollektiv i en vis forstand qua de følelser, det skaber, bekræfter de abstrakte repræsentationer, sådan at de går fra at være et kognitivt anliggende til at give deltageren en affektiv oplevelse af at være blevet stærkere.

Betrager vi igen lederudviklingsprogrammet, så kan vi netop iagttagende, hvordan konkrete kollektive øvelser skaber en meget stærk affektiv påvirkning af deltagerne. Det sker f.eks., når deltagerne »opdager«, at de har levet et liv som ofre, og bekender, at de nu vil begynde at omlægge deres liv, således at de bliver *mere* krigere, som det ofte omtales. Her kan det iagttages, hvordan en abstrakt social repræsentation af individualitet, når den bliver brugt til at spejle individernes liv i et konkret kollektiv, ophører med at være en abstrakt forestilling, idet den kryber ind i individerne, og forbinder deres individuelle liv med en kollektiv orientering. Når dette sker, opnår det forestillede rum en affektiv intensitet. Og denne spejling af selvet er kun en af de måder, hvorpå det konkrete kollektiv kan bidrage til at »piske en stemning op«. Også når det gælder øvelser og lege, hvor der bruges »yes«-råb og fælles kampråb, oplever deltagerne en særlig form for

intensit fællesskab. Det sker blandt andet i kraft af den rent fysiske kontakt, som opstår, når deltagerne i en gruppe lægger armen omkring hinanden. Det sker også i kraft af den rent mentale kontakt, som kan opstå, når forskellige mennesker definerer et fælles mål for en konkret aktivitet. Såvel fysisk som mental kontakt bidrager altså til at etablere en affektiv kultur, som i takt med at lederudviklingsprogrammet skrider frem, kommer til at fylde stadig mere af det forestillede rum.

Et af de steder, hvor intensiteten kulminerer, er under en over to timer lang seance, hen imod slutningen af programmet, hvor deltagerne på skift præsenterer deres »værdier«, og derigennem deres mål for et fremtidigt liv. Sat på spidsen, kan man sige, at deltagerne i forskellig grad tager afstand fra de sider af sig selv og deres liv, som de ud fra programmets optik nu beskriver som »et falsk selv«, samtidig med at de lægger projekter frem for, hvordan de i fremtiden vil søge at realisere et mere autentisk liv, hvor de i højere grad vil tilstræbe at leve i overensstemmelse med deres potentialer, og deres sande selv.

Præsentationen foregår i den for lederudviklingsprogrammet sædvanlige opstilling: En rundkreds bestående af det samlede hold af ca. tyve deltagere plus konsulenten og den indianske medicinmand. På tur fremlægger deltagerne deres plan for et fremtidigt liv. Hver enkelt fremstilling iscenesættes individuelt. En mand ligger på knæ med et træ, som han bruger til at symbolisere sit liv. Bladene på træet symboliserer hans børn, andre dele af træet hans arbejde og sådan fortsætter han. Andre præsenterer deres »livsplan« med udgangspunkt i nogle af de begreber, de har tilegnet sig i løbet af programmet. De præsenterer en cirkel og fortæller, hvordan deres liv skal indrettes efter balance, helhed, ærlighed, autenticitet osv.

Andre igen tager udgangspunkt i det princip, at man som person har ansvar for at skabe de forandringer i sit liv, man stræber efter. En deltager laver sin præsentation – også på knæ (det er en relativ typisk position) – som en bøn. Han beder i overensstemmelse med de erfaringer med indiansk religion, han har fået i løbet af programmet. Han ønsker at nå bestemte mål, skabe bestemte personlige forandringer og tjene »den store sammenhæng«, som han oplever at være en del af.

På denne måde blev der i en blanding af hjemmelavede digte (en obligatorisk del af præsentationen) og fortællinger fra deltagerens liv, fremlagt planer for deres liv, deres værdier og deres mål, som alle repræsenterer den samme type udviklingslogik. Og det konkrete kollektiv, der opstod via disse fremlæggelser, skabte en intensitet, som en af deltagerne efterfølgende beskrev på følgende måde: »Du kunne næsten skære i luften, så meget power [var der]«.

Deltageren bruger netop denne oplevelse som reference, da jeg i et interview spørger ham til, hvad han mener med ordet »power«, som han bruger løbende i interviewet.

Netop den beskrevne begivenhed, fortæller han, viser, »hvad jeg mener med power... , så meget power var der inde i det der rum... I virkeligheden har power materie. Du kan mærke i den. Du kan mærke, når den er der. Fysisk også. Så power er ikke bare sådan et eller andet [luftigt]. Det er en tilstand, som du rent faktisk kan pakke ind [konkret].«

Denne nutidige beskrivelse af, hvordan en fortættet stemning virker på en, ligger meget tæt op af den beskrivelse, som Durkheim giver af fænomenet, når han skal argumentere for, at religion, når den virker, ikke – i en psykologisk forstand – er et bedrag, men en virkelighed, et socialt faktum, som kan skabe virkelige forandringer (jf. begrebet »dynamogen«). Religiøse kræfter er, ifølge Durkheim: »real forces... they are even physical forces that bring about physical effects« (Durkheim 1995: 192).

Dynamogenik

På samme måde, som Aristoteles beskrev den psykologiske effekt af et teaterstykke i oplevelsen af katarsis, beskriver Durkheim den psykologiske effekt af ritualer i oplevelsen af at blive opladet eller at være blevet stærkere (Durkheim 1995: 419). En dimension, der som nævnt er blevet indfanget i begrebet *dynamogenik*.

Denne følelse af at være blevet stærkere, genfinder jeg, når jeg interviewer deltagerne på lederudviklingsprogrammet, efter deres deltagelse. Samme deltager, som jeg netop citerede ovenfor, fortæller følgende (vi befinder os et par måneder efter programmets afslutning): »Jeg har hele tiden følt, at jeg har evner for at være leder«, forklarer han, men understreger så, at han har følt, at disse evner tidligere har eksisteret løsrevet i ham. Det, der er sket igennem lederudviklingsprogrammet, forklarer han, er:

at der er blevet rejst en pille eller en stærk indre struktur inde i mig... , [jeg] har fået en forankring, kan man sige. Lidt lige som det *Hawk* talte om, at man skal forankres i jorden; så det hele ikke sidder oppe i krydderen [peger på hovedet], og knap så meget nede i kroppen. Jeg synes, at [lederudviklingen] på en eller anden måde får kroppen til at følge med.

Det, vi har med at gøre her, er en subjektiv oplevelse af en forandringsproces, som viser, hvordan deltageren efter at være blevet spejlet i personlighedens prøverum, nu i den subjektive erfarings sprog fortæller om, hvordan en tidligere forvaltning af selvet er blevet bearbejdet, og nu opleves som erstattet af en ny – som ikke blot er anderledes, men opleves som mere sammenhængende og hel; hvilket giver ham en fornemmelse af *indre struktur*.

Den nye forvaltning af selvet følger tydeligt de værdier, som strukturerer lederudviklingens forestillede rum. Den strukturerende kodes sondring mel-

lem en vestlig/overfladisk/rationel og en indiansk/dyb/affektiv forvaltning af sig selv, genfindes her omsat til overvejelser over forankring, krop og kompetence som leder. Blandt andet fortæller lederen i interviewet om, hvordan han er begyndt at tale anderledes. Når han taler nu, fortæller han, over han sig i at være opmærksom på, hvordan det han siger *føles*: om det føles rigtigt eller forkert osv. Hvor han, som uddannet naturvidenskabsmand, tidligere har søgt svarene på, om en ledelsesmæssig beslutning var rigtig i spørgsmålet om, hvorvidt den kunne begrundes rationelt, er han nu, fortæller han, *begyndt at mærke efter, hvad der føles rigtigt*.

Også her genfinder vi den implicite rationalismekritik, som citatet ovenfor spejler: hovedet og rationaliteten ligestilles med noget, der ikke kan stå alene; rationaliteten er uforankret, mens kroppen, intuitionen, følelsen, fremstilles som det, der kan forankre rationaliteten.

Her gentages på det individuelle oplevelsesplan den i det forestillede rum populære forestilling om, at den vestlige verden satser for ensidigt på individets kognitive liv, mens den fortrænger det affektive liv. Det, vi finder gentaget her på det individuelle plan, er strukturen i en fortælling, som også fremstilles på lederudviklingsprogrammet, nemlig fortællingen om, hvordan den vestlige verden har fortrængt andre civilisationer (der netop karakteriseres ved det at have en højere grad af kontakt med jorden).

Vi har altså her at gøre med en social repræsentation af bestemte kollektive erindringer, der konstrueres ud fra et folkesociologisk begreb om den vestlige verden – ved at holde et stereotypet billede af det indianske samfund op som modbillede. Modbilledets funktion er at illustrere, hvad der opfattes som mangler i det aktuelle samfund.

Igennem denne spejling fremstår et billede af det aktuelle samfund som et på nogle centrale områder halvt samfund, der overdrevent satser på fornuft, uden kendskab til følelserne (og deres intelligens), på individualisme uden kendskab til solidaritet (og dennes betydning for samarbejde og effektivitet) og på rationalitet, uden kendskab til de kræfter, der ligger i det irrationelle (og dets betydning for prioriteringer i alle dele af livets organisation).

Sammenfattende kan man sige, at det, vi kan iagttage, er, hvordan et individ i sin egen forvaltning af sig selv, overtager strukturen af et ideal, som er strukturerende for det forestillede rum, der har ageret prøverum for hans personlighed. Dermed er vi kommet tættere på den måde, hvorpå samfundet tegner sit ideale portræt af individet i individet. For at runde dette af vil jeg afslutningsvis overveje, hvad det er for en realitet, som den subjektive oplevelse af »at være blevet forankret«, »være blevet en helhed« og at have opnået »en stærk indre struktur« kan siges at referere til? Hvori skulle dette menneske være blevet forankret? Hvad skulle denne indre struktur bestå af? Hvilken form for helhed skulle der kunne være tale om?

Tolker man disse personlige erfaringer med udgangspunkt i en kollektiv psykologi, vil svaret være, at det, som deltageren er blevet forankret i, ikke er jorden, men et kollektivt ideal om, hvordan han skal forvalte sig selv.

Det, han oplever som en indre struktur, er kontakten til dette kollektive ideal i sit indre. Det, han oplever som helhed, kan forstås som et mål for den subjektive oplevelse af korrespondance mellem, hvordan han er i stand til at fremtræde, og det kollektive livs imperativer forventninger til ham. Ud fra Durkheims teori må denne subjektive oplevelse af helhed forstås som det forhold, at deltagerens forvaltning af sig selv, igennem deltagelse i personlighedens prøverum, er blevet formet af et idealportræt af individet, som samfundet tegner.

Konklusion

Artiklen har vist, hvordan Durkheims religionsteori kan bruges som ramme omkring en tolkning af fænomenet lederudvikling. I den forbindelse har jeg argumenteret for en tilpasning af Durkheims centrale definition af fænomenet religion ud fra mødet med den religiøse individualismes konkrete empiri. Generelt kan man sige, at de to centrale aspekter i definitionen – dikotomien helligt/profant og kirkebegrebet – kan genfindes i den religiøse individualisme. Den religiøse individualisme kan betragtes som et moralsk fællesskab, der konstituerer sig omkring et særligt kollektivt defineret imperativ, som står centralt i det moderne samfund, imperativet: du skal forvalte dig selv i overensstemmelse med en bestemt udviklingslogik, der har sin egen historie i det vestlige samfund.

Med udgangspunkt i et konkret casestudie af et personlighedens prøverum, der er struktureret ud fra udviklingslogikkens imperativ, viste artiklen, hvordan dikotomien helligt/profant kan genfindes i den religiøse individualismes dikotomi: potentiel/aktuel. Det hellige befinder sig inde i individet, som en særlig form for forvaltning eller strukturering af individets indre dele og aspekter.

I forlængelse af den beskrevne tilpasning af Durkheims definition viser artiklen videre, hvordan man kan tilpasse kirkebegrebet til den religiøse individualisme ved at fremhæve det centrale, men abstrakte forhold ved fænomener som lederudvikling, at de konkretiserer sociale repræsentationer via det at indrette særlige rum, hvor disse repræsentationer etableres via forestillinger; første og fremmest evnen til at forestille sig selv anderledes. Sådanne rum betegner artiklen *forestillede rum*.

Studiet af den religiøse individualismes vidensgrundlag viser – i overensstemmelse med Durkheims teori – at vi har at gøre med en *hyperassimilativ* viden, som søger en aktuel syntese af psykologisk, sociologisk og naturvidenskabelig viden, som kommer til at danne udgangspunkt for konstruktionen af »classing contrast«; ud fra hvilke den enkelte rent forståelsesmæssigt kan positionere sig selv i sin samtid.

Endelig viser artiklen, hvordan denne proces ikke blot er en intellektuel proces, men en dynamogen proces, der finder sted ved hjælp af etableringen

af konkrete fællesskaber mellem mennesker, der giver den enkelte en psykologisk oplevelse af kraft – al den stund, den enkelte forventes at adaptere sin forvaltning af sig selv til de abstrakte principper, som det forestillede rum tilskynder til.

Samlet kan man altså sige, at religiøs individualisme kan anskues som en abstrakt social repræsentation, som kan identificeres ved at studere konkrete kollektive sammenhænge, hvor forestillede rum etableres med henblik på at transformere den enkelte deltagers forvaltning af sig selv. Funktionen af det forestillede rum kan derfor beskrives som det at spejle deltagerens *forvaltning af sig selv* i et dobbelt perspektiv, nemlig i form af den måde den enkelte *aktuelt* forvalter sig selv som personlighed (sine indre tilstande) på, og den måde, som den enkelte *potentielt* kan komme til at forvalte sig selv på; ud fra et givent ideal. Der er med andre ord tale om, at den enkelte tilskyndes til at bruge af sin vilje til bevidst – via givne teknikker – at søge at forme sin personlighed.

Hvad betyder disse konklusioner for den religionspsykologiske dagsorden? Det betyder, at religionspsykologien enten kan placere sig i et perspektiv, hvor den analyserer *med* i udviklingsimperativets retning, eller den kan positionere sig i en position, hvor den analyserer *op imod* denne retning. Her er det, at Durkheims kollektive psykologi adskiller sig fra de i indledningen nævnte moderne, post-freudianske psykologiske tilgange. Hvor disse psykologiske tilgange analyserer med i imperativets retning, så træder Durkheims kollektive psykologi på afstand af dette imperativ, og søger at redegøre for imperativet rent analytisk – uden at den psykologiske realitet negligeres til ren samfundsanalyse. Med Durkheims begreber for den realitet, som udgøres af sociale repræsentationer, får vi dermed et værktøj til at anskue det allermest private og singulære for et menneskes følelse af enhed og integritet som noget, der har en kollektiv oprindelse, uden at vi derved reducerer individet til at være et rent produkt af samfundet.

Kritik af undersøgelsen

Skal man forholde sig kritisk til den beskrevne analyse, kan man sige:

- At den kan bruges til at sige noget om, hvad det er for en type social repræsentation af individualitet, man kan finde i det aktuelle samfund, men at den selvsagt ikke siger noget om denne repræsentations samfundsmæssige udbredelse. Dette forhold må undersøges ud fra helt andre, kvantitative metoder.
- At analysen ikke siger noget om, hvad der styrer dannelsen af disse kollektive repræsentationer, er det eksempelvis – som en lang række kritiske analytikere har hævdet – erhvervslivets kapitalistiske dynamik, der driver individualiseringen?

- At undersøgelsen ikke beskriver, hvordan selve internaliseringen af den kollektive repræsentation til den individuelle bevidsthed foregår. Undersøgelsen indkredser alene den kollektive repræsentations sociale virkelighed, sådan som den udvikler sig til værktøjer, begreber, teknikker og problematiseringer, og de individuelle aktørers gengivelse af oplevelsesdimensionen i forbindelse med mødet med disse kollektive repræsentationer. Selve adaptationsprocessen, den måde de kognitive strukturer adapterer, konverterer og derigennem internaliserer de sociale strukturer på, må analyseres ud fra andre metoder; f.eks. kognitiv psykologi eller hjerneforskning.

LITTERATUR

- ALEXANDER, J.C. (2006): »The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity« (ss. 136-160) i: J.C. Alexander & P. Smith (ed.): *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BELLAH, R. (1973): *Emile Durkheim. On Morality and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- BELLAH, R. (2006): »Durkheim and ritual«, (ss. 183-211), i: J.C. Alexander & P. Smith (ed.): *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERGESEN, A. J. (2004): Durkheim's Theory of Mental Categories: A Review of the Evidence. IN: *Annual Review of Sociology* nr. 30 (s. 395-408).
- BJERRE, J. (2007): Det kapitalistiske menneskes religiøse liv. En forestillingsanalytisk tilgang i studiet af religion (ss. 195-221). i: Joel Haviv (red.) *Medarbejder eller medarbejder – religion i moderne arbejdsliv*. Århus: KLIM.
- BJERRE, J. (2004): *Den indre stifinder. En undersøgelse af den post-protestantiske arbejdsetik*. PhD.-dissertation, The Department of Education and Learning. University of Aalborg. http://learning.hum.aau.dk/fileadmin/filer/pdf/Phd-afhandling/Phd_6_8791543088.pdf
- BOYER, P. (2001): *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books.
- BURKERT, W. (1983): *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. London: University of California Press.
- DAWKINS, R. (2006): *The God Delusion*. Bantam Books.
- DEACON, T.W. (1997): *The Symbolic Species. The Co-evolution of language and the Brain*, New York: Norton & Co.
- DENNETT, D. C. (2006): *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin Books.
- DONALD, M. (1991): *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. London: Harvard University Press.
- DURKHEIM, E. (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- DURKHEIM, E. ([1912] 1991): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Le livre de poche.
- DURKHEIM, E. ([1895] 2000): *Den sociologiske metodes regler*. København: Hans Reitzels forlag.
- DURKHEIM, E. (1924): *Sociologie et philosophie*. Paris: PUF.
- DURKHEIM, E. (1975): *Opdragelse, uddannelse og sociologi*. Carit Andersens Forlag.

- DURKHEIM, E. (1922): *Education et sociologie*. Paris : PUF.
- BRINKMANN, S. (2007): »Det nye præsteskab – religion som Ritalin for folket« (ss. 93-109). I: Joel Haviv (red.) *Medarbejder eller modarbejder – religion i moderne arbejdsliv*. Århus: KLIM.
- FOUCAULT, M. (1994): *Ethics. Essential works of Foucault 1954 – 1984*, ed. Poul Rabinow. New York: Penguin
- GANS, E. (2000): The Sacred and the Social: Defining Durkheim's Anthropological Legacy. *Anthropoetics* 6, no. 1.
- GEERTZ, A.W. (2004): »Cognitive Approaches to the Study of Religion«, in *New Approaches in the Study of Religion*, edited by Peter Antes, Armin W. Geertz & Randi Warne, Berlin: Mouton de Gruyter, Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches, 347-399
- GRØN, L. & ANDERSEN, D.W. (1999): *Individualismens ofre og forkæmpere*. Upubliceret speciale ved Institut for religionsvidenskab, Aarhus Universitet.
- HAVIV, J. (2007): *Medarbejder eller modarbejder – religion i moderne arbejdsliv*. Århus: KLIM.
- HOFFMEYER, J. & STEFFENSEN, B. (2007): Terrence Deacon: En biologisk udviklingsteori set i et læringsperspektiv. IN: *Nervepirrende pædagogik. En introduktion til pædagogisk neurovidenskab*. Theresa Schilhab & Bo Steffensen (red.). København: Akademisk forlag.
- JONES, R.A. (2006): »Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*«, ss. 80-100 i: J.C. Alexander & P. Smith (ed.): *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIRSCHNER, S.R. (1996): *The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis. Individuation and Integration in Post-Freudian Theory*. Cambridge University Press.
- MESTROVIC, S.G. (1991): *The Coming Fin de Siècle. An application of Durkheim's sociology to modernity and postmodernity*. London: Routledge.
- PICKERING, W.S.F. (2000): *Durkheim and Representations*. London: Routledge.
- RICHMAN, M.H. (2002): *Sacred revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*. London: University of Minnesota Press.
- SAMUELS, A.; SHORTER, B. & PLAUT, A. (1990): *Analytisk Psykologisk Leksikon. En indføring i jungiansk analyse*. København: Gyldendal.
- SCHOPENHAUER, A. (2005): *Verden som vilje og forestilling*. København: Gyldendal.
- VITZ, P.C. (1994): *Psychology as religion: The cult of self-worship*. 2nd ed. W.B. Eerdmans Publishing Co.
- VERHEGGEN, Th. (1996): Durkheim's 'représentations' considered as 'Vorstellungen'. *Current Perspectives in Social Theory*, 16, pp. 189-219.
- WULFF, D.M. (1991): *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley & Sons, Inc.