

Jakob Bonde Rasmussen

DEN REJSENDE DANNELSE



Rejsen som metafor
for dannelsesidealer
og demokratitænkning

Specialevejledning v/ Jørgen Gleerup

Syddansk Universitet 2000

Center for Kulturstudier, Medier og Formidling

DEN REJSENDE DANNELSE

Rejsen som metafor
for dannelsesidealer
og demokratitænkning



JAKOB BONDE RASMUSSEN

Indholdsfortegnelse

<i>Abstract</i>	ii
<i>Forord</i>	iii
<i>Indledning</i>	1
Den rejsende tidsalder og spørgsmålet om demokrati	1
Metode	4
Specialets indhold	6
<i>Turismens konturer og et kalejdoskopisk blik på rejsetyper</i>	8
Syv rejsetyper	17
<i>Rejse og modernitet</i>	35
Modernitet og identitet	35
Globaliseringen	47
Ude og hjemme	58
<i>Menneskematerialer</i>	72
Seks borgertyper	75
Globaden, lokalen, nomaden, vagabonden, pilgrimmen og glokalen	75
<i>Demokratiet i et lokalt perspektiv</i>	87
Der var engang ...	87
Kosmopolitisk demokrati	91
Den demokratiske stat	93
Det demokratiske civile samfund	96
<i>Afslutning</i>	100
<i>Noter</i>	103
<i>Litteraturliste</i>	107
Artikler og bidrag	109
Konferencer og Internetadresser	111
<i>Register</i>	113
Figur 1: Nationalstatens placering i en global verdensorden	94
Figur 2: Idealtypisk model over den rejsende dannelse	112

Abstract

Travelling Culture – Travel as a Metaphor for Cultural Ideals and Democracy

The purpose of this paper is to present an ideal model of contemporary types of personalities exemplified through different types of tourist- and travel experiences in order to conclude which certain human abilities and political “travels of the future” that are appropriate for an organization of society. The paper is based on theoretical considerations founded in cultural sociology and cognitive semantics. By breaking free of cultural patterns and through the concept of globalization we become able to use travel as an analytic and metaphoric point of departure. In the thesis the impact of travel is discussed in relation to time, place and space; home and away; familiarity and strangeness; democracy and (political) culture.

It is concluded that the starting point for an active citizenship and the individual’s feeling of safe belonging is to develop personal reflexive communities of significance and to form spaces of experience. Thus democracy should be rethought to capture and develop the changing characteristics of fellow citizenship. In specific by more flexible political parties; by strengthening an associative civil society; by developing a cosmopolitan national state which hands over sovereignty downwards and upwards but obtains new legitimacy as a connection between locality and globality.

Forord

Nærværende speciale ligger i forlængelse af delprojektet og studieopgaven “Den rejsende turist - mellem krop og dannelse” under faget Folkeoplysning og Kropskultur, men afspejler generelt mange af de teorier og diskussioner, vi har haft i de forløbne år på Kulturformidling.

Specialet er en metaforisk rejse ind i den rejsendes univers; den omhandler den rejsende dannelse på et kultursociologisk plan. Intentionen er at benytte rejsen og diverse turisttyper som metafor for nutidige dannelsesidealer, med sigtet at give et idealtypisk billede på fremtidige personlighedstyper og et fremtidigt samfundssyn, der bygger på nye værdier, normer og holdninger. Formålet med opgaven er perspektiverende at bidrage til den aktuelle debat om globaliseringen, demokratiets fremtid og individets position i det 21. århundrede.

En tak skal gå til min vejleder Jørgen Gleerup for diverse input og forslag vedrørende rejsen, modernitet og demokrati, samt til mine medstuderende og i særlig grad min studiegruppe med Hasse Hingelberg Winther, Trine Klindt og Lene Ilsøe Hansen - for en lang række inspirerende diskussioner og kommentarer, som samtidig kunne afkræfte eller bekræfte den på området læste litteratur.

I tilknytning til specialet har jeg lavet en hjemmeside med adressen:

<http://www.jakobbr.mobilixnet.dk/>, hvor jeg opfordrer til en debat vedrørende ovenstående problemstillinger. Jeg vil i den anledning gerne takke for de indkomne forslag og kommentarer, der ligeledes har inspireret nærværende fremstilling.

Jakob Bonde Rasmussen

Syddansk Universitetscenter, Odense Universitet, august 2000

”Utopien består i at finde på en samfundsform. Hvis jeg ikke i mine hænder har værktøj til at skabe med, kan jeg kun være en utopist, thi sandheden vil blive skabt og ikke fundet. Den eneste proces, som har en mening, er det at blive sig bevidst, valget af synspunkter og begreber, som bringer orden i tidens begivenheder og får dem til at stå klart. Det er mig nok at vide, at jeg midt i landskabet ved, hvor jeg skal gå hen”

Antoine de Saint-Exupéry, Carnets

Indledning

Den rejsende tidsalder og spørgsmålet om demokrati

Vi lever i en rejsende tidsalder. Diverse statistikker viser, at vi rejser som aldrig før, samtidig med at turistindustrien ekspanderer kraftigt. UNRISD skønner, at turistindustrien i dag er verdens største ‘arbejdsgiver’ (Vilby, 1998). Den moderne ‘hypermasseturisme’ er imidlertid kun et fænomen blandt mange, hvorved den rejsende tidsalder kan anskues. Familiariteten med det at rejse er ikke kun statistisk læsbar, men ses også i en stigende mængde af rejseudbydere, reklamer og rejsedokumentation/-fotografier. I overført betydning behøver man endvidere ikke længere at flytte sig fra sofaen for at rejse; på fjernsynet kan man zappe sig ind på praktisk taget alle rejsemål i en global verden; og Internettet og e-mailsystemet knytter ofte den danske studerende mere sammen med en chatven i Vietnam end med naboen. Samtidig har kommunikationsteknologien bragt de samme nyheder og informationer ud i alle afkroge af verden - fra bambushytten i Laos til samtlige vestlige hjem. Verden er således blevet mindre, hvilket man kan sammenfatte i begrebet og buzz-ordet (et globalt slagord i sig selv): Globalisering. En væsentlig faktor hvormed man forbinder globaliseringen er med hensyn til den transnationale og ofte imaginære økonomi, på hvis globale markedsplads spekulanter og symbolanalytikere¹ regerer med hård hånd. Mere bredt kan globaliseringen med Anthony Giddens ord defineres som at fjerne begivenheder, af økonomisk karakter eller ej, påvirker os radikalt mere direkte og umiddelbart end tidligere. Og omvendt får individets beslutninger ofte globale konsekvenser (f.eks. har forbrugeren fået mere magt ved via sine indkøb at kunne stille krav til producentens etiske regnskab). Globaliseringen skaber ikke blot nye kulturelle bånd på tværs af grænser, men også nye globale risici, eksklusion og differentiering.

For det første bliver figurationen mellem mennesker og mellem nationer mere abstrakt og ofte helt usynlig; en uheldig beslutning (måske heldig ud fra ens egen horisont) kan jævnfør ovenstående globaliseringsdefinition få katastrofale konsekvenser for befolkningen på den anden side af jorden, og føre til f.eks. økonomisk sammenbrud, amerikanisering, krig eller økologiske kriser.

For det andet har ikke alle nationer de fornødne ressourcer til at kunne lokke de attraktive transnationale selskaber til landet, eller vil ikke prostituere sig i forhold til den laveste fællesnævner med hensyn til miljø og arbejdsvilkår, hvilket har som konsekvens, at de rige bliver rigere og de fattige fattigere. Desuden er de multinationale virksomheder ofte rigere end det land, de investerer i, hvorfor de også har mere magt til at sætte (underprioritere) den politiske dagsorden. Der er derfor et udbredt behov for internationale institutioner og alliancer, som kan dæmme op for de abstrakte systemers dominans, mindske risici og fordele ressourcerne. Men problemet med disse instanser er, at de ofte mangler demokratisk substans. Hvorledes udvikler man i stedet et globalt civilt samfund, der har sit udspring i det lokale, men i princippet udøver demokratisk indflydelse på overnationalt plan?

For det tredje bliver status og kapital et spørgsmål om at kunne finde vej - at kunne navigere i kaos og løbende opkvalificere sine 'rejsekundskaber'. Måske kan man i den forbindelse tale om, at rejsen sammen med menneskerettighederne er en af de sidste store fortællinger. Der er under alle omstændigheder tale om et universelt fænomen og en universel opfattelse af, at det er godt at rejse - at være mobil. Selvfølgelig med det forbehold at både den indre (virtuelle) og ydre (geografiske) rejse, er præget af den tid og kultur, som den udspringer af. Der er således stor forskel på hvilken betydning rejsen har konkret og metaforisk indenfor og mellem de enkelte lokalsamfund og nationer. Der er skabt konsensus om, at det er godt og indbringende at rejse, men ikke alle har muligheden for eller potentialet til at drage på vandring.

Sådan beskriver Zygmunt Bauman lettere desillusioneret globaliseringens konsekvenser:

“All of us are, willy-nilly, by design or by default, on the move. We are on the move even if, physically, we stay put: immobility is not a realistic option in a world of permanent change. And yet the effects of that new condition are radically unequal. Some of us become fully and truly 'global'; some are fixed in their 'locality' - a predicament neither pleasurable nor endurable in the world in which the 'globals' set the tone and compose the rules of the life-game” (Bauman, 1998:2)

Transnationaliseringen af både mennesker og økonomi, har på den ene side skabt grobund for nye livs- og identitetsformer på tværs af nationale grænser, men har på den anden side også flyttet henholdsvis den fastboendes verden og den tredje verden ind i den rejsendes og den første verdens baggård (Nyberg, 1994).

Overordnet set kan rejsen siges at være gået hen og blevet et billede på vor tid og dets mennesker. Det moderne menneskes fragmenterede hverdag, hvor individet dag efter dag bliver bombarderet med nye informationer og indtryk, ligner mere den rejsendes mobile hverdag. Vi kan bedre identificere os med den rejsendes turbulente erfaringer, end med den erfaringsverden der er præget af ro og stabilitet (Thorbjørn, 1996). Spørgsmålet er så blot, om man kan lære at leve med det opskruede tempo, eller om man kan finde et andet? Selvom mobilitet snarere end stedbundethed synes at karakterisere vor tid, er vores grundlæggende antagelser altid allerede præget af en sum af forestillinger, hvormed vi afgrænser os fra omverdenen. Vi har brug for grænser for at kunne konstruere vores eklekticistiske identitet. For mange bliver grænsen en fundamentalistisk orientering imod nationen, staten, folket, traditionen, EU, religiøs murtænkning etc.. Hvilke andre grænser er realistiske i en ellers grænseløs tid?

Som billedet tegner sig nu, er vi i en overgangsfase, hvor globaliseringen skaber en kommerciel kulturel lighed og abstrakte muligheder, men i mindre omfang sociale fællesskaber og en udpræget vi-følelse. For at social disintegration, egoisme og demokratisk ligegyldighed ikke skal blive tungen på vægtskålen, er det nødvendigt, som Ove Korsgaard påpeger i forskningsprojektet: Voksenuddannelse, folkeoplysning og demokrati, at formulere en tidssvarende filosofi om forholdet mellem oplysning, (ud)dannelse og demokrati (Voksenuddannelse, 1998). For nok fjerner globaliseringen opmærksomheden fra nationalstaten og det traditionelle civile samfund, men der åbnes også op for nye demokratiske handlingsmuligheder på transnationalt, lokalt og individuelt plan. Spørgsmålet er hvilke former for folkeoplysning og menneskematerialer, demokratiets fremtid er forbundet med i en global verden? Er der behov for, og er det overhovedet muligt at formulere en ny demosstrategi, som følger op på det store folkeoplysningsprojekt, der blev iværksat efter 2. verdenskrig, med målet at opdrage og overbevise folket om det udvidede demokratis værdighed?

I det følgende diskuteres mange af ovenstående diskurser og problematikker.

Udgangspunktet vil være en kort gennemgang af diverse turisttyper og rejseopfattelser, som knytter an til forskellige filosofiske og kulturhistoriske retninger vedrørende dannelse. Dette udgangspunkt tages ud fra tesen, at den dannelses- og identitetsmæssige udvikling, med den kulturelle modernitets frigørelse samt globaliseringen, har dannet grobund for en metaforisk orientering imod den rejsendes hverdag. Sigtet med specialet er således, via rejsen som metafor og teoretisk grundlag, at give en idealtypisk forklaringsmodel på nutidige personlighedstyper, og heraf udlede hvilke menneskematerialer og politiske "fremtidsrejser" der er hensigtsmæssige for samfundets indretning og et fremtidigt samfundssyn, som bygger på nye værdier, normer og holdninger. Undervejs diskuteres betydningen af den rejsende hverdag konkret og metaforisk på forholdet mellem hjemme og ude, inautenticitet og autenticitet, familiaritet og fremmedhed, demokrati og (politisk) dannelse. Målet er i sidste ende at diskutere vigtigheden i fremkomsten af en ny demosstrategi.

Metode

Det er i specialets ånd, at der er behov for teoretisk nytænkning, der kan tilvejebringe nye alternative handlingsmuligheder. Behovet har længe været der for tværvideenskabelig hybridtænkning, som tager både det hastigt ændrede samfund, de sociale systemer og strukturer, og menneskets forståelse og fortolkning af verdens kompleksitet, under sine vinger. Det er en erkendelse af, at 'den globale landsby' eller 'storby' om man vil, ikke kan analyseres som enkeltdisciplin, men at tværkulturel hermeneutik og fænomenologisk forskning kan forklare samfundsudviklingen som en dynamisk og kulturel proces. Vi er ikke kun kulturbærere af overleverede historiske, kultursociologiske og økonomiske processer, men også kulturskabere/-forandrerer hvor bestemte adfærdsmønstre og institutionelle strukturer vokser frem af sociale processer og i samspillet mellem mennesker. Det er vigtigt at huske, at eksempelvis både nationalismen og globaliseringen er menneskelige konstruktioner og ikke faste entiteter - tendenser som disse kan bremses eller ændres i en anden retning.

Målet med nærværende speciale er at stille en samtids- og fremtidsdiagnose ud fra et helhedsorienteret idealtypisk billede. Men netop fordi verden bliver mere og mere ambivalent og uoverskuelig, kan det være svært at begribe og fastholde de flygtige tendenser i tiden. Indfaldsvinklen bør derfor være mere specifik. Ingen kan fuldt ud

forudsige konsekvenserne af globaliseringen, og trods globaliseringen er det heller ikke muligt at overføre en analyse af et samfund på et andet - uden at tage kontinuitet og matricer med i betragtningen. Men det er nødvendigt at vende blikket fra det velkendte (hvad vi tror er kendt) for at indfange nye livssammenhænge og alternative handlingsveje. Det har længe fløjet omkring med visioner om den sen- eller postmoderne verden, som alle hver for sig nok beskriver gyldige tendenser, men ofte rummer et element af utopi eller dystopi. ”Mycket av 1990-talets postmoderna diskussion påminner om en tidigare fin-de-siècle-debatt i 1890-talets Europa” (Löfgren, 1997:25), men dette faktum synes at forstumme i nutidens forføreriske opbrudsretorik. Som Orvar Löfgren påpeger, tales der for meget i termer af nedbrydning - for meget post-, de- og trans-, som ikke afbalanceres med en fokusering på præ-, re- og in-.

Der er i stedet behov for en komparativ og narrativ kulturforskning, som både koncentrerer sig om ud- og genindlejring samt om spændingsforholdet mellem ude og hjemme, bevægelse og beboelse; en slags rejsende kultursociologi. Ved konkret, men også teoretisk eller metaforisk at bevæge os i tid og rum, er det muligt at indfange hvorledes lokale og globale processer har indvirkning på vores forståelse af identitet, dannelse og forholdet mellem kontinuitet og forandring - mellem diskurs og substans.

Rejsens betydning er mulig at registrere i sproget, hvor rejsen og mobiliteten ofte bruges som metaforisk projektion på en anden mening. Idet vi ikke kan erkende uden vores kropslige væren, er det kun muligt at tale om abstrakte begreber og værdier, som f.eks. tid, kærlighed, liv og død via vores biologiske forståelse for f.eks. rejsens bevægelser: Tiden flyver af sted; der er ingen vej tilbage; livet er en rejse; han gik bort etc.. Metaforer kortlægger kort sagt et tværgående billede i vores forestillingsverden. Med andre ord er metaforer generaliseringer, hvor man overfører selve sagen til et billede, en rationalitet til en anden - for derved at understøtte hukommelsen.

George Lakoff opridser bl.a. følgende typiske begreber, der begrebsliggøres via metaforer: Tilstande begrebsliggøres via spørgsmålet om lokalitet; forandringer som bevægelse; handling som selvdrevet bevægelse; mål som destination; middel som vejen; vanskeligheder som bevægelseshindringer/blokeringer; forventet fremskridt som rejseplan; langsigtet betydningsfuld aktivitet som rejser. Ved at nærstudere sådanne metaforiske projektioner er det muligt at afsløre en underliggende kognitiv struktur (de grundlæggende

antagelser), og ved modsat at benytte metaforer er det i højere grad muligt at forstå og drage slutninger om et komplekst erfaringsområde (f.eks. globaliseringen) ved hjælp et mere håndgribeligt domæne (f.eks. rejsen). Metaforer er ikke blot sproglig staffage, men har et udpræget fortolknings- og forklaringspotentiale, der kan tilvejebringe alternative handlingsveje. For metaforisk projektion er motiveret og ikke determineret eller arbitrær; dvs. at generelt altid er specifikt - der er en klar analogi mellem kildeområdets kognitive topologi (f.eks. selve billedet af en bestemt lokalitet; "at være i den syvende himmel") og målområdets iboende struktur (f.eks. selve tilstanden; "at være meget lykkelig") grundet metaforens biologiske nødvendighed (Lakoff, 1993).

Bauman, Lash, Urry m.fl. benytter ofte turisten, som metafor for nutidens rastløse og rodløse mennesketype, hvilket imidlertid er problematisk. Turismen af i dag er et differentieret landskab, der knytter an til forskellige historiske rejsefigurationer, hvor det er forskelligt hvorledes turisttyperne udnytter turistlandskabets tomrum for læring, omlæring og dannelse. Rejsen er både et substantielt og diskursivt fænomen - og det er nødvendigt at have blik for diversiteten for at kunne skabe en mere korrekt analogi mellem mål- og kildeområdet.

Opsummerende står følgende kort sagt centralt i forhold til specialets metode og progression. Med teoretiske overvejelser funderet i henholdsvis den tværvidevidenskabelige kultursociologi og den kognitive semantik, inddrages rejsen og diverse turisttyper som metaforisk ramme for et helhedsorienteret idealtypisk samfundsbillede.

Specialets indhold

Specialet er inddelt i fire overordnede kapitler. Første del: **Turismens konturer og et kalejdoskopisk blik på rejsetyper** bliver en gennemgang af den rejsende hverdag; dvs. hvad det konkret vil sige at være rejsende og turist. Efter en historisk oversigt lægges vægten på nutidens rum samt de divergerende rejsetyper, der findes heri. Rene typer som skitseret i analysen findes sjældent i virkeligheden, idet de ofte glider ind i hinanden. Men som et helhedsorienteret idealtypisk billede, kan analysen ikke blot tjene til inspiration og refleksion over, hvem man selv er som rejsende, men også fortælle en hel del om hvorledes det moderne menneske handler og tænker. Dette afsnit kan læses som et separat fragment uafhængigt af resten, men er samtidig yderst vigtig for den fulde forståelse af specialets røde tråd om rejsen som metafor for dannelsesidealer og en ny demosstrategi.²

I anden del: **Rejse og modernitet**, diskuteres den rejsende hverdag på et mere abstrakt plan. Her danner en modernitets- og identitetsdiskussion ramme for tanker vedrørende tid, sted og rum. Tematiseringer som tager højde for dialektikken mellem geografisk og virtuel mobilitet; mellem kulturel mobilitet eller afmagt; mellem ude og hjemme; mellem grænser, kulturrelativisme og den rejsende dannelse. Dette bringer historien videre imod en skitsering af forskellige **Menneskematerialer** og **borgertyper**, hvor den rejsende hverdag konkret og abstrakt benyttes som metafor for diverse moderne dannelsesidealer og livsstileorienteringer. Ud fra erkendelsen at demokratiet kræver et særligt menneskemateriale, leder disse overvejelser hen på sidste afsnit om **Demokratiet i et lokalt perspektiv**, hvor tråden tages op fra nærværende indledning med en mere fyldestgørende problemskitsering af forholdet mellem politisk dannelse, medborgerskab og demokrati i en global og foranderlig verden. Hvilke “fremtidsrejser” er hensigtsmæssige, og er det muligt at formulere en ny demosstrategi, der tager højde for de tre niveauer: Kosmopolitisk demokrati, den demokratiske stat og det demokratiske civile samfund?

Turismens konturer og et kalejdoskopisk blik på rejsetyper

At være rejsende er at være i en tilstand hjemmefra. En tidsbegrænset kropslig forflyttelse fra de vante hjemlige omgivelser og ind i rejsens regimer og rutiner (Damkjær, 1995:112). Tidligere tvang nøden, andres interesser eller kulturelle, geografiske og klimatiske årsager til vandringer, mens et egentligt lystprincip først udspringer af den borgerlige dannelsesrejse.

I de mytiske fortællinger rejser hverken Odysseus, Gilgamesh eller andre af datidens helte for at opleve noget nyt for fornøjelsens skyld, men er tvunget af sted af en højere magt (Guderne eller Skæbnen). Protesten bestod i at rejse væk fra det hjem, der var tilpasset kroppens rum - og var psykologisk forbundet med en angst for adskillelsen fra "significant others" (Leed, 1991:29). Besejrede man imidlertid denne angst, opfattedes man som en heroisk rejsende, der ikke blot kunne vinde magt og status, men også udødeliggørelse via fikseringspunkter vedrørende heltens gøremål i litteraturen, monumenter og den menneskelige hukommelse.

I antikken rejste man også kun nødtvunget, idet man i den græske polis ud fra en etnocentrisk holdning antog, at andre folkeslag hinsides grænserne næppe kunne tilføre civilisationen noget med deres dyriskhed. Derimod vendte man ofte turistblikket imod og organiserede rejser til Egypten, hvor man antog, civilisationen og kulturen havde sine rødder (Leed, 1991:136-141ff.).

I Romerriget skabes konturerne for turismen, hvor de mest velstående romere nød godt af nye rejseveje ved kysterne - men det udbyggede netværk af rejseveje etableredes snarere på foranledning af militærstrategiske og administrative overvejelser, end at der var tale om en egentlig turistindustri eller folkelig lyst til at rejse.³

Pilgrimsrejsen var pr. definition heller ikke en lystrejse, men en valfart til fods til en helligdom med målet at opnå syndsforladelse, en mirakelkur eller at afsone en straf pålagt af andre. I traditionel forstand var det hellige mål for pilgrimmen blot kulminationen af rejsens proces. Det var bevægelsens farefulde strabadser i ukendt land, der var med til at opbygge forventningen om frelse og renselse. Således var kroppen i høj grad et middel i processen, eftersom den var pålagt (Jesu) lidelse for via det fysiske at blive del af det sjælelige overgangsritual.⁴ Hvor liminariteten tidligere både indeholdt rejsens bevægelse og det hellige mål, er den moderne rejseproces mindre vigtig som rituel handling. Nutidens

pilgrimme drager ikke længere eller sjældent af sted til fods, men benytter sig af andre transportmuligheder. Denne forskydning imod målet har også sine historiske rødder i franciskanernes organisering af pilgrimsrejser til Jerusalem og Palæstina i 1300-tallet, hvor flere hellige steder fra Biblen blev lokaliseret og rejsen sat i system som en slags forløber for en "guided tour". Hertil kom, at det nu blev muligt, som en ny afladsordning, at opnå syndsforladelse via en pilgrimsrejse pr. stedfortræder, hvorfor oplevelsen ikke blev på egen krop. Endelig besværliggjorde, ikke kun den arabiske erobring af Palæstina i det 7. årh., men især osmannernes overtagelse af Jerusalem i 1517 adgangen til de hellige steder, hvilket medførte en decentralisering til flere steder i Europa samt til i overvældende grad at dyrke hellige personers relikvier. Målet kom derved tættere på pilgrimmens hverdag, og selve rejsen blev i løbet af middelalderen tømt for sit indhold (Ud-ude-hjem, 1988:23-35; Rejsen, 1992:123-136; Leed, 1991:141-148).

De store opdagelsesrejser, indvarslet med renæssancemenneskets higen efter viden, fandt altid sted på andres vegne - hvad enten det var kristendommens, civilisationens, videnskabens eller fædrelandets interesser. Formålet med opdagelsesrejsen var i sidste ende altid politisk og økonomisk vinding via kolonisering af et altid allerede europæisk konstrueret ukendt rum. De observationer den opdagelsesrejsende gjorde sig var underlagt europæisk civilisationstænkning og europæiske kropsregimer. Der var derfor sjældent tale om en reel personlig og refleksiv dannelse, men mere om en europæisk selv-dannelse. I den tidlige renæssance måtte de opdagelsesrejsende, inspireret af antikken, krydre deres beskrivelser med opdigtede fantastiske historier, for at fastholde modsætningen til det fremmede og få folk til at læse deres beretninger (Rejsen, 1992:21-33). Både det fremmede og ens egen identitet eksisterer jo netop kun i kraft af sin modsætning.

I takt med opdagelserne svingede pendulet fra antikkens idealer over imod en moderne europæisk selvforståelse. De oplevelser den rejsende oplevede på egen krop, var mindre vigtige end placeringen af det "nye" indenfor europæiske kategorier. Europæerne begyndte at betragte sig selv som tilhørende en mere avanceret civilisation, som var barndommens vugge (antikken) og "den nye verden" overlegen. Den engelske filosof og videnskabsmand Francis Bacon drog som den første konklusionen, at viden er magt, og at netop viljen til viden samt induktiv tænkning skabte en europæisk identitet, der langt overskred tidligere tider (Leed, 1991:169 ff.). Europa var center i verden, og der var ikke behov for at opsøge

og genetablere forbindelsesled til oldtiden. Derimod medvirkede opdagelsesrejserne til mere information via eksperimenter og videnskabelige observationer, og bidrog derved ikke kun til udviklingen af naturvidenskaben og humanismen, men pegede også frem imod oplysningstidens myndige og rationelle individ. Rejsen bliver mediator i et nyt kartesiansk erkendelsesparadigme, med dets dualismetænkning mellem sjæl og legeme vedrørende tankens verden uden rumlig og tidslig udstrækning og en fysisk verden med udstrækning. For den udstrakte verdens vedkommende antog René Descartes en gennemført mekanistisk synsvinkel: "Giv mig udstrækning og bevægelse, og jeg vil konstruere universet" (Hartnack, 1964:102).

Rejsen bliver en slags "dåseåbner" til sandheden om både verdenen og ens bevidsthed. Med legaliseringen, næsten helliggørelsen af at være nysgerrig, samt udgivelsen af diverse faktiskt deskriptive rejsebøger, bliver lysten til at rejse i højere grad en drivkraft.

For oldtiden og langt op i vor tid var rejsen altså et udtryk for skæbnen og et nødvendigt onde eller en straf, hvor rejsen for det moderne menneske udtrykker frihed, fornøjelse og en flugtmulighed fra nødvendighed og civilisation. Det er dette skel mellem afslappende fornøjelse og rejsen som en udmattende åndelig test, som kan gøre en "bewandert" og mere vis, der i traditionel forstand adskiller turisten fra den "virkelige" rejsende.

Selve turisme-begrebet kan defineres som en iscenesættelse af rejselivet og mobiliteten, og kan opfattes som en kropslig institution, hvor der skabes nogle standardiserede rammer for oplevelsen. Turismen har i det 20. årh. en nøje sammenhæng med ferielivet (fritidslivet) eller på engelsk: "Vacation", der kommer af det latinske ord: "Vacuum". For turisten gælder det netop, at vedkommende befinder sig i et sådant tomrum, der er karakteriseret ved fraværet af noget andet - det være sig arbejde, rutiner, civilisation, undertrykte sider, dagligliv, regnvejr, etc. Turisten søger altså via den tidsbegrænsede geografiske mobilitet, at konsumere og udfylde ferien med noget "andet", og opnå en identitetsdannelse via forskellen til de "andre". Denne mere eller mindre bevidste ud - ude - hjem bevægelse og virkelighedsflugt adskiller groft skitseret turisten fra flygtninge og emigranter.

Ofte bliver det en oplevelseshunger efter autenticitet og det paradisiske, som kan levere stof til de drømme, vi kan leve videre på hjemme. Turistindustrien benytter sig af dette motiv, samt at rejsen er konsumtion, der giver status, idet man spiller på, at

omstillingsevne giver status.

Rejsen følges imidlertid ofte af skuffede forventninger. Man har godt nok mulighed for at afprøve nye masker, erotiske og æstetiske stilarter - uden skyldfølelse, men den uberørte idyl og paradisiske naturtilstand er glansbilledet, som ofte rives itu via mødet med virkeligheden. Hvorledes de skuffede forventninger håndteres af diverse turisttyper er dog meget forskelligt. Det samme er gældende for rejsens iboende kvaliteter for lærings- og omlæringsprocesser. Som vi skal se, er turismen af i dag et differentieret landskab, hvor det er forskelligt hvorledes diverse turisttyper udnytter tomrummets potentialer for læring, omlæring og dannelse. Spørgsmålet er i hvor høj grad de dannelsesprocesser, som blev indvarslet med dannelsesrejserne i det 18. og 19. århundrede har fået udvisket deres betydning, idet de er blevet en myte; en naturaliseret selvindlysende norm, der har vejet pladsen for andre mere håndgribelige ritualer.

Overordnet var det klassiske mål med dannelsesrejsen en hjemme - ude - hjem bevægelse, og en kritisk gen-erkendelse af verden og mennesket via selverfaring og rumerfaring. Fremfor det traditionelle religiøst begrundede verdensbillede, kom den moderne emancipatoriske fremskridtsmyte til at bygge på, at fulgte man blot Kants og Hegels parole om at stole på autonomien, fornuften og frihedens selvrealisering i stedet for autoriteten, ville det menneskelige samfund automatisk opnå størst mulig velfærd. Rejsen bliver et personligt led i denne kognitive og perceptionelle (ud)dannelsesproces. Overgangen markeres med den aristokratiske dannelsesrejse eller "the Grand Tour" i 1600-tallet, hvor unge adelsmænd ved hoffer og den internationale mondæne verden skulle lære ærbødighedssprogets sproglige og kropslige former. Grundlaget var et "ægteskab" mellem en ridderlig og en akademisk tradition, hvor enevældens værdigrundlag skulle visualiseres og dramatiseres gennem indlæring i aristokratisk liv og simuleret krigsførelse (adelige eksercitser) for derved at kunne distancere sig fra folk med almindeligt blod i årerne (Korsgaard, 1997:73). Det er dog først med den borgerlige dannelsesrejse i det 18. og 19. århundrede, at der ikke bare sker en bevægelse ud i verden, men også en reflektiv rejse ind i det enkelte menneske. Man kan med fordel skelne mellem tre faser, der udvikler sig fra en klassisk til en romantisk forståelse. For den oplysningsrejsende skulle tilegnelsen af almenmenneskelige erfaringer i mødet eller konfrontationen med fremmede kulturer være grundlaget for den personlige udvikling og selvdannelse, mere end det rent faglige udbytte

af rejsen var vigtigt. Vægten på kulturmødet skal dog tages med et gran salt. Rejsemålet var stadig ”the Grand Tour” til hovedsageligt Italien og Frankrig, hvor dannelsespotentialer lå i finkulturen og ikke i det folkelige. Det var selve bevægelsen og fornuften herved, der havde betydning for den indre rejses tankevirksomhed, mens turistblikket blev udviklet ud fra en emotionel neutral og distanceret observation, hvor omgivelserne registreredes som en ydre kulisser.

Den anden fase af dannelsesrejsen var mere inspireret af den kulturpessimisme, der herskede i anden halvdel af 1700-tallet i kølvandet på den rousseauske utopi og pædagogik om den uberørte natur. Den franske filosof Jean-Jacques Rousseau tog afstand fra ”rationalismens tro på at videnskab og kunst havde en forædlende indflydelse på den menneskelige natur” (Korsgaard, 1997:124). I stedet skulle den filosofiske rejsende søge ud i naturen og finde den tabte enhed, som civilisationen havde ødelagt. Der opstår derfor en ny slags opdagelsesrejsende, hvis mål var at rejse ud på ekspeditioner til isolerede steder, i håbet om her at møde den ”ædle vilde” (barnet), der som uciviliseret menneske havde følelserne i behold. Rousseau fulgte op på de tanker, englænderen og empiristen John Locke havde gjort sig, vedrørende at mennesket er født med en tom tavle (tabula rasa), hvorpå kun erfaringen indridser sine ideer og skaber bevidsthed. Der er altså ikke noget i bevidstheden, som ikke først har været i sanserne. Den afgørende forskel mellem de to er, at den nødvendige disciplinering og installering af moral ifølge Rousseau skal fremelskes indefra (fra en oprindelig natur) og ikke som hos Locke påføres udefra (fra den skabte natur). Men hvad enten det var lysten indefra (Rousseau), fornuften indefra (Kant) eller fornuften påført udefra (Locke)⁵, der drev samtidens filosofiske rejsende, så var målet at forbedre og danne menneskematerialet via sanseorganerne; kroppen bliver et redskab for sjælens dannelse.

Den dualistiske ideologi, mellem at finde utopien i det ydre og indre, blev fra slutningen af 1700-tallet til midten af 1800-tallet (den ”gyldne tidsalder”) forenet i begejstringen for antikken (og renæssancen). I antikken og det arkadiske landskab mente borgerskabet at finde en syntese mellem fornuft og natur. Rejsen fik et konkret mål i Athen og især Rom, hvor man søgte at skabe en iscenesættelse og æstetisering af en tabt fortid; en slags idealtid eller ønsketid. Topos blev det fremherskende stiliserede og passionerede syn på omgivelserne, hvorved det sete forblev et nostalgisk længselsobjekt med melankolsk

symbolværdi. En slags “scenisk turisme” der også inkluderede synet på det lokale folkeliv, hvor man som voyeur, sjældent aktør, fascineredes af den naturlighed og frigjorthed, der herskede i modsætning til civilisationens normbindinger. Den romantiske dannelsesrejsende var ofte synonym med den europæiske kunstner. Som regel søgte de tilrejsende kunstnere sammen i kunstnerkolonier, hvis lukkede og afgrænsede (mande)verden, betød et løssluppet frirum og forum for debat, fester, kunstnerisk inspiration og kosmopolitisk tolerance (dog forskydning mod nationale kollektiver). Disse guldalderrejsende/-kunstnere opfattede naturen som besjælet. I naturen kunne man komme i kontakt med de skjulte guddommelige kræfter i universet (ånden) og dermed opnå et andet og bedre sjæleliv. Den ideelle kunstneriske udformning måtte nødvendigvis konstrueres, idet man havde en forpligtelse til at fremstille og formidle det gode, det “sande” og det skønne - hvilket sjældent var i overensstemmelse med virkeligheden. I midten af 1800-tallet sker der en forskydning imod det nationale samt de hjemlige kulturelle værdier (og hjemstavnsturismen, hvilket der skal vendes tilbage til); udlandet mister for en tid sin fascinationskraft.

Det er især Johann Gottfried Herder (og Grundtvig i Danmark), der markerer overgangen til romantikken med sine tanker om begreberne nation og folk. Oplysningstiden i 1700-tallet havde indledt det moderne projekt med troen på fremskridtet, det enkelte individ, en rationel autonomi og en stadigt stigende lineær civilisationsproces, der bygger på fornuft, oplysning og videnskab. Ud fra en kantiansk kosmopolitisk historiediskurs, tog oplysningsfilosofien udgangspunkt i, at der for den samlede menneskehed eksisterer nogle almengyldige æstetiske, rationelle og videnskabelige idealer. Denne universelle målestok angreb Herder og satte i stedet en kulturel og historisk relativisme. Herder var et produkt af sin tid, hvor en begyndende romantisk dyrkelse af ægte folkekultur råbte på fortolkning. Fra at beskæftige sig med folkeviser og folkemindevidenskab kastede Herder sig ud i en filosofisk kritik af oplysningstidens universalistiske forhåbninger og den ontologiske reduktionisme. I stedet ”opfandt” han forestillingen om at høre til, idet han påpegede, at alle nationer og ethvert folk er en levende organisme, som har sin egen Volks- og Nationalgeist. Sprog, kultur og mentalitet er for Herder de vigtigste særkender på et folk og ikke deres statsretslige status. Et folk er således ikke tvunget sammen af ydre sociale og politiske faktorer, men en gruppe der har en indre bevidsthed om, at de deltager i en fælles

kulturarv. For Herder kunne denne kulturarv (folkeånden) ikke nedarves - kun indlæres (Østergaard, 1992:84-114; Nielsen, 1993).

Et kerneord for Herder var begrebet Bildung, hvor "det guddommelige er det mål til hvilket dannelsen skal lede" (Korsgaard, 1997:127), hvilket som nævnt inspirerede den guldalderrejsende, men efterhånden vendes indad for at knytte et harmonisk forhold mellem individet og det nationale fællesskab, hvor nationalismen således i sidste instans bliver en slags mediator mellem mennesket og Gud.

Sat på spidsen kan man sige, at det civile samfund og liberalismen er udviklet under fransk og engelsk oplysningstænkning, mens det folkelige samfund og nationalismen er udviklet af Herder og den tyske romantik. En dualisme, som er blevet kaldt nationalismens Janus-ansigt (Hylland, 1993:34), mellem fornuft og kultur, et lineært og cyklisk lag, universelt og partielt, Gesellschaft og Gemeinschaft.

Hvor den franske revolution havde afviklet forestillingen om kongernes guddommelige ret, kunne de nye nationale tanker og følelser uhindret få kraft under Napoleonskrigene.

Endelig sker der med Hegels tanker om den kollektive fornuft - statens geist, en forskydning fra nation til nationalstat, som udtryk for folkets fælles vilje. Både Herder og Hegel så henholdsvis nationen og nationalstaten som en organisk korporation, hvis krop nedbrydes, når den ikke bindes sammen af ånd. Mange af de nationale myter vi i dag omgiver os med, er derfor skabt i 1800-tallets oprindelseskultur af indflydelsesrige kunstnere, politikere m.m., for at afgrænse nationalstaten mod andre. Som Benedict Anderson påpeger er princippet at nationalstaten, alene på grund af sit omfang, ikke kan være et oplevet fællesskab, men nødvendigvis må være "an imagined community" (Anderson, 1998), baseret på diverse iscenesættelsesteknikker som legitimationsgrundlag.⁶ Nationalitet er med andre ord et stats- og intellektuelt projekt. Hver nationalstat skaber løbende nogle myter, der som "social cement" ideologisk er med til at kontrollere og binde folket sammen (Sarup, 1996:136).

Med den spirende fædrelandskærlighed mistede den traditionelle dannelsesrejse sin betydning. Og med den industrielle revolution skiftede rejsen formål og dermed også mål. Men skellet mellem den rejsende dannelse og turismen som fritidsforfølelse er ikke desto mindre stadig et omdiskuteret emne.

Den teknologiske udvikling og det nye arbejdsmarked under industrisamfundet, hvor fritiden skulle bane vejen til "det gode liv", betød at flere kunne komme hurtigere frem til feriemålet. Alle får nu brug for ferie som et middel til afstresning og flugt fra hverdagen - og ferien bliver nærmest en forpligtelse til i et ekstraordinært tempo at konsumere så meget som muligt indenfor det tidsmæssigt afgrænsede rum (en slags stressende afstresning). Oplevelseskonsumtionen, og evnen hertil, bliver et mål i sig selv og et symbol på, at man har tid til at have fri tid, hvilket giver status og/eller dannelse. I den enestående oplevelseshungerefter det ukendte eller erindringer ligger der således stadig et ønske om at søge efter et højere mål. Hvad målet er eller bør være præger i høj grad den semiotiske krigsførelse mellem turistproducenter, forskellige interessegrupper og forskere.

Er det sandt, som mange antropologer og etnografer ivrigt hævder, at kun få rejsende i dag vil vedkende sig turistens rolle, hvilket i sidste ende er en belastning for de udforskede områder? (og dem selv, skulle man mene, når synsvinklen ofte og lidt for tydeligt bliver at andre folk er turister, mens lige netop antropologen er den sande rejsende).⁷ Og er det omvendt forsvarligt at anlægge et én-dimensionelt fokus på turismen med betragtninger over turister uden kroppe eller kun kroppe, som ekstremt bevidste eller manipulerede horder - for derved i sidste ende at beklage den rejsendes død qua turisten som hverken er sand heroisk eller individualistisk rejsende? Kan man overhovedet i dag tale om turisten med stort T, eller er turistverdenen snarere lige så polyvalent som negationen af det tomrum, den hævder?⁸

Ingen kan i dag frasige sig en eller anden form for turistrolle, med undtagelse af den rejsende der er tvunget på rejse. Uden at gå så vidt som John Urry og Scott Lash, der taler om "the end of tourism", fordi turismebegrebet bliver en meningsløs form, når alt kan defineres som turisme - er det karakteristisk at "people are tourists most of the time, whether they are literally mobile or only experience simulated mobility through the incredible fluidity of multiple signs and electronic images" (Lash, 1994:259). Der skal i de senere afsnit om modernitet og globalisering vendes tilbage til spørgsmålet om mobilitet og den æstetisering af hverdagslivet, som citatet berører. Her skal blot konstateres, at hvor masseturismen i sin tidlige fase blev systematiseret som modpol til arbejde, sker der en stigende sammensmeltning proportionelt med flere betalte firmarejser, konferencer og akademiske rejser. Mere fritid bliver arbejdspræget og omvendt bliver mere arbejde

fritidspræget. Men det er en overdrivelse at lægge vægten her. Som det var tilfældet med de store opdagelsesrejser, har den forretningsrejsendes motiv for rejsen altid været baseret på virksomhedens (eller tidligere nationens) økonomiske og samarbejds-mæssige interesser samt på et mere eller mindre udpræget mimetisk begær efter succes og magt - mere end der er tale om ens egen rejselyst og dannelsesmæssige oplevelsestrang. Det er vigtigt at fremhæve, at forretningsrejsens mål sjældent er kontakten med den fremmede kultur - ofte er der overhovedet ingen konfrontation, fordi man ud fra strategiske overvejelser på forhånd har sat sig ind i landets skikke og sædvaner med henblik på hvilke våben, der gør sig bedst gældende i en forhandlingssituation - ikke ud fra en reel interesse.

Desuden kan den forretningsrejsende nok have en følelse af at rejse hjemmefra, men de byer der besøges, og de rum der gøres forretninger i, er af næsten samme psykiske og sociale karakter, som det miljø man kom fra. Faktisk kan den forretningsrejsende godt føle en helt særlig familiaritet med steder, vedkommende overhovedet ikke har været, men kun passeret adskillige gange via såkaldte ikke-steder som f.eks. lufthavne og hoteller. Men meget mere om det senere når fortællingen om nutidens borgertyper indsnævres. Som særskilt turisttype er den forretningsrejsende imidlertid uinteressant i specialets kontekst. De nedenfor beskrevne turisttyper dækker idealtypisk det metaforiske landskab, som den forretningsrejsende er del af, på glimrende vis. Det samme er tilfældet med andre alternative ferieformer som bl.a. hobbyferier, studie- og udvekslingsture, boligbytte og ulandsfrivillig.

Koncentrationen skal i stedet rettes på det faktum, at vi alle er turister - og som turist er vi alle fremmede - præget af grundlæggende forskelle hinanden imellem. Alle turister har mulighed for at opleve uafhængigt af deres livshistorie. Det nye miljø skærper sanserne, og man får øjnene op for omgivelsernes særtræk - hjemme igen ser man for et øjeblik på sine omgivelser med et friskt og klart blik. Rejsen og kulturmødet bliver derfor en mulighed for at iagttage sin egen blinde plet, idet det fremmede er et spejl, hvori vi ser os selv lidt tydeligere. Udover at rejsen kan give mulighed for selvrefleksion, flugt og rekreation, kan den som et slags overgangsritual ideelt set også give én kræfter til sociale forandringer. Men for mange turister (turist eller anti-turist) følger hverdagen, vanerne eller arbejdet med på rejsen, hvorved man kun spejler sig i et genkendeligt rum, der matcher ens forforståelse af verden og handlingslivet. Samtidig kan man sige, at perceptionen er blevet distræt. I takt

med at rummet er blevet plastisk, afstandene relative og værten mytisk velkendt via massemedierne, er rejsen blevet for “ren” og uden “besvær”, og har dermed ingen reel substans som erfaringsdannende. Modtendensen har været at søge det personlighedsdannende ved at *gøre* rejsen “besværlig”, men også her overskygger “video, ergo sum” (jeg ser, ergo er jeg), den kropslige italesættelse og/eller oplevelsesøkonomien (erhvervelsen af symbolsk eller kulturel kapital) enhver interesse for at få prøvet sine erfaringer og oplevelser af i lyset af en mere objektiv holdning. Kultursammenstød er ellers vigtige for innovation, nytænkning og dannelse, hvilket allerede antropologen Richard Wagner påpegede i “The Invention of Culture” fra 1975.

Omvendt skal man ikke negligere et udbredt behov for i sen-moderniteten at finde nye intimsfærer for mere eller mindre uforpligtende samvær og nærvær.

Grundlæggende er det derfor vigtigt at man, som “den gode rejsende” og gæst i et andet land, er bevidst om sin rolle som turist. Og endnu vigtigere at man forholder sig reflektivt til denne rolle i forhold til værtsomgivelserne. Hvad er ens prioritering, konsumtionsbehov, mål og formål med rejsen? Hvilke andre muligheder er der for at opnå samme mening/meningsløshed? Og hvad er ud fra en gensidig etik, hvor man iagttager værtens iagttagelser, den mest hensigtsmæssige rejseform?

Lad os nu se lidt nærmere på segmenteringen ud i forskellige turisttyper og de dertil hørende symbolske rum.

Syv rejsetyper

I det følgende arbejdes der med syv moderne rejsetyper, der alle knytter an til forskellige historiske rejsefigurationer: *Charterturisten, anti-turisten, rygsæksturisten, kulturturisten, naturturisten, sportsturisten og hjemstavnsturisten.*

Charterturismen fik sit gennembrud efter 2. verdenskrig, der havde skabt en tvungen interesse for andre lande. Turistreisen bliver nu i højere grad et mål i sig selv, og en konsumtionsvare der skal sælges og reklameres for. Behovet for at rejse institutionaliseres og iscenesættes af turistindustrien som en accepteret virkelighedsflugt og et forbrugsgode. For *charterturisten* bliver det vigtigste at få nogle ekstraordinære oplevelser i kombination med det socialt trygge samvær. Vel at mærke ikke for at blive dannet i relationen til attraktionerne, sine medrejsende eller lokalbefolkningen.⁹ Tværtimod er der tale om en frigørelse fra dannelse og en distance til alt højtideligt. Man ønsker ikke dannelse til

samfundet, men frihed fra samfundet til fordel for uforpligtende morskab og umiddelbar nydelse. Turistindustrien får travlt med at iscenesætte og formidle "hellige" attraktioner, der kan tilfredsstille behovet.¹⁰ Og det er ikke så svært, idet attraktionerne sjældent giver anledning til skuffede forventninger, fordi seværdigheden (hvad enten der er tale om en illusion eller ægthed) i sig selv er mindre vigtig. Den guidede tur er blot en del af rammen, som er med til at definere, at man har været på rejse. Det vigtigste for charterturisten er at henhøre sig selv til den rene afslapning og fantasi, ved at forholde sig til en bestemt type, til anonymitet og kollektivitet - en "typologisk selv-repræsentation" (Kayser, 1997:40). Turisten har muligheden for at prøve sig selv af i "tomrummet", at iklæde sig en anonym uniform og samtidig uforpligtende nyde det selskabelige samvær. På den måde finder charterturistens sociale krop sig til rette mellem kroppens privathed og turismen som kropsinstitutionen. Irritationsmomenter optræder kun, hvis egenkroppen kommer for meget i fokus, hvis man selv skal træffe for mange beslutninger eller modsat, hvis kropsinstitutionen laver for mange ekskursioner og arrangementer, og hvis noget ikke fungerer optimalt som lovet på forhånd.

For den "erfarne" charterturist bliver rejsen et ritual, der fungerer som social "indføjningsmekanisme" (Kayser, 1997:123); dvs. vedkommende søger den emotionelle og sociale tryghed, der ligger i gentagne gange indenfor et bestemt tidsrum at rejse til et bestemt struktureret rum; f.eks. den tilbagevendende sommerferie på Rhodos. Der er dog ingen rituel handling forbundet med rejseprocessen. Flyrejsen befordrer intet horisontlandskab, og dermed ingen forandring eller "længselsgryde" (Kayser, 1997:145) - der er heller ikke noget fælles rum og dermed ingen kultursammenstød (isoleret som man er i sin fastspændte og trange position, bliver det højst til lidt surmuleri over sidemandens fylden, snorken og madvaner). Selve rejsen er altså ligegyldig, bortset fra den spænding eller angst, man oplever ved lufthuller. Man bliver derfor mere opmærksom på, at man med rejsen har mistet tid, trods den kendsgerning at man overskrider rum på ingen tid. Hvem har ikke siddet og kedet sig i flyveren for at komme hjem med en tom fornemmelse i kroppen. Man har næsten allerede glemt, at man har været af sted. Heldigvis har man taget en masse billeder, så man kan mindes og dokumentere sin rejse. Den flygtige erindring kan måske forklare charterturisternes "professionelle" dokumentationsformåen.

Som John Urry påpeger (se note 8), er postturisten godt klar over, at katalogbilledet af paradys er en illusion, og at det ikke er autentiske oplevelser, der venter i værtslandet. Turistens valg af destination er ikke nødvendigvis manipuleret af turistindustrien; man vælger aktivt selv den programmerede ferieform. Heri ligger et udbredt behov for standardisering, som en aflastning og modsætning til den informalisering og frisættelse individet oplever i hverdagen. På det pågældende sted, ønsker man ikke at skulle træffe valg, men hele tiden at blive styret af de surrogate forældre, som Turner og Ash negativt kalder arrangørerne (se note 8). Men netop i denne aflastnings- og afslapningsmulighed, bliver ritualet ikke kun et tomt ritual, men også et overgangsritual til at vende hjem med fornyede kræfter.

Til gengæld er der sjældent tale om, at muligheden for at iagttage sin egen blinde plet og derved omlære viden, er særlig fremtrædende. Vel hjemme igen bliver erfaringen sjældent bearbejdet - man kan ikke se sin forklædning på et fotografi, og man har allerede "glemt" rejsen, fordi den afslapning, man søgte, er svær at fastholde i erindringen i hverdagen. Dette er især tilfældet, når charterturismen bliver et "inflatorkisk udhulet ritual" (Kayser, 1997:133), hvor det kun er for gentagelsens prestigemæssige skyld, at man rejser, mens omgivelserne i sig selv er fuldstændigt ligegyldige som identitetsindstifter. Her bliver det relevant at tale om "golden hordes", der i deres higen efter afslapning og standardisering, ikke har "tid" eller lyst til at skabe sig et nuanceret blik for omgivelsernes særtræk. Ikke blot skuffes man over afslapningen, fordi man ikke kunne leve op til at skulle slappe af, men hvad vigtigere er, er at læringspotentialer ligger på et meget lille sted. Man får kun bekræftet sine normative fordomme.

Især kan delikatessturismen betragtes som en "pseudo-begivenhed" (jvf. Boorstin - se note 8), der kun er med til at bekræfte og fastholde en etnocentrisk holdning.

Delikatessturismen er en moderne aflægger af charterturismen. Denne rejseform er også gennemplanlagt ned til mindste detalje, men mest for at skåne den VIP-opdagelsesrejsende for ubehagelige overraskelser i mødet med de "farlige" omgivelser. Rejsen skal nemlig helst gå til så fjerntliggende og eksotisk farefulde lande som muligt, og samtidigt skal turistene efter "chokket", kunne komme hjem til sit luksushotel i behagelige og velkendte omgivelser.¹¹ Man kan betragte denne mere og mere populære rejseform som en verdslig afladsordning, hvor individet søger syndsforladelse - for vedkommendes dårlige

samvittighed over at have “glemt” sig selv og sine nære relationer - via rejseguiden som stedfortræder. Man kan her ikke foretage sig noget, som ikke er formåls- og forhåndsbestemt, men bevæger sig igennem levende tableauer, der er drænet for ubehagelige overraskelser (en sultende tigger, farlige dyr eller blot helt almindelige mennesker). Utopien om den autentiske naturlighed konstrueres altså som en ”staged authenticity”; en ramme hvor igennem turisten betragter og er med til at fastholde en fiktiv virkelighed på et præmoderne stadie.¹² Á la carte-helten søger og kræver nemlig autenticitet ud fra en mytisk forestilling, hvor det er modsætningen til den velstrukturerede travle hverdag qua den dominerende orden, der kan give anledning til en idyllisering eller afstandtagen. Bagtanken er ofte at erhverve en større symbolsk og i sidste ende økonomisk kapital ved som opdagelsesrejsende at kolonisere et for en selv ukendt rum. Men netop i stil med de store opdagelsesrejser bliver det aldrig til en personlig og refleksiv dannelse, fordi man aldrig får sat kufferten med sine normer og regimer fra sig. De “indfødte” er enten egnede som distinktionsmiddel eller bør omvendes til vestlige standarder. Man mener ikke at kunne lære noget konstruktivt, men er højst interesseret i at moralprædike om “ærbødighedssprogets” former.

Modsætningen til pseudo-begivenheden med dens ekstravagante præfabrikerede oplevelser, er den moderne pilgrimsfærd med dens søgen efter det autentiske “virkelige levede liv”. Der er her tale om en myte. Vi kan umuligt undslippe den globalisering, som generationer af rejsende har skabt. At forsøge at flygte fra turismens fængsel, hvor alle er lige mobile og “frie” fanger - er, som rejseforfatteren John Krich har sagt, at flygte fra døden (Leed, 1991:286). Vi ved, at projektet er håbløst, men mange gør alligevel forsøg herpå, idet det ligger i vores historiske årer, at vi ønsker at opnå udødelighed ved at overskride rum, finde autenticitet og udsætte os selv for fare. Men det er et umuligt flugtprojekt. Vi er alle turister, der deler den samme identitet som fremmed - rejsen er blevet fælleseje, en universel turistnorm; det jomfruelige landskab findes ikke længere - alt er blevet kortlagt; og der er ikke de store risici forbundet med den moderne rejseform. I stedet for at acceptere dette, opfinder vi nogle nye grænser, fordi vi har behov for grænser, for at kunne definere vores eklekticistiske identitet, og for at kunne håndtere forholdet mellem (ens forenklede

billede af) sig selv og (ens forenkede billede af) omverdenen. Anti-turisten definerer f.eks. sig selv som antropolog og forveksler ofte paradoks eller autenticitet med fattigdom.

Anti-turisten rejser for at bevise, at vedkommende ikke er turist. Ud fra en romantisk ideologi bliver det vigtigste at skille sig ud fra turisterne. Heri ligger turismens velkendte paradoks, som alle med et kamera har oplevet. At man på en og samme tid ønsker at distancere sig fra mængden og er afhængig af den for overhovedet at kunne rejse ud. I stil med den opdagelsesrejsende i 1800-tallet har anti-turisten en nostalgisk længsel mod den tabte fortid og uberørte natur (det jomfruelige landskab). Som en modreaktion på overflodssamfundet er det knaphed på goder, der søges, og anti-turisten tager derfor ud på en slags pilgrimsfærd for at opstøve sandheden i de præmoderne værdier. Her ser anti-turisten potentialet for en genfødt identitetsdannelse, hvilket opnås ved at kroppen i liminalfasen (se note 4) er pålagt et krav om krops-lighed. Bevægelsen i ukendt terræn er nemlig intentionelt rettet imod anden-kroppen. Ønsket er at assimilere med lokalbefolkningen, ikke kun i håb om at undslippe tilskuerrollen, men også ud fra en reel interesse for lokalbefolkningens kulturelle og sociale situation.

Hvor især charterturisten har et ønske om fritagelse fra ansvar og umyndiggørelse i sin tilskuerrolle, stiller anti-turisten krav om høj moral og ansvarlighed i relation til sig selv kombineret med en udfoldelse på kulturens præmisser. Det er derfor vigtigt for anti-turisten at skaffe kundskab om kulturelle forskelle, der som kvalificerede fordomme (i modsætning til normative fordomme) kan af- eller bekræftes på stedet. Idet begge parter i kulturmødet forholder sig til det billede, de har af hinandens kulturer, og samtidig forsøger at leve op til det, de tror er den andens forventninger, er der selvfølgelig en risiko for fejlfortolkning og hjemmeblindhed. Men man har i det mindste forsøgt at forstå og opleve den "ægte" lokalkultur, og i denne nuancering af antagelser ligger muligheden for en forhøjet kognitiv fleksibilitet.

Udover det absurde i anti-turistens turistfobi er der en problematik vedrørende deres søgen efter den paradisiske plet på landkortet, idet de herved bliver masseturismens fortrøp. Som avantgardister skaber de hele tiden kendskab til nye rejsemål, hvorved fornøjelsesperiferien bliver stadig større, mens dens centrum konstant forskyder sig og efterlader lokalsamfundet med en nedslidt økologi.

Naturturisten eller mere specifikt vildmarksturisten må finde den “autentiske” natur og sin grænse i de yderste afkroge af verden, hvor naturen ikke er fælleseje som nationalreservat. Naturturisten søger alt det modsatte af kultur og orden. Selve rejsemålet er ikke afgørende, blot at turisten, der ofte betragter sig selv som anti-turist, kommer ud i den vilde (utæmmede) natur. Det er her anvendeligt at skelne mellem natur og naturlighed, som henholdsvis mellem anticivilisation, det ukultiverede, kropslige, dyriske - og den konstruerede, eksotiske, naturmæssige, besjælede natur (Löfgren, 1987:120). Et skel der svarer til forskellen mellem den opdagelsesrejsendes kulturpessimisme (den rousseauske utopi om at dannelse og oplysning skal fremelskes indefra via den oprindelige natur) og den guldalderrejsendes forenelse af natur og fornuft i en scenisk turisme. Den konstruerede eksotiske rejse, som den sidstnævnte rejseform knytter sig til, er f.eks. delikatesseturistens iscenesatte jungletur eller safariekspedition.

Vildmarksturisten har ikke det samme ambivalente og nostalgiske blik på naturen. Det primære er som ensom helt eller i en lille gruppe, at søge tilbage til naturen, for her at opnå en sjælelig dannelse i egenkroppens pagt med naturen. I forsøget på at overvinde og sameksistere med naturens kræfter er det klart, at kroppen bliver et middel, som det var tilfældet med den tidlige pilgrimsfærd. Men eftersom selve den kropslige udfoldelse eller mobilitet ikke er målet i sig selv, er der ikke tale om en italesat kropslighed, hvorfor vildmarksturisten som den eneste af turisttyperne har muligheden for at realisere drømmen om det “hele” menneske; drømmen om den autentiske krop, der ikke rummer nogen modsætning mellem krop og psyke.

Problemet er, at der i den moderne tidsalder groft sagt ikke findes nogen vild natur, men kun naturparker der fungerer som reservater for den truede natur. Og netop i det hellige høje mål at værne om det oprindelige, bliver naturreservaterne til nationalreservater, der som romantiske klenodier kan forene den nationale identitet som tankefællesskab.

Naturturismens paradoks er imidlertid, at jo flere der kommer strømmende til naturreservaterne for den “vilde” naturoplevelse, jo mere skal folk opdrages og naturen plejes for at forblive vild.

Vildmarksturisten søger derfor langt udenom de populære nationalparker, og må i stedet finde den grænseoverskridende natur i de yderste afkroge af verden (Antarktisekspeditioner, trekking i Himalaya, fjeldvandring i Lapland, etc.). Ud fra off-the-

beaten-track-princippet bliver de derved (sammen med anti-turisten) rygsæksturismens fortrøp, hvem der skal vendes tilbage til.

Som en gren af naturturismen findes også økoturisten eller den grønne turist, hvis projekt er at opdrage til og pleje naturligheden. Overvejende er økoturismen et spørgsmål om oplysning, hvor det gælder om (eller burde), at "lære noget om, integrere sig med, respektere og forstå de omgivelser eller det økosystem, man besøger" (Wood, 1993:136). Økoferier er ofte rejser til forholdsvis uberørte (eller alt for berørte) områder, hvor man kan iagttage og studere dyre- og plantelivet samt opnå en større forståelse for den lokale kultur. Rejsen arrangeres altså som en totaloplevelse af et landskab eller område, der forudsætter en planlægning foretaget af mennesker med nøje kendskab til stedets kultur og historie. Målet er i sidste ende altid at bevare de eksisterende miljøer på stedet (f.eks. som naturreservat, økomuseum eller bondegårdsferiested).¹³ Opdragelsen til og erhvervelsen af en økologisk gen-erkendelse er ikke kun stedsspecifikt tilknyttet, men også kropsligt orienteret, idet man lægger vægt på en grøn asketisk levevis, ofte kombineret med ikke-vestlige sundheds-produkter og filosofi. For økoturisten og store dele af den grønne bølge er det kun muligt at ændre på samfundets miljøproblemer ved at ændre på individernes økologiske bevidsthed; en slags økologisk New Age ideologi, hvis mål er at nedbryde skellet mellem krop og sind, og skabe et organisk og holistisk verdensbillede (Korsgaard, 1997:420-422). I historisk sammenhæng bliver oplysnings-projektet og den økologiske vækkelse derfor en tilbagevenden til selvdisciplinens betydning for samfundet. I sig selv et håbløst (ikke unødvendigt) projekt eftersom alle jo godt er klar over, hvor vigtigt det er at opretholde en økologisk balance - og derfor kun bliver trætte af moralske prædikener og den økologiske italesættelse.

Selve motivet for økoturismen skal nok i sidste ende findes i det hjemlige. Økoturistens reaktion på risikosamfundet er ofte en kynisk pessimisme, der kan føre til demotivering, fordi risikoen (for økologisk fare) erkendes i en sådan grad, at dens tilstedeværelse lammer vedkommende. Økoturisten rejser derfor for at flygte fra sit eget risikosamfund, og flugtmuligheden består i at "elske" (med) naturligheden. Denne "elskov" er nok rituellet handlingsrettet, med den økologiske gen-erkendelse som klimaks, men også udtryk for en yderst virkelighedskritisk moralisme. De iscenesatte virkeligheder kan nok aflaste sårbare turistattraktioner, men der vil altid være en risiko for, at oplysningen slår over i ren

underholdning. I det hele taget findes der ingen (steder) risikofri sikkerhed. Sikkerhed er en social fiktion. Egennyttige handlinger forekommer sjældent uden at skade andre; der vil f.eks. altid være en risiko for at naturen elskes ihjel.

I løbet af de sidste 30 år er der ikke bare sket en sammensmeltning mellem økologi og turisme, men også mellem sport og turisme, hvilket historisk hænger sammen med både kroppens og rejsens sideløbende autonomisering og uddifferentiering samt den samfundsmæssige frihedstrang. En del af fascinationen ved *sportsturismen* hænger nøje sammen med, at man aldrig keder sig, fordi kroppen hele tiden aktivt er i fokus. Og fordi der ikke er tale om en forpligtelse til seværdigheds-konsumtion, men om en lyst til at dyrke kroppen, føler man ikke, at man spilder tiden på sin ferie. Spørgsmålet er, om denne lyst er reel? - eller om der er tale om narcissistisk selvspejlning? - eller et skyldbefængt traume over ikke at få motioneret nok i sin hverdag? Er det første tilfældet, er det en gåde, hvorfor man rejser så langt for at dyrke sin sportsgren (forudsat den findes derhjemme). Er æstetikken derimod et mål i sig selv og kropsdyrkelsen et middel til selvdyrkelse, glemmer man at bruge "pæren", og livet leves vegetativt. Er det sidste tilfældet, er det samfundets idealer og normer om den velplejede og æstetiske krop, der foranlediger kropsdyrkelsen, hvilket er et problematisk udgangspunkt, eftersom man accepterer sin viljes umyndiggørelse, og derfor har svært ved selv at trække en grænse for, hvornår man har en tilstrækkelig idealkrop.

Under alle omstændigheder er det et generelt træk, at kroppen (på rejsen og i det hele taget) bliver et værn mod meningstab; dvs. at kropsrefleksivitet bliver et middel til at genindlejre en mening med livet og ofte en fællesskabsfølelse i tilfældet med motionsturisten. Kroppen bliver løsningen på den fragmentering og kompleksitetsfølelse, som den kulturelle frisættelse fra traditions- og tvangsbunden livspraksis har medført.

For den grænsesøgende sportsturist bliver kroppen både løsning og flugtmulighed. For denne rejsetype rummer modernitetens udvidede mulighedshorisont og krav om individualisering et befriende potentiale for kulturel mobilitet. Men ikke nok, idet de ikke mener, at vi lever fuldt ud i dagligdagen. Man ønsker derfor i endnu højere grad at frigøre sig fra hverdagens disciplinerede magtrelationer og kontrolsystemer, med det højere mål at finde den tabte indre autenticitet. Løsningen på at "finde ind til sig selv" og udvide sin

horisont som "helt menneske" bliver ved hjælp af en ekstrem kropsudfoldelse, hvor man presser kroppen ud i unikke situationer, hvad enten det så er til vands, til lands eller i luften (f.eks. dykning, rafting, bjergbestigning, base-jump, faldskærmsudspring eller freefly). De grænsesøgende sportsturister prøver altså, ud fra en "unik selv-repræsentation" (Kayser, 1997:40), at genindlejre den autentiske ikke italesatte krop, ved at søge sine kropsregistres yderste grænser. Turistindustrien forsøger at italesætte projektet og genetablere en vis orden, hvorpå der svares igen med ironi og stil-surfing ud i en endnu højere grad af vanvid- eller ekstrem sport som flugtmulighed. I enkelte tilfælde ender det med, at man får lov til at se døden helt i øjnene, fordi risikoen bliver større, end hvad man magter og har forberedt sig til.

Der er ingen tvivl om, at der er en forløsning og begejstring forbundet med adrenalin-kicket i det oplevede grænseområde, men spørgsmålet er, om denne øjeblikkets ekstase-væren er gavnlig for nogen som helst, inklusiv en selv, på længere sigt.

For det første minder den grænsesøgende sportsturist nok meget om vildmarksturisten, idet udfoldelserne ofte foregår på udfordrende geografiske vildmarksområder. Men det er ikke ualmindeligt, at man i sin selvoptagethed og dynamiske egoisme er ganske hensynsløs overfor naturen og værterne, idet den reelle interesse ikke er koncentreret herom, men kun om ens egen kropsformåen. Individualismen og den kropslige hedonisme udvikler sig altså ikke nødvendigvis i en social og kulturel hensigtsmæssig retning, og der er ingen garanti for at dette forhold ændrer sig på hjemmefronten.

For det andet er det et paradoks, at man i sin iver efter hele tiden at skulle iscenesætte egenkroppen og bruge den som redskab, også lidt indrømmer, at man trods alt alligevel ikke kan udholde den frihed, man både havde og yderligere stræbte efter. I tilknytning hertil er det spørgsmålet, hvilket Niels Kayser Nielsen gør opmærksom på, om man ikke i den direkte og yderst rationelle fokusering på kroppen taber den indre autenticitetshigen på gulvet, for "hvor jeg'et er, er det'et., dvs. det ubevidste, ikke.... Man kan med andre ord ikke træde over i det ubevidste og give sig hen til det" (Kayser, 1994:102).

Inspireret af oldtidens helte og den ensomme helt fra de store opdagelsesrejser, er drivkraften måske i sidste ende et ønske om at blive udødeliggjort via fikseringspunkter i rejselitteraturen, men i sin bevidste leg som eventyrer, bliver oplevelsen aldrig andet end et

“fairy-tale”; et afsluttet kapitel uafhængigt af - eller et drømmebillede uforeneligt med - den “virkelige” virke-lighed.

Det gælder ikke kun for den grænsesøgende sportsturist, der sætter livet på spil som rituel handling, men også for vildmarksturisten og anti-turisten, at man som avantgardister, hvis dette er tilfældet, er bevidst om det hensigtsmæssige i sin søgen efter det autentiske, idet ikke alle formår at holde sig indenfor den konstruerede grænse. Ingen forbilleder kan være interesseret i, at naturen og de indfødte bliver endnu fattigere, eller at uforberedte entusiaster springer ud i grænseløsheden. Grænsedragning forpligter, kan man lidt populært sige.

Indser anti-turisten, at også han/hun er turist, for hvem der gælder nogle minimumsbetingelser for forberedelse, “feltarbejde” og rejsebeskrivelser, har vedkommende en reel mulighed for at få et indblik i andres værdier, hvis omlæring af kvalitative fordomme kan give anledning til en forhøjet kognitiv fleksibilitet. Eksisterer de samme minimumsbetingelser for vildmarksturisten, og efterlader han den “vilde” natur som vild, kan han med god samvittighed overskride liminalfasen. I overgangsritualet ligger der for vildmarksturisten et stort potentiale for sjælelig dannelse, hvis da ikke hele projektet bliver italesat. Det er imidlertid meget almindeligt, at folk stolt fremfører, at nu har de fundet den indre ro ved at vandre alene rundt i Nepal, men i denne trang til fremsigelse fornægter de kroppens tavse viden og dermed den subjektive autenticitetsfølelse.

Rygsæksturisterne er som regel yngre rejsende, der rejser som “backpacker”. Både hvad man kan kalde globetrotteren og den interrailrejsende, minder meget om den oplysningsrejsende, der søgte almen dannelse via kulturmødet og via selv- og rumerfaringen. Ud fra en fiktiv og uskyldig (ung eller naiv) forestilling søger de den paradisiske uberørte strand; og som anti-turisten har de en autentisk trang til at møde lokalbefolkningen, men som regel støtter de sig til hinanden og rejsebøgerne, frem for at inddrage de lokale i deres fællesskaber. I værste fald klumper de sig sammen i en slags moderne “kunstnerkolonier”, der er differentieret ud fra den rejsendes behov.¹⁴ Her finder man tryghed i den interne krops-lighed, der dyrkes så intenst, at man ikke sjældent kommer i konflikt med omgivelsernes gæstfrihed. I disse tilfælde er der snarere tale om en

frigørelse fra dannelse, hvilket er problematisk idet ukontrollen hverken er kontrolleret eller afgrænset.¹⁵ Trods disse rejsendes foragt for grisefesten, er de faktisk ofte større svin end i den institutionaliserede form, hvilket er et godt eksempel på turistens selvbedrag. Det mest almindelige er imidlertid, at man hele tiden flytter sig. For at tilfredsstille sin eventyrlyst gælder det om at konsumere så mange forskellige oplevelser som muligt. Der går nærmest sport i den geografiske bevægelighed, hvor den der har overskredet flest landegrænser har den største symbolske kapital. Som den oplysningsrejsende bliver det derfor individets evne til mobilitet mere end de faktiske omgivelser, der har betydning for identitetsdannelsen. Det gælder om at skabe sig en unik identitet, som eneren blandt mange qua en unik selvrepræsentation, hvilket ifølge rygsæksturisten kun er muligt ved hele tiden at være undervejs som symbol på sin unikke selvstændighed, refleksionsevne og evne til at træffe valg og navigere i kaos. Evner der kan sammenlignes med Niccolò Machiavellis renæssancedyder, hvor de drivende (magt)motiver er: *Virtù*, som kunsten at ville; *prudenzia*, som evnen til at være strategisk visionær; samt det at være en alsidig planlægger, der kan begå sig i mange sammenhænge (at være polytropisk) (Marstrand, 1996). Af samme grund bliver rejsen også kompetencegivende i forhold til det hjemlige samfund og dets (uddannelses)institutioner, hvor der skrives efter lignende kvalifikationer. På en måde minder disse vandringer om håndværkerrejsen i 1800-tallet, eller i hvert fald om en virkeliggørelse af, hvad der dengang var et idealiseret billede. At gå på valsen var ikke kun et spørgsmål om faglig (efter)uddannelse, men også led i en almen dannelse der kunne føre til en opadrettet social mobilitet (i sig selv en metafor for at rejsen giver status). Det var under alle omstændigheder, hvad mesteren søgte at indgyde i lærlingens forestillingsverden, mens det egentlige motiv nok snarere under laugssystemet var konkurrencebegrænsning (mesterens forsøg på at fastholde sin position) og sæsonarbejdsløsheden. Samtidig var valsen et problem for samtiden, fordi det ikke var muligt oppefra at kontrollere og disciplinere arbejdskroppen; den var en trussel mod overklassens rejse-enevælde; og svendens rejser kunne være grobund for spredning af socialistiske idéer. I stil hermed ses også rygsæksturismen på det seneste som et økonomisk og politisk problem trods dens lærings- og omlæringspotentialer. For har man tid til at vente på, at de unge får rejst færdig, før de bliver uddannet og kommer på arbejdsmarkedet? Spørgsmålet burde lyde omvendt! - eller stilles som et etisk spørgsmål,

der her foreløbig skal lades stå ubesvaret hen: Glemmer rygsæksturisten at finde en hvilen i bevægelsen? Spørgsmålet er særligt relevant i forhold til globetrotteren, der konstant flyver over nye rum, mens den interrailrejsende trods alt har muligheden for på sin togrejse, at finde en korrespondance mellem den indre og ydre verden som oplevelsesdimension.

Rygsæksturisten har muligheden for at gennemgå den samme rituelle dannelsesproces som anti-turisten, men det egentlige lærings- og omlæringspotentiale ligger som nævnt i kvalificeringen af ens navigationsevne (hvis man da ikke glemmer at orientere sig i sin grænseoverskridende oplevelseshunger). Det er imidlertid en myte at tro, at alle unge "backpackere" bliver dannet på deres rejse. Ofte er behovet snarere en ukontrolleret ukontrol udfoldet i en eksotisk ramme, der hverken er institutionaliseret eller afgrænset. Hvad enten der er tale om en dannelsesrejse eller frigørelse fra dannelse, er det karakteristiske at rygsæksturisten, og den grænsesøgende sportsturist, stræber efter afrutinesering og informalisering - i modsætning til den standardisering charterturisten og til dels også den motionssøgende sportsturist søger. Et skel der hænger sammen med forholdet mellem kulturel afmagt og kulturel mobilitet; altså hvorvidt turisttypen er i stand til at tackle senmodernitetens krav om et forhøjet refleksivitetsniveau.

Som bl.a. Anthony Giddens og Thomas Ziehe har påpeget, får individet med den kulturelle modernitet et større disponibelt spillerum og en bredere mulighedshorisont, hvis frihed imidlertid stiller nye krav til individet. Den kulturelle frigørelse bliver i sig selv et kontingensproblem grundet bevidstheden om, at der ikke findes nogen fast grund. Jo mere individet frisættes fra traditions- og tvangsbindingerne, jo sværere bliver det at orientere sig, og jo mere må vi tage ansvar for vores eget liv. Det store problem bliver hvorledes man, for at finde svar på de fundamentale eksistentielle spørgsmål, vælger og træffer de "rigtige" beslutninger gennem sine refleksive handlinger og sin livsstil.

Muligheden for eller kravet om individualisering, rummer alt i alt et ambivalent vilkår, eftersom den potentielle mulighedshorisont enten kan føre til kulturel mobilitet og dermed få en befriende effekt, eller til en sociokulturel uddifferentiering, fordi nogen vil føle kompleksiteten som en afmagt.

Føler man afmagt i hverdagen, har man brug for nogle faste strukturelle rammer i rejsens tomrum. Dette gælder som tidligere nævnt for charterturisten, men også for den

motionssøgende sportsturist. Der er her tale om en slags “ritualiseret anti-ritualisme” (Kayser, 1997:131), hvor kropsligt koordinerede aktiviteter udgør et fundament for en ydre kollektivitet. På sportscentret har man (på overfladen) den samme lyst til at dyrke kroppen; man går klædt næsten ens; der er en hel del regler, man skal overholde; og dagen er inddelt i fastlagte tidsrytmer. Der er med andre ord tale om meget lidt faktisk spontanitet, idet individet bliver styret ind i en fælles krops-lighed via mere eller mindre skjulte artefakter. Denne fælles livsstilsorientering giver deltagerne en samhørighedsfølelse, hvilket virker kompleksitetsreducerende, og det hjælper i bedste fald individets selvværd på længere sigt. Modsat er der en tendens til, at har man den kulturelle mobilitet (kulturelle kapital) i hverdagen, søger man på sin rejse i en endnu højere grad at underbygge og udbygge denne. Der er forskellige metoder og motiver: Rygsæksturisten søger en afrutinesering af vanlige gøremål, ved at skabe sig uforpligtende fællesskaber eller ved hele tiden at skifte lokalitet, med målet at frigøre sig (fra sine forældre) eller (re)kvalificere sine evner til at træffe valg. Den grænsesøgende sportsturist ønsker også i endnu højere grad at frigøre sig fra en rutinepræget hverdag, hvor vi ikke lever “stærkt” nok. Men i modsætning til rygsæksturisten lægges der vægt på den indre og ikke den ydre rejse; det er kun bevægelsen på stedet, der har betydning for den personlige erfaringsverden - ikke bevægelsen i tid og rum. Ekstremsporten kan ses som et overgangsritual i turnersk forstand; første fase består af riter vedrørende planlægning, mental og fysisk forberedelse (krav om en yderst rationel kropskontrol); liminariteten er den øjebliksrus, man oplever ved at presse kroppen eller tvinge bevidstheden til sit yderste; spørgsmålet er så, hvilken betydning reintegrationen har. Er det en myte, at ritualer har betydning som indadvendt dannelsesproces? De identitetssøgende processer er under alle omstændigheder af en højst selv-centreret og selv-referentiel karakter.

Kulturturisten er defineret ud fra et snævert kulturbegreb. Kulturturistens formål med sin rejse, der som oftest går til en storby, er ikke overraskende at se kulturelle seværdigheder. Denne form for turisme har sine rødder i “the Grand Tour”, hvor det åndelige dannelsespotentialer lå i finkulturen. Myten fastholdes den dag i dag; der er stadig konnotationer forbundet med den borgerlige dannelsesrejses overbevisning om, at man bliver mere dannet og oplyst af en rejse til f.eks. Rom og Paris end til Mallorca. Der er

imidlertid ikke kun tale om en myte som naturaliseret og universel norm, men også om kroppens træghed.

Sociologen Pierre Bourdieu er overbevist om at kunsten er et socialt sprog, der kun er begribeligt for dem, der er indviede. Feltet for kulturelt forbrug og æstetisk perception (samt andre felter) er ifølge Bourdieu socialt konstitueret via vores habitus. Med habitusbegrebet mener han, at alle har indlejret en kulturel og kropslig kode i sig, der former og formes i vores daglige handlinger og ubevidst orienterer os imod vores særegne interesser. Med hensyn til valg af rejsemål generelt, er det i dag tvivlsomt, om valget skyldes sådanne nedarvede og divergerende smagspræferencer. Turismen er jo netop et universelt fænomen, hvor i hvert fald folk fra de såkaldte I-lande har mulighed for at spare sammen til en ferie, i hvis tomrum man ofte søger at gøre det ubevidste bevidst. Med undtagelse af delikatesseturismen (meget dyr rejseform), har *alle* uanset baggrund været på en form for charterrejse, om end nogen distingverer sig ved ikke at følge med på de organiserede ture; *alle* fornægter på et eller andet tidspunkt sin turistrolle; *alle* unge har efterhånden været på interrail eller lignende Rejsen er et universelt mødested, hvor den rejsende, med sociologen Norbert Elias' ord, indgår i figuration med sine medrejsende eller lokalbefolkningen, for at genopdage sine gemte og glemte smagspræferencer. At projektet så alligevel sjældent lykkes, fordi man ikke vil stille sin normfyldte kuffert fra sig, er en anden sag.

Der er til gengæld ingen tvivl om, at den herskende klasse (symbolanalytikerne?) forsøger at opstille et hierarki for smag via afskyens logik, med den "barbariske smag" (Bourdieu, 1979:44) som negativt referencepunkt, og derved prøver at få monopol på den symbolske kapital. Her har historien vist, at især danneskulturen er velegnet som distinktionsmiddel; og det viser sig da også, at kulturturisten generelt har en højere social status og bruger flere penge end gennemsnitsturisten (Hansen, 1992:93). For kulturturisten er nødvendighedens rige altså et overstået stadie, hvorved den kulturelle kapital kan blive den bærende kraft. Den "naturlige" æstetiske sans og evne til at afkode kunst og kultur via erfaring og viden, bliver et selvforstærkende incitament for fordybelse i danneskulturen - man ønsker at blive endnu mere oplyst på sin rejse. I modsætning til andre turisttyper, ændrer kulturturisten med andre ord ikke livsstil på sin rejse, men forstærker den som aktiv kulturkonsument. Samtidig skal den kultiveredes værdi- og magtgrundlag visualiseres, i stil

med den aristokratiske dannelsesrejse, via den borgerlige kropsnormativitet. Forskellige kropsregimer vedrørende selvkontrol, selvdisciplin og kropsdistinktion, som f.eks. en normpræget påklædning, det kontrollerede restaurantbesøg, en fornuftspræget og forfinet holdning, det vulgære i at overgive sig til kunstværket og investere følelser i det, manifesteres og omlæres for hele tiden at kunne skabe kulturel distinktion.

Den "erfarne" kulturturist forsøger altså at værne om og selvforstærke sin kulturelle kapital ved at benytte danneskulturen som distinktionsmiddel. Kulturbegrebet er imidlertid ikke længere tvangsbundet til de traditionelle sociale strukturer og institutionelle dannelser.

Kunsten har løsrevet sig fra kunstinstitutionens autoritative aura, og er kommet på det frie marked, med en dertil følgende æstetiseringstendens og diverse kulturfordistiske nivellerede produkter (denne kulturaliseringstendens diskuteres mere udførligt senere).

Rejsen bliver derfor for kulturturisten ikke så meget et spørgsmål om at frigøre sig fra rutineseret kulturel praksis (for den er der nok af), eller at ændre livsstil, men om tautologisk at opfinde nye sfærer for finkulturel abstraktion.

Med kulturaliseringstendensen er det blevet mere almindeligt, for en broget mangfoldighed af turister, at tage på storbyferie for at beskæftige sig med kultur og kunst. Man kan måske ligefrem benævne det som et moderne kulturritual, hvis primære mål dog ikke er en egentlig kulturdannelse, fordi man ofte ikke har den fornødne kulturelle kapital, men mere status og symbolsk dokumentationsværdi. Ofte bliver det ved en konsumistisk fetichering af traditionel finkultur, hvor det prestigemæssige overskygger enhver anden anledning (Kaare Nielsen, 1993:91).

Men rejsen åbner, hvis man er åben herfor, dog mulighed for læring og dannelse i mødet med den fremmede kultur, hvilket kun kan være sundt for ens forståelse og udvide ens horisont. Om man bliver mere dannet af en kulturrejse til Rom end en charterrejse til Mallorca afhænger fuldt ud af denne åbenhed.

Den sidste rejsetype, der her skal nævnes, er *hjemstavnsturisten*, som umiddelbart blot er negationen af den udlandsrejsende. Hjemstavnsturisten findes, som så mange andre af de skitserede typer, næppe i sin reneste form, idet de fleste i dag på et eller andet tidspunkt har været på udlandsrejse. Men mange har stadig som hjemstavnsturisten ingen trang til at udforske det ukendte. Bevæger man sig alligevel væk fra de trygge omgivelser, medbringer

man helst diverse nationale og hjemlige artefakter, så de sørgelige konsekvenser bliver, at man f.eks. i Hoi An i Vietnam kan få frikadeller og rødkål, mens man omgivet af utallige dannebrogssflag kan få sig en snak med den nabo, man ellers ikke kunne fordrage hjemme. Ideologisk har hjemstavnsturismen da også sine rødder i det 19. århundrede under nationalromantikken, hvor den spirende fædrelandsfølelse vinder frem med nationalismebegrebet som tankefællesskab og konstruktion.

Som så meget andet nationalt er de fleste sommerhusbebyggelser fra slutningen af 1800-tallet, men bliver sideløbende med charterturismens fremkomst først et udbredt fænomen efter arbejdsmarkedets indførelse og ferieloven fra 1938.¹⁶ Men allerede omkring 1900-tallet var det selvindlysende, at det bedre borgerskab forlod byens stressede og industrielle omkostninger for at tage til vandet eller ud på landet. Samtidig betyder den spirende grønne friluftsbølge, at legemsudfoldelse og parolen om at komme "ud i den friske luft" ligesom turismen bliver et mål for fornøjelse og selvdisciplinering; altså i højere grad et mål i sig selv, hvilket muliggør en nedsivning af den borgerlige livsstil, som tilpasses andre sociale grupper.

Det var i høj grad landskabsmalerne, der i slutningen af 1800-tallet havde betydning som pionerer for kyst- og sommerhusturismen. Kunstnerne (f.eks. Skagensmalerne og Fynbomalerne) skaber et nyt æstetisk og meditativt blik på henholdsvis havet, stranden, fiskerne og hverdagen i andelsbøndernes Danmark - og topofilien (stedskærligheden) smitter af på bymennesket, der ser sit snit til at undslippe kroppens fængsel (både hvad angår byernes sanitære gener og stressfaktorer). Det er karakteristisk for hjemstavnsturisten, at vedkommende søger samme idealiserede ønsketid, hvor man kan få lov til at bruge kroppen og pleje naturligheden - en revitalisering¹⁷ af en svunden tid (bondesamfundet) og en nostalgisk tilbagevenden til et præmoderne stadie, hvor uskylden herskede. Om noget er det ofte vandet og horisont-landskabet, der binder forskellige fritids- og turismeaktiviteter sammen som idealtid og idealrum for "det gode liv". Både vandet og horisonten giver en fornemmelse af relationen mellem nuet og "evigheden" - mellem substans og diskurs - og mellem kropslig væren og refleksiv længsel efter noget "andet" (Kayser, 1997:143-145). Som Yi-Fu Tuan gør opmærksom på, er også skoven (og dalen) som hjemsted mere nationalt identitetsskabende end andre steder (Yi-Fu Tuan, 1974:115). Skovens "affordances"¹⁸ er dens iboende og tvetydige kvaliteter med hensyn til både

tryghed og spænding (muligheden for at udforske), mens man altid har et utal af flugtmuligheder. Det er kendetegnende for sommerhusets placering, at det netop altid er placeret i nær tilknytning til strand, ø, skov eller blot "ude på landet".

For hjemstavnsturisten er der ikke kun tale om en frigørelse fra civilisation, men også om en frigørelse fra personlig dannelse, som det var tilfældet med charterturisten. Hvad enten man holder ferie i sommerhus, campingvogn eller kolonihavehus, er det vigtigste at skabe sig et frirum for afslapning og familieliv. Rejsen er forbundet med diverse ritualer, der i sig selv bliver et ritual for beskæftigelsesterapi og samværsterapi via de fælles oplevelser, anknytninger og fælles gentagne aktiviteter. Som mentalt pausebillede har hjemstavnsturismen derfor en samfundsbevarende og social funktion, med potentialet om en genopdagelse af det "sande" familieliv.

Der er som antydning tidligere imidlertid tale om en national dannelse, idet både sommerhuset og kolonihavehuset er symboler på, at man har tilegnet sig et nationalt boligfællesskab. Ud over et nationalt tilhørsforhold til de landskabelige affordances, er det karakteristisk, at man f.eks. har en flagstang og flager ofte, hvilket understreger, at man her tillader sig at være rigtigt "danske" og nationalt bevidste. Således bliver hjemstavnsturismen i modsætning til de fleste andre turismereformer et spørgsmål om at kompensere for påvirkningen fra andre landes kulturmønstre i hverdagen, ved på ferien at fastholde og vedligeholde det nationale tilhørsforhold og den nationale kulturarv. At hjemstavnsturismen fungerer som social indføjningmekanisme på familiært plan overføres således ofte på nationalt plan, hvilket kan være problematisk, når hjemstavnsturistens stræben efter standardisering og homogenisering, bliver en insisteren på samme substans og konstans udenfor sommerhusets og mytens rammer, hvilket sjældent matcher samfundets kompleksitet. Desuden fokuseres der på en italesættelse af det gode danske ferieliv, fremfor at oversætte de nære mellem menneskelige relationer på rejsen i praksis på hverdagen.

Dette gælder også for det misforståede forhold til den "danske" campingvogn. Ikke sjældent er danskernes campingvogne stationære sommerhuse, der placeres på afgrænsede campingområder, hvorved man forbliver mere hjemme end ude. Men man behøver ikke at miste navlestrengen til den egn, man føler sig knyttet til, blot fordi man bevæger sig ud i det fremmede, hvor kontingensen råder. Tværtimod er det i kultur- og naturmødet og i

spændingsforholdet mellem ude og hjemme, mellem bevægelse og beboelse, at man gør sin egen kultur synlig.

Rejse og modernitet

Skal man beskrive identitet og dannelse i vor tid, er det muligt at tage udgangspunkt i den rejsendes erfaringsverden som beskrevet i ovenstående. Den måde vi rejser på siger meget om de identitets- og dannelsesmæssige processer, der er en integreret del af individet i moderniteten; og rejsen egner sig derfor som metateoretisk ramme for en diskussion om menneskematerialer og samfundsudvikling. Dette er i stigende omfang åbenlyst, når man tager globaliseringens konsekvenser med i betragtning. Man kan især tale om den rejsende dannelse som metateoretisk ramme, når det omgivende samfund generelt bliver mere og mere mobilt på snart sagt alle livsområder. For at forklare denne mobilitetsfaktor er det nødvendigt at gå følgende omvej omkring modernitetens og globaliseringens konsekvenser for individet.

Modernitet og identitet

På et overordnet plan understreger den engelske sociolog Anthony Giddens, at det der adskiller de præmoderne fra de moderne samfund, for det første er det moderne samfunds dynamik; de hastige og intensive forandringsprocesser, og for det andet de moderne institutioner. Nationalstatens opståen, sækulariseringen, urbaniseringen, det moderne politiske system, industrialismen, lønarbejdet og den højteknologiske virksomhedsproduktion er f.eks. alt sammen led i den vestlige modernisering (Giddens, 1990, 1996).

På et mere abstrakt plan er det adskillelsen af tid og rum, som er dynamikkens bærer. Tidsbegrebet er ikke længere forankret til ét centralt sted, f.eks. hjemmet eller landsbyen, men er blevet globaliseret i takt med udviklingen indenfor kommunikationsteknologien. Når Giddens taler om udlejring (disembedding), mener han at samfundets institutioner, sociale relationer og handlinger ikke længere er forankret i det lokale, men i relationer på tværs af store afstande i tid og rum. Tids- og rumopsplittelsen er altså udlejringens forudsætning. Det er de abstrakte systemer, som ifølge Giddens medvirker til det moderne samfunds (især de moderne institutioners) udvikling. Dels de symbolske tegn, der som udvekslingsmedier, f.eks. valuta og information, skaber nye interaktionsmønstre på tværs af tid og rum, dels ekspertsystemerne, hvor nye transportmuligheder skaber en mere fri bevægelighed på tværs af tid og rum; og hvor institutionaliserede nationale og globale

netværk fremkalder et øget behov for viden og ekspertise (også symbolske tegn) på tværs af tid og rum.

Endelig kendetegnes moderniteten ved et højere refleksivitetsniveau. Med refleksivitet mener både Anthony Giddens og Thomas Ziehe den regelmæssige brug af viden, vores socialiseringsviden, hvormed vi kan give en diskursiv fortolkning af vore egne adfærdsmønstre og bestemme betingelserne for vores selvidentitet, samfundets organisering og forandring (Ziehe, 1989:12; Giddens, 1996:32ff.). Det er i høj grad udviklingen af massekommunikationsmidlerne indenfor en global referenceramme, som forårsager et højere refleksivitetsniveau, fordi der nu hele tiden stilles krav til individet om kvalitativ stillingtagen, men dermed ikke være sagt, at den viden vi opnår er mere sikker eller fornuftspræget end tidligere. Tværtimod revideres viden konstant i takt med modernitetens uddannelseseksplosion og i takt med, at traditionen mister sin betydning til fordel for refleksive historiske studier og ny forskning.

Problemet er også, om vi overhovedet formår at udskille og optage de enorme videns- og informationsstrømme, som følger i massemediernes kølvand. Hvis ikke kan samfundet, og det stadigt stigende krav om effektivitet, fleksibilitet og specialisering, som møder folk i uddannelsessystemet og på arbejdsmarkedet, forekomme mere og mere forvirrende, abstrakt og irrelevant i forhold til hverdagslivet.

Når Ulrich Beck taler om refleksivitet, søger han at adskille begrebet fra refleksion qua ovenstående vidensbaserede kontekst.

“Reflexive modernization means self-confrontation with the effects of risk society that cannot be dealt with and assimilated in the system of industrial society” (Beck, 1994:6).

For Beck betyder refleksivitet den utilsigtede og ikke nødvendigvis kognitive selv-dannelse, selv-opløsning og selv-kritik, som overgangen fra industrisamfundet til en ny fase af moderniseringsprocessen indebærer.

Den kognitive teori om refleksiv modernitet, som både Giddens og Ziehe taler om, er grundlæggende optimistisk, med troen på at (selv)refleksion, flere eksperter og mere viden - kort sagt mørtlen i det senere omtalte videnssamfund - er vejen til det gode samfund. Ulrich Beck deler ikke denne optimisme og peger på, at den refleksive modernisering ikke kun er en bevidst proces, hvis medie er viden, men nok så meget en modernisering af moderniseringen baseret på ikke-viden. Moderniteten forholder sig til sig selv og sine

resultater i kraft af risici. Det er denne selvkonfrontation, Beck definerer som refleksivitet, og pragmatisk iklæder teorien sig på den måde modernitetens ambivalens, hvor refleksivitet ikke nødvendigvis og automatisk fører til en øget refleksion over industrisamfundets ødelæggende konsekvenser (Beck, 1994; Rasborg, 1997).

De fleste teoretikere er enige i at uanset social status eller herkomst, er individet i moderniteten tvunget til selv at skabe sin identitet. Som det allerede blev skitseret i afsnittet om rejsetyper, har det som konsekvens at individet frisættes fra faste tolkningsrammer, for i højere grad at skulle træffe valg på baggrund af et polycentrisk valgmulighedsgrundlag. Den potentielle mulighedshorisont udvides, med en forhøjet kognitiv og kulturel mobilitet som positiv konsekvens, men omvendt eskalerer samtidig risikoen for at vælge "forkert" og dermed også angsten for ikke at kunne stå mål til udfordringerne. Risikoen søges mindsket via en mere eller mindre blind tillid til uddifferentierede livsområder, der som adskilte og abstrakte ekspertssystemer har erstattet det mere direkte tillidsforhold. Tilliden indebærer i sig selv en risiko, hvis ikke individets forventninger indfries, og afstedkommer dermed en dyb skepsis eller at alternative veje søges. Godt nok er mange præmoderne risici elimineret (pga. naturbeherskelsen), men både det frisatte individs risiko for at vælge forkert og nye globale højkonsekvens-risici giver Ulrich Becks (m.fl.) begreb om risikosamfundet mening.

Ideen om risiko bliver relevant for et samfund, der er fremtidsorienteret, og har da også sin oprindelse i renæssancen med de store opdagelsesrejser, hvor man for alvor begyndte at tro på den europæiske civilisations overlegenhed og nødvendige udbredelse for fremskridtets skyld. "The word 'risk' seems to have come into English through Spanish or Portuguese, where it was used to refer to sailing into uncharted waters. Originally, in other words, it had an orientation to space" (The Directors Homepage. Lecture 2:1), mens det først blev knyttet til tiden under industrisamfundet for at kunne kalkulere med konsekvenserne af investeringer og transaktioner.

Man kan dog først tale om et egentligt risikosamfund, når risikoen ikke længere er udtryk for et valg, man selv er herre over. I risikosamfundet kan individet ikke længere på noget tidspunkt nogetsteds vide sig sikker. For både Ulrich Beck og Niklas Luhmann er sikkerhed i risikosamfundet netop en social utopi, da der ikke findes nogen afgørelser uden en risiko. Der er altid en fare for, at trufne valg får en negativ indvirkning på andre eller

uoverskuelige konsekvenser for fremtiden. Selv en nok så rationel kalkulering betyder en fare for dem, som ikke var involverede i valget. Den kulturelle frigørelse og individualiseringen gør selvsagt, at ikke alle beslutninger kan træffes i fællesskab, og deltagelse bliver groft sagt en politisk fiktion, hvilket må siges at stille demokratiet i en ugunstig situation. Mere om det senere.

Risikosamfundet kan karakteriseres som et selv-kritisk samfund, hvor mange modsatrettede risikokalkulationer alle giver et bud på, hvad der ikke skal gøres, sjældent på hvad der bør gøres. Det at undgå noget dominerer fremfor progressiv handling. Indenfor det politiske felt er det f.eks. tydeligt, når legitimitetsgrundlaget bliver at lovgive sig ud af alle risikofyldte problemfelter lige fra diskoteksbrande til indvandrerspørgsmål, så snart en "ulykke" er indtruffet.

På en måde er det positivt for demokratiet, at kritikken har fået en ny renæssance, nu hvor der ingen steder findes sikre svar, og alt derfor er diskutabelt. Men eftersom grundlaget er risikokalkulationer, bliver udfaldet næsten altid lappeløsninger, fordi ingen kan blive enige om at blive enige, eller ingen tør tage et ansvar. Risikoen for et negativt udfald på det ansvar man tager, er nemlig i sig selv for stor. Eksempelvis præges både det politiske og videnskabelige system i høj grad af et nyt moralsk klima mellem beskyldninger for at føre skrækkampagner og feje ting ind under gulvtæppet. Tager man en risiko seriøst (f.eks. vedrørende kogalskab), må man selvfølgelig forsøge at overtale og oplyse folk om situationens alvor - viser bekymringen sig ubegrundet og risikoen minimal, beskyldes de involverede parter med sikkerhed for at føre en skrækkampagne. Viser risikoen sig modsat begrundet, uden at man foretog sig noget, vil der være mange begrundede beskyldninger for tilsløring og "ikke at tage situationen alvorligt", som det eksempelvis var tilfældet med sagen om kogalskab i England. Og paradokset vokser sig kun større derved at selv en vellykket kampagne imod en risiko, senere kan blive opfattet som en skrækkampagne, fordi risikoen jo ikke er der. En slags nutidens hjemmeblindhed.

Trods systemrepræsentanternes åbenlyse afmagt i risikosamfundet, søger individet alligevel ifølge Giddens at mindske egen risiko via tilliden til selvsamme. I modsætning til den traditionelle autoritet, der var lokalt forankret og handlede for personlig vindings skyld, opererer Giddens her med en idealtipe i form af eksperten, der rådgiver ud fra et upersonligt vidensgrundlag uden at være stedligt bundet. Hvor refleksivitet for Beck giver

en mulighed for social forandring via kritikken af ekspertsystemerne - og dermed er baseret på en manglende tillid - er refleksivitet og selvets refleksive projekt for Giddens afhængig af ens tillid til eksperterne som aflastningssystemer. Tillid opstår imidlertid ikke ud af den blå luft, men afhænger ifølge Giddens af den ontologiske sikkerhed; dvs. af den fundamentale sikkerhed skabt i barndommen, hvis emotionelle vaccination kan give én et beskyttende hylster i et senere potentielt mulighedsrum. Lidt i stil med Pierre Bourdieus begreb om habitus, er det altså den enkeltes opvækst, opdragelse og uddannelse, kort sagt ens kulturelle kapital der er af afgørende betydning for selvets refleksive projekt. For at minimalisere den ontologiske usikkerhed er tilliden til ekspertsystemerne vigtig idet panoptikon i Foucaults forstand, som steder hvorfra man kan se alt, er en umulighed. Giddens har øjensynligt en lidt for blind tro på de objektive ekspertsystemer, og ikke mindst på de nuværende institutioners og nationers bæredygtighed, hvilket tydeligst kommer frem i hans seneste bog "Den Tredje Vej" (1999) om socialdemokratismens fornyelse. Det virker lidt paradoksalt både at være fortaler for en senmoderne verden i hastig global og uforudsigelig forandring, og samtidig fastholde socialdemokratismen som det 21. århundredes pejlemærke. Ulrich Beck supplerer derfor Giddens fortrinligt, med hans påstand om at debatten om fremtiden og det gode liv fremsættes af subpolitiske grupper og sjældent af det etablerede politiske system, der præges af en fastlåst aksepolitik mellem venstre og højre og mellem privat og offentlig.

"The antagonisms of the political world, such as liberalism, socialism, nationalism or conservatism, which rule in heads, parties, parliaments and in the institutions of political education, are the products of emerging industrialism. These political theories talk about the problems of shaping nature and environmental distraction with all the insight of blind people talking about colours" (Beck, 1994:44-45)

Endelig bidrager Niklas Luhmann til debatten om risikosamfundet, og tilsammen må de siges at give et kreativt bud på muligheden for en livspolitik i modsætning til ovenstående døde (akse)politik.

For at overvinde den døde politik bør man som Luhmann skelne mellem risiko og fare.

"I de tilfælde, hvor vi tilregner skaderne til os selv, er der tale om risici, i de tilfælde, hvor vi tilregner dem til andre, er der tale om farer ... En risiko kan være kalkuleret nok så rationelt - for de personer, der ikke er involveret i beslutningen, betyder den en fare" (Luhmann, 1997:177,180).

Det politiske system bør f.eks. ikke beslutte rationelt via risikokalkulationer af førnævnte grund, men med henblik på en fremtid der opfattes som fare. En levende og dynamisk politik bør skabe brugbare forenklinger, "relative irreversibiliteter" og reducere omverdenskompleksiteten via iagttagelse af iagttagelse (Luhmann, 1997:200). Sagt på en anden måde bør et levende politisk system tage sig tid til at opstille hypoteser ud fra andres iagttagelser og tage det fulde ansvar herfor, eller have tillid til andre systemers og subpolitikkers indre etik. Men i realiteten, og ofte i et desperat forsøg på at legitimere sig selv, overregulerer politikken på grund af sin fastlåste position og skaber normer, hvis risici den overdrager til andre, som må tage ved lære af farerne. Et ikke helt fiktivt eksempel kunne være diverse regerings planer om at udvikle vandkraft ved opdæmning af floder omkring Mekongfloden i Sydøstasien, hvilket skulle forbedre landenes økonomi og samtidig mindske antallet af oversvømmelser til fordel for landbruget. Man "glemmer" blot at tage højde for de mange millioner af mennesker, der lever på sultegrænsen og er afhængige af at kunne fange fisk i det lokale miljø omkring flodbassinet. Disse lokale befolkninger inddrages ikke i beslutningerne om flodens fremtid, og de globale argumenter om at der på længere sigt automatisk vil ske en afsmitning af ressourcer på befolkningerne i flodbassinet, vil derfor let kunne gennemtvinges, uden at man senere hen kan påtvinges et ansvar for, at der i stedet skete en yderligere polarisering.

Et mere overordnet eksempel er, at det groft sagt ikke længere er holdninger, men strategiske og finansielle overvejelser der styrer det politiske system – tidligere nedsatte man åbne kommissioner, hvor man indbød interesseorganisationer, embedsmænd, eksperter og politikere, til at skabe grundlaget for en lovgivning. Men siden "begyndelsen af 1980'erne er antallet af de såkaldte kommissioner faldet med cirka 80 procent" (Thorup, 1998), og forhandlingerne foregår bag lukkede døre mellem de mest indflydelsesrige embedsmænd.

Hvor er den demokratiske debat, som involverer de berørte parter, henne i den økonomiske styringsfilosofi ledet af embedsmænd og ofte dikteret af massemedierne? Uden denne debat er det for nemt at unddrage sig det politiske ansvar, og kodeordet har da også i 90'erne været: "Det er de andres skyld, men jeg undskylder på deres vegne". Troværdighed bliver pludselig et spørgsmål om undskyldninger og ikke om holdninger.

Med den rejsende dannelse som grundlag, skal der vendes tilbage til en levende politik - i modsætning til ovenstående eksempler.

Hvad så med refleksivitetens tabere, som Giddens og Beck ifølge Scott Lash rigtig nok lidt glemmer? (Beck, 1994:200). Hvad med dem uden kulturel mobilitet og koden til informations- og kommunikationsvejene; dem for hvem politisk og kulturel eksklusion fra civilsamfundet er en realitet; hvor både tilliden til og kritikken af ekspertsystemerne er brudt sammen? Der er ikke mangel på filosofiteoretiske bud på hvorledes og i hvilken retning (post)moderniteten bør udvikle sig for at rumme det mest hensigtsmæssige dannelsesideal¹⁹, mens svaret på den samfundspolitiske front ikke overraskende har været mere entydigt fokuseret på kundskabssamfundets indretning, hvor uddannelse og viden er af afgørende betydning. Ove Korsgaard giver i bogen "Kundskabsløbet" et udemærket overblik over udviklingen imod videnssamfundet, hvor viden har erstattet de tidligere centrale kilder til rigdom og magt: Jord, kapital og arbejdskraft.

Men det er ikke længere nok blot at tale om videnssamfundet. Som Thomas Ziehe lidt provokerende sagde ved en ti-års jubilæumsfest for Center for Kulturstudier på Odense Universitet, er viden i dag let at anskaffe sig eller let at få andre til at anskaffe for sig. Man bør i stigende grad tale om et drømmesamfund - ikke at forveksle med utopiske fremtidsvisioner som bl.a. fremtidsforskeren Rolf Jensens "The Dream Society", hvor arbejde er ren fornøjelse for alle, økologien er på et præmoderne stadie og profitten helt underordnet værdier og menneskelig kapital (Jensen, 1996,1999). Meget af det samme postulerede man allerede i overgangen til informationssamfundet (f.eks. Daniel Bell om det post-industrielle samfund eller Alvin Tofflers tredje bølge). Rolf Jensen har ret i at "the storyteller" bliver én af de mest eftertragtede medarbejdere i fremtiden; altså symbolanalytikerne der evner at give folk mulighed for at købe og konsumere drømme. Men Rolf Jensen syvsover, når han overfører sin egen begivenhedsrige og ukomplicerede hverdag på virkeligheden, af den simple grund at for eksempelvis den lavtlønnede off-line-arbejder bosat i storbyens perifere, anonyme og socialt belastede ghetto, har drømme ofte karakter af mareridt og skuffelser. Selvom det ville være optimalt, handler drømmesamfundet ikke om at den totale frihed har frigjort eller vil frigøre alle fra nødvendighedens rige, så der kun er "emotions and imagination" tilbage; f.eks. i form af

næstekærlighed, oplevelser, følelser, værdier, økologisk og politisk korrekthed etc.. Et hurtigt blik på virkeligheden er nok til at affærdige sådanne falske profetier. Der er heller ikke tale om, at vi drømmer mere end tidligere - drømme har blot ændret karakter fra at være personlige til i stigende omfang at være koncentreret i hænderne på symbolanalytikere, der fortæller og visualiserer for folk, hvad de skal og bør drømme. Kan man tale om et drømmesamfund, hænger det sammen med den senere omtalte kulturalisering og æstetisering af samfundet. En ambivalent tendens der skaber muligheder for at genindlejre forestillingen om, at individet rent faktisk kan udrette noget via fællesskabet samt via de symbolske og ekspressive udtryksformer, der er forbundet med hånden og kroppen, men også muligheder for menneskets totale pacificering i drømmeverdener bestående af masseproducerede uopnåelige drømmebilleder. Drømmesamfundet handler derfor ikke bare om, hvorledes man uddanner sig til symbolanalytiker²⁰, men generelt om hvilke fornyede krav til menneskematerialet hypermoderniteten stiller (hvor hypermoderniteten rummer den beskrevne modernitetsudvikling, videns- og drømmesamfundet og den senere omtalte globalisering). Og ikke mindst handler drømmesamfundet om, hvorledes man kan skabe en demokratisering af adgangen og evnen til selv at realisere troværdige drømme. De mest succesrige virksomheder har længe indset, at det er troværdigheden, der er drivkraften bag de drømme, de sælger og ikke kun drømmen i sig selv. At producere og forstå drømme, fortællinger og oplevelser kræver kort skitseret et andet menneskemateriale, end hvor uddannelse og intellektuel kapital er svaret på alt. For det første kræver denne form for symbolarbejde, at individet hele tiden flytter sig læringsmæssigt og konkret tilegner sig personlige kvalifikationer. Dette skyldes at symbolarbejde, i højere grad end tidligere arbejdsformer, er afhængig af individets erfaringsdannelse. Hvor dannelse er personlighedsudvikling og uddannelse (tilegnelse af viden) kvalifikationsudvikling, så kan erfaringsdannelse defineres som at der "ved integrationen af ny erfaring udløses læreprocesser, som reviderer og omorganiserer individets selvoplevelse og virkelighedsbillede og højner dets evne til at skelne kvalitativt" (Kaare, 1996:54). Erfaringsdannelse er ikke det samme som at tale om livslang læring – et begreb der sejrede som en ny stor fortælling i 90'erne. Diskursen vedrørende livslang læring knytter sig henholdsvis til en humanistisk tradition repræsenteret ved UNESCO og

en økonomisk managementtradition repræsenteret ved OECD. Sidstnævnte tradition synes at have sejret, hvilket tydeligst i dansk sammenhæng markeres med vismandsinstitutionen Kompetencerådets dominerende status. Kompetencerådet fokuserer på udvikling og forløsning af "human kapital" via kompetenceudvikling, der ifølge vismanden Per Schultz Jørgensen er at betragte som et nyt dannelsesbegreb (Forskningsseminar om livslang læring). Men egentligt er der vel blot tale om en overførelse af en strategisk version af virksomhedsideologien: "Human ressource" på samfundsforhold generelt. Vægten lægges på mængden af målbare og formelle (kerne)kompetencer, mens der ikke forsvarligt tages højde for omverdensforhold vedrørende menneskelig interaktion og vores løbende orienteringsforsøg. Med kompetenceorienteringen når vi aldrig at få nogen reel erfaring, fordi der hele tiden stilles krav til, at man skal glemme for at kunne lære nyt. Med diskursen om erfaringsdannelse sigtes der i stedet på, at vi livshistorisk forsøger at skabe helstøbte og troværdige virkelighedsbilleder, der imidlertid altid på et eller andet tidspunkt lider skibbrud, hvilket skaber en læreproces resulterende i ny læring og udkast til et modificeret virkelighedsbillede – der igen må skuffes ... og så fremdeles. Den samlede mængde af erfaring opstår indefra og der dannes kvalificerede holdninger - i modsætning til den kvantitative værdiorientering som kompetenceudvikling eller med Lars Henrik Schmidts ord: "Læring uden lærdom" danner (Forskningsseminar om livslang læring). Kompetencerådet har imidlertid fat i den lange ende, når inspirationen til udvikling af de menneskelige ressourcer hentes i ekspressive discipliner fra kunstens og sportens verden (Korsgaard, 1999:186). For symbolarbejde er ikke kun afhængig af erfaringsdannelse, men i nær tilknytning hertil også af æstetisk kapital; at begå sig i dag kræver kreativitet, fantasi, abstraktionsevne, eventyrlyst og ikke mindst æstetisk sans.

Dette skyldes med Scott Lashs ord at hverdagslivet i stigende omfang er præget af æstetisk refleksivitet, hvis betydning ofte overskygger den kognitive dimension af viden (Beck, 1994:44-45). Æstetisk refleksivitet kan defineres som refleksiv tilegnelse af sanselige oplevelser og intellektuel bearbejdning (ikke nødvendigvis kognitiv forståelse) af oplevelsens eller genstandens kvalitative og formmæssige aspekter (Kaare, 1996:48).

"I økonomien er der en stadig voksende fokusering på intensiv planlægning af mange økonomiske sektorer. Såfremt der er brugt intensiv viden ved fremstilling af varer og tjenesteydelser, så kræves der intensiv planlægning når disse varers og tjenesteydelsers 'ekspressive komponenter' skal udtrykkes. Disse komponenter er betydningsfulde i alt, lige fra kulturprodukter til et flypersonales

venlige optræden. Forbrugerens praksis vil ligeledes være baseret på æstetisk refleksivitet, ligesom de myter, som turister og andre rejsende konstruerer og dekonstruerer om forskellige rejsemål” (Lash, 1994; oversat af Korsgaard, 1999:30)

Det er i bund og grund hvad turistindustrien lever af - at producere drømme og oplevelser. Men også indenfor de fleste andre sektorer er æstetisk refleksivitet en realitet - tænk blot på hvorledes konstruerede fortællinger (via reklamer, styling, design etc.) bag den økologiske bevidsthed eller den politiske korrekthed påvirker forbrugerens indkøb og politikerens handlinger.

Drømmesamfundet leder tankerne hen på den tyske kultursociolog Gerhard Schulzes vision om oplevelsessamfundet, der netop kendetegnes ved en orientering imod oplevelser og umiddelbar behovstilfredsstillelse - altså i højere grad en æstetisk orientering end en økonomisk rationel. Grundet overflodssamfundets “realitet” er spørgsmålet ikke længere, hvorvidt ens behov kan opfyldes, men hvordan man vælger at opfylde disse. I princippet er de valgte oplevelsesfællesskaber, ifølge Schulze, tilgængelige for og kan kombineres af alle; frisat fra deres historiske forankring og dermed deres traditionsbundne hierarkiske opbygning (Kaare, 1993:139-150).

I modsætning til Rolf Jensen og Gerhard Schulze, gør Henrik Kaare Nielsen opmærksom på, at det nye drømmesamfund ikke er for alle - der går en skarp skillelinie mellem de mobile (med et stort udbygget socialt netværk og høj symbolsk kapital) og de immobile befolkningsgrupper (dem med stærk lokal forankring og begrænset økonomisk og teknologisk bevægelsesfrihed); ikke alle har råd til på den konto at købe sig de eftertragtede oplevelser (Kaare, 1993:153). Misundelse over andres mobilitet eller omvendt utilfredshed med via skatten at være en afgørende tvungen brik i fordelingspolitikken, kan i sådanne tilspidsede livsstilsorganiserede fordelingskonflikter give anledning til gensidig afgrænsning og en radikaliseret fundamentalisme. Inspireret af især Jürgen Habermas ser Henrik Kaare Nielsen imidlertid en udvej og forhåbning i, “at livsverdensmæssige behov og interesser kommer i centrum for den fremtidige moderniseringsproces. En sådan udvikling vil forudsætte, at de identitetsmæssige søgeprocesser i livsverdenen overskrider livsstilmiljøernes grænsedragninger og involveres i en kompromisorienteret proces, hvor bredt sammensatte bevægelser formulerer krav til og perspektiver for samfundsudviklingen ... Skabelsen af miljøovergribende offentligheder i livsverdenen vil her være en afgørende forudsætning for en socialt og demokratisk orienteret udvikling” (Kaare, 1993:155-156).

At Henrik Kaare Nielsen overhovedet kan komme frem til denne syntese er i kraft af kulturaliseringstendensen. Sideløbende med den informationsteknologiske udvikling kan man sige, at kulturbegrebet har bredt sig og er krøbet ind i alle sprækker af samfundslivet - som en reaktion på den kulturelle frigørelse, hierarkiske strukturer, videnssamfundets høje uddannelseskrav og systemverdenens rationelle overtag, med dens fokusering på økonomisk magt og materiel produktion.

Kulturbegrebet frisættes i højere grad fra de traditionelle bindinger til sociale strukturer og institutionelle dannelser; og den identitetsmæssige søgen og kulturelle aktivitet går på tværs af de klassiske barrierer og knytter nye forbindelser. Tendensen kommer f.eks. til udtryk i at kreative og etiske kriterier vinder frem indenfor organisationskulturen; at kunstnerisk skaben og kreativitetsudfoldelse bliver reduceret til et redskab, et medium for social identitetsbearbejdning; at tværæstetisk samarbejde vinder frem i nye typer kunstnersammenslutninger, for at kunsten, ved at inddrage flere kunstneriske dimensioner, kan afspejle den multiperceptionelle og polymorfe virkelighed; at kulturelle initiativer ofte skabes ud fra tiltrækningsmæssige og økonomiske hensyn (i forhold til turister og erhvervsliv) eller ud fra socialpolitiske prioriteringer; at flere og flere individer lever af at sælge design eller imaginære oplevelser på Internettet.

Som det fremgår af eksemplerne er en vigtig del af kulturaliseringstendensen en medfølgende æstetisering af hverdagen, der også er forudsætningen for overhovedet at tale om æstetisk refleksivitet.

Æstetiseringstendensen kendetegnes ved at "hverdagslivets former i tiltagende grad - og i korrespondance med udviklingen i den kollektive forventningshorisont - udstyres med en potenseret oplevelseskvalitet, en fantasimæssig betydningsdimension, som transcenderer hverdagslivets prosaiske funktionalitet" (Kaare, 1996:114). Sagt med andre ord bliver æstetisk praksis i højere grad en del af hverdagslivet og orienteringen imod oplevelser, herunder egen kunstnerisk produktion, bliver et bærende element i identitetsbearbejdningen.

Der ligger heri en latent fare for, hvad Henrik Kaare Nielsen kalder, kulturel fordisme, hvor man ukritisk labber kulturindustriens og kulturinstitutioners masseproduktioner i sig. Denne passive konsumisme, kommer ifølge Kaare Nielsen til udtryk i "den klassiske kulturindustrielle klichékanon, som udspyr endeløse serier af glatte, nivellerede

kulturprodukter i fast food-tilberedning”. En tendens til “konsumistisk fetichering af traditionel finkultur” - f.eks. en medieskabt og succesbetonet selvavlende “begivenhedskultur”, hvor det at blive set, af prestigemæssige grunde, overskygger selve anledningen; eller de koncept og formålsstyrede festivaler, som eksisterer på bekostning af den autonome kollektive organisering og eksperimentelle sfære. Endelig kritiserer han intensitetsdyrkelsen, indenfor især film-, video- og musikområdet, som fortrænger enhver indholdsside (Kaare, 1993:91-92). Hertil kunne man tilføje den aktuelle trend og popularitet med tv-transmitterede doku-soaps, der fortrænger enhver virkelighed, ved som navnet implicerer at foregøgle og forfladige dokumentargenren, så det grænser til følelsepornografi (livet i lufthavnen, på hotellet, hos pornokongen, hos dyrlægen, nede i fru Hansens kælder hvor man kan få andet end frikadeller osv.).

Kaare Nielsens kritik rammer især den ikke-rejsende, som stiller sig tilfreds med, neutraliseres af trivialkulturens skinfællesskab og lader sig indrulle i søvnens behagelige, men alt for passive perception; men også turisten, som i narcissistisk forblindelse og af prestigemæssige grunde, udelukkende lader sig stimulere af spændingskulturens intensitet. Selvhævdelsen og det mimetiske begær får nemt en overfladisk orientering, hvor målet udelukkende bliver at være del af det rige og smarte jetlag, hvis ikke individualiseringen rettes i en social og demokratisk hensigtsmæssig retning.

Som et positivt modargument og idealbillede, indfører Kaare Nielsen begrebet kulturel postfordisme, hvormed han mener den kreative autonome udfoldelse, som individualiseringstendensen i bedste fald udvikler. Han ser i de kollektive identitetssøgende processer, som bl.a. kommer til udtryk i selvorganiserede initiativer og kulturprojekter, en renaissance for det enkelte individs myndighed. De identitetssøgende processer og den nødvendige kommunikation, som afspejler sig heri, har som en bevidsthedsmæssig funktion at gøre med kunsten at lære at navigere i kaos og dermed ikke blot evnen til at forstå den samfundsmæssige kontekst, men også evnen til at selektere og fremdrage de vigtigste potentialer som matcher den enkeltes livsbane. I stedet for passiv konsumisme, er der tale om et aktivt engagement i subjektivt meningsgivende projekter, som “principielt kan udstrækkes til et aktivt engagement i alle kulturens og samfundets spørgsmål - og til en modstand mod systemisk instrumentalisering af kulturaliseringens frisatte potentialer” (Kaare, 1993:95).

Af samme grund, mener Kaare Nielsen, at den offentlige kulturpolitik i højere grad skal støtte og legitimere projekter og initiativer nedefra, som er af dynamisk og kulturel postfordistisk karakter, idet kulturel kreativitet og æstetisk refleksivitet forudsætter en almengørelse af kulturelle og sociale ressourcer, som i bedste fald, på et overordnet plan, medfører en demokratisering af samfundslivet (Kaare, 1993:93-99).

Alt i alt ligger der i kulturaliseringstendensen nogle konstruktive potentialer for aktiv deltagelse i samfundslivet samt udvikling af myndige medborgere, som via kollektive og identitetsskabende kulturelle orienteringsforsøg evner at pejle en kvalitativ tidsånd.

Mere konkret kommer disse potentialer til udtryk ved kunsten at ville; kunsten at kunne navigere og selektere; kunsten at tænke kreativt; og kunsten at forene en udpræget grad af individualisme med fælles værdier og samarbejde omkring disse.

Individualiseringstendensen må nemlig ikke forveksles med egoisme. Hvor egoisten har nok i sig selv og ikke udviser den store interesse eller forståelse for andre, er individualisten mere tolerant overfor nye impulser og nye ideer, idet han fascineres af de mange valgmuligheder og forskelligheden, som er en konsekvens heraf. Samtidig erkender han, at det er nødvendigt at samarbejde, hvis denne nysgerrighed skal stimuleres, eller for overhovedet at kunne orientere sig. Som Thomas Ziehe formulerer det kan individualisering defineres som at "jeg kan - sammen med andre - adskille mig fra dem" (Social kritik, 1997:132).

Ud fra samme erkendelse, at de mange impulser og informationer skaber et øget behov for tværgående samarbejde, da det næsten bliver umuligt at være fagligt multifunktionel, øges samtidig behovet for generalistkvalifikationer. Generalister værdsætter hinandens og andres individuelle egenskaber og evner, men kendetegnes først og fremmest ved evnen til at navigere og skabe samarbejde, på basis af en fælles værdiorientering. Evner som er uundværlige i den beskrevne modernitetsudvikling, hvor også globaliseringen spiller en stor rolle.

Globaliseringen

Globalisering er ikke en entydig proces, men kan, som det forholder sig med kulturbegrebet, betragtes som hyperkomplekst.

For det første er det muligt at tale om forskellige globale kulturlandskaber, der konstant irriterer og ophober støj overfor hinanden, men samtidig er afhængige af strukturelle

koblinger for evolutionens og legitimitetens skyld. Der findes et globalt *etnolandskab*, med en stadig stigende bevægelse af turister, immigranter og flygtninge. Et *ideolandskab* med bevægelsen af enslydende ideologier som f.eks. den tredje vej, menneskerettighedskonventionen eller verdensorganisationers bud på kontrol af *finanslandskabet*, på hvis globale marked kapital, spekulationer, transaktioner og valuta bevæger sig med næsten abstrakt hastighed. Afhængig af det globale *teknolandskab* med teknologibevægelsen udvikler *medielandskabet* en stadig stigende strøm af billeder og information (Lash, 1994:307). Ud fra pågældende videnskabsdisciplin kan der altså fokuseres på henholdsvis tilhørsforhold, global politik, det globale marked (en global økonomi) eller globale kommunikationsprocesser. Hertil kommer, at hvert enkelt landskab er præget af et spændingsforhold mellem homogenisering og heterogenisering. Der er for de fleste ingen tvivl om, at vi hver dag bliver stadig mere integreret globalt - både politisk, økonomisk, teknologisk og miljømæssigt - men bliver vi af den grund automatisk mere ens (f.eks. i form af en kommerciel homogenisering repræsenteret ved McWorld), eller bliver adskillelsen mellem det universelle og det partikulære mere markant (repræsenteret ved Jihad World)? (Barbar, 1995) Hvornår og indenfor hvilke landskaber er der tale om et "enten-eller" eller et "både-og" mellem disse tendenser? Endelig er der hele spørgsmålet om, hvilket tidsperspektiv globaliseringen tillægges. Det er ikke uden betydning for frugten af ens tænkning, om man har en diakron eller synkron synsmåde på de forskellige landskaber.

Kompleksiteten understøtter betydningen af, at globaliseringen forstås og arbejdes med kontekstuel. På samme måde som det nyttige i at tale om et kontekstuel kulturgeb, "hvorefter forstås et begreb med en grundbetydning, som rummer relativt få bestemmelser, mens væsentlige dimensioner af begrebets betydning i den konkrete anvendelse tilskrives det fra den kontekst, som det i det givne tilfælde appliceres på" (Kulturbegrebets kulturhistorie, 1988:66).

Ellers risikerer man at havne i, hvad man kan kalde for globaliseringsfælden, hvor globaliseringsdebatten som sociokulturel teori blot overtager og følger op på den efterhånden gennemdiskuterede opstilling af polariteterne modernitet og postmodernitet - der mest af alt minder om uigennemskuelig retorisk navlepilleri, hvor forskerne "faktisk reflekterer för lite över de egna utsiktspunkterna" (Löfgren, 1997:24).

Inden en egentlig kontekstuel globaliseringsdefinition introduceres, skal nogle vigtige globaliseringsteorier nævnes for at understøtte nærværende teoridannelse - og ikke for at gå ind på ovennævnte debats retoriske præmisser.

Det kan ikke komme bag på nogen, efter at have læst afsnittet om moderniteten, at for Anthony Giddens er globaliseringen en konsekvens af modernitetsudviklingen og "udtryk for fundamentale aspekter af tid-rum-udstrækningen. Globalisering drejer sig om tilstedeværelsen og fraværets krydsning af hinanden, sammenfletningen af sociale begivenheder og sociale relationer 'på afstand' af lokale kontekstualiteter. ... ingen kan 'holde sig uden for' de forandringer, som er frembragt af moderniteten ... [for] selv om afstand og magtesløshed ikke uundgåeligt følges ad, så repræsenterer de globaliserede forbindelsers fremvækst og høj-konsekvens-risici nogle parametre i det sociale liv, som det situerede individ har relativt begrænset kontrol med" (Giddens, 1996:34,224).

Giddens gør her opmærksom på, at globaliseringen ikke kun er et "ude-der" fænomen adskilt fra hverdagslivet, men i stigende grad et "inde-der" fænomen, som hører til intimitetens sfære og livsverdenen (The Directors Homepage. Lecture 1, 1999:3). Alt for mange lægger, ifølge Giddens, for meget vægt på økonomiske termer, uden at tage højde for den udvikling af kommunikationssystemer, som siden 1960'erne har medført store forandringer, ikke blot på den politiske, teknologiske og kulturelle scene, men også for personlige og familiære værdier.

"The powerlessness we experience is not a sign of personal failings, but reflects the incapacities of our institutions. We need to reconstruct those we have, or create new ones, in ways appropriate to the global age" (The Directors Homepage. Lecture 1, 1999:6)

Som beskrevet tidligere er refleksivitet ifølge Giddens afhængig af ens tillid til ekspertsystemerne, og Giddens skyder derfor skylden for individets magtesløshed over på den institutionelle magtesløshed og manglende evne til nytænkning.

Paradoksalt nok holder Giddens alligevel fast i, at det skal være den socialdemokratiske institution, der i et globalt perspektiv men stadig på nationalt plan er kittet i samfundsudviklingen - om end i andre klæder (det radikale centrum). I Giddens univers er nationalstaten ikke blevet "en fiktiv størrelse, sådan som Ohmae mener" (Giddens, 1999:39; Ohmae, 1995) - der er snarere tale om, at nationalstaten forandrer sig, så samfundsmæssig styring (governance) erstatter den traditionelle nationale "regering"

(government). Globaliseringen skubber ikke kun magten opad men også nedad på lokalt og subpolitisk plan. Governance bliver at varetage disse mange modsatrettede interesser og skabe forsoning mellem aktørerne i praksis som via loven. Her ligger Giddens, som vi skal se, fuldt ud på linje med Paul Hirst.

Når Giddens taler om globalisering, forholder han sig, i forlængelse af risikosamfundet og modsætningen mellem tradition og modernitet, mest til tiden, mens de rumlige komponenter marginaliseres. Selvom Giddens selv skriver om bogen "Modernitet og selvidentitet" at "dialektikken mellem det lokale og det globale er en grundlæggende pointe" (Giddens, 1996:34), så virker det ikke som om, at Giddens tager det lokale og nationale niveau særligt alvorligt. F.eks. skyldes individets magtesløshed snarere, at institutionerne er *for* forandringsvillige, og mange orienterer sig derfor imod ontologisk trykke men ofte lukkede (skin)fællesskaber.

Til de mere skeptiske overfor globaliseringsbegrebet skal Paul Hirst nævnes, der hovedsageligt bevæger sig indenfor ideo- og finanslandskabet. Hirst forholder sig i modsætning til Giddens mest til rummet og negligerer de tidlige forhold. Faktisk er han af den overbevisning, at globaliseringen kun er retorik og en myte, der skaber angst og fremmer partikularisme og protektionisme.

"Stater har altid været mest effektive, når de har opereret i en passende kontekst af internationale institutioner og politiske tiltag i lighed med den regulerede og styrede multilateralisme efter 1945. Myten om globalisering modarbejder selve ideen om en sådan arbejdsdeling. Myten fortæller os, at den internationale økonomi er ukontrollerbar, og at de nationale regeringer er ineffektive. Det er grunden til, at denne myte må modarbejdes og modbevises" (Hirst, 1997:37)

Ved at introducere begrebet og italesætte det overvinder markedskrafterne, i forlængelse af den postmoderne retorik om de store fortællingers død, enhver anden ideologi, nytænkning og samarbejde. For venstrefløjten bruges globaliseringen som undskyldning for ikke at gøre noget ved indenrigspolitiske og nationale problemer; begrebet giver en ny saltvandsindsprøjtning til højrefløjten efter den fejlslagne firserliberalisme; og modsat danner fænomenet for de stædigste socialister en retorisk baggrund for at kunne tale om kapitalismens egen inhumane vilje (Hirst, 1997:38-41ff.). Man kan tilføje, at der i befolkningerne samtidig er en frygt for at de udefinerede, men meget omtalte globaliseringskrafter griber om sig og kvæler de nationale initiativer eller ligefrem den nationale egenart. En kulturelt betonet angst som efterhånden mange populistiske

højrepartier (forståeligt nok) forstår at udnytte på det groveste, mens de andre partier desperat leder efter problemets kerne i blinde.

Paul Hirts mission bliver at få hele globaliseringsdebatten ned på jorden. Ifølge Hirst adskiller globaliseringen sig ikke væsentligt fra den internationalisering som eksisterede i perioden fra 1870 til 1914, og han gør opmærksom på, at det omtrent er de samme aktører (G8-landene), der siden da har gjort deres indflydelse gældende. Desuden har man en tilbøjelighed til at glemme, at der også var en kraftig internationalisering i den keynesianske æra. Multinationale selskaber dominerer heller ikke verdensøkonomien, men er for de flestes vedkommende nationalt forankrede og ikke uden et afhængighedsforhold (hvor virksomhederne kun drager fordel af nationale ledelsesformer, institutionelle og uddannelsesmæssige kontrakter). Endelig er et ureguleret globalt marked ikke i virksomhedernes interesse. Regler for handel, ejendomsret, stabile valutakurser er derimod nødvendige ingredienser for virksomhederne. På trods af denne, for Hirst åbenlyse iagttagelse, bruger politikerne og mange teoretikere alt for meget krudt på at diskutere om verdensøkonomien overhovedet kan styres, i stedet for at diskutere i hvilken retning den bør styres (omtalt som den døde politik tidligere i specialet). Men international styring er lige så sandsynlig som ingen styring, og Hirst mener, at nationalstaten samt fortsat international regulering i de eksisterende institutioner (IMF, WTO, FN, OECD m.m.) stadig spiller en central rolle.

Det er først med introduktionen af det associative demokrati og nationalstatens fremtid, at Hirts præsentation for alvor bliver interessant. Nok har han ret i mange af sine iagttagelser, men udviklingen er løbet fra hans kilder, der bygger på data fra undersøgelser i starten af 90'erne²¹ - trods stor uenighed om globaliseringens potentialer, benægtede f.eks. kun de færreste deltagere på de to konferencer "Globalisation and Development" og "Images of the World", at den globale økonomi i dag er mere løbsk, og at der er brug for nye ansvarlige globale reguleringsinstanser. Hirts associative demokratiopfattelse bliver relevant i en senere sammenhæng, mens der her kort skal gøres rede for hans syn på nationalstatens fremtid.

Hirst har den samme opfattelse af nationalstatens rolle som Anthony Giddens, selvom de er dybt uenige om globaliseringens relevans. De mener begge, at nationalstaten er nøglen i fordelingen af magten. At gøre krav på suverænitet er en myte: Stater har aldrig været

almægtige eller helt suveræne, men altid afhængige af internationale relationer. Desuden bliver de nationale grænser mere og mere udvaskede. Legitimiteten skal derimod findes i "kunsten at regere ved at samordne andres magt" (Hirst, 1997:50). Nationalstaterne skal være nye "kurfyrster" (Hirst, 1997:43) på globalt plan ved at sikre de internationale organisationers ansvar overfor verdens befolkning opadtil og være ansvarlige overfor egen befolkning nedadtil via civilsamfundet. På grund af individualiseringen og flydende eller flygtige ideologier, er det ikke længere muligt at gøre ensidigt krav på legitimitet. Governance er blevet polycentrisk og dermed også behovet for et komplekst system af overlappende og konkurrerende beslutningsorganer.

Både Giddens og Hirst afviser ikke, at nationalstatens stilling er svækket siden den keynesianske æra. Stater er mindre autonome og kulturelt homogene end tidligere. Visse politikere søger at opstille nye fjendebilleder, men generelt må man sige at statens legitimationskrise, ud over kommunikationsteknologiens forandrende krafter, skyldes den kolde krigs ophør, den fraværende trussel om krig og monopolbrudet på anvendelsen af vold. Alligevel mener de begge, at staten har en fremtidig rolle som medierende "kurfyrste" i et pluralistisk system af magt og autoritet. Som legitimationsgrundlag bliver Giddens' vej som nævnt at demokratisere demokratiet indenfor rammerne af et liberalt socialdemokratisk projekt (den tredje vej), mens Hirst forsøger at genoplive tanken om det associative demokrati, der omtales i afsnittet om "Det demokratiske civile samfund".

Hvor Giddens er radikal tilhænger af globaliseringen og Hirst skeptiker, er Zygmunt Bauman og Christoffer Lasch pessimister. De benægter ikke globaliseringen som Hirst, men kritiserer den højlydt.

I bogen "Eliternes Oprør" tillægger Christopher Lasch især globaliseringen og den nye globale elite: virksomhedslederne, informationsproducenterne og symbolanalytikerne, som hovedårsagerne til modernitetens krise. Eliten har skylden for den offentlige debats og dermed demokratiets forfald, grundet deres skepsis overfor borgernes evner. Dette kommer ifølge Lasch bl.a. til udtryk i den moderne undervisnings indholdsløse budskaber og mediernes informationspres, som imidlertid hverken opfordrer til debat eller refleksivitet. Viden bliver i sig selv en ideologi, som overflødiggør diskussion med modstanderen; og

hvis selvtilfredsstillende rationalisme debatteres indenfor ens eget univers, og ikke på tværs af klasseskel.

Lasch vil, i stil med kommunitarismens foregangsmænd, styrke lokalsamfundet og dets "tredjesteder", hvorom han mener, at kun det sande demokrati kan eksistere, som beror på fælles lokale normer, forpligtelse og initiativ. Ikke på statens humanitære selvhævdelse, hvis systemer dræber ethvert ansvar; og da slet ikke på markedets eller uddannelsesområdets præmisser. Disse områder er i dag blot med til styrke elitens (turistens) egen position og udvide afstanden til den voksende middelklasse. Der lokkes med kunstige goder, men idet det indspiste meritokrati, som multikulturalister, bygger deres succes på den globale bazar, negligeres enhver forhåbning om demokratisk engagement. "Arbejderklassen" (som eliten benægter eksisterer, fordi de på deres metafysiske abstrakte tankeniveau, har mistet jordforbindelsen) opgiver solidaritetsfølelsen til fordel for en illusion om individuelle fortjenester, avancementsmuligheder og social fremgang. Men den sociale mobilitet er en utopisk og teoretisk illusion, idet eliten "har trukket stigen op".

Christoffer Lasch ser altså ikke særligt fortrøstningsfuldt på samfundsudviklingen og mener ikke, at fællesskabstænkning er realistisk, så længe der eksisterer et skel mellem meritokratiet og resten af befolkningen.

"Håbet om at nå frem til et værdisystem, der kan overskride alle klassemæssige, nationale, religiøse og racemæssige særinteresser, virker ikke længere særlig overbevisende. Oplysningens fornuft og moral betragtes i stigende grad som et skalkeskjul for magt ... I stedet for at føre til en ny værdsættelse af fælles interesser og hensigter - af alle menneskers grundlæggende enshed - intensiverer det globale marked tilsyneladende bevidstheden om etniske og nationale forskelle. Markedets forening går hånd i hånd med kulturens fragmentering" (Lasch, 1995:84)

Globaliseringen er et mareridt, som gør, at der ikke kan findes et fælles værdisæt, hvilket i sidste ende kun øger forskellen mellem rig og fattig - mobil og immobil.

Zygmunt Bauman kunne ikke være mere enig heri, og hele hans bog "Globalization - The Human Consequences" virker da også som en, om end mindre lokalpatriotisk og mere pessimistisk, opdatering af Laschs holdninger.

Bauman definerer globaliseringen som "The Great War of Independence from space" (Bauman, 1998:8). Globalisering er ensbetydende med etableringen af magtcentre på tværs af grænser, hvor "absentee landlords" regerer uden tanke for hverdagslivets obligationer eller nutidens bønder, der er bundet af rødder og rummet. Eliten opererer i

ingenmandsland, hvor de ingen grænser møder af substans. Ved den mindste modstand fra de abstrakte systemer er det nemt at pakke teltet sammen og flytte fremfor at tage udfordringen op og nå frem til en anknytning via kommunikative handlinger. Til gengæld eroderer den transnationale økonomi nationalstatens basis; i løbet af få minutter kan de bevægelseshæmmede stater bryde sammen, idet den globale økonomi, ifølge Bauman, i stigende grad er ude af politisk kontrol.

I det moderne samfund er mobilitet en magtfaktor; ikke at være mobil er den værste skæbne af alle. Denne tilstand fører til en øget og skarpt afgrænset polarisering, hvor de rige bliver rigere og de fattige fattigere. Allerede nu refererer Bauman på baggrund af en FN-rapport at 358 globale billionærer har samme indkomst som 2,8 billioner af de fattigste, hvilket svarer til 45 pct. af verdens befolkning (Bauman, 1998:70).

Der er opstået en slags "Global Berlin Mur" (Bauman, 1998:75), der går mellem en indre verden af globale kosmopolitiske turister og en ydre verden af lokalt bundne vagabonder. Eliten har som turister ikke længere brug for de lokale og fattige for at blive og forblive rige. Det gælder i stedet for om at holde dem på arms længde ved at præsentere dem som vilde barbarer (mediernes gør her et godt stykke arbejde, ved sjældent at belyse kilderne, fra den indre verden, til de katastrofebilleder fra den ydre verden af krig, flygtninge, sult og mord), eller i form af beskeden bistand, hjælp-barnet-kampagner m.m.. På den måde kan man "keep the locals local, while allowing the globals to travel with a clear conscience" (Bauman, 1998:76). Kulturpessimisten Bauman stiller det ikke, men spørgsmålet er om eliten (og de vestlige befolkningsgrupper generelt) på længere sigt kan blive ved med etisk at retfærdiggøre og nægte andre selvsamme menneskeret til fri bevægelse, som man selv prioriterer allerhøjest?

En ting er dog sikkert for Bauman; ved at holde alle andre på arms længde, forskanset bag overvågede indhegninger, er det dermed følgende manglende engagement kun med til at selvforstærke individets utryghed.

"Uniformity breeds conformity, and conformity's other face is intolerance. In a homogeneous locality it is exceedingly difficult to acquire the qualities of character and the skills needed to cope with human difference and situations of uncertainty; and in the absence of such skills and qualities it is all too easy to fear the other, simply for reason of being an-other" (Bauman, 1998:47)

Således beskriver Bauman meget rammende sammenblandingen af en manglende vilje, nye illusioner om lighed og angsten for det fremmede.

Mange andre teoretikere kunne have været nævnt i dette afsnit, men generelt må man sige at de her beskrevne betragtninger dækker det ideologiske landskab over en bred kam.

Globaliseringen rummer en mængde paradokser, der kan sammenlignes med udviklingen indenfor turismen.

For det første: Samtidig med at rummet bliver større og større (efter at hver eneste plet på jorden er kortlagt, er det universets tur), bliver jorden mindre og mindre på grund af kommunikationsteknologien og transportmulighederne, og der skabes nye typer af interdependenskæder og netværk. Der er for så vidt intet nyt i, at rejser skaber nye kontakter mellem kulturer i takt med kortlægningen af verden, men Christopher Columbus havde næppe troet på, at rejsen Spanien-Amerika tur/retur kan gøres på under et døgn og på få sekunder, hvis man ikke vil have kroppen med.

For det andet er der en tendens til at partikularisme og protektionisme stiger proportionalt med fremvæksten af multinationale netværk og den globale økonomi. I kølvandet på eliternes oprør og nationalstatens svækkede stilling følger en marginalisering af kulturelt immobile individer (at kunne rejse og at være mobil har været statussymboler siden dannelsesrejsen), der finder tryghed i revitaliserede tankefællesskaber. Rejsens første fase omkring renæssancen og oplysningstiden kulminerede i nationalstatens opståen, der efterhånden udviklede sig til en skræmmende protektionisme - hvordan kan vi undgå at rejsens anden fase omkring hypermoderniteten igen munder ud i ekstrem nationalisme? For det tredje øger globaliseringen og individualiseringen forskellene og mulighedernes rum, men skaber også individuel angst og afmagt. Med diversiteten bliver det som nævnt sværere at bevare et overblik uden at ty til fundamentalisme, og i takt med at man får mulighed for, eller det bliver et krav at udforske ukendt terræn, stiger også risikoen for, at man navigerer eller træder forkert. Angsten eller afmagtens grimme ansigt er ofte ensomheden, der virker selvforstærkende, indtil man igen ender ved fundamentalisme. For det fjerde gør hastigheden og oplevelseseksplosionen det svært at tænke på og føle tiden. Selvom alting går hurtigere, føler vi ikke, at vi har mere (fri)tid, og den tid vi føler virker for flygtig til at kunne fastholdes i erindringen. Som det beskrevet tidligere f.eks. er tilfældet med charterturismen.

Med disse paradokser in mente, og med rejsen i baghovedet, skal globaliseringen her defineres kontekstuel som intensiveringen og kreoliseringen af mobile objekter og subjekter på tværs af store og risikofyldte afstande i tid og rum.

Den teknologiske udvikling skaber et intensiveret flow af ideer, symboler, varer, mennesker og abstrakte systemer på globalt plan, i stil med at turismen skaber et flow af mennesker, tegn (fotografier, reklamer, guidebøger etc.) og objekter (souvenirs, handelsvarer etc.). Siden introduktionen af bogtrykkerkunsten i midten af det 15. århundrede har kommunikationsteknologien haft indflydelse på formationen af politiske og kulturelle individer (se Anderson, 1983). Således skaber også de globale kommunikationssystemer nye forestillinger og tilhørsforhold, som aldrig tidligere blev overvejet. Mere end nogensinde før er vi direkte vidner til fjerne episoder og uretfærdigheder, hvilket kan fremme de demokratiske processer og være befordrende for folks forståelse og anerkendelse af hinanden, men også for flere uoverensstemmelser fordi forskellene bliver mere og mere iøjnefaldende, i takt med at rummet bliver mindre. En sådan forskel er selvsagt, at en ulig adgang til medierne skaber en alvorlig ubalance mellem mobile og immobile subjekter – samtidig med at den fulde adgang til medierne skaber et informationspres, der stiller krav om uddannelse og selektionsevne, for ikke at virke angstfremkaldende.

Generelt er det med andre ord symptomatisk for et stigende mobilt samfund, at vores forestillinger om bl.a. identitet, demokrati og oplysning ændres med bevægelsen fra sted til flow eller fra "terrains to streams" (Global Modernities, 1995:100), og det at have adgang til flow og kunne afkode det (kognitiv og æstetisk refleksivitetsevne) bliver af afgørende betydning for magten. Med flow-begrebet henvises der kort sagt til den vedvarende strøm af foranderlig flydende substans og diskurs, som hypermoderniteten producerer.

Industrisamfundets institutioner og nationalstaten viser sig ofte skrøbelig overfor flow, og der er derfor behov for at artikulere en ny demosstrategi, der kan formidle overgangen fra historisk globalisering, hvor globaliseringen er modernitetens konsekvens, til at globaliseringen bevidstliggøres som *betingelsen* for modernitetens udvikling.

Det er essentielt at huske på, at globaliseringen er en konstruktion i stil med nationen og ikke et uforanderligt eller totaliserende fænomen. Som proces har globaliseringen en fortid, og vi præger selv i nutiden, den udvikling globaliseringen tager i fremtiden. Med hensyn til

fortiden har rejsen altid været den primære faktor bag den globale udvikling. F.eks. opfindelsen af hjulet omkring 3500 f.Kr.; udnyttelse af Nilen som transportvej omkring 2000 f.Kr.; det søfarende handelsfolk fönikernes udbredelse af alfabetet 800 f.Kr.; åbningen af silkeruten ca. år 200 e.Kr.; Romerrigets netværk af rejseveje og udbredelsen af den græske demokratiopfattelse; de store opdagelsesrejser og europæiseringen; "opfindelsen" af charterturismen ved Thomas Cook i 1841; den tvungne rejse mange måtte foretage under 2. verdenskrig, som medvirkende kraft til udviklingen af menneskerettighederne, transportmulighederne og kommunikationsteknologien. For blot at nævne en brøkdelen af de ting, ideer og processer, der kan tilskrives arkitekturen bag globaliseringen. Globaliseringen begyndte dog først for alvor at accelerere efter murens fald i 1991. Der var ikke længere et jerntæppe til at lægge låg på de globale flow.

"Kombinationen af avanceret informationsteknologi, lave transportomkostninger, ny teknologi samt nedbrydningen af politiske og strukturelle barrierer for frihandel og kapitalflytning smelter hele verden sammen til ét marked, præget af behård global konkurrence" (Korsgaard, 1999:117)

Men vigtigst er i nærværende sammenhæng, at ikke mindst udbredelsen af Internettet nu gav det at rejse en helt anden betydning. Tidligere i opgaven blev det at rejse defineret som en tidsbegrænset kropslig forflyttelse fra de hjemlige omgivelser og ind i fremmed terræn. Som det fremgik af analysen blev rejsen efterhånden led i en social, personlig og/eller kropslig dannelse, hvor betoningen på den ydre rejse (bevægelsen i tid og rum) eller den indre rejse (den personlige erfaringsverden) som erkendelsesproces har haft skiftende betydning for divergerende rejsetyper. Med Internettet bliver udgangspunktet for rejsen en tidsbegrænset, men ikke tidsbestemt mental forflyttelse fra computeren (der ikke nødvendigvis er placeret i hjemmet) og ind i cyberspace.²² Med andre ord surfer man indenfor et bestemt tidsrum, der ikke er så fastlagt som f.eks. sommerferien eller bundet af en specifik lokalitet (især ikke med udbredelsen af den bærbare computer). Rejsen er grundlæggende kommunikativ, og interaktionen eller blot aktionen er baseret på drømme, leg, oplevelser og information.

Fælles for massemedierne er "fjerne begivenheders indtrængen i hverdagsbevidstheden" (Giddens, 1996:39), hvor begivenhederne både afspejler virkeligheden og former vores forestilling om virkeligheden, så denne forestilling ofte bliver mere virkelig end virkeligheden. Internettet adskiller sig imidlertid ved, at man i højere grad selv kan

konstruere typen af virkelighedsopfattelse via muligheden for gensidighed, trods det faktum at der som oftest er tale om fysisk adskilte individer. Man rejser ikke ind i f.eks. avisens, radioens eller fjernsynets univers, fordi man ikke selv er med til at sammensætte de informationer, drømme m.m., man møder på sin vej (man udvælger informationer, men det bliver først med digitaliseringen, at man får mulighed for at sammensætte sin egen sendeflade), og fordi man ikke kommunikerer med mediet, med mindre man er noget særligt eller har noget særligt på hjerte.

At rejse er at træffe valg; at vælge mellem mulige verdener, og det er netop hvad Internettet stiller krav om. Dermed ikke være sagt at den virtuelle rejse bliver fremtidens gældende rejseform, som mange postturisme teoretikere påstår (f.eks. John Urry, George Ritzer og Allan Liska). Alle de tidligere nævnte rejseformer vil fortsat udvikle sig, og turismen vil bevare sin status som verdens største industri. Som det fremgik af rejseanalysen, skyldes dette, at vi er nødt til at rejse ud, fordi vi har en interesse i, at kunne definere det vi tager afsked med.

Nok kan man læse om et lands historie, kultur m.m., besøge landet på Internettet, trods fysisk adskillelse kommunikerer med dets borgere, og snart bevæge sig virtuelt iblandt dem, men den viden eller illusion man her tilegner sig (f.eks. om Vietnam og landets lange krigshistorie) får først for alvor betydning, i det øjeblik man fysisk har indtaget det pågældende rum. Betydningsdannelsen afhænger kort sagt af den erfaring som inkorporeres via sanserne.

“Sanserne forankrer os i verden og strukturerer og reducerer dens virvar af data, så det på trods af kompleksiteten fortsat er muligt for os at orientere os og handle. De varetager den konstant pågående, situative formidling mellem krop og omverden, som udgør råstoffet i vores erfarings- og betydningsdannelse. Sanserne er samtidigt medier for vores deltagelse i verden, for vores aktive gestaltning af vores livsbetingelser” (Kaare, 1996:33)

Ude og hjemme

Når flow i sigende omfang er vilkår, giver det mening at benytte rejsen som billede på det moderne rum og dets individer. Man kan imidlertid ikke tale om at rejse uden også at inddrage en diskussion omkring beboelse; rejsen er et meningsløst ord uden forestillingen om hjem - og omvendt.

Kulturelt er vi ikke på vej mod global uniformitet og standardisering, hvor dialektikken mellem ude og hjemme bliver irrelevant. På overfladen bliver vi globalt mere ens, fordi der konstant er påvirkninger, men disse bliver som oftest inkorporeret som en, med Ulf Hannerz ord, kreolisering af global kultur, hvor man bevidst eller ubevidst overtager dele af andres livsstil - forskelligt (Hannerz, 1990; Hylland, 1993). Trods nye former for sådanne hybridkulturer, er det dog ikke til at komme udenom, at der samtidig er en stigende kommerciel kulturfordistisk uniformitet (McDonaldisering og Disneyfisering). Men på længere sigt identificerer folk sig næppe med disse substansløse oplevelses- og konsumtionsfællesskaber, og de vil forhåbentligt altid kun have perifer symbolværdi. Flere og flere orienterer sig derimod imod et revitaliseret nationalt tilhørsforhold. For selvom kulturer i stigende omfang rejser, og det på den måde bliver sværere at adskille én kultur fra en anden, forsøger vi hele tiden at opstille nye "autentiske" grænser, eller at skabe "staged authenticities" der selvforstærkende reproducerer "virkeligheder". Princippet kan f.eks. aflæses derved, at jo mere almindeligt det bliver at gå på thailandsk restaurant i et dansk indkøbscenter, jo mere må Thailand iscenesætte turistens kulturoplevelse²³; eller jo flere flygtninge der kommer til Danmark, jo mere flager vi med Dannebrog.

Det viser sig da også, at i stil med "the invention of tradition" (Eric Hobsbawm) og konstruktionen af "imagined communities" (Benedict Anderson), er forestillingen om hjem igen central og genopfundet som modbillede til postmodernismens og globaliseringsretorikkens fokusering på hjemløshed og rodløshed som grundvilkår. Roland Robertson kalder det for "the mythology of globalization", idet man opererer indenfor Janus-ansigtets traditionelle polarisering mellem homogenisering (det lokale, partikulære, kultur, nationalisme, konservatisme, Gemeinschaft) og heterogenisering (det globale, universelle, civilisation, internationalisme, liberalisme, Gesellschaft). Som udviklingen tegner sig lige i øjeblikket bliver skellet mellem disse poler større og større, og selvom det sjældent bliver udtalt, risikerer vi at fremtidens "krige" i stigende omfang bliver lokale, "demokratiske" (ved så at sige at stemme sin protest ud) og ikke sjældent voldelige opgør mellem immobile indbyrdes, om retten til at være mobil, eller mellem immobile og forestillingen om eller frygten for mobilitet. Autonome, rockere, nynazister og andre klæbrige fællesskaber går i krig imod alt der strengt taget "flytter sig"; anden- og tredjegenérations indvandrere går i krig imod, at de bliver betragtet som sådan uden ret til

at have samme mobilitet kulturelt, arbejdsmæssigt m.m. som alle andre; mange ældre nykonservative går i krig imod at nationalstatens kulturelle, emancipatoriske og demokratiske basis, som de selv i efterkrigstiden var med til at opbygge, er under hastig forandring. Alt imens eliten, som Bauman og Lasch problematiserer, hidtil har vendt ryggen til alle problemerne og spillet sit eget mobile spil.

Problemet er at eliten, indenfor sit eget rejsende univers, udelukkende diskuterer globaliseringen som et fænomen på makroniveau og negligerer det lokale, og at det lokale som oftest er konstrueret på en translokal basis, der både virker homogeniserende og heterogeniserende. "The local... is an aspect of globalization", pointerer Robertson (Global modernities, 1995:30), og introducerer dermed begrebet *glokalisering*, hvormed han netop mener, at det partikulære som oftest udvikles på baggrund af internationale processer (som det f.eks. var tilfældet med nationalstaternes sideløbende udvikling i slutningen af det 19. århundrede), og globaliseringen producerer og rekonstruerer derfor forestillingen om hjem og lokalitet.

Som det vil fremgå i de følgende overvejelser, har den rejsende dannelse i sig potentialet til at overskride grænsen for Janus-ansigtet på glokaliseringens præmisser. Desværre kan det tage lang tid at erkende og omstille sig på denne erkendelse, og vejen dertil er som så mange gange før i historien brolagt med diverse protestbevægelser og protestpartier. Med den rejsende dannelse redefineres hele begrebsapparatet omkring space og place.

"A place (lieu) is the order (of whatever kind) in accord with which elements are distributed in relationships of coexistence ... A space exists when one takes into consideration vectors of direction, velocities, and time variables. Thus space is composed of intersections of mobile elements" (Certeau, 1984:117)

Begrebet rum (space) er mere abstrakt end sted (place), og har ifølge Michel de Certeau ikke stedets stabilitet og status af at være afgrænset og konkret, men er en polyvalent helhed af modsætningsfyldte og dynamiske forhold. Lidt abstrakt kan man med Certeau sige, at hvor kortet ("map") henfører på stedet og viser vej til et bestemt synligt tableau, peger rejsen ("tours"; det at være undervejs - vel at mærke uden et kort) hen på rummet ved at skildre en serie af mulige veje, man kan bevæge sig ad. Hvor der på kortet før renæssancen blev skrevet rejseberetninger og tegnet diverse beskrivende ikoner, så det mest af alt mindede om en historiebog, bliver kortet fra da af selvstændiggjort som

geografisk kort, hvormed man kan kolonisere rummet. Der sker på den måde en uddifferentiering i et vidensbaseret felt, hvor kortet henviser til et sted, og i et erfaringsbaseret felt, hvor mobilitet henviser på et rum. Førstnævnte er feltet for tydelige resultater og "sandheder", og sidstnævnte er et mere abstrakt felt for aktiviteter, handlinger, relationer m.m..

For Michel de Certeau og James Clifford er rum aldrig ontologisk givet. Det er derimod diskursivt kortlagt og afhænger af bevægelsen i det. "Space is a practiced place", siger Certeau (Certeau, 1984:117), og mener dermed at sted transformeres til rum ved at indtage det. Hvor stedet således er determineret af en altid allerede til-stede-værelse, eksisterer rummet i kraft af historiske subjekters handlinger; bevægelsen konstruerer rummet og giver det en historie eller som Marc Augé ville udtrykke det, skabes stedets geometri (qua rummet) via fodarbejde (Augé, 1995).

Hvor den ydre bevægelse altså skaber et geografisk rum, baner den indre bevægelse via sanserne vejen til et personligt rum. En løbende erfaringsdannelse involverer og kræver da, at man fysisk og psykisk forlader hjemmet for at rejse ind og ud af forskellige afgrænsede lokaliteter, der ikke nødvendigvis er fjerne steder, men alle steder i vores mobile samfund (Clifford, 1997:58ff.). Som James Clifford gør opmærksom på er spændingsforholdet mellem beboelse og bevægelse her vigtigst - man er ofte mere hjemme i nogle relationer (rum) end på nogle steder - især hvis steder er "non-places" (ikke-steder). Men det er netop ikke-steder, der ifølge Marc Augé i stigende grad præger hypermoderniteten eller supermoderniteten, som han kalder det moderne.

Ikke-steder er i modsætning til steder hverken relationelle, historiske eller identitetsskabende. Hvor et sted kan henføre til en begivenhed, en myte eller historien, er ikke-steder situations- og formålsbestemte. Steder er f.eks. markedet i Frankrig, pubben i Storbritannien eller højskolen i Danmark, der er centrum for det sociale liv. Steder er byer, der oser af historisk bevidsthed eller stolthed over at have skabt en ny tradition. Steder kan på den måde være rum for betydningsdannelse og fællesskabsfølelse. Det kan ikke-steder sjældent. Ikke-steder er transitsteder som f.eks. supermarkedet, hoteller, moteller, klubber, lufthavnen, asylcentret, flygtningelejre og de transportnetværk (bil, fly, tog, Internet m.m.), vi mere og mere jævnligt benytter og bruger tid i/på.

Marc Augés skrækszenarie, der minder lidt om Baumans univers og faktisk en hel del om Michael Endes vokseeventyr "Momo", hvor mennesket bestjålet af tids-tyvene fratages sjæl og liv, lyder i opdateret form nogenlunde således: I supermoderniteten bor folk i nye byer uden sjæl, som f.eks. ethvert parcelhuskvarter eller postmoderne byer som Høje Tåstrup i Danmark og La Defense i Frankrig. Ad enten den ene eller anden form for motorvej kommer de på arbejde, hvor tidspresset på grund af kravet om effektivitet samt individuelt mimetisk begær dræber enhver kommunikativ handlen, hvorfor ledelsen må hyre konsulenter, der kan skabe den kommunikation, som er en forudsætning for effektivitet. På hjemvejen handles der i kæmpe supermarkeder (eller på nettet), der har fortrængt købmanden og markedet, og aftensmaden tilberedes i mikrobølgeovnen og konsumeres foran skærmen. Identifikation med væresteder (tredjesteder) og folk (f.eks. naboen) sker kun ved ankomst og afrejse. Derudover er man identitetsløs, og eksisterer kun i kraft af de tekster og tegn som instruerer, foreskriver og informerer folk om, hvad de skal gøre for at følge strømmen. Der er ingen moralsk stillingtagen - denne er overladt til ekspertsystemerne. "Virkeligheden" indfanges ved at læse i kulørte blade eller se doku-soaps om den verden, man netop befinder sig i uden at skænke den en tanke.

Via intertekstualitet i reklamer og medier henviser ikke-stederne til hinanden i en sådan grad, at der skabes familiaritet med ikke-steder, man aldrig har været - og man føler sig derfor hjemme overalt i verden, hvor der er ikke-steder.

Augé slutter sin socialkonservative kritik med følgende triste sætning: "The community of human destinies is experienced in the anonymity of non-place, and in solitude" (Augé, 1995:120).

I Augés univers er tilhørsforhold noget, man taler og læser om i medierne - mens kun ensomheden er en faktisk realitet. Homotopia forstået som ingen hjemfølelse karakteriserer individets forhold til ikke-stederne, fordi de hverken er afgrænset af tid eller rum.

Modsætningen til homotopia er topofili; altså den kærlighed og det stærke tilhørsforhold, man kan have til forestillingen om hjem. Det er her gavnligt at skelne mellem tilhørsforhold til sted og til rum.

Tilhørsforholdet til et sted kan for det første bygge på et fødestedskriterium; altså en absolut tilstandsmarkering af at der hvor man er født - indenfor denne "særlige"

grænsedragning - har man hjemme. Indfødsret og statsborgerskabet, der indføres i Danmark i 1776, er de synlige konsekvenser af denne orientering. Hvor man før da havde et tilhørsforhold til lokalsamfundet, "tvinges" man nu ind i et nationalt fællesskab.

I modsætning hertil kan tilhørsforholdet bygge på et patriotisk fællesskab, hvor ens hjem, med udgangspunkt i staten eller det enkelte individ, er det sted man virker, men ikke nødvendigvis er født. I sin yderste konsekvens kan man tale om statspatriotisme, hvor fædrelandet er det fællesskab, man tilhører i kraft af en fælles politisk konstitution, som samler sig om kongen og statens institutioner (herom gjorde især Ludvig Reventlow og Tyge Rothe sine tanker; se Korsgaard, 1997:84,111).

Den udbredte opfattelse i dag er på godt og ondt, at tilhørsforhold er noget, man har til et erfaringsbaseret rum. F.eks. er det nationale tilhørsforhold, i modsætning til førnævnte statsborgerskab der bygger på objektive kriterier, et resultat af individets personlige valg, og ikke noget på forhånd givet. Stedstilknytningen er i denne forbindelse udskiftelig eller under alle omstændigheder af en mere dynamisk karakter, fordi det er vores aktiviteter, handlinger, relationer og konfigurationer - eller med andre ord vores erfaringshorisont og livsstil (materielle og vanemæssige kulturmønstre), som bestemmer toposfilien.

Tilhørsforhold har da at gøre med de betydningsfællesskaber og mellem menneskelige hændelser, der lagrer sig i hukommelsen. F.eks. kan de hjemlige omgivelser der tidligere blev oversete, pludselig åbenbare sig som smukke afhængig af den nye situation og kontekst man befinder sig i. Æstetikken opleves umiddelbart, mens erindringen om det smukke ved situationen eller stedet, kun fastholdes via den sociale figuration; eksempelvis eksisterer det registrerede, for mange turister, næsten ikke med mindre der er taget et godt billede - det interessante er, at det ikke er de flotte (postkort)billeder, der bliver fremhævet hjemme, men de få situationsbilleder man, ofte ved en fejltagelse, har taget. Topofilien bliver mere varig og personlig, hvis erindringen krydres med menneskelige hændelser. Er der sammenfald og gentagelser (rutiner, vaner, skikke og traditioner) mellem flere forskellige erfaringer af gøremålskarakter, kan man tale om et væsensfællesskab, men næppe om et nationalt, idet vi som beskrevet i dag er langt mere individualistiske og globalt orienterede end tidligere (om man vil det eller ej!). På grund af uddifferentiering og den kulturelle frisættelse, foregår samspillet mellem rationaliteterne kultur (det subjektivt betydningsbærende) og samfund (det institutionelt objektive og strukturelle), ikke længere

naturgroet i regi af de traditionelle livssammenhænge. Hvad individet skønner er relevant for identitetsmæssig udvikling, er nødvendigvis ikke relevant på et overordnet politisk plan. Og hvad der kulturelt set giver mening for individet eller en gruppe individer er ikke nødvendigvis forenelig med overordnede principper for menneskerettigheder og demokrati. Eksempelvis bør man skelne mellem sprog som kommunikationssprog og sprog som modersmål, hvor det for en indvandrer ikke absolut skal være det sidstnævnte. Et andet eksempel er at demokratiske afstemninger ikke nødvendigvis er udtryk for folks vilje, men ofte for deres uvilje (som f.eks. valget af komikeren Jacob Haugaard som en ironisk kommentar til et stivnet politisk system; valget af Jörg Haider i Østrig og vælgertilslutningen til Pia Kjærsgaard samt lignende højreparti-idoler, som enten en lignende kommentar eller en kulturelt betonet angst for altings foranderlighed). En uvilje der er nem at pirre, fordi den er baseret på irrationelle følelser - om at afgiver vi suverænitet til fællesskabet, eller lukker vi for mange islamiske flygtninge ind - mister vi et særligt væsensfællesskab.

Den absolutte referent i forhold til et væsensfællesskab er, at man hævder at have en bestemt national karakter; en absolut tilstedeværelsesmarkering og tro på kulturel rodfæstethed og etnicitet. Denne forestilling om blodets bånd opstod som beskrevet tidligere i begyndelsen af 1800-tallet og kulminerede omkring 2. verdenskrig med racediskrimination, udrensning og deporteringer. Hele begrebet om nationalitet kom i efterkrigstiden herved i miskredit, men har altså i den seneste tid fået et uheldigt comeback som modpol til internationaliseringen, postmodernismen, murens fald (behov for at skabe nye fjendebilleder) og indvandringsstrømmene.

Erfaringskriteriet og det nationale tilhørsforhold er imidlertid præget af den bevidsthed, som er blevet grundlagt i barndomsårene og under opvæksten; i hjemmet med dets traditioner, i skolen med dens undervisning i sprog, historie, kunst og sang samt i legen og nærmiljøet. Denne socialisering kan også ske ved indvandring og intensiv tilegnelse af fundamentale fællestræk i omgivelserne. I den seneste tid synes vi at fortrænge, at der altid har været en kraftig indvandring af nye danskere, og at meget af det vi betragter som typisk dansk, faktisk er importerede idéer og vaner (se f.eks. Mørch, 1996:386-398ff.).

Det der her grundlægges via socialiseringsfaktorer er et skæbnefællesskab, der bygger på fælles sprog, historie, åndskultur, sagn, viser m.m., og som kan konstituere en national

kulturel og historisk bevidsthed. Men også et sådant tilhørsforhold er relativt, kontekstuel og flerdimensionelt (det danske sprog, kristendommen, undervisningen m.m. er jo præget af flere "dialekter"). Identifikation afhænger af, hvem man sammenligner sig med, og hvilken geografi man forholder sig til. Eller sagt med andre ord: Af hvor man placerer sig i den kinesiske æske af relationer (Hylland, 1993:24). Jo længere væk vi rejser, eller jo flere udlændinge der rejser til os, desto mere nationalt bevidste er vi. Den nationale stolthed spirer ved sammenligning med folk fra den ydre verden, men blegner i sammenligningen med nationer, der på den ene eller anden måde har nogle misundelsesværdige værdier. National identitet må derfor forstås diskursivt som et skabt, omskabt og genskabt tankespil i konkrete historiske sammenhænge af forskellige sociale agenter med ofte divergerende hensigtserklæringer. Generelt betegner identitet da heller ikke en uforanderlig kerne af den ene eller anden art i individuel eller kollektiv sammenhæng, men derimod en kompleks processammenhæng. Identitet er historisk specifik og regulerer med sin dynamisk foranderlige karakter forholdet mellem individ (jeg) og samfund (vi) - eller mellem "os" og "de andre". Som allerede nævnt flere gange, forudsætter al tale om identitet nemlig nogle andre; et modbillede eller et mere fundamentalistisk fremmedbillede/fjendebillede. Sidstnævnte er i høj grad tilfældet med både den europæiske nationalisme og europæiseringen, der i klassisk forstand altid har haft en manglende forståelse for det som er anderledes, men alligevel forstået at udnytte det anderledes som identitetsindstifter via afskyens logik.

Spørgsmålet er, om man kan blive ved med at holde nationalstatens gryde i kog, ved at skabe og genskabe kommunikativ og kulturel erindring, når udviklingen tangerer en anden retning: Fortsat international politisk og økonomisk integration; uddifferentieringen af kultur og samfund og af tid og rum; institutionaliseringen af klassekonflikter; den kulturelle frigørelse fra traditionelle fællesskabsformer og fremvæksten af nye konkurrerende kulturelle fortællinger. Kort sagt om man kan konstruere noget konstruktivt uden et råstof eller en substans (realiteternes essens).

Den moderne nationalstat er under alle omstændigheder for stor, heterogen og dens grænser for flydende til, at man kan fastholde et meningsfyldt intimt forhold til det hele som en naturlig enhed. Den nationale identitet og tradition som marginaliserede og underprivilegerede i den seneste tid alligevel chauvinistisk hævder at værne om, er blottet

for egen substans. Der er her mere tale om en legitimationsdiskurs, hvor man i kampen om de økonomiske, politiske og kulturelle ressourcer (kampdimension om økonomisk, symbolsk og kulturel kapital jævnfør Pierre Bourdieu), projicerer et opadrettet had og håbløsheden over på sagesløse (ofte indvandrere), der er endnu ringere stillet.

I stedet vil det være nyttigt at tale om selvforståelse, hvor identitet knyttes til uddifferentieringen af kultur og samfund. Det er vigtigt at skelne mellem selvforståelse knyttet til de kulturhistoriske rødder, som også har fødder (en national dynamisk selvforståelse; dansk identitet) og de politiske processer (en politisk/demokratisk selvforståelse; europæisk identitet). Der er f.eks. ikke noget galt i autentiske drømme om et væsens- eller skæbnefællesskab (reelt eller ej), men disse drømme bliver livsfarlige, når de gøres om til politik. Der er, som Thomas Hylland Eriksen påpeger, ingen lighed mellem stats- og kulturgrænser (Hylland, 1993:39).

Nutidens debat om den nationale identitet blander imidlertid begreberne sammen, og hævder således “en afdifferentierende skinsyntese på de modsætninger, splittelser og ambivalenser, som har været en integral - og uomgængelig - bestanddel af moderniseringsprocessen” (Kaare, 1991:338), med fare for fundamentalisme i ly af en substantialistisk helheds navn: Nationalstaten, folket, traditionen, religiøs murtænkning etc. Modsat ligger der en fare i, at man udelukkende varetager multinationale interesser og forsøger at genføde nogle antikke idealer, men samtidigt “glemmer” vores nationale arv. Vi er ikke kun ofre for en “falsk” bevidsthed skabt af nationalstaten. Der findes uomtvisteligt et skæbnefællesskab (sprogligt, historisk og kulturelt), som dog ændres over tid og kan tillæres.

Spørgsmålet er, om det på den baggrund overhovedet er muligt, at erstatte eller supplere nationalstaten med et formaliseret og demokratisk overstatsligt politisk/økonomisk organ, som garanterer og respekterer de mangfoldige kulturelle fællesskabers nationale indre selvbevidsthed og ydre ligeberettigelse, hvor ingen kultur er andres overlegen?

Hverken europæisme, nationalisme eller regionalisme er fundamentale substantielle størrelser, selvom de hævder en vis form for absolutisme. Heimat er indenfor alle disse kategorier, som Morley og Robins påpeger, en utopi (Space and Place, 1993).

Nationalstaten, som vi kender den, er under forandring. Politiske og økonomiske “borders”

erstattes af kulturelle mere flydende “frontiers” - mere i stil med oplysningstidens kosmopolitisme.

Men vi har alle et behov for modbilleder for med grænsen at kunne fastholde en indre integritet, men hvad der er vigtigt er, at man ikke kun definerer sig i forhold til andre, men også ser sin egen blinde plet ved at iagttage andres iagttagelser, hvilket man kan kalde for en refleksiv projektiv identifikation. Man må selv refleksivt definere sit forhold til et eventuelt væsens- eller skæbnefællesskab, og den “egn” man føler sig knyttet til, for derved at skabe et hjemsted i sig selv, således at man er bedre rustet i mødet med kosmopolitismens mange små og ofte konkurrerende fortællinger. En dialektisk balance mellem Heimat og homelessness.

Risikosamfundet, den institutionelle uddifferentiering og udlejringen af tid og rum har gjort det svært at give rumlige beskrivelser. Panoptikon er ikke længere muligt. Konsekvensen heraf har for det første været, at man har (gen)opfundet et sprog i form af kasser, kort, grænser etc., hvor man koncentrerer sig om et begrænset og overskueligt felt (et konkret sted) eller skaber myter (et metasprog) for at fastholde dette rum. På den ene side skabelsen af absolutte tilstandsmarkeringer og på den anden side af absolutte tilstedeværelsesmarkeringer.

Den anden konsekvens er, at man taler om ikke-steder, som hverken er afgrænset af tid og rum; en mellemposition uden tidsperspektiv og hvortil der ingen erfaringer er knyttet af gøremålskarakter - kun rationel handling. Ikke-stederne og homotopia kan stå som symbol på kulturrelativismen (postmoderniteten eller supermoderniteten), der ser hjemløshed som vilkår.

Ingen af disse orienteringer er hensigtsmæssige for individets orienteringsevne i hypermoderniteten. I stedet bør man orientere sig imod et personligt refleksivt rum eller et hjemsted i sig selv. Ifølge antropologen James Clifford er dette kun muligt ved at have bevæget sig indenfor *forskellige* steder via rejsen og kulturmødet. Problemet er, at der er grænser for mobilitet, hvad enten det så er egne grænser eller præget af ydre økonomiske og sociale faktorer. Spørgsmålet er, om det er muligt at flytte sig mentalt via fantasien, relationer, kunsten etc., selvom man er bundet til et sted pga. fysiske restriktioner? Det kan man når identitet, som den norske etnograf Thomas H. Eriksen påpeger, ikke længere er forankret i steder, men i meningsbærende tegn. Vi skal væk fra den udbredte opfattelse, at

mennesket pr. definition har et nærmest metafysisk behov for rødder. Denne opfattelse gør ofte mere skade end gavn, f.eks. overfor indvandrere, som nok skal blive gjort opmærksom på, hvis de ikke selv har opdaget det, at de har et problem ved at have en anden kulturel baggrund. Den vestlige taktik går ud på at fortælle immigranten, at vedkommende ikke har samme ret til at flytte sig - folk fra den indre verden må som nomader bosætte sig hvor de vil, mens folk fra den ydre verden kun må rejse som turist (qua en midlertidig kropslig forflyttelse), hvilket selvfølgelig er et bevidst utopisk krav. Baggrunden for emigrantens rejse er jo netop, som det var tilfældet med immigrationen til Amerika, et ønske om at få muligheden for at rejse som turist. En anden strategi handler om at fortælle flygtninge at de, i medlidenhed med at de er tvunget på farten, hurtigst muligt bør glemme alt om deres fortid og abdicere til en nationalhed, der ofte langt overskrider den indre verdens krav til sig selv som et folk med en homogen kultur. Kan flygtningen ikke leve op til dette bevidst utopiske krav, og finder de sig ikke i på den måde at blive klientliggjort, bør de hurtigst muligt vende tilbage til det land, der nægtede dem selvsamme mobilitet, som modtagelseslandet nu byder dem.

“Det er åbenbart at det største problemet for dem som ‘lever i to kulturer’ ligger i at en samlet offentlighed avkrever dem en kulturell identitet. Har du ikke en kulturell identitet, så får du værsgod skaffe deg en. Neker du, skal vi overøse deg med medlidenhet helt til du ombestemmer deg! [kulturterrorismens princip]” (Hylland, 1993:53)

Kun de færreste tænker på, at de nye danskere nu som i fremtidens kosmopolitiske samfund er og bliver et aktiv med deres flerkulturelle baggrund. I et stabilt og traditionelt samfund havde den besøgendes synspunkter måske mindre vægt, mens man i mobile samfund ikke kan negligere den udefrakommende eller gennemrejsendes synsvinkler, i hvis umiddelbarhed og manglende kontekstuelle basis, der ligger en modifikation af simple, gemte eller glemte sandheder. Godt nok ved alle, der har rejst, at ens evaluering af et miljø ofte er æstetisk og entusiasmen eller kritikken deraf overfladisk, men dermed ikke ugyldig idet der altid vil komme et friskt perspektiv med muligheden for at se den fastboendes blinde plet; f.eks. vedrørende en vestlig forloren holdning til ældre og børn der på forskellig vis klientliggøres.

Hvis kultur først og fremmest forstås som betydningsfællesskaber, hvor bestemte adfærdsmønstre vokser frem af sociale processer og i samspillet mellem mennesker, har

den rejsende dannelse ingen grænser; man skaber et personligt refleksivt rum (et hjemsted i sig selv), ved at bevæge sig indenfor forskellige betydningsfællesskaber og ved så at sige finde en hvile i denne bevægelse. Fremfor at konstruere en stedsidentitet ud fra identifikation eller disidentifikation med EU, nationalstaten og andre absolutte størrelser - selv lokalsamfundet, er det de kollektive kræfter indenfor ens nære og forskelligartede relationer, der skaber tryghed og selvidentitet. Først nu synes tiden moden til en erkendelse, hvor loyalitet er noget, man har overfor sine betydningsfællesskaber, og i den anden ende af skalaen til spørgsmål der vedrører hele kloden. Det er en indstilling, der erkender båndene mellem mennesker, men samtidig stræber efter individets frie udvikling. Og det er en erkendelse af, at flow er en betingelse for modernitetens udvikling, men at det er nødvendigt at bygge broer og lave dæmninger, så det globale flow ledes i en demokratisk hensigtsmæssig retning.

Hele rejseanalysen underbygger en påstand om, at vi ofte i vores stræben efter en højere mening og selvdannelse - eller modsat afstresning og frigørelse fra dannelse, henholdsvis søger at *gøre* tilværelsen besværlig via det individuelt grænseoverskridende og ikke sjældent grænseløse (mere end hvad individet magtede), eller bevidst søger at genoplive eller konstruere grænser mellem "os" og "dem" for at tilfredsstille et behov for standardisering og overskuelighed.

Grænser er imidlertid analoge rum og ikke digitale enten-eller grænser, idet de præges af overgange, gråzoner og loyalitetskonflikter. Som Certeau påpeger fungerer grænser som et tredje element - et "in-between" eller "space-between" (Certeau, 1984:127). Ophæver man grænsen ved at indtage eller udviske den, flytter man blot grænsen, hvad enten der så end er tale om geografiske eller mentale zoner, til et andet sted/rum. Broer derimod frigør fra indelukthed og nedbryder autonomien, idet de enten går over eller under grænser.

Det bør være muligt at trække en grænse ved de betydningsfællesskaber, vi indgår i, og derudover bygge broer mellem betydningsfællesskaber, hvilket sker på demokratisk vis i kulturmødet, når vi rejser. For at blive ved billedet, er det imidlertid også vigtigt at anerkende og indse, at man ikke kan bygge broer, der ikke har sit udspring på et givent sted. Underforstået at man bygger luftkasteller, hvis man ikke formår at inddrage den involverede lokalbefolkning i beslutningsprocesserne.

Nok er ovenstående blot en anden utopi end Heimat diskussionen, men trods alt en bedre og mere fleksibel utopi, som man kan arbejde sig hen imod.

Det er imidlertid nødvendigt at inddrage en etik-diskussion, hvis man taler om betydningsfællesskaber som bærende element fremfor stedstilknytningen.²⁴ Faktisk i endnu højere grad fordi en eller anden overordnet moral er fraværende. Mit personlige refleksive rum eller mine betydningsfællesskaber udvikler sig ikke nødvendigvis i en social hensigtsmæssig retning. Overlades moralen til autonome individers egen pligtfølelse, eller henviser moralen blot på fornuften, da kan enhver forbrydelse dække sig ind under moralen. Ud over et samfunds retssystem, hvor juridiske regler holdes i ave, må moralen også holdes i ave via en kybernetik af 2. orden, for at man kan se sin egen blinde plet, hvilket ifølge Ole Thyssen er det samme som at tale om etik (Thyssen, 1994:119-143). Etik er moralens anden orden (en moral for moralen) eller med andre ord moralens teoriform, hvis opgave er at holde moralen i skak og skabe anknytninger mellem moraler. Selv om moral nok kan skabe fælles forventninger, kan de binært kodificerede medier omkring rigtigt og forkert aldrig begrundes definitivt, og moral vil derfor altid i en individualiseret tidsalder give anledning til konflikt. ”Forholdet mellem millioner af mennesker kan ikke reguleres med en mekanisme, som tillader hver person vilkårligt at sige ja eller nej” (Thyssen, 1994:126). Etik kan sammenlignes med førnævnte bro, idet etik udvikles mellem individer eller betydningsfællesskaber, som kan have hver deres moral. Etik er gensidig enighed om konkrete handlinger (formelle procedurer); om at man ikke kan blive enige eller om værdier, som er mest normative og fælles (hvad de berørte parter kan blive enige om). Til en sådan diskursetik er der et krav om tillid, dvs. en accept af risikabel kommunikation. Tillid skal vises ensidigt, af egen drift og uforbeholdent. Den må ikke foreskrives normativt og man skal turde udsætte sig for den andens frihed - først når man med tillid løber en risiko, er det ægte tillidsfuld handlen (det er f.eks. svært at skuffe vist tillid).

Handles der i overensstemmelse med ovenstående diskursetik, respekterer man den andens frihed (fremmedreference), og påtager man sig sit eget ansvar (selvreference), kan man i sidste ende opnå en endnu større tillidsfuld kapital, der i det hele taget kan være med til at opgradere livsverdenen og ikke mindst demokratiet i en global tidsalder - fordi demokratiet lever af den viste tillid. Først når man har tillid til og har spurgt alle involverede parter, da

har alle et medansvar for den altid risikable udvikling – og demokrati handler i bund og grund om medansvar.

Spørgsmålet, som her lades stå ubesvaret hen, er om en kybernetik af 2. orden er nok som moralens vogter? Kan man tale om en mere universel etik, som ikke nødvendigvis udvikles i samtalen selv? Som etisk fordring kunne man pege på Løgstrups før-kulturelle suveræne livsytringer, som f.eks. tillid, åbenhed, indignation, medfølelse og håb - men der er her tale om en livsfilosofi begrundet i kristendommen – hvilket kunne give anledning til konflikt i forhold til andre religioner. Eller man kan pege på spændende initiativer, som f.eks. FNs rolle vedrørende udarbejdelsen af en fælles global medborgerlig etik (Det globale nabolag, 1995) og menneskerettighedernes position som det 21. århundredes vagthund – men også i disse tilfælde kan være svært at afgøre, hvem der har patent på at afgøre moralens grænser.

Menneskematerialer

Diskussionen om hvilke evner hypermoderniteten "kræver" er allerede løbende blevet foretaget. Men hvilke borgertyper kan man reelt tale om eksisterer i dag, og hvorledes forholder de sig dannelsesmæssigt?

Grunden til overhovedet her at beskæftige sig med borgertyper er, at demokratiet kræver et særligt menneskemateriale, hvilket både Hal Koch og Alf Ross tidligt erkendte.

"... demokrati stiller betydelige *fordringer til det menneskemateriale*, det arbejder med. Selvstyre, moralsk og politisk, kræver ikke blot en vis karaktermæssig modning, men også en vis udvikling af de intellektuelle evner, der igen er afhængig af en vis økonomisk standard. Den uvidende har ikke evne til, den forhungrede ikke tid og kræfter til at beskæftige sig med politik. Et folk, der ikke er i besiddelse af en vis levestandard, en passende folkeoplysning og moralsk træning, er ikke modent for demokrati" (Ross, 1946:134).

"Men selv om det lykkes at gennemføre både en politisk og økonomisk demokratisering af samfundet, er man kun nået meget kort, hvis man ikke formår at demokratisere menneskene - at forme, danne og opdrage dem. Menneskene er uendelig meget vigtigere end systemerne og paragrafferne" (Koch, 1945:99)

For Alf Ross er demokratiet afhængigt af økonomisk lighed og en uddannelsesmæssig opdragelse, hvor vægten bør lægges på den selvstændige kritiske dømmekraft - mens Hal Koch overfor et formelt demokrati ser demokratiet mere som en livsform, hvor det at leve ikke lader sig "lære efter lærebøger og paragraffer" (Koch, 1945:62), men er afhængigt af menneskets gradvise dannelse og myndiggørelse. Måske står vi nu ved en skillevej, hvor hverken Ross' uddannelsesmæssige eller Kochs dannelsesmæssige opdragelse længere fyldestgørende kan indfange medborgerskabets ændrede karakter. Demokratiet er i krise på trods af, at flere er under eller har en uddannelse og en rimelig høj levestandard, og den demokratiske debat er i krise på trods af, at flere og flere søger det personlighedsdannende via selvrealiseringskurser, grænseoverskridende rejser og anden åndelig føde.

Man kan, bl.a. på baggrund af allerede skitserede iagttagelser, oprids følgende årsager til hvorfor begrebet om medborgerskab siden 80'erne igen er kommet i fokus (se også Claus Haas i Voksenuddannelse, nr. 9, 1999).

For det første firsernes nyliberalisme og den Thatcher-inspirerede politik som medvirkende kraft til en øget polarisering og marginalisering, der fratager en stor del af befolkningens

virkelyst; og modsat den socialdemokratiske kollektivism og velfærdsstatens klientliggørelse, der hensætter befolkningen i manglende foretagsomhed.²⁵

For det andet en mere udpræget individualisme, der undergraver de traditionelle sociale forpligtigelser overfor det lokale og nationale, til fordel for nye individbaserede livsstilsgrupperinger eller klæbrige fællesskaber, hvis man ikke kan udholde friheden. Den ekstreme individualisme har for det tredje indvirkning på en mindsket solidaritet overfor de politiske tilhørsforhold og partier; generelt ser vi ikke længere den samme moralske forpligtigelse overfor det politiske og offentlige system, og den politiske debat er blevet mere personfikseret og knap så samfundspolitisk. I stedet er der en tendens til, at man diskuterer enkeltsager, der som oftest mere har sit udspring i medielandskabet end i politiske holdninger. Dette i et forsøg på at imødekomme at folk har flere omskiftelige og differentierede behov, der ikke lader sig tilfredsstille indenfor det traditionelle politiske system.

For det fjerde demografiske forskydninger som følge af en øget mobilitet på snart sagt alle livsområder, med opløsning af nære fællesskaber som konsekvens, fordi man "glemmer" at finde en hvile i bevægelsen, men hvor flow også skaber et hav af nye orienteringsmuligheder.

Man kan på den baggrund stille det samme spørgsmål som Ove Korsgaard: "Er den aktive borger en forkælet individualist, der lader hånt om forbindelsen mellem demokrati og folkeoplysning? Eller er denne nye borgertype ved at udvikle en ny forståelse af begreberne oplysning og demokrati og relationerne mellem de to fænomener?" (Voksenuddannelse, nr.1, 1998:17).

For at indfange en samtidsdiagnose er det som nævnt flere gange påstanden, at en polysemisk turistverden er anvendelig som metaforisk ramme for beskrivelsen af borgertyper, som de eksempelvis kort beskrevet folder sig ud i nedenstående analyse. Hvilken af disse borgertyper bør være oplysningsideal i et fremtidigt demokratisk perspektiv? Og hvilken politik er afhængig af og med til at præge denne borgertype? Herom omhandler sidste afsnit: "Demokratiet i et lokalt perspektiv".

Det er ikke første gang at turistverdenen inddrages som ramme for modernitets- og dannelsesbeskrivelser - især spiller [post]turisten en rolle i bl.a. Scott Lashes, John Urrys,

Zygmunt Baumanns, Christoffer Laschs og danske Finn Thorbjørn Hansens modernitetsteorier, som symbol på nutidens rastløse og rodløse (postmoderne) elite. Mens den rejsende med typer som f.eks. pilgrimmen, vagabonden og nomaden symboliserer henholdsvis fortidens (modernitetens) dannelsesideal, nutidens tabere (ufrivillige turister, der rejser fra og ikke i verden) og fremtidens forhåbning (den sande rejsende). Selvom de følgende betragtninger åbenlyst er inspireret af disse idealtyper, så tages der skarp afstand fra denne ideologisk håbløse polarisering mellem at være turist og rejsende, hvor turisten er den ikke moralske bekvemmelighedsrejsende, mens den sande eventyrrejsende enten er tvunget på farten eller ”idyllisk vandrer omkring med kvæget” (jævnfør nedenstående definition på en nomade). Som allerede nævnt flere gange er det ikke muligt at tale om turisten som en homogen størrelse; vi er alle turister, der i overensstemmelse med divergerende historiske rejsefigurationer vægter forholdet mellem læring og konsumtion forskelligt. Det er også misvisende at antage, at hjemløshed er grundvilkår; øget bevægelse er ikke nødvendigvis ensbetydende med øget rodløshed - som turist har vi alle en forestilling om hjem, og ethvert flow er med til at definere de steder, det flyder igennem. Globaliseringen producerer nok ikke-steder, som Marc Augé er inde på, men i takt hermed også nye konkrete eller mytologiske rum for hjemlig topofili. Det kan virke banalt, men mange har en tilbøjelighed til at glemme, hvad ellers alle der har rejst ved: At det er “skønt at være hjemme igen”, hvor hjem refererer til de nationale omgivelser, hvis man har været på langfart, eller til sin bolig, hvis man blot har besøgt en anden lokalitet.

De postmoderne typer kan da også hurtigt afklædes til skinnet, fordi Bauman og de andre teoretikere ikke gør sig den ulejlighed at undersøge hvilken symbolsk og social orden, deres beskrivelser reelt understøtter. Typerne er som taget ud af den blå luft, hvilket bl.a. de finske forskere Jokinen og Veijola argumenterer for ved at give socialtyperne køn og konkretisere dem kropsligt, så illusionen om at de repræsenterer menneskeheden generelt brydes (Touring Cultures, 1997:35).

I stil med Certeaus opdeling i “voyeurs” og “walkers”, er alt for mange tanker om globalisering og det multikulturelle menneske, præget af et scenarie, hvor teoretikere som voyeurs ser ned fra højhuse uden at kunne skimte de faktiske omstændigheder, mens vandringsmanden lever “down below” som kroppe, der i tykt og tyndt følger den urbane

tekst, de selv har skrevet, men ikke længere, som blinde birolleindehavere, er i stand til at læse (Certeau, 1984:92-93).

Seks borgertyper

Globaden, lokalen, nomaden, vagabonden, pilgrimmen og glokalen

Den første type der her skal nævnes er i fremmarch. Det er typen mange teoretikere som f.eks. Bauman og Lasch elsker at hade, og som de ofte misvisende kalder for turist. En mere dækkende betegnelse ville være *globaden* - inspireret af især rygsæksturisten som metaforisk projektion (se side 26-28ff. for en beskrivelse af rygsæksturismen). Globaden er en tvetydig størrelse, der både karakteriserer en social kompetence og en social figur. Som social figur er globaden det sande multikulturelle menneske, der hele tiden uforpligtende "plukker" sig nye identiteter, alt efter hvilket menneskesyn eller kultursyn der er ham påkrævet. Den rodløshed som deraf følger gør ham til en iagttager mere end en deltager i livet, og de højeste dyder bliver åbenhed, fleksibilitet og selvdannelse (der ofte grænser til selvhævdelse). Globaden betragter verden som horisontal, hvor alle kulturer er sidestillede og ligeværdige - deres identitet hviler således ikke på et fast værdihierarki, men er i konstant bearbejdning og bevægelse. Jagten på nye udfordringer (diskurser) overstiger tilfredsheden med det bestående (substanser), hvilket i det hele taget karakteriserer den moderne forbruger, der hele tiden bevæger sig for at finde sensationer eller noget autentisk - som imidlertid altid allerede har flyttet sig. Rejsen og tiden bliver for forbrugeren vigtigere end ankomsten og rummet. Som Bauman er inde på i "Globalization", rejser globaden (Baumans turist) i verden og lever i tiden (eller på ikke-steder), mens den lokalt bundne rejser fra verden og lever i rummet (eller blot på stedet).

Bliver der for globaden plads til et ståsted, er det i form af livsstils-orienteringer, som går på tværs af nationale og kulturelle grænser, og som ændrer sig i takt med tidens trend. Ofte manifesterer de sig som klubber eller oplevelsesfællesskaber, der er differentieret ud fra globadens behov. Her møder man af samme grund kun ligesindede, hvilket er forholdsvis uforpligtende, fordi der sjældent opstår indre konflikter. Problemet bliver ofte at det konfliktløse rollespil i kombination med de ikke sjældent modsætningsfyldte informationer og indtryk udefra, kan medvirke til en følelse af meningsløshed og overfladiskhed. Og der

er ikke langt fra følelsen af absurditet til en nihilistisk livsopfattelse - der er ikke langt fra den ligegyldige åbenhed til relativismens kaos.

Globaden føler da heller ikke nogen særlig moralsk eller etisk forpligtigelse overfor fællesskabet og samfundet; der er ingen interesse for den andens mening, med mindre den matcher ens egen livsbane, og man er aldrig selv anledning til de konflikter, der kan herske i den ydre verden.

Spørgsmålet bliver, om man som f.eks. Zygmunt Bauman og Christoffer Lasch skal male fanden på væggen - er globaden nutidens og fremtidens mest sandsynlige og solidaritetsløse dannelsesideal?

Er der ikke snarere tale om en nyttig kompetence end en social figur? Globaden markerer overgangen fra informationssamfundet til en ny fase af moderniseringsprocessen. Globaden har erkendt at globaliseringen er en forudsætning for modernitetens udvikling, men i en sådan grad at udvikling, vækst og selvdannelse bliver mål i sig selv. På længere sigt vil globaden imidlertid også erkende, at kun de færreste lever udelukkende i tiden – selv globaden har behov for rum eller steder at være. Så snart globaden reflektivt (i Ulrich Becks forståelse) lærer at finde en hvile i bevægelsen og skabe rum om sig selv og andre, opløser globaden sig selv som social figur, og bliver en vigtig kompetence i et hypermoderne samfund. Man bør nemlig ikke undervurdere, at globaden har evnen til at være mobil samt adgangen, lysten og koden til flow, og går der ikke sport eller mimetisk begær i den geografiske og mentale bevægelighed, skabes der ny erfaring undervejs, som igen kvalificerer individets orienteringsevne.

Folkeoplysningens store udfordring bliver i den henseende at skabe rammer, der både kan sikre en demokratisering af rettigheden til flow, samt at selvdannelsen ikke bliver ren managementfikseret kompetenceudvikling. Med andre ord bliver udfordringen at sikre en for alle individer ”individualitetsforsikrende individualitetsoverskridelse”, som Lars Henrik Schmidt udtrykker det om livslang kompetenceudvikling gennem læring (Forskningsseminar om livslang læring) – mere herom i sidste afsnit.

Globadens diametrale modsætning defineres her som *lokalen*. Henholdsvis hjemstavnsturisten (se side 31-33) og charterturisten (side 17-20) benyttes i det følgende som idealtypisk projektion.

Den sande fastboende, der aldrig forlader sit hjem, er som type næppe eksisterende i dag. Vi er alle eller har alle været på en eller anden form for geografisk eller mental rejse – om ikke andet så via fjernsynet eller Internettet. Men der er åbenlyst stor forskel på med hvilken hastighed, motivation og selvstændighed, vi flytter os.

Kommunitarister som f.eks. Christoffer Lasch er af den overbevisning, at kun ved at fremelske lokalen som dannelsesideal, er det muligt at skabe et sandt demokratisk samfund, med dialog og nærhedsetik som kerneområder. Men den kommunitaristiske nostalgi forfører i samme stil som nationalismens tankespil vedrørende den hjemlige hygge, familiens stabilitet og risikofrie handlingsmuligheder. Utopien er ren glassur – sikkerhed er ikke en faktisk realitet i en pluralistisk verden, hvor en intuitiv kultur, som lukker af for alternativer og afviser at diskutere sig selv, kun gør sig ustabil gennem sit forsøg på at gøre sig stabil.

Et samfund uden frihed er et lige så skrækkeligt projekt, som frihed uden samfund. Holder vi fast i familien som metafor, vil en familie som hverken er åben overfor omverdenen eller giver hvert medlem en vis portion af frihed til at vælge og handle, på længere sigt ikke have værktøjer til at løse de interne konflikter, der uundgåeligt vil opstå. I en individualiseret og hypermoderne verden, hvor al iagttagelse iagttages, er det ikke muligt at gøre sin kontingens usynlig, og eksempelvis påstå at de valg familien træffer slet ikke er valg men rene skæbne- eller væsensforhold.

Når lokalen således klynger sig til hjemlige artefakter og ritualer, kan det nok give kortvarig tryghed, men på længere sigt bliver resultatet snarere en selvforstærket følelse af utilstrækkelighed eller håbløshed overfor de foranderlige omgivelser. For at denne følelse ikke skal få overtaget, lader lokalen sig ofte forføre af globadens drømmeverden.

Det er hverken tanker vedrørende dannelse, uddannelse eller kompetenceudvikling, der sætter lokalen i bevægelse – kun nødtvunget og som en pligt når omgivelserne stiller krav om mobilitet (f.eks. på arbejdspladsen eller i undervisningssammenhæng). Det der primært aktiverer lokalens lyst til mobilitet er drømme. Lokalen finder sin identitet i de kendtes biografier, de kulørte blade, talkshows, underholdningsprogrammer der tager patent på virkeligheden osv., og handler efter håndbøger og programmer af gør-det-selv-karakter, som aldrig har haft større popularitet. Der skabes kontrakter af karakteren: ”Vi (eksperterne) træffer det rette valg og vælger drømmene for dig”. Selvom lokalen godt er

klar over at de autentiske drømme om naturlighed og paradys netop er drømme og ikke virkelighed, så orienterer lokalen sig imod disse, fordi den imaginære verden simpelthen er mere overskuelig. Men kun at træffe valg via autoriteter og diverse surrogate forældre, medvirker ikke overraskende til en manglende individuel ansvarlighed overfor valget. Det er altid de andres skyld, fordi det serverede valg eller den serverede drøm ikke levede op til forventningerne. Måske er det disse beskyldninger, baseret på en kritik af andres værdier fremfor egne ansvarsbevidste holdninger, der kendetegner det moderne menneskes og især lokalens manglende selvværd.

Man bør dog ikke helt afskrive lokalen som dannelsesideal. Hvis ikke lokalen lader sig forføre af globadens strategi, ligger der nogle kulturelt postfordistiske potentialer g(l)emt i lokalens univers. Lokalen formår nemlig at skabe rum for fællesskabsfølelse. Det er ikke kun et aktiv at være undervejs i hypermoderniteten, men også vigtigt at skabe personlige rum og ritualer, der kan fungere som sociale indføjningsmekanismer.

Hvad enten der så er tale om et reelt tab eller om et imaginært tab, er det karakteristisk at lokalen søger en revitalisering af tabte værdier og fordums ansigt til ansigt relationer.

I forhold til det globale flow, har lokalen brug for grænser, ritualer og faste strukturelle rammer. At dette er tilfældet viser sig ikke blot ved den tidligere omtalte ny-nationale orientering, men også f.eks. ved genkomsten af bryllupstraditionen og fremkomsten af importerede mærkedage som Halloween og Valentines day. Vigtigere er det imidlertid at skabe nære ritualer som supplement til de religiøse og nationale traditioner og mærkedage. De mere personlige ritualer fungerer nemlig som overgangsritual mellem at være og ikke være – og de bygger broer over flow. Ved aktivt at skabe og deltage i subjektivt meningsgivende ritualer, som f.eks. at familien samles hver søndag for at spille kort og udveksle erfaringer, at slå hækken sammen med naboen hvert år, at man hver sommer tager i sommerhus med sine venner osv., således gødes grunden for yderligere socialisering. Banalt sagt føler man sig mere tryk og mobil i kraft af fællesskabet.

I et løbsk vidensamfund, er det befriende nok ikke sine kompetencer, lokalen da søger at udvikle, og netop i sit afslappede forhold til selvdannelse, har lokalen muligheden for at blive en erfaring klogere end globaden. Ved overfladisk blot at iagttage livet og leve i tiden bliver globadens verdensopfattelse mere illusionistisk og utopisk end lokalens, fordi lokalen trods alt deltager i nærmiljøet.

Almindeligvis går lokalen desværre mere op i at italesætte vedkommendes unikke stedstilknytning og negativiteten ved de andres fremtoning. Sjældent artikuleres de erfaringer med intimitet og interaktivitet, lokalen har mulighed for at udvikle eller rent faktisk oplever i sine betydningsfællesskaber. Lokalen bygger i høj grad sin identitet på afskyens logik, uden sjældent at orientere sig imod eller have kontakt med den anden (kun via medierne). Forskellighed er i sig selv ikke af interesse for lokalen, men vedkommende bygger dog sin kultur på denne. Helt galt kan det da gå, når lokalen er at finde blandt økonomisk og/eller socialt marginaliserede individer, der enten har ensomheden på tæt hold; har en forkælet og respektløs holdning til omverdenen; eller føler sig utilstrækkelige i forhold til omverdenens krav om mobilitet. Lettere forenklet og generaliserende er ensomhed ikke sjældent psykologisk forbundet med angst; manglende respekt med uansvarlighed; og utilstrækkelighedsfølelse med misundelse – og er denne cocktail tilpas blind i forhold til sig selv, er misundelsens, uansvarlighedens og angstens grimme ansigt som bekendt ofte had og vold. Selvom det heldigvis er mere undtagelsen end reglen, forstår visse klæbrige fællesskaber (nynazister, hooligans, autonome, indvandrerbander osv.) at suge den negative energi til sig, for igen at spytte den ud når tanken er fuld. Og via mediernes såkaldte dydeborende journalistisk starter så den selvforstærkende mølle, hvor andre lokaler (lokalen symboliseret ved henholdsvis delikatesse- og kulturturisten, se side 20 og 30-32), der i mindre omfang er økonomisk eller kulturelt marginaliserede, skaber deres identitet og symbolske kapital på den ”barbariske smag” som negativt referencepunkt, hvilket de klæbrige fællesskaber igen gør oprør imod ... osv..

Den tredje borgertype, der her skal nævnes, eksisterer egentligt ikke – kun som globadens selvopfattelse. *Nomaden* er den intellektuelle elites svar på nutidens dannelsesideal, som i stil med romantikkens idealbillede intet har med virkeligheden at gøre. Der er tale om en filosofisk og ikke en socio-logisk idealtipe.

Nomaden er som borgertype lige så absurd, som anti-turisten er som turisttype (se side 20-22), og lige så mytisk som rygsæksturisten (side 26-28) er som dannelsesrejsende. Uden omsvøb lyder budet: *Nomaden* er den sande filosofisk rejsende, mens alle andre er turister. At være nomade betyder direkte ”oversat” at være medlem af en stamme, nation eller race, der er uden fast opholdssted, men vandrer omkring med kvæget (Gyldendals

Fremmedordbog, 1993). Associationen vil hos mange være et idyllisk billede af den reflekterende hyrde, som er i pagt med sig selv og omgivelserne. Og trods det faktum, at vaskeægte nomader som f.eks. mange fordrevne og forfulgte sigøjnere, næppe ser hvori det idylliske ligger, da har sociologien og politologien taget figuren til sig som metaforisk idealtipe.

Nomadebegrebet og -utopien dukker op i forbindelse med lovprisningen af informationssamfundets (og senere globaliseringens) mirakler (se f.eks. Pécseli, 1995), og kendetegner personen for hvem ingen eller intet er fremmed. Som i et andet "dream society" består utopien i den anskuelse, at globaliseringen og den teknologiske udvikling bevirker, dels at nomaden aldrig er hjemløs, fordi vedkommende føler sig hjemme alle steder – dels at nomaden da vil koncentrere sig om at skabe værdier, der ikke er materielle som f.eks. viden, kultur, forståelse og oplevelser.

Nok er der med kulturaliseringen og drømmesamfundet en tendens til sidstnævnte, og nok er det muligt at være lykkelig og samtidig have en stedløs og rodløs identitet (jævnfør tidligere henvisning til Thomas Hylland Eriksens iagttagelser). Men utopien slår revner, når den hævder, at en universel og immateriel topofili er mulig; alle individer har en mere eller mindre bevidst individuel forestilling om, at visse rum og ting er bedre end andre, og der vil altid foregå en magtkamp om at definere, konsumere og sælge de bedste rum og materielle goder.

Som Benedicta Pécseli påpeger, er nomadebegrebet "et flot associativt ord", uden dog at gøre sig sandheden heri bevidst - at nomaden er et sminkeord og en kropsløs figur, delvist skabt af Mitterands økonomiske rådgiver Jacques Attali og andre globader, som en politisk og intellektuel fiktion/myte, hvormed man kan besynges eller forvanske fremfor at behandle tingene.

Finn Thorbjørn Hansen er nok den danske teoretiker, der mest ihærdigt har forsøgt at gøre nomadens krop mere beboelig. Han skriver om nomaden:

"I stedet for en kulturel og etnografisk Anderledeshed, er det en mere filosofisk og sproglig Andethed ved selve eksistensen, som han [nomaden] bliver dannet ved. Hvor interkulturalisten og den 'postmoderne' så at sige blev 'seende' *indenfor* henholdsvis 'kulturens verden' og 'sprogets verden', bliver Nomaden 'seende' i mødet med grænsen for sprogets og dermed også kulturens verden" (Thorbjørn, 1996:164)

Finn Thorbjørn Hansen gør opmærksom på, at nomaden besidder de kompetencer beskrevet under globaden, men at nomaden har fundet en hvile i sig selv baseret på evighedens perspektiv, hvormed der henvises til nedenstående ”mystiske grænseerfaring”. I stil med rygsæks- og anti-turistens erklærede mål (der ligeledes sjældent har hold i virkeligheden), og inspireret af kunstneren og filosofen, forsøger nomaden at finde de hvide pletter i tilværelsen, hvor man i et selvforglemmende og stillestående øjeblik kan ”mærke” verdenen. Og denne søgen efter en udsigelig autentisk og metafysisk erkendelse af, at verden er, sker i mødet mellem kulturer og diskurser, hvilket kræver en orientering imod og moralsk forpligtigelse overfor den anden og det andet.

Den rejsende dannelse er for nomaden med andre ord, at lære kunsten at leve i grænselandet mellem kulturerne/diskurserne, for derved at finde en hvile i sig selv - men da grænser hele tiden flytter sig, så snart de indtages, lærer nomaden aldrig ”kunsten at sidde stille”, fordi vedkommende hele tiden skal flytte sig proportionalt med at grænserne flytter sig. Desuden kræver det at leve i transit som nomade, hvor man konstant iagttager andres iagttagelser for at justere sine værdier, en ekstrem høj grad af kulturel og symbolsk kapital – hvilket er det samme som at sige, at nomaden er globadens selvidyllisering.

Nomadebegrebet dækker kort sagt over de åbenlyse forskelle mellem globaden og lokalen og hævder en overfladisk enshed mellem tid og rum, mobil og bundet, den indre og ydre verden. Det er et begreb som den filosofiske nomade, der sætter spot på virkelighedens vagabonder, fordi disse i nomademytens skær bliver så meget desto mere virkelige.

Diskursen omkring *vagabonden* opstod sideløbende med nomaden. Hvor nomaden imidlertid helt har sluppet taget i moderniteten, betegner vagabonden mennesket, der står med et ben i industrisamfundet og det andet plantet i informationssamfundet. Det latinske ord *vagabundus* betyder ganske enkelt omstrejfende, og det er netop kendetegnende, at vagabonden vandrer hvileløst rundt fra sted til sted – altid skuffet søgende efter en ny stor erstatningsfortælling for det moderne projekts sammenbrud (Thorbjørn, 1996:48ff). Symboliseret ved henholdsvis anti-turisten (s.20-21) og økoturisten (s.23-24), er vagabonden generelt desillusioneret over eller vil ikke godtage den virkelighed, vedkommende lever i.

Som anti-turisten, der vender sig med afsky imod civilisationen for at finde sandheden hos "de ædle vilde", da søger vagabonden (indledningsvis) sande værdier ved at bosætte sig i samfundets grænseområder - og som økoturisten forsøger vagabonden at flygte fra risikosamfundet via en nostalgisk præmoderne illusion om renhed, intimitet og sikkerhed. Vagabonden ser op til globaden og har af denne borgertype lært, at det er bevidsthedsrøvende ikke konstant at være på farten. Inderst inde føler vagabonden sig imidlertid mere knyttet til lokalen og dennes formodede erfaringer med nærhed, tryghed og risikofrie zoner. Alternativt lader vagabonden sig derfor inspirere af nomaden (f.eks. den filosofiske, kunstneriske eller religiøse rejsende), der rejser ud i grænselandet mellem virkelighederne, for der at komme i kontakt med den metafysiske erfaring. Vagabonden forveksler imidlertid paradiset med fattigdom og opgiver sit hjem i falsk forhåbning om, at nomaden har ret i, at det ideelle rum først skabes på grænsen mellem kulturene - men fremfor en universel hjemfølelse, bliver vagabonden kun den erkendelse klogere, at han nu ikke føler sig hjemme nogen steder. Frustreret og forvirret søger han betydning i "store" fortællinger om økologi, næstekærlighed, solidaritet, religion m.m., men må gang på gang se i øjnene, at der ikke findes én sandhed, som kan hele værdisammenbrudet. Til sidst glemmer vagabonden helt sit oprindelige dannelsesprojekt for endelig at forsumpe i den rene kontingens, hvor alt andet og alle andre er ligegyldige. Sammen med ligesindede hænder det dog, at man opsøger negativitetsforeninger/-partier, hvor man som medlem kan få lov til at moralprædike og sige "nej" uden at lytte til omverdenen.

Hvis ikke frelsthed og moraliseringen om sandheden vægter tungest, er der noget beundringsværdigt i vagabondens forsøg på samfundskritisk at undslippe tilskuerrollen. Som den "ægte" vagabond er paradokset imidlertid, at vagabonden ønsker at skille sig ud fra mængden og være sin egen herre, men samtidig er afhængig af omverdenens opmærksomhed og donationer. Vagabonden fanges i et afhængighedsforhold til den verden, der ellers tages afstand fra. Og selv bliver vagabonden, i sine yderst synlige og afvigende orienteringsforsøg, en fisk i et akvarium, som omverdenen skriver lange afhandlinger om for at forstå - uden sjældent at konkludere andet end at vagabonden i sin naivitet bør hjælpes.

Mindre desillusioneret end vagabonden er *pilgrimmen*. Begge søger de en højere sandhed end den, de har kunnet finde i deres egen kultur, og begge spejder de efter en ny stor fortælling, som kan erstatte kompleksiteten. Men hvor vagabonden har en nostalgisk længsel efter ”det der var engang”, er det for pilgrimmen kroppen, som er led i et sjæleligt overgangsritual; kroppen bliver sandheden. Det kan ikke komme bag på læseren, at det er vildmarks- og sportsturisten (s. 22-28), der her er benyttet som metaforisk projektion. Ifølge Zygmunt Bauman er pilgrimmen i sig selv en metafor for den moderne levestil og identitetssøgen baseret på en optimistisk fremskridtstro og store fortællinger om det gode, sande og skønne, mens der ikke findes pilgrimme i en postmoderne verden, hvor livet snarere baseres på tilfældige roller og umiddelbar behovstilfredsstillelse i stil med globadens livsstil (Bauman, 1994). Men Bauman fokuserer da for meget på målet. Som tidligere beskrevet var det hellige mål, i traditionel forstand, blot kulminationen af rejsens proces. Det var bevægelsen i ukendt terræn, som i liminalfasen var med til at opbygge en forventning om forløsning ved målet. Akkurat som det for nutidens pilgrimme er kropslig aktivitet, som skaber mening. Den moderne pilgrimsfærd handler ikke om religiøs selvdannelse, men om eksistentiel selvdannelse og personlighedsudvikling via kroppen som redskab.

I ekstreme tilfælde bliver pilgrimsfærden ligefrem et korstog imod at opfylde ens egoistiske higen efter evig hæder. Uden demokratisk omtanke tilsidesættes alt omkring én, til fordel for en hektisk bevægelse fra aktivitet til aktivitet, hvor et eventyr altid afløses af et andet og mere udfordrende. Samtidig iscenesættes den rejsende dannelse strategisk via kropskonsulenter; en slags militærstrateger, der behandler kroppen økonomisk og strategisk, for derved at opnå den ønskede effekt. For korstogspilgrimmen er det nemlig vigtigere at tage sig godt ud og effektivt udnytte mediefladens sparsomme tid, for at kunne erobre det fremmede område – end rent faktisk at have et budskab med erobringen eller en forståelse for det erobrede område.

Den mere ’jævne’ pilgrim, der minder meget om lokalen, søger bevidst kropslige begivenheder, som kan tilbyde et alternativt rum eller en intens følelse af fællesskab af næsten hellig betydning. Ofte lader han sig frivilligt styre ind i en fælles krops-lighed, der positivt både virker intimitetsfremmende og kompleksitetsreducerende. Målet er i sidste ende ved hjælp af den fælles krops-kulturelle praksis at finde vej til sig selv og skabe

sjælelig orden – men fordi grundlaget er en falsk tryghed, italesat kropslighed og udefra styret bevidsthed – fastholdes man i virkeligheden blot på det samme psykologiske og sociale stadie.

Kun pilgrimmen der ikke bevæger sig for bevægelsens skyld, og som ikke italesætter den dermed forbundne kropslighed, har en mulighed for at opnå en metafysisk erfaring og en fornemmelse for, hvad det vil sige at være et "helt" menneske. Kun i den afstandsløse og selvforglemmende sansning via kunsten, naturen eller den religiøse oplevelse, kan man komme i kontakt med en verden hinsides sproget. "Det er først, når man er 'nærværende i tydningen', hvor jeg-bevidstheden er ophævet, i den selvforglemmende nærværelse, at mødet med Andetheden kan ske", skriver Finn Thorbjørn Hansen således på baggrund af Løgstrups tanker (Thorbjørn, 1996:191). Der kan dog aldrig blive tale om en varig tilstand, som visse nomade-fortællere hævder. Det er nødvendigt hele tiden at foretage en ny pilgrimsfærd for i overgangsritualet at komme i kontakt med den metafysiske erkendelse. Ingen lever fuldt ud i liminariteten eller på dørtærsklen undervejs til "en anden orden", og alle har brug for at blive genindsat i den nu reetablerede sociale orden.

Opmærksomheden bør endelig henledes på, at der på grund af kulturaliseringen og den kulturelle frigørelse, faktisk ikke længere findes nogen Natur eller Religion (i vesten), og kun kunstneren er da en realistisk "metafysiker", hvilket ikke overraskende har betydet en vækst i mængden af identitetssøgende processer via mere eller mindre æstetisk eller socialt betonede kultur- og kunstprojekter.

Den sidste borgertype der her skal nævnes, er *glokalen*, der nok findes i virkeligheden som en socio-logisk pendant til nomaden (der var borgertypernes smeltedigel), men bedst er at forstå som idealtypens idealtipe; altså det menneskemateriale man jævnfør nærværende speciale bør arbejde sig hen imod politisk og samfundsmæssigt. Glokalen besidder nogle etiske og erfaringsmæssige værdier, hin enkelte kan tillægge sig, og alle de ovenfor beskrevne borgertyper har muligheden for at tilegne sig glokalens livserfaring uden at ændre deres grundlæggende identitetsmæssige antagelser.

Glokalen er først og fremmest kosmopolit og føler et globalt medansvar som verdensborger, fordi hun indser, at vi over hele kloden beskæftiger os med omtrent de samme problemer og risici, der ikke kan afgrænses nationalt. Denne globale følelse både

udspringer fra og er med til at definere globalens stærke lokale forankring i egne betydningsfællesskaber.

I erkendelse af at det er vigtigt at skabe rum i det nære, så man er bedre rustet i mødet med det fremmede, har glokalerne fundet en hvile eller et hjemsted i sig selv baseret på rumlige betydningsfællesskaber og en etisk ansvarlighed overfor andre. Det er globalens klare opfattelse, at autonome individers evne til at træffe kritiske og selektive valg afhænger af, om de har en kulturel baggrund qua nogle betydningsfællesskaber at vælge ud fra. Følelsen af at tilhøre nogle rum giver en tryk base for at kunne træffe valg og indgå kompromiser vedrørende det gode liv, hvilket ikke er uden betydning for et demokratisk samfund.

I stedet for hvileløst at tænke: ”Åh, hvis bare tiden stod stille, så jeg kunne nærme mig ’det gode liv’” – griber glokalerne skønheden i det stillestående og er dermed bevidst om erfaringens genkomst som orienteringsramme. Glokalerne tager sig med andre ord tid til at bearbejde de indtryk og informationer, hun møder på sin rejse. Det er vigtigt at være på farten, men lige så betydningsfuldt ikke at være det hele tiden - at rejse er ikke længere i sig selv erfaringsdannende. Man er således ikke lokal eller kosmopolit blot ved at være på farten som f.eks. den forretningsrejsende eller emigranten. Det er ellers en traditionel vestlig opfattelse at kosmopolitten er f.eks. udlandsdanskeren, der frivilligt – i modsætning til flytningen - rejser og bosætter sig i forskellige nationer. Men både den forretningsrejsende og emigranten kan sagtens være mere nationalistisk og etnocentrisk, end vedkommende der aldrig har været udenlands. Orienteringen imod det anderledes kræver i højere grad mental mobilitet snarere end geografisk, hvilket bl.a. skyldes, at vi i dag har kulturmødet langt mere inde på kroppen i hverdagen som følge af massemedierne og flere folkebevægelser. Glokalerne forholder sig pragmatisk til den her udtrykte forskellighed.

Som vi så, var forskellighed i sig selv en værdi for globaden - og da forskellighed kun skabes i kontrasten til lokale kulturers ”homogene” egenart – er det det samme som at sige at globaden kun eksisterer i kraft af lokalerne. Det er derfor vigtigt for globaden at nægte lokalerne fri bevægelse. For lokalerne derimod er forskellighed ikke en værdi, men mere en negativ referenceramme og identitetsindstifter, hvilket også kan betegnes som en defensiv projektiv identifikation.

Forskellighed er heller ikke en værdi i sig selv for glokalerne, men et middel til reflektiv projektiv identifikation. Således er danskheden eksempelvis ikke i sig selv af værdi. Glokalerne vil selv vælge sine betydningsfællesskaber fremfor at være del af et tvunget, og føler sig kun dansk, fordi hun er opvokset i landet med dets traditioner, socialisering og retslige vilkår. Glokalerne rejser for i mødet med det anderledes at iagttage andres iagttagelser – for derved igen at modificere egne holdninger og via selvevalueringen at blive en erfaring klogere. Det kræver en kosmopolitisk evne til at være åben overfor hinanden og engagere sig med andre. Og det kræver en gensidig accept af forskellighed og anerkendelse af, at alle har ret til at udtrykke denne forskellighed, så længe de er i overensstemmelse med samfundets love og rammer. Kun via den reflektive åbenhed er det muligt at abstrahere fra sin livsverden og ”det indlysende rigtige”.

I afsnittet om turismen blev ”den gode rejsende” omtalt, som vedkommende der reflektivt erkender sin turistrolle i forhold til værtsomgivelserne (s. 17). Ligeledes forholder det sig med glokalerne. Ikke nok med at glokalerne via den reflektive åbenhed og tillid er villige til at tage en risiko, og ikke nok med at hun får en evne til at vurdere kritisk og æstetisk mellem forskellige steder, naturer og samfund. Glokalerne bliver da også bevidst om hvilke alternative muligheder, der er for at opnå samme mening, samt hvilken vej der ud fra en gensidig etik er mest hensigtsmæssig.

Glokalerne har alt i alt en følelse af integritet, idet hun mener, at livet i sig selv kan bære, da det beror på, ikke én rigtig sandhed, men på mange små fortællinger om det gode, det sande og det skønne. Glokalerne er med andre ord kosmopolitten, der tager udgangspunkt i et dynamisk kulturbegreb, som kan indfange og blande de mange fortællinger og frugtbar applicere dem på den konkrete kontekst, individet ser sig selv i – i hverdagen og virkeligheden.

Det er med ovenstående menneskematerialer i bagagen, at glokalerne ses som et menneskeligt og medborgerligt ideal. Det sidste afsnit om ”Demokratiet i et globalt perspektiv” omhandler netop, hvorledes det er muligt at fremelske en global orientering.

Demokratiet i et globalt perspektiv

Der var engang ...

I begyndelsen af 2. verdenskrig introducerede den engelske professor Cyril Falls demosstrategien, der skulle overbevise folk om, at de allierede havde noget bedre at byde på end fjenden - både under og efter krigen. Noget som var værd at kæmpe for hinsides det etablerede politiske demokratibegreb. Det formelle og statsretslige demokratibegreb skulle udvides til også at omfatte spørgsmål vedrørende social solidaritet, ytrings- og valgfrihed samt økonomisk lighed. Demosstrategien blev således et spørgsmål om at forme den liberale retsstat om til en socialdemokratisk regulerings- og fordelingsstat; bedre udtrykt ved velfærdsstaten. Fra en smal forståelse af et beskyttende demokrati kendetegnet ved nogle formelle og politiske rettigheder, udvides begrebet til en bred forståelse af et udviklende demokrati. På baggrund af David Helds iagttagelser, skriver Ove Korsgaard om denne distinktion:

”Det demokratiske system som sådan fremstår som statisk. Det udviklende demokrati derimod ser demokratiet som mere end et fast regelværk. Demokratiet er noget der skal udvikles. Og udviklingen beror i høj grad på medborgernes udvikling og deres aktive deltagelse i det politiske liv. Deres indflydelse skal ideelt set også gælde arbejdslivet og økonomiske forhold” (Korsgaard, 1999:76).

I Danmark var det især Hal Koch og Alf Ross, der fik afgørende indflydelse på demosstrategien. Begge tager de udgangspunkt i det udviklende demokrati, hvor man med Alf Ross' ord kan ”sondre mellem demokrati i politisk (retlig), i økonomisk og i menneskelig forstand”, som henholdsvis mellem folkestyre, realt demokrati (planøkonomi) og demokrati som et sindelag eller en livsform. For Alf Ross er kernen i denne sondring det politiske eller repræsentative demokrati med dets afstemninger og flertalsafgørelser, fordi kun dette område er et målbart udtryk for folkets vilje. Idealtypen bliver da for Alf Ross ”den statsform, i hvilken de politiske funktioner med maksimal intensitet, effektivitet og ekstensitet udøves af folket ad parlamentarisk vej” (Ross, 1946:117).

Hal Koch lægger derimod mere vægt på demokratiet som en livsform. ”Menneskene er uendelig meget vigtigere end systemerne og paragrafferne” (Koch, 1945:99). Retfærdighed er ikke nødvendigvis et spørgsmål om politisk demokrati og folkestyre, fordi ”den, der forstår propagandaens kunst, den, der kan forme slagordene og derved påvirke masserne,

den, der er villig til at udnytte alle chancer uden moralske skrupler – han bliver dagens mand” (Koch, 1945:34). Man kan sige, at for Hal Koch bliver idealtypen den statsform, der politisk stiller de bedste *rammer* til rådighed for folkets gradvise vækkelse, opdragelse og oplysning. Demokratiet afhænger af henholdsvis folkets aktivering og engagement i foreningslivet og det civile samfund; af folkets opdragelse i forhold til det kristne bud om kærlighed og respekt for næsten; samt af oplysningens selvstændiggørelse og kritiske myndiggørelse af befolkningen. Og kernen i disse forhold - demokratiets væsen - er den tidligere omtalte diskursetik: ”det er samtalen (dialogen) og den gensidige forståelse og respekt, som er demokratiets væsen” (Koch, 1945:16). Hal Koch skelede imidlertid også til Rusland, og anså økonomisk demokrati, som en forudsætning for et varigt politisk og menneskeligt demokrati (Koch, 1945:26).

Som tidligere nævnt fokuserede både Hal Koch og Alf Ross på, at folkeoplysning og folkeopdragelse skulle være demokratiets forsvarsbastion, men de vægtede forholdet mellem og betydningen af dannelse og uddannelse forskelligt. I de følgende årtier var det især Hal Kochs forestilling om demokrati som en livsform, hvor befolkningen skulle dannes til demokrati ”gennem det frie folkelige Arbejde”, der sejrede (Voksenuddannelse; nr. 5).

Socialdemokratiet blev herhjemme den politiske drivkraft, der skulle sikre individets sociale og økonomiske rettigheder gennem staten, så den frie og lige udfoldelse i civilsamfundet var mulig. I løbet af 1980erne sker der imidlertid en forskydning fra økonomisk til det politiske - liberale demokrati, og det bliver Alf Ross' fokusering på uddannelse, der vinder indpas. Spørgsmålet er, om vi er tilbage ved en ren statsretslig og smal forståelse af begrebet demokrati – der er en tendens til igen kun at fokusere på de formelle demokratiske forhold (afstemningen), hvilket også kan betragtes som demosstrategiens afslutning. Flere udviklingstendenser markerer denne afslutning. Først og fremmest var den kolde krig en vigtig drivkraft i demosstrategiens videreførelse, som modpol til kommunismens frihedsberøvelse. Men med murens fald i 1989 sejrede demokratiet på globalt plan - på overfladen vel at mærke. Demokrati er blevet et globalt plusord og en menneskerettighed, men ofte stemmes der under tvang eller uden en opposition at stemme på – demosstrategien nåede så at sige aldrig frem til disse lande, før den endte.

Som tidligere omtalt skyldes det ændrede demokratiske landskab og medborgerskabets ændrede karakter også, at vi i højere grad er vidner til en ekstrem individualisme. Hertil kan knyttes yderligere kommentarer, når blikket falder på demosstrategien. I stil med at enhver anti-turist fornægter sin turistrolle, kan man sige, at eliten (især globaden) ligeledes har fornægtet sin rolle og ”glemt” den lokale medborger. Historisk har den mere succesrige og elitekritiske elite ofte forstået at skabe tryghed om og tillid til nye institutioner og anden udvikling ved at skabe en medborgerlig bevidsthed om, at det nye kun eksisterede i kraft af bevægelserne fra neden.²⁶ Samfundet betyder i højere grad noget for det enkelte individ, der har sat sit præg på udviklingen (via partipolitisk arbejde, foreningslivet, kulturprojekter og andre subjektivt meningsgivende projekter) – forbrugeren bliver medansvarlig medborger ved at være medformer. Men det sker ikke ved at famle i blinde – der er i hypermoderniteten behov for en veluddannet elite eller Giddens ”eksperter”, der har overblik, overskud og kapital til at være udviklingsmæssig pejlemærke og udstikke handlingsrammer. Omvendt har eliten imidlertid ikke længere brug for og gider ikke at lytte til ”folket”, hvilket bl.a. Christoffer Lasch og Zygmunt Bauman problematiserer. I national kontekst kan man populært sige at eliternes oprør imod den danske jantelovsmentalitetsejrs gang, der over tid har frataget eliten privilegiet at danne og oplyse folk, har bestået i individuelt eller i afgrænsede klubber at shoppe i den globale bazar. Belært af det postmoderne spøgelse om at der ikke findes nogen helhed, har de intet blik for fælles værdier – hin enkelte kører sit eget ræs i pæn afstand fra hverdagslivets og demosstrategiens forpligtigelser.

Politisk er princippet, at ”folket må skaffes af vejen ... Det må afgive sin stemme, så det kan forstumme, bortset fra dets overskuelige tilsynekomst i galluptal, læserbreve og tilfældige møder. På den måde bliver det muligt at gennemføre et semantisk illusionsnummer: at tale om ’folkestyre’ og behændigt undgå, at folk blamerer folkestyret med deres uvidenhed og deres kortsigtethed” (Thyssen, 1997:34). Deltagelse bliver i højere grad en politisk fiktion, fordi alle har en mening; deltagelse bliver trukket frem som demokratiets ideal, men konkret er det politiske princip, at folk må forhindres i at deltage, da de kun kan ”levere støj. Insisterer de på at deltage, må de overinformeres eller underinformeres eller misinformeres. Løsningen på det problem, som kaldes demokratisk underskud, er ikke at lade beslutningsprocessen oversvømme med deltagere uden politisk

erfaring” (Thyssen, 1997:39). Afstemningen bliver den vaccine, politikerne indrømmer befolkningen for at afbalancere modstand (hvilket ikke altid lykkes). Og afstemningen bliver vigtigere end forarbejdet. Godt nok er kritikken og debatten allestedsværende i hypermoderniteten, men udelukkende baseret på ”sande” meningsmålinger og de ”objektive” massemedier, har den mindre hold i virkeligheden og er uafhængig af personligt nærvær. Politisk skaber man sit grundlag eller lovgiver uden at være i dialog med dem, der bærer byrden – eksempelvis sker en stramning af indvandrerpolitikken uden hensyntagen til indvandrerorganisationerne eller borgerrepræsentationen på f.eks. Nørrebro.

Har kritikken endelig substans og nærvær, tør den sjældent udtrykkes til fulde, fordi der altid er en risiko for en fejlslagen risikokalkulation – ingen tør i risikosamfundet fuldt ud stå ved sine holdninger. Således er også holdningspolitikeren død, og politik bestemmes af embedsmænd, meningsmålinger, analysebureauer, massemedier og såkaldte fokusgrupper, der samlet bliver udtryk for den fiktive størrelse: folkets stemme – men reelt består i en række uforenelige krav, som kun afstemningen kan overdøve.

I det politiske system foregår der dagligt en kamp om offentlighedens opmærksomhed, der ofte overskygger partiernes fokusering på at formulere politiske fremtidsperspektiver, fordi der hele tiden skal tages stilling til nye enkeltsager båret frem i medierne. Denne kamp om opmærksomhed, hvilket på det seneste er set i form af fokusgrupper og folkehøringer, er udover at skabe umiddelbar tilfredsstillelse, mere et spørgsmål om at overbevise end at lytte til og samtale med vælgerne. Det politiske system kan nemlig ikke forholde sig til vælgerne som individer, men må forenkle for ikke at blive oversvømmet af befolkningens divergerende egoistiske og emotionelle krav. Forenklinger er f.eks. den partipolitiske kassetænkning og ensidige fokusering på danskhed, solidaritet, arbejde, frihed - eller kvantificeringen af emner i tal og økonomiske termer.

Kort sagt har alle ret til og skal helst have en mening i hypermoderniteten, men som nævnt er der ingen sam-tale – kun med-tale og om-tale, hvorved det snarere er evnen til at påvirke og undvige andre end selve debatten frem til et kompromis, der fører til det politiske resultat.

Tilbage ved udgangspunktet er det endelig globaliseringen og europæiseringen, der giver demosstrategien dødsstødet - med en global økonomi, nye risici og en politisk forskydning

opad udfordres nationalstatens demokratiske grundlag og dens forestillinger om suverænitæt. Globalisering betyder bl.a. at en national beslutning om at sænke renten har stor indflydelse på andre landes økonomi; at fældning af regnskoven kan skabe økologiske kriser i andre lande; at atomkraftværkers placering kan skabe angst i andre lande; osv.. "The idea of a community which rightly governs itself and determines its own future - an idea at the very heart of the democratic polity itself - is, accordingly, today deeply problematic" (Held, 1995:17) – og forestillingen om demokrati skal derfor endnu engang vendes og gentænkes i relation til globaliseringen. Spørgsmålet er, hvorledes en ny demokratiseringsbølge kan sættes i gang, så fokus igen er på økonomisk demokrati, civilsamfund, medborgerskab, dialog og debat – blot i et lokalt perspektiv?

Man må ikke glemme, at demokratiet er et ideal, der aldrig er fuldendt og konstant skal genskabes. Det forholder sig med demokratiet som med rejsen. Vi vil altid søge efter noget højere (det gode liv), men skuffes over at rejsen/verden skuffer, hvorfor vi må omstille os på en ny søgen efter mening etc.. Demokrati er ikke en fastlagt norm, og demokratiet er aldrig helt tilfreds med sig selv. Den anden demosstrategi er derfor først og fremmest en forestilling om et ændret politisk univers med flere tangenter at spille på.

Kosmopolitisk demokrati

Som nævnt ligger mange problematikker i dag uden for nationalstatens rækkevidde. "Ekologiska kriser, migration och främlingsfientlighet, kriminalitet, kapitalrörelser, skatteflykt, företag som flyttas utomlands, fattigdom och jämlikhet, socialstatens framtid och räntorna – dessa problem är världsproblem" (Beck, 1998:6). Det globale flow lader sig ikke bremse af nationalstatslige grænser – men kan ledes i den retning man ønsker, ved at bygge dæmninger hvor presset er størst, og ved at bygge nye broer over flow. Som Jürgen Habermas gør opmærksom på med sin "Verdensindenrigspolitik" (Social, 1997:24), må denne opbygningsfase grundlæggende ske nedefra og indefra civilsamfundet for at skabe et solidt fundament. Det sidste forudsætter kritiske og aktive medborgere i stil med lokalene og dennes livserfaring. Men politikere og forskere har hidtil ikke interesseret sig for at skabe erfaringsmæssige rammer for dannelsen af kritiske og aktive medborgere.

Argumentationen kunne som eksempel lyde: Mange er enige i, at den globale økonomi undviger de fleste indgreb fra staten og virker som afpresningsmiddel i forhold til statslig skatteunddragelse og nationale lønkrav. Der er derfor brug for nye eller reviderede

europæiske og globale reguleringsinstanser. Hidtil har man imidlertid glemt og gemt befolkningen i denne op- og ombygningsfase, så mistillid og demokratisk underskud er blevet vilkår. Problemet er ikke manglen på initiativer opadtil, men at man fra forfatnings- og forskningsmæssig side ikke har interesseret sig for eller formået at gentænke nationalstatens konstruktion, hvis fundament er moderniteten – og ikke hypermoderniteten. I en nyere artikel beskriver Ulrich Beck hvorledes, der er behov for et nyt politisk subjekt, som han betegner den kosmopolitiske verdensborger, der indgår i nationale ”verldsmedborgerpartier”. Hermed mener Beck partier, der aktiverer forskellige nationale offentligheder og skaber en politisk platform for transnationale spørgsmål indenfor rammerne af nationalstatens demokrati (Beck, 1998). I sit kosmopolitiske manifest forestiller Beck sig med andre ord nationale partier, der kun beskæftiger sig med globale spørgsmål og vores ufrivillige globale risikofællesskab, hvilket kræver polyvalente politiske programmer, der hele tiden er åbne for nye politiske strukturer og omverdensforandringer. De engagerede vælgere (den globale borger) findes, hvor globaliteten er en del af hverdagslivet – dvs. i storbyerne, internationale organisationer, virksomheder og bevægelser. Trods kun få engagerede vælgere og det faktum at partierne sikkert vil have et ringe medlemstal, vil legitimationsgrundlaget være at finde i de transnationale minoriteter, der vil fremme samme sag (”verldsrostens legitimitet”) (Beck, 1998:8). Selvom Beck påpeger, at det kantianske verdensborgerskab ikke må forveksles med den globale elite, idet der er stor forskel på den globale kapitalist og den globale borger, kan det på nuværende tidspunkt være svært at se alle andre borgertyper end globaden i dette spil, men globaden har jo netop ikke vagabondens bekymring og kritiske sans. Det er ikke nok at skabe nye partier, hvis det menneskemateriale de indeholder, ikke har fat om de globale problemer, der er af lokal karakter – eller om andet end dem selv. Becks manifest eller bid af en livspolitik er interessant, og ville helt sikkert bidrage til en øget refleksivitet og progressiv handling på tværs af det globale risikofællesskab, men de nationale verdensmedborgerpartier er ikke i sig selv løsningen på demosstrategiens videreførelse og det demokratiske underskud, der generelt hersker mellem mange borgertyper og de eksisterende institutioner. Som Beck har Jürgen Habermas også forhåbning til fremkomsten af et nyt politisk subjekt med en mere verdensborgerlig end statsborgerlig solidaritet (Habermas, 1998). Men

Habermas tror i modsætning til Beck ikke, at det er realistisk at skabe et politisk transnationalt handlingsprogram indenfor nationalstatens ramme. Habermas mener, at vi bevæger os imod multikulturelle samfund, hvor det giver problemer fortsat at koble demokrati som politisk kultur sammen med forestillingen om national egenart, fordi ikke alle da kan identificere sig med forfatningen og demokratiet. På grund af globaliseringen lever vi ifølge Habermas i en postnational politisk tilstand, der stiller krav om et nyt medborgerligt politisk folk, ikke ulig den her beskrevne globale livsopfattelse, men med en grundlæggende forskel. Habermas, og tidligere nævnt Giddens samt til dels Beck, tager ikke højde for det nationale niveau – og selvom det intellektuelt set er hensigtsmæssigt at skelne mellem kultur og politik (hvilket ligeledes blev påpeget i afsnittet ”Ude og hjemme”), må man ikke glemme, at der reelt set stadig er meget stærke følelsesmæssige bånd mellem politik og kultur. Vi er et ”vi” i kraft af vores nationale demokrati, lyder budet stadig, og det kan være farligt oppefra at negligere dette 200 år gamle bud. Politisk kan man næppe skabe en europæisk eller global offentlighed, uden at dette ”vi” har rod i et lokalt ”vi”²⁷. Er man således tilhænger af ”global governance”, må det vigtigste være at ændre det demokratiske og nationale ”vi” til et demokratisk lokalt ”vi”, førend man overhovedet taler om et europæisk ”vi” for ikke at tale om et globalt ”vi”. Man kan ikke tale om kosmopolitisk demokrati, førend spørgsmål vedrørende den demokratiske stat og det demokratiske civile samfund er afklarede.

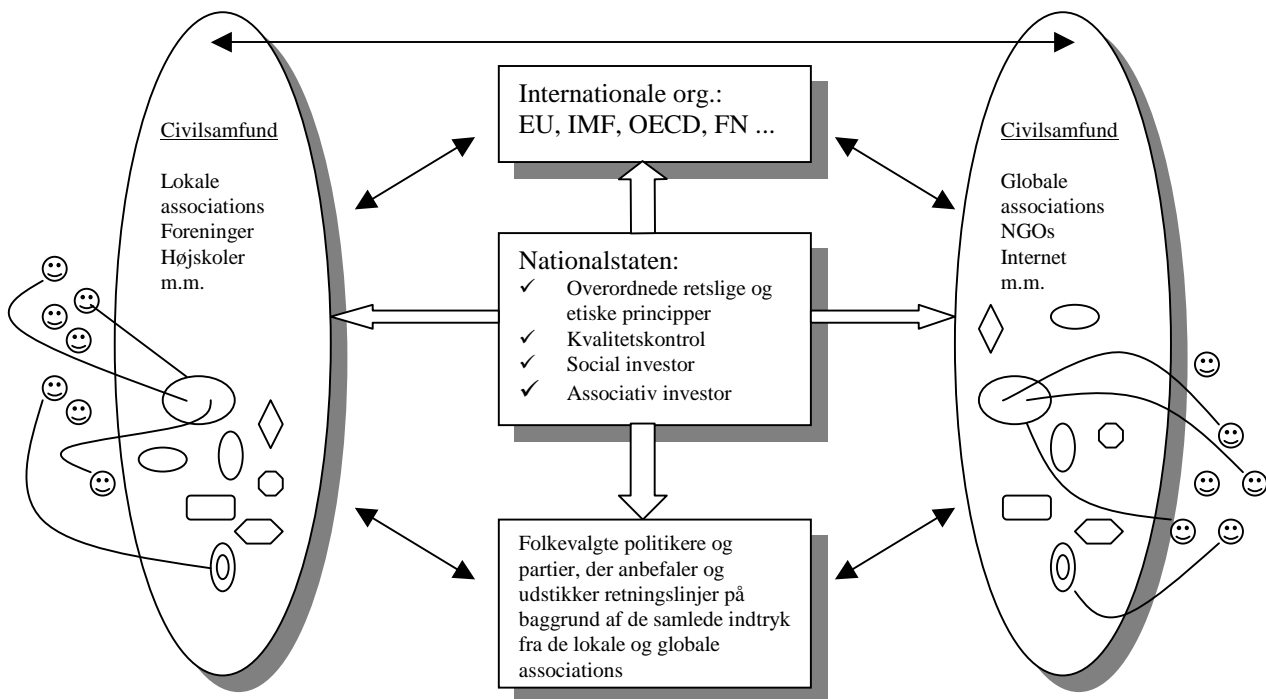
Den demokratiske stat

David Held beskriver meget rammende nationalstatens fremtid på følgende vis:

“While democratic theory can no longer be elaborated as a theory of the territorially delimited polity alone, nor can the nation-state be displaced as a ventral point of reference. Global processes should not be exaggerated to represent either a total eclipse of the states system or the simple emergence of an integrated world society. States have surrendered some rights and freedoms, but in the process they have gained and extended others. Furthermore, it is clear that any general account of the impact of globalization has to be qualified in relation to different patterns of local and regional development. What is called for, in short, is not a theory of the modern state per se, or a theory of the international order per se, but a theory of the place of the state and democracy within the international order” (Held, 1995:136).

En sådan teori omhandler den demokratiske stat i en global verdensorden. Nationalstaten er det kit, der binder globaliseringen med lokaliteten. Paul Hirst og til dels Anthony Giddens taler i den forbindelse om nationalstaten som kurfyrste, hvilket imidlertid vækker

mindelser om en kosmopolitisk aristokratisk elite eller globader, der absolut ikke taler massernes eller lokalens sprog. Staten skal imidlertid lære at regere ved at samordne andres magt - nedadtil samles indtrykkene fra associative magtcentre (udddybes i næste afsnit), og opadtil holder staten de globale magtcentre i skak. Globaliseringen og forskydningen fra sted til flow medvirker til en forskydning fra den mere suveræne territorialstat - med egen forvaltning, skatte-, rets-, kultur- og socialpolitik - til den globalt forpligtende fordelingsstat. At afgive suverænitet globalt må ikke forveksles med den liberale idé om minimalstaten – staten er vigtigere end nogensinde før, som både et emotionelt og rationelt forbindelsesled mellem civilsamfundet og de internationale institutioner.



Figur 1: Nationalstatens placering i en global verdensorden

Politisk kræver en orientering imod en mere kosmopolitisk nationalstat en ændring i partiernes selvopfattelse. I en pluralistisk verden giver det ikke mening at stemme på partier, der udelukkende bekender sig til socialismen eller liberalismen. Dermed ikke være sagt at den tredje vej lanceret teoretisk af Anthony Giddens og afprøvet i praksis af flere "socialdemokratiske" toppolitikere, er den mest hensigtsmæssige politiske fremtidsrejse. Men hypermoderniteten stiller nye krav til partiernes omstillingsevne og dømmekraft. Det

nuværende politiske klima præges i alt for høj grad af rutinemæssige afvisninger og forældede slagord.²⁸ For hvem har mod til at spå om fremtiden. I virkeligheden er Pia Kjærsgaard, Le Pen, Jörg Haider m.fl. supermoderne politikere, der som de eneste forsøger at forholde sig til globaliseringen (godt nok ekstremt defensivt, topstyret og uden blik for omverdensforhold). Fordum tiders ideologiske identifikation med et parti eller en organisation er afløst af individets engagement i forhold til sagen og det enkelte konkrete projekt. Folk identificerer sig ikke politisk med ovenstående politikere og deres respektive partier, men stemmer på dem fordi de er utilfredse med projektet: Nationens suverænitetsafgivelse. I det hele taget er det her påstanden, at de fleste vælgere i fremtiden vil stemme på det parti, der har gjort sig (bedst eller desværre også mest) bemærket med hensyn til en enkelt sag, uden hensyntagen til partiets ideologipolitiske fortid (hvis der nogensinde har eksisteret en sådan). Tendensen understreges derved, at flere særinteresser har betydet en stigende folkelig deltagelse i NGO-sektoren, der omfatter et bredt spektrum af interesseorganer, med mere eller mindre demokratiske strukturer og repræsentative deltagerkredse (Det globale nabolag, 1995:42). Man kan ikke bremse denne individualiseringsproces, men man kan ændre på partisystemet, så individualiseringen får de bedste sociale og medborgerlige vækstbetingelser.

Det moderne parti, der vil gøre sig gældende, beskæftiger sig kun med ganske få idéer, der ikke er begrundet i et fast partiprogram, men i selve dialogen med vælgerne. De folkevalgte partier anbefaler i højere grad mulige fremtidsrejser og udstikker retningslinjer på baggrund af de erfaringer, medborgeren har gjort sig i lokale og globale "associations"

(sammenslutninger). Eksempelvis lægger et parti vægt på mærkesager indenfor økologi. Partiets politiske holdninger formes da derved, at partiet inspireres af den kørende debat i de sammenslutninger, som beskæftiger sig med økologi - f.eks. vedrørende en debat i landbrugsorganisationer, græsrodsbevægelser og EU om økologisk landbrug og EUs miljøpolitik. Partiet skaber kort sagt sine anbefalinger og fremtidsvisioner ved reflektivt at iagttage andres iagttagelser; og det er på disse anbefalinger, at partiet får sin legitimation og bliver valgt ind i folketinget. Man kan sige, at der er tale om en partipolitisk livspolitik, fordi der ikke tages udgangspunkt i lukkede programmer, men i selve processen frem imod et resultat. Dermed ændres også partiernes vælgertilslutning. Uden "døde" programmer vil partierne sjældent have en fast vælgergruppe. I et moderne politisk system bør midlertidigt

medlemskab derfor være muligt – så folk i højere grad kan navigere i forhold til det emne, man netop er interesseret i.

Afrundingsvis kan man sige at, som politikerne er buffer mellem vælgerne og administrationen; massemedierne mellem individet og politikerne; har nationalstaten hidtil været et led mellem befolkningen og det internationale (Den Europæiske Union m.m.). Befolkningen er i denne sammenhæng det svage led – der findes intet folk (medmindre det er undertrykt), der med én stemme kan påtvinge sig opmærksomhed. For at demokratiet skal overleve, er det derfor vigtigt at befolkningen går sammen i fællesskaber med beslutningskompetence - og nationalstaten bør i højere grad være buffer mellem disse fællesskaber (civilsamfundet) og de internationale/globale institutioner.

Det demokratiske civile samfund

Demokrati er ikke et spørgsmål om afstemninger – det er f.eks. ikke demokrati, at alle kan stemme ja eller nej til euroen. Man kan først tale om demokrati i det øjeblik, den stemmeberettigede for alvor har sat sig ind i det pågældende emne. Ingen personer i hypermoderniteten har imidlertid overblikket til at kunne beskæftige sig med alle emner. På grund af informationspresset er man tvunget til at være selektiv. Det må derfor være på sin plads, at det er folk, der har politisk, økonomisk og samfundsmæssig interesse for spørgsmål vedrørende eksemplet med euroen, der sætter den udviklingsmæssige dagsorden. Til gengæld skal demokratiet sikre, at alle har muligheden for aktivt at indgå i den politiske beslutningsproces. Som altid er økonomisk sikkerhed og uddannelse en forudsætning for myndige borgere. Man kan ikke forlange global og demokratisk hengivenhed eller idealistiske tanker, af borgere der lever på et eksistensminimum. Og graden af mobilitet afhænger som altid af uddannelsesniveaet. Som den første demosstrategi kan den anden desuden ikke gennemføres uden pædagogiske og dannelsesmæssige reformer. Uden at gå i dybden hermed, kunne man f.eks. forestille sig, at højskolen igen havde en vigtig rolle som forsvarsbastion for demosstrategien; at samfundsfag blev obligatorisk fag i gymnasiet, for at højne den demokratiske bevidsthed og skabe forståelse for EUs konstruktion, regeringens flygtningepolitik osv.; at der bliver lettere adgang til Internettet for alle borgere; og at undervisning, meningsudveksling og afstemninger bliver en mere intregret del af et ellers alt for kommercielt Internet.

Langt vigtigere end nogen af disse forhold er imidlertid, at den demokratiske erfaringsdannelse højnes via det associative princip. Paul Hirst er nok den person, der mest inderligt har talt for en orientering imod civilsamfundet og det associative demokrati, der ligger sig tæt op ad de erfaringer, der her er gjort med den rejsende dannelse.

Det associative princip er kort og godt at den politiske struktur gøres mere flad og pluralistisk ved at fordele magten på flere organer. Sociale anliggender overføres i højere grad fra statsligt regi til frivillige associations med demokratisk selvstyre.

Associationalisme er ikke det samme som privatisering og deregulering, hvor man blot afgiver magt til privatiserede foretagender, hvad enten det så er halvoffentlige eller private virksomheder. Der er da ikke tale om frivillige sammenslutninger, som konkurrerer på lige betingelser. Udlicitering af offentlige opgaver er mest af alt et spørgsmål om hvem, der kan gøre det billigst, mens demokratiske og styringsmæssige aspekter underprioriteres.

”Politikkens sprog er blevet afløst af management-sproget. Politikere opfatter sig selv som direktører for en stat, der skal overdrages til andre direktører, og de benytter finansiell kontrol og den årlige revision til at kontrollere lavere placerede embedsmænd og de selskaber eller personer, der grundet udlicitering eller privatisering varetager funktioner for staten” (Hirst, 1997:110)

Resultatet er en voksende politisk monokultur, hvor borgerne ikke længere kan identificere sig med politik, og hvor frihed bliver alt det, man kan foretage sig uden for de formelle organisationer i privatlivets og fritidens sfære. Frihed bliver helt afkoblet fra politik og styring (Hirst, 1997:112). Udfordringen bliver at (gen)skabe associationer mellem individualismens frihedsidealer og demokratiske fællesskaber. Fremfor at ”tvinge” folk ind i et kollektivt system, hvor de alligevel er uden reel indflydelse på de ydelser de modtager, bør individet i højere grad kunne vælge og udforme de offentlige ydelser, så de svarer til egne behov. Det der, med det associative demokrati, således tales for, er et udvidet ”offentligt” begreb baseret på selvstyrende institutioner med borgerrepræsentationer – en slags betydningsfællesskaber med beslutningskompetence og myndighed. Økonomisk organiseres sammenslutningerne efter mutualistiske principper i stil med andelsprincippet, hvor den enkelte har medindflydelse via det kooperativt baserede, der rækker videre end princippet om aktieandele. Politisk er staten en slags dukkefører, der finansierer (f.eks. i forhold til medlemstal og kvalitative ydelser) og overvåger, men staten er ikke direkte ansvarlig for de selvstyrende foreningers ydelser. Borgerne opnår retten til serviceydelserne ved at melde sig ind i sammenslutningerne,

hvorfor der vil være en naturlig konkurrence om den enkeltes tillid, hvilket igen kræver troværdighed og erfaring med, hvad der udbydes.

Mange borgertyper (især lokalen og globaden) vil helt sikkert tøve med at blive medborger med ansvar, rettigheder og pligter, men eftersom princippet ses som et supplement til de eksisterende organisationer, kan man også vælge at lade stå til og fortsat leve som klient eller bruger uden reel indflydelse eller interesse for det politiske system – og med valgmuligheden kan man blot håbe på, at tankeløs kritik og voldelige oprør forstummer til fordel for tillid til de folkevalgte repræsentanter.

Guldspørgsmålet, der næppe kan besvares, men kun gisnes om, er om folk ville være mere politisk og samfundsmæssigt aktive, mindre demonstrativt voldelige og mindre tilbøjelige til at stemme på det yderste højre (den eneste reelle trussel imod demokratiet siden murens fald), hvis de havde mere medindflydelse via det associative princip? En styrkelse af det civile samfund ved at gøre lokale foreninger ”offentlige”, ville under alle omstændigheder ikke hæmme ansvarlighed og demokratisk legitimitet. Med den flade politiske struktur, opnår samfundet en anden omstillingsevne, der bedre kan varetage de pluralistiske værdinormer, der hersker i hypermoderniteten. Færre vil af samme grund blive fastklemmt i store stive systemer med klientliggørelse som følge. Der vil være mindre fremmedhed overfor andre associative, statslige og internationale systemer, fordi der i højere grad vil være et samarbejde på tværs af landegrænser omkring systemernes interesseområder, eller generelt fordi aktivisten får større erfaring med politisk governance. Og med politisk legitimitet via det lokale erfaringsbaserede niveau og det interassociative niveau, ses det globale niveau i et helt andet fortroligt lys. Endelig fremmes fortroligheden med det statslige politiske system, fordi lovgivningen bliver mindre kompliceret. Nok tilkendes staten en vigtig rolle som reguleringsinstans, men samtidig må den - ud over overordnede retslige og etiske principper - afstå fra at gribe ind og lovgive. Mange konflikter bør og ville kunne løses uden nutidens indblanding fra statens side. Lovgivningen må ikke være statens legitimationsgrundlag – man kan alligevel aldrig helgardere sig i forhold til risici – og staten har da slet ikke længere overblikket til at skabe progressive risikokalkulationer. Man kan lettere opfatte fremtiden som en fare og skride ind heroverfor, hvis man står ansigt til ansigt med et spændingsfelt. I forhold til det tidligere eksempel med kogalskab, burde det f.eks. være de respektive associations, der berører emnet, som er ansvarlige

overfor udviklingen, mens staten har et mere overordnet ansvar for at indsamle risikokalkulationer på lokalt og globalt plan, så lignende situationer ikke opstår.

Der er mange uafklarede spørgsmål vedrørende det associative princip, som ikke her skal gøres til genstand for nærmere analyse. Vil skellet mellem svage og stærke associations f.eks. skabe ulige vilkår afhængig af, hvor man bor (for så får stedstilknytningen igen afgørende betydning)? – eller vil man være mest tilbøjelig til at støtte sammenslutninger i sit lokalområde, selvom nabokommunen faktisk har en bedre sammenslutning? Skal meget højre – eller venstreorienterede sammenslutninger (som f.eks. den Danske Forening og Tvind) finansieres af staten og have politisk indflydelse? Hvorledes kan/skal staten i det hele taget bestemme, hvilke instanser der er værdige til støtte?

Hertil skal blot svares, at overordnet set er den tidligere omtalte diskursetik kernen i civilsamfundet – dialog, tillid og respekt står som kernebegreber i forhold til associationalismen.

Afslutning

Rejsen kan betragtes som hypermodernitetens sidste store fortælling og er et oplagt billede på den tid, vi lever i. Med den rejsende dannelse fortælles eventyret om, hvorledes vi må frem til den erkendelse, at tilværelsen foregår på konkrete tider og steder, men at hverken time eller place i sig selv er af betydning som identitetsindstifter. Vi må lære at nyde ritualer og den stillestående erfaring sammen med ekspansionslinjen og flow-kompetencerne. Opbygningen af ritualer omkring nye sociale netværk; udviklingen af steder for hjemlig topofili, samt opkomsten af lokale fortællinger er af afgørende betydning for individets trygge placering i et hyperkomplekst og globalt verdensbillede. Dette kan ikke ske oppefra, men må fremelskes nedefra eller indefra via ens aktive deltagelse i civilsamfundet eller egne definerede betydningsrum (space). Som Henrik Kaare Nielsen gør opmærksom på, bør en større del af den statslige finansiering derfor gå til nye initiativer, der skyder op nedefra og er af kulturel postfordistisk karakter. Det er imidlertid naivt at tro, at kulturaliseringen og kollektive identitetssøgende orienteringsforsøg i sig selv er garanti for en demokratisering af samfundslivet. Hvis ikke lige egoistiske interesser står i vejen, er det alt for ofte statens legitimationsunderskud, grundet massernes tavshed og ligegyldighed, som danner grobund for rammebevillinger til forsøgsvirksomhed. Folks engagement udspringer da inddirekte af tvungne omstændigheder i systemverdenen; debatten og kritikken så at sige lokkes frem via projekter, og udspringer ikke af folks egen igangsættervilje.

I stedet er der her blevet talt for et kosmopolitisk manifest med glokalen i centrum, som et realistisk ideal for de i specialet beskrevne borgertyper, ud fra den erkendelse at demokratibevidstheden og orienteringsevnen i en global tidsalder kræver et ændret menneskemateriale. Hidtil har man støttet sig til tanken om, at (livslang) uddannelse og (personlig) dannelse er kernebegreber for et aktivt medborgerskab, mens man lidt har glemt erfaringsdannelsen i denne proces. Rejsen lærer os, at det først er i det øjeblik, man med sine sanser har indtaget et rum, at man fuldt ud forstår diskursen eller konteksten; og rejsen lærer os, at det først er i det øjeblik, man dvæler ved tingene, at man får en holdning til diskursen og en evne til at kunne skelne kvalitativt mellem kontekster. Erfaringsdannelse opstår i det øjeblik, man både rejser og dvæler.

Lad os en gang for alle anerkende at globaliseringen er en forudsætning for modernitetens udvikling – og dermed koncentrere fokus på hvorledes vi bedst kan kontrollere det globale flow. Flow ændrer vores identitets- og dannelsesmæssige orientering – både politisk og kulturelt. Kulturelt bør målet ikke være multikulturelle eller multietniske samfund. Man kan lige så godt opgive tanken om den kulturelle smeltedigel – kulturelle identiteter forstærkes snarere i takt med, at man står side om side med den anden. I stedet for er der behov for en demokratisk debat om, hvorledes man undgår fremmedhad; fremmer solidaritet fremfor tolerance; og skaber en aktiv overfor passiv holdning i forhold til det anderledes. Først og fremmest må vi lære, at alle har samme ret til at være mobil – og at man sagtens kan leve side om side med det anderledes, uden at man derved mister sin identitet. Igen kræver det imidlertid, at man har nogle stærke betydningsfællesskaber som grundlag for en reflektiv projektiv identifikation.

Politisk kræver flow en opfølgning på den første demosstrategi iværksat omkring anden verdenskrig. Det nuværende liberale demokrati er ikke et troværdigt eller retfærdigt ideal, og det nuværende repræsentative demokrati er ikke modent eller realistisk ideal. Det associative demokrati kunne derimod være et konkret bud på en livspolitik, der bedre kan indfange medborgerskabets ændrede karakter. Ideologisk identifikation er i højere grad erstattet af emnespecifik identifikation hinsides statens rækkevidde. Med individualiseringen bør medborgeren derfor have muligheden for at indgå i beslutningsdygtige ”offentlige” associations, samt kunne stemme på levende politiske partier, der repræsenterer befolkningen ved at indsamle erfaringerne fra selvsamme lokale og globale associations.

Har man en interesse for den individuelle frihed, bør man prise sig lykkelig for de kosmopolitiske værdier, idet staten da ikke længere kan gøre krav på at forme folket som én repræsentation for nationalkulturen. Det betyder ikke, at vi helt bør opgive tanken om en nationalstat – dens rolle ændrer blot karakter hen imod en kosmopolitisk nationalstat. Staten skal fortsat være det sociale cement, der ideologisk binder folk sammen – men med den afgørende forskel, at den binder folk sammen lokalt. Nationalstaten må i denne proces afgive suværenitet nedadtil og opadtil, og skabe sit nye legitimationsgrundlag som brobygger snarere end grænsedrager.

”Är detta då en utopi? Denna idé är inte mindre realistisk än de krav som ställdes 1848, då den nationella demokratin stod i begrepp att förverkligas” (Beck, 1998:6)

Noter

¹ Symbolanalytikere er f.eks. forskere, ingeniører, managementfolk, konsulenter, børsmæglere, lobbyister, journalister, advokater, informationsmedarbejdere, reklamefolk og webdesignere.

² Efter aftale med vejleder er afsnittet hovedsageligt inspireret af analysen og pointer fra Jakob Bonde Rasmussen: Den rejsende turist mellem krop og dannelse.

³ Historien viser, at det ofte har været sådanne handelsrejser og militære overvejelser, der har lagt grunden for rejsemulighederne. Senest i forbindelse med internettet som virtuel rejse.

⁴ Victor Turner beskriver i bogen "The Ritual Proces" fra 1969 pilgrimsrejsens "rites de passage", kendetegnet ved antropologiens opfattelse af overgangsritualets tre faser. Første fase indeholder riter vedrørende: Udvælgelse, mental/fysisk forberedelse og social/rumlig separation fra hjemmet. Anden fase er den mest centrale, nemlig: Liminaliteten. Liminalfasen kan karakteriseres som "en anden orden" eller antistruktur udenfor tid og sted, hvortil der ikke er knyttet nogen konventionelle sociale bånd, men et intensiveret afhængighedsforhold samt oplevelsen af det hellige og noget ukrænkeligt. Kroppen er her ofte et konkret og symbolsk redskab i den mentale proces. Tredje fase er reintegrationen med ens sociale gruppe og hverdagen, men med en ny symbolsk kapital (se også Anne Grete Vind Andersen: "Kroppens betydning for ritualer". I: Folkeoplysning, krop og dannelse. DGI Forskning, 1998)

⁵ Jævnfør Ove Korsgaards opdeling om hvor lyset kommer fra (Korsgaard, 1997:137).

⁶ F.eks. ved at gøre det imaginære fællesskab konkret via sproget (digte, sange, eventyr etc.). At skabe et metaforisk slægtskab via sproglige konstruktioner som at have et modersmål og fædreland. I stil hermed skaber udvælgelsen af tillidsvækkende stereotyper som f.eks. Mor Danmark eller Holger Danske familiaritet. Forenkling af fænomener og omvendning af begivenheder som f.eks. slaget ved Dybbøl i 1864, hvis nederlag blev vendt til en sejr for nationen; og det at gøre processer til et nøglesymbol som f.eks. kunstnernes "nationalisering" af heden og kysten, er andre iscenesættelsesmekanismer. Endelig forestiller de nationale fællesskaber sig altid i forhold til andre nationer eller med andre ord er aktualiseringen af nationalismen altid betinget af det ydre pres.

⁷ Vedrørende en kritik af turist-fornægterrollen kan der bl.a. henvises til: Katie Wood & Syd House: "Den gode turist"; Inge Damm: "De nye turister" (Fremad, 1995); Karen Ellen Spannow: "Vi er alle turister" (JP 30.10.99). Ud fra deres synsvinkel er der for mange hensynsløse rejsende, der i deres søgen efter autenticitet, negligerer at også de er turister, for hvem der gælder bare et minimum af forpligtelser overfor befolkningen og miljøet. Hver gang turistindustrien forsøger sig med en "staged authenticity" (se note 8) søger anti-turisten nye belastende udfordringer. Det dobbeltmoraliske selvbedrag består i, at der alligevel er et krav om service og underholdning på de steder, hvor disse rejsende klumper sig sammen, hvilket blot ikke italesættes.

⁸ En af de første kritikere af turismen var historikeren Daniel J. Boorstin, der betragtede turismen som en pseudobegivenhed, turisten selv skaber ved at kræve ekstravagante præfabrikerede oplevelser, som distancerer sig fra det virkelige levede liv (Boorstin, 1968). Turner og Ash gik et skridt videre med en sådan dekonstruktivisme, der tjente til at afmystificere jagten på det autentiske. De så turisterne som manipulerede horder, der indenfor uniforme og anerkendte turistfærer beskyttes af surrogate forældre qua rejsearrangørerne (Turner, 1975). Også historikeren Erik J. Leed ender med i "The Mind of the Traveler" fra 1991 at beklage turisten af i dag, der ikke er heroisk rejsende, men hvor rejseoplevelsen er blevet udvandet, færdigfabrikeret og indeholdt i en tryk miljømæssig boble. I modsætning til disse betragtninger over manipulerede og ikke-refleksive turister, mener sociologen Dean MacCannell at alle turister som moderne pilgrimme søger autenticitet. For at turisten skal komme så tæt på stedets "sandhed" som muligt og "sandheden" får lov at forblive en sandhed, bliver turistindustriens primære opgave at skabe en institutionalisering af rettigheder til at iagttage de fremmede ("staged authenticity") (MacCannell, 1976).

Sociologen John Urry kritiserer ovenstående teorier vedrørende at der skulle findes en universel turisttype, og fokuserer i stedet på postturistens blik, der er mere differentieret ud fra individuelle mønstre af konsumtion. Dog indeholder nutidens turisme ifølge Urry et både-og med hensyn til rejseform og dannelse i stil med "the Grand Tour". Postturisten er bevidst om at autentiske elementer ikke findes, og bruger i stedet "spillet" som underholdende oplysning for den personlige dannelse (Urry, 1990; Lash, 1994). Urry's ensidige fokusering på turistblikket kritiseres af de finske sociologer Veijola og Jokinen, der i den modsatte grøft imidlertid har en tendens til at se turister som kun kroppe, hvor de forsøger at læse turistens krop via livshistorisk feltarbejde og derved indkode forskellige motiver, lyster og interesser i turisten - uden at tage højde for paradigmatisk diskurser eller spørgsmålet om autenticitet i deres kropskulturelle gestaltning (Veijola, 1988,1994).

⁹ Med charterturistens "professionelle venner" i hånden (guider, oppassere og diverse mellemed) bliver det kun til en sporadisk kontakt med lokalbefolkningen. Ingen bliver det mindste klogere på hinanden - og lokalbefolkningen, der ofte skal leve af turismen, ser sjældent skyggen af de store summer, der bliver udbetalt til diverse arrangører. Men charterturisten er ligeglad, for alt er jo ligegyldigt, blot man kan få lov til at slappe af i sin egen miljømæssige boble.

¹⁰ Konstruktionen af "hellige" turistattraktioner i vor tid svarer til skabelsen af "det hellige land" og hellige mål i det 4. århundredes Romerrige. Man skaber en attraktion som præsentativt symbol via diverse iscenesættelsesteknikker. Første fase kalder Dean MacCannell ("The Tourist", 1976) for "the naming phase of sight sacralization", hvor stereotyper eller længselsbilleder vælges ud, renses for uvedkommende betydning og navngives. Derpå "helliggøres" og fastfryses fænomenet, så restløs identifikation ikke er mulig, ved at give processen en fast entitet som objekt, og ved at danne en (arkitektonisk) ramme om stedet og afgrænse det fra omgivelserne. For det tredje skabes en "mechanical reproduction" af objektet ved hjælp af tryk, fotografier, modeller og intertekstualitet (i rejsebøger m.m.). Attraktionen almengøres derved og bliver i bedste fald mytisk velkendt. "Social reproduktion" er den sidste fase, hvor grupper, byer, regioner, personer m.m. begynder at opkalde sig selv efter attraktionen. Alt sammen med til at fremprovokere en kulturhukommelse i objektiveret form (se også Kayser, 1997:150-158).

¹¹ Værtslandet er af samme grund ofte nødsaget til at flytte rundt på naturen - f.eks. må store naturarealer omformes til golfbaner i nær tilknytning til hotellet.

¹² F.eks. har turisten set et postkort eller et rejsekatalog med "oprindelige" fra Thailand bærende lukkede ringe på en meget udstrakt hals, hvilket tidligere var et udtryk for status. Mange fastholdes i dag i en sådan eller lignende situation, som udstillede objekter for beskuelse og blitz.

¹³ Målet indebærer ofte en fare for disneyficering eller at naturen elskes ihjel; altså en problematik vedrørende at holde noget præmoderne kunstigt i live, hvorved det netop bliver kunstigt - at forvolde skade på økosystemet ved sin forstyrrende tilstedeværelse - og at forskyde den naturlige naturbalance, så f.eks. den oprindelige befolkning lukkes ude af naturreservatet.

¹⁴ På øerne Ios og Paros i det græske øhav samles man for at "drikke hjernen ud"; Mykonos i det samme øhav er de homoseksuelles foretrukne paradys (nøgenstranden hedder faktisk super-paradis); den indonesiske ø, Nias, er blevet udråbt til surfer- og hash-ø; Prag er for unge et velkendt billigt mødested, der er rig på kultur; osv.

¹⁵ Med begrebet "kontrolleret ukontrol" mener Niels Kayser Nielsen at nutidens fokusering på kropslig frigørelse samt løssluppen og grænseoverskridende kropspraksis, næsten altid i sidste ende er yderst kontrolleret (Kayser, 1997:112).

¹⁶ For en mere fyldig analyse af sommerhuset m.m. kan der henvises til Morten Findstrøm: "Sommerhuset - og dets kulturelle betydning". Studieopgave ved Center for Kultur, Medier og Formidling, Odense Universitet, 1998.

¹⁷ Genoplivelse af tabte værdier og handlinger

¹⁸ Jævnfør James J. Gibson er affordances de egenskaber ved et naturfænomen, som man kan drage fordel af - f.eks. det særlige ved et bestemt landskab (Gibson, 1979)

¹⁹ F.eks. mener den franske filosof Alain Finkielkraut at kun almenlydige værdier og dannelse indenfor det sande, det gode og det skønne, kan bremse den nivellerende relativisme. Den tyske filosof Jürgen Habermas har mere tillid til etikken i den kommunikative fornuft, mens Daniel Bell mener at vi befinder os i en åndelig krise, der kun kan overvindes ved indførelsen af et nyt religionsbegreb. Christopher Lasch vil, i stil med kommunitarismens foregangsmænd, styrke lokalsamfundet.

Modsætningen til disse oplysningstænkere, er de postmoderne kulturrelativister, der med Jean Baudrillard og Jean-Francois Lyotard i spidsen, mener at der ikke eksisterer nogen metafysiske fortællinger eller universelle sandheder mere. De benægter enhver tanke om et fast grundlag, hvorfra en fortælling, det enkelte sprogspil eller diskursen (f.eks. vedrørende dannelse) kan hente sin gyldighed. Der findes derfor heller ikke en enhed af moralske, religiøse, æstetiske eller politiske kulturfelter, men en kulturel mangfoldighed, hvis komponenter er lige gyldige og dermed ligegyldige (i betydningen: De universelle værdiers ophævelse). Det, der var engang: Kunst, fornuft, offentlighed, etc., er i dag simulationer eller tegn som udspilles.

²⁰ Robert Reich er nok den person, der mest indgående har beskæftiget sig med, hvorledes man bliver uddannet til symbolanalytiker. I bogen "The Work of Nations" fra 1991 beskriver den tidligere amerikanske arbejdsminister, hvorledes det bl.a. er laboratorier (forsøgslaboratorier, computere, videosystemer, sproglaboratorier, hightech-biblioteker m.m.), der giver symbolanalytikerne følgende populære metafærdigheder: Abstraktionsevne, systemtænkning, eksperimentering og samarbejde (Korsgaard, 1999:186-188ff.)

²¹ Hvilket i sig selv kan virke paradoksalt og sige meget om den tid vi lever i, hvor forskningsresultater er forældede, allerede inden en oversættelse til et andet sprog er foretaget.

²² Selvfølgelig er den også kropslig i og med at du bruger et tastatur, en mus og dine øjne, når du navigere rundt på nettet, men selvom udviklingen peger derhen, er vi endnu ikke nået dertil, hvor den kropslige forflyttelse ind i virtual reality er almindelig. Altså, hvor man indpakket i en datadrakt bevæger sig ind i det elektroniske univers med alle sanserne i behold. Det er ikke virkeligheden man oplever, men noget der ideelt set ligner til forveksling.

²³ Således har enhver thailandsk by med respekt for sig selv en unik turistattraktion eller -oplevelse. I Phitsanouluk er de f.eks. berømte for deres "flying vegetables" hvor mad og akrobatik får en helt ny betydning, og man har ikke været i Lampang uden at køre i amerikaniseret hestevogn.

²⁴ Den etiske fordring har mange facetter og blindgyder, der ikke her skal gøres til genstand for nærmere granskning. Andre må gå i dybden med problematikken vedrørende orienteringen imod den rejsende dannelses betydningsfællesskaber og forholdet mellem moral og etik.

²⁵ Det bliver ved disse statements, da målet her ikke er fyldestgørende at diskutere henholdsvis nyliberalismens og socialdemokratismens positive og negative konsekvenser. I stedet kan der henvises til Anthony Giddens: "Den tredje vej", 1999 og tidsskriftet Social Kritik, nr. 52, 1997.

²⁶ F.eks. skabte de tyske reformvenlige godsejere, med Ludvig Reventlow i spidsen, nye pædagogiske principper for folkelig opdragelse og uddannelse, som en forudsætning for økonomisk vækst, selvom de i samtiden ikke var synderligt populære på grund af en spirende nationalisme. Grundtvig fremlagde som bekendt folkelighedens evangelium; ideen om, at kun folkets aktive deltagelse og samtale kunne bekæmpe den "døde skole", og lod udformningen af et konkret højskoleprogram være en åben sag. Hal Koch overtog senere denne tanke om at sætte "livet over formen". Både Grundtvig og Koch mente ud fra henholdsvis en national og kosmopolitisk opfattelse, at Grundloven var mindre betydningsfuld end folkeviljen og menneskerettighederne. Samfundet burde bygges på livslove og folkets aktive ansvarlige deltagelse.

²⁷ Lokal forstået som betydningsrum og ikke nødvendigvis lokalsamfundet.

²⁸ Nærværende iagttagelser er inspireret af konceptet bag partiet Nyt Europa og idégrundlaget Virtuelt Folkeparti (forfatterne bag bogen "Borgerlige ord efter revolutionen" / Christine Antorini, Henrik Dahl m.fl.).

Litteraturliste

I litteraturlisten er anført de dokumenter, som dels har inspireret nærværende fremstilling, dels kan tjene til videre fordybelse.

- **Anderson, Benedict:** Imagined communities - reflections on the origin and spread of nationalism. Verso, 1983. - 224 s.
- **Augé, Marc:** Non-places - introduction to an anthropology of supermodernity. Verso, 1995. - 122 s.
- **Barbar, Benjamin:** Jihad vs. McWorld. Ballantine, 1996. – 389 s.
- **Bauman, Zygmunt:** Globalization - the human consequences. Polity Press, 1998. - 136 s.
- **Bauman, Zygmunt:** Morality in the age of contingency. (Sociologisk rapportserie; nr. 1, 1994)
- **Beck, Ulrich:** Risikosamfundet - på vej mod en ny modernitet. Reitzel, 1997. - 394 s.
- **Beck, Ulrich; Anthony Giddens; Scott Lash:** Reflexive modernization - politics, tradition and aesthetics in the modern social order. Polity Press, 1994. - 225 s.
- **Birch Andreasen, Lars; Jochumsen, Henrik:** Kulturpolitik mellem oplysning og oplevelse. Københavns Universitet: Institut for kultursociologi, 1994. - 60 s.
- **Bonde Rasmussen, Jakob:** Den rejsende turist mellem krop og dannelse. Odense Universitet, 1999. - 41 s.
- **Boorstin, Daniel J.:** Den syntetiske verden : "The image". Gyldendal, 1968. - 275 s. (s. 90-131 ff.)
- **Boyer, Marc:** L'invention du tourisme. Gallimard, 1996. - 160 s. (kursorisk læsning)
- **Brinkmann, Johannes; Thomas Hylland Eriksen:** Verden som møteplass - essays om tværkulturell kommunikasjon. Fagbokforlaget, 1996. - 240 s. (s. 1-103 ff.)
- **Certeau, Michel de:** The practice of everyday life. University of California Press, 1984. - 229 s. (s. 91-130 ff.)
- **Clifford, James:** Routes - travel and translation in late twentieth century. Harvard University Press, 1997. - 408 s. (s. 1-91 ff.)
- **Cosmopolitan Democracy - an agenda for a new world order / Daniele Archibugi, David Held (red.).** Polity Press, 1995. 190 s.
- **Damm, Inge:** De ny turister - eventyrere eller vandaler? Fremad, 1995. - 117 s.
- **Drotner, Kirsten:** At skabe sig - selv : ungdom, æstetik, pædagogik. Gyldendal, 1991. - 175 s.
- **Gibson, James J.:** The ecological approach to visual perception. Houghton Mifflin, 1979. - 332 s. (kursorisk læsning)
- **Giddens, Anthony:** Den tredje vej - socialdemokratismens fornyelse. Hans Reitzels Forlag, 1999. - 168 s.
- **Giddens, Anthony:** Modernitet og selvidentitet - selvet og samfundet under sen-moderniteten. Hans Reitzels Forlag, 1996. - 289 s.
- **Giddens, Anthony:** The consequences of modernity. Polity Press, 1990. - 185 s.
- **Gleerup, Jørgen:** Opbrudskultur. Odense Universitetsforlag, 1994. - 109 s.

- **Global Modernities** / Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (red.). SAGE, 1995. 292 s. (kursorisk læsning)
- **Det globale nabolag** - rapporten fra The Commission on Global Governance. FN-forbundet, 1995. - 319 s. (s. 1-74 ff.)
- **Handesten, Lars:** Litterærer rejser – poetik og erkendelse i danske digteres rejsebøger. C. A. Reitzel, 1992. – 207 s.
- **Hansen, Jørgen:** Midt i en turisttid - dansk turisme i de “kræsne 90’ere”. Spektrum, 1992. - 168 s. (kursorisk læsning)
- **Hartnack, Justus:** Filosofiske problemer. Gyldendal, 1964. - 291 s. (kursorisk læsning)
- **Held, David:** Democracy and the global order - from the modern state to cosmopolitan governance. Polity Press, 1995. - 324 s.
- **Hirst, Paul:** Globalisering, demokrati og det civile samfund. Hans Reitzels Forlag, 1997. - 187 s.
- **Hobsbawn, Eric:** Nations and nationalism since 1780. Cambridge University Press, 1994, s. 163-192 ff.
- **Hylland Eriksen, Thomas:** Kulturterrorismen - et opgjør med tanken om kulturel renhet. Spartacus Forlag, 1993. - 63 s.
- **Identiteter i forandring** / Hans Fink, Hans Hauge (red.) Aarhus Universitetsforlag, 1991. 227 s. (Kulturstudier; 12)
- **Kayser Nielsen, Niels:** Krop og kulturanalyser - den levende og konstruerede krop. Odense Universitetsforlag, 1997. - 246 s. (s. 7-162 ff.)
- **Kayser Nielsen, Niels:** Stil og ballade - modstridende tendenser og paradokser i 1980’ernes kropskultur. Odense Universitetsforlag, 1994. (s. 39-59; 85-108 ff.)
- **Koch, Hal:** Hvad er demokrati?. Gyldendal, 1945. - 112 s.
- **Korsgaard, Ove:** Kampen om lyset - dansk voksenoplysning gennem 500 år. Gyldendal, 1997. - 525 s.
- **Korsgaard, Ove:** Kundskabskapløbet - uddannelse i videnssamfundet. Gyldendal, 1999. -257 s.
- **Kulturbegrebets kulturhistorie** / Hans Hauge, Henrik Horstbøll (red.). Aarhus Universitetsforlag, 1988. - 192 s.
- **Kaare Nielsen, Henrik:** Kultur og modernitet. Aarhus Universitetsforlag, 1993. - 164 s.
- **Kaare Nielsen, Henrik:** Æstetik, kultur og politik. Aarhus Universitetsforlag, 1996. - 192 s.
- **Lasch, Christopher:** Eliternes oprør - og forræderiet mod demokratiet. Hovedland, 1995. - 223 s.
- **Lash, Scott;** John Urry: Economies of signs and space. Sage, 1994. - 355 s.
- **Leed, Eric J.:** The mind of the traveler - from Gilgamesh to global tourism. BasicBooks, 1991. - 328 s.
- **Luhmann, Niklas:** Iagttagelse og paradoks - essays om autopoietiske systemer. Gyldendal, 1997. - 261 s.
- **MacCannell, Dean:** The tourist - a new theory of the leisure class. Macmillan Press, 1976. - 214 s. (s. 91-105 ff.)
- **Marstrand, Peter:** Ny Renæssance - arbejde, energi og idealer i det 21. århundredes Europa. Munksgaard/Rosinante, 1996. - 184 s.
- **Mørch, Søren:** Den sidste Danmarkshistorie - 57 fortællinger af fædrelandets historie. Gyldendal, 1996, s. 377-398 ff.

- **Ohmae, Kenichi:** The end of the nation state - the rise of regional economies. HarperCollins, 1995. - 214 s. (kursorisk læsning)
- **Ravn, Peter:** Turisme - fra dannelsesrejse til masseturisme. Gyldendal, 1978. - 160 s. (diverse forfatterers klassikere om rejser)
- **Rejsen / Keld Grinder-Hansen (red.).** Nationalmuseet, 1992. - 281 s.
- **Ross, Alf:** Hvorfor demokrati. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1999 (1946). - 247 s.
- **Sarup, Madan:** Identity, culture and the postmodern world. Edinburgh University Press, 1996. - 192 s.
- **Space and place - theories of identity and location / Erica Carter; James Donald; Judith Squires (red.).** Lawrence & Wishart, 1993. - 399 s.
- **Thorbjørn Hansen, Finn:** Kunsten at navigere i kaos - om dannelse og identitet i en multikulturel verden. Kroghs Forlag, 1996. - 245 s.
- **Thyssen, Ole:** Kommunikation, kultur og etik. Handelshøjskolens Forlag, 1994. - 148 s. (s. 119-143 ff.)
- **Touring cultures / Chris Rojek; John Urry (red.).** Routledge, 1997. - 214 s.
- **Turisme og reiseliv / Lars-Henrik Schmidt (red.).** Nordisk Sommeruniversitet, 1984. - 291 s. (Arbejdsrapport fra NSU; 20)
- **Turner, L.; J. Ash:** The golden hordes - international tourism and the pleasure periphery. Constable, 1975. - 319 s. (kursorisk læsning)
- **Turner, Victor:** The ritual process - structure and anti-structure. Cornell university Press, 1969. - 213 s. (kursorisk læsning)
- **Urry, John:** The tourist gaze - leisure and travel in contemporary societies. SAGE, 1990. - 176 s.
- **Von Wright, Georg Henrik:** Myten om fremskridtet. Munksgaard/Rosinante, 1993. - 166 s.
- **Ziehe, Thomas:** Ambivalenser og mangfoldighed : en artikelsamling om ungdom, skole, æstetik og kultur. Politisk Revy, 1989. - 188 s. (s. 85-138 ff.)
- **Yi-Fu Tuan:** Topophilia - a study of environmental perception, attitudes and values. prentice-Hall, 1974. - 260 s.
- **Young, George:** Tourism - blessing or blight?. Penguin Books, 1973. - 191 s. (kursorisk læsning)
- **Wood, Katie;** Syd House: Den gode turist. Klim, 1993. - 192 s. (kursorisk læsning)
- **Østergaard, Uffe:** Europas ansigter - nationale stater og politiske kulturer i en ny, gammel verden. Kbh.: Rosinante/Munksgaard, 1992, s. 29-113 ff.

Artikler og bidrag

- **Bauman, Zygmunt:** Från pilgrim till turist. I: Moderna tider, september 1994, s. 20-34
- **Beck, Ulrich:** Världsmédborgare i alla länder, förena er!. I: Ord & bild, nr. 4-5, 1998, s. 5-8
- **Bourdieu, Pierre:** A social critique of the judgement of taste. I: Distinction. Routledge, 1986 (1979), s. 11-96
- **Damkjær, Søren:** Disneyland og disneyvand. I: Ud i det fri - sport, turisme og friluftsliv. Idræthistorisk årbog, 1995, s. 105-112
- **Ellen Spannow, Karen:** Vi er alle turister. I: Jyllandsposten 30. oktober 1999
- **Geist, Uwe:** Etik og kommunikation. I: Mediekultur 24, s. 42-60

- **Habermas, Jürgen:** Det postnationella tillståndet och demokratins framtid. I: Ord & bild, nr. 4-5, 1998, s. 46-58
- **Hannerz, Ulf:** Cosmopolitans and locals in world culture. I: Global culture / Mike Featherstone (red.). SAGE, 1990, s. 237-252
- **Hansen, Jørgen:** Meditation eller på bordel i Bangkok - fritidssamfundet som utopi eller realitet? I: Ud i det fri - sport, turisme og friluftsliv. Idræthistoriske årbog, 1995, s. 11-19
- **Hauge, Hans:** Civil samfund - eller klæbrige fællesskaber?. I: Uddannelse, nr. 7, 1997, s. 72-77
- **Kampen om kloden** - globalisering. I: Politikens særavis, august 1998
- **Kontakt**, nr. 2, 1998 (Tema: Turisme)
- **Korsgaard, Ove:** Demokrati og globalisering. I: Uddannelse, nr. 9, 1996, s. 3-8
- **Kristian Jacobsen, Jens:** Friheden i det fjerne - reisedrømmer og myter. I: Friheten i det fjerne - turismens myter og realiteter. Oppland Distrikts Høgskole, 1988, s. 3-16
- **Kristian Jacobsen, Jens:** Møte med fremmede land og folk - lærer vi noe av turismen? I: Friheten i det fjerne - turismens myter og realiteter. Oppland Distrikts Høgskole, 1988, s. 157-172
- **Kaare Nielsen, Henrik:** National identitet?. I: Nationella identiteter i Norden - eet fullbordat projekt?. Nordisk råd, 1991, s. 333-347. (Nord 1991;26)
- **Lakoff, George:** The contemporary theory of metaphor. I: Metaphor and thought. Cambridge University Press, 1993, s. 202-251
- **Löfgren, Orvar:** Att ta plats - rummets och rörelsens pedagogik. I: Skjorta eller själ - kulturella identiteter i tid och rum / Gunnar Alsmark (red.). Studentlitteratur, 1997, s. 21-37
- **Löfgren, Orvar:** Learning to be a tourist. I: Ethnologia Scandinavica, vol. 24, 1994, 102-125
- **Löfgren, Orvar:** På jakt efter den borgerliga kulturen. I: Mentalitetsforandringer, 1987, s. 106-123
- **Munt, Ian:** The "other" postmodern tourism - culture, travel and the new middle classes. I: Theory, culture and society, vol. 11, nr. 3, 1994, s. 101-123
- **Nielsen, Johs.:** Folkelighed, nationalisme og internationalisme - Herder om sproget, historien og organismeteorien. I: Dansk udsyn, årg. 72, nr. 1, 1993, s. 52-64.
- **Nyberg Sørensen, Ninna:** Transnational omtanke - om behovet for en rejsende kultursociologi. I: Den kultursociologiske omtanke / Allan Madsen, Signe Ejersbo, Søren Damkjær (red.). Akademisk Forlag, 1994, s. 227-240
- **Pécseli, Benedicta:** Den moderne nomade. I: Social kritik 36, 1995, s. 67-83
- **Rasborg, Klaus:** Refleksiv modernisering i risikosamfundet. I: Dansk sociologi 2, 1997, s. 7-20
- **Schmidt, Lars-Henrik:** Udemokratisk demokrati? - en kommentar til dansk succespedagogik. I: Uddannelse, årg. 30, nr. 7, 1997, s. 49-56
- **Social Kritik:** Globalisering - civile samfund- demokrati, årg. 9, nr. 52/53, 1997, s. 1-145
- **Thorup, Mette-Line:** Holdningspolitikeren er død. I: Information 24. september 1998
- **Thyssen, Ole:** Demokratiets grænser. I: Uddannelse, årg. 30, nr. 7, 1997, s. 34-42
- **Ud-ude-hjem** - rejser i historien / Jørn Hansen (red.). Den jyske historiker, nr. 46, 1988, s. 5-117

- **Urry, John:** The tourist gaze and the “environment”. I: Theory, culture and society, vol. 9, 1992, s. 1-26
- **Veijola, Soile;** Eeva Jokinen: Ett försök till grifstestens teori. I: Friheten i det fjerne - turismens myter og realiteter. Oppland Distrikts Høgskole, 1988, s. 101-118
- **Veijola, Soile;** Eeva Jokinen: The body in tourism. I: Theory, culture and society, vol. 11, nr. 3, 1994, s. 125-151
- **Vilby, Knud:** Turismen buldrer frem. I: Information, 1998.
- **Voksenuddannelse, folkeoplysning og demokrati** - forskningsprojektet / Forskningscenter for Voksenuddannelse; Center for Kulturstudier, Medier og Formidling; Institut for Pædagogik og Uddannelsesforskning. (Arbejdsrapport; nr. 1-15, 1998-99)
- **Wagner, Richard:** The assumption of culture. I: The invention of culture. University of Chicago Press, 1981, s. 1-16
- **Ziehe, Thomas:** From living standard to life style. I: Young, 2:2, 1994, s. 2-16

Konferencer og Internetadresser*

- **The commission on Global Governance / FN.** <http://www.cgg.ch/>. 3. november 1999
- **The Directors Homepage / London School of Economics and Political Science.** <http://www.lse.ac.uk/Giddens/>. 30. november 1999
- **Forskningsprojektet “Voksenuddannelse, folkeoplysning og demokrati”.** <http://www.dlh.dk/voksen/>. 03. november 1999
- **Forskningsseminar om Folkeoplysning, krop og dannelse / DGI Forskning.** 23. – 24. oktober 1997 (antologi)
- **Forskningsseminar om Livslang læring / Forskningscenter for Voksenuddannelse.** 25.-26. april 2000
- **Globalisation and development co-operation / Rådet for Internationalt Udviklingssamarbejde.** Konference den 21. september 1999 i Landstingssalen, Christiansborg. Debatten kan følges på: <http://www.globalisering.dk/>. 21. september 1999
- **Globalization texts.** <http://www2.hawaii.edu/~fredr/>. 4. oktober 1999
- **Images of the Worlds Åbningskonference / CKU.** 4.-6. august 2000 i DGI-byen. Debatten kan følges på: <http://www.images.org/>. 4. august 2000
- **Jensen, Rolf:** The dream society; The story of the future. Institut for fremtidsforskning. <http://www.cifs.dk/>. 20. januar 2000
- Andre relevante websites:
Kommunikationsforum. <http://www.kommunikationsforum.dk/>.
Nyt Europa. <http://www.nyteuropa.dk/>.
UNRISD. <http://www.unrisd.org/>.
Virtuelt Folkeparti. <http://www.virtueltfolkeparti.dk/>.

* På vedlagte diskette findes de mest relevante websider eller blot forsiden fra websiten.

Figur 2: Idealtypisk model over den rejsende dannelse

	Rejsetype	Formål	Rejsemål	Dannelse	“Rødder”	Borgertype
Charter-turisme	Selskabs-/sightseeings-turisten (1930erne →) (Tidligst 1855, Thomas Cook)	Frirum; ferie; et forbrugsgode; accepteret virkelighedsflugt; øjebliksnydelse; styring/standardisering; dokumentation.	Rejsen mål i sig selv; værtslandet ligegyldigt.	Frigørelse fra dannelse: Ikke dannelse til samfundet, men frihed fra samf..	Håndværkerrejsen; den guldalderrejsende.	Lokalen
	Soltilbederen. (1950erne →)		Solkyster; hoteller.		Helbredsrejsen.	Lokalen
	Delikatesse-turisten (1980erne →)	Status; VIP-opdagelsesrejse; autenticitet	Fjerntliggende, eksotiske lande	Symbolsk/økonomisk kapital.	De store opdagelsesrejser; den aristokratiske dannelsesrejse	Globaden
Anti-turisme	Fornægter af turistrollen, Antropologen (1960'erne →)	Assimilere med lokalbefolkningen; autentiske værdier	Fjerntliggende, fattige lande.	Selvrefleksion; identitetsdannelse; kognitiv dannelse	Den opdagelsesrejsende; pilgrimsrejsen	Nomaden Vagabonden
Rygsæksturisme	Interrail (1980'erne →) Globetrotter (1960'erne →)	Oplevelseskonsumtion; eventyrlyst; autentisk trang.	Europa. Verden.	Frigørelse fra dannelse eller almen dannelse; identitetsdannelse; refleksionsevne; symbolsk kapital	Den oplysningsrejsende; håndværkerrejsen	Nomaden Globaden
Kulturturisme	Kulturturisten	Kulturelle seværdigheder	Ofte storbyferie	Kulturel/symbolsk kapital; oplysning; åndelig	“the Grand Tour”; den aristokratiske dannelsesrejse	Lokalen
Naturturisme	Vildmarksturisten. (1920'erne →)	Tilbage til naturen.	Den “vilde” natur.	Sjælelig; dannelse via naturen.	Den opdagelsesrejsende; pilgrimsrejsen.	Pilgrimmen
	Økoturisten (1970'erne →)	Den grønne bølge; grøn asketisk levevis; naturbevarelse	Bevidst opretholdt miljøer; bondegårdsferie	Økologisk gen-erkendelse; dannelse via naturligheden	Den gulalderrejsende	
Sportsturisme	Motions-søgende (1970'erne →) Grænsesøgende (1990'erne →)	Kropsudfoldelse målet i sig selv; motion. Frihedstrang projekteret ud i kroppen; eventyr; risikofyldt oplevelsestrang.	Sportscentre. Udfordrende geografiske områder; vildmarken	Kroppen som værn mod meningstab. Søge autentisk dannelse via ekstrem kropsudfoldelse; kropslig hedonisme	Helbredsrejsen. De store opdagelsesrejser	Pilgrimmen
Hjemstavns-turisme	Romantikerne (1850'erne →) Sommerhuse (1920'erne →) Campingvogne (1950'erne →)	Etnocentrisme. Frirum; afslapning; familieliv	Ingen udrejse. Ejet eller lejet. Mobil eller stationær.	National dannelse. Frihed fra civilisationen; frigørelse fra dannelse		Lokalen

Register

A

absolut tilstandsmarkering · 61, 66
 absolut tilstedeværelsesmarkering · 63, 66
 abstrakte systemer · 2, 34, 52, 55
 æstetisering · 12, 15, 41, 44
 æstetiseringstendensen · 44
 æstetisk refleksivitet · 42, 43, 44, 45
 affordances · 32, 33
 afladsordning · 9, 19
 afmagt · 7, 28, 54
 afskyens logik · 30, 64, 78
 afstemninger · 63, 86
 aksepolitik · 38
 Anderson, Benedict · 14, 58, 106
 angst · 8, 18, 36, 49, 54
 antikken · 8, 9, 12
 anti-turist · 17, 20, 21, 22, 26, 28, 78, 80, 102
 Ash, J. · 19, 102, 108
 associationalisme · 96, 98
 associations · 94, 96, 97, 98, 100
 associative demokrati: det · 96, 100
 associative princip: det · 96, 97, 98
 Attali, Jacques · 79
 Augé, Marc · 60, 61, 73
 autenticitet · 4, 10, 20, 24, 25, 26, 102, 103
 autentisk krop · 22

B

backpacker · 26, 28
 Bacon, Francis · 9
 barbarisk smag · 30
 Bauman, Zygmunt · 2, 6, 51, 52, 53, 58, 73, 74, 75, 82, 88, 106, 108
 beboelse · 5, 33, 57, 60
 Beck, Ulrich · 35, 36, 37, 38, 40, 91, 92, 106, 108
 Bell, Daniel · 40, 104
 betydningsdannelse · 57
 betydningsfællesskaber · 104
 betydningsfællesskaber · 62, 67, 68, 78, 84, 85, 96, 99, 100
 bevægelse · 5, 8, 10, 11, 33, 46, 53, 60, 67, 73, 74, 76, 82, 84
 Boorstin, Daniel · 19, 102, 106
 borgertype · 7, 16, 71, 72, 74, 78, 81, 83, 91, 97, 99

Bourdieu, Pierre · 30, 38, 64, 108

C

campingvogn · 33
 Certeau, Michel de · 59, 60, 68, 74, 106
 charterturisme · 17, 19, 32, 54, 56
 charterturist · 17, 18, 21, 28, 33, 75, 103
 civilsamfundet · 2, 3, 14, 40, 51, 87, 90, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 107
 Clifford, James · 60, 66, 106

D

dannelsesideal · 7, 40, 73, 75, 76, 77, 78
 dannelseskultur · 30, 31
 dannelsesprocesser · 11
 dannelsesrejse · 11, 12, 14; den aristokratiske · 11, 30; den borgerlige · 8, 11, 29
 dannelsesrejsende · 78; den romantiske · 13
 delikatesseturisme · 19, 30
 delikatesseturisten · 78
 demokrati · iii, 1, 2, 3, 4, 7, 37, 43, 45, 46, 51, 55, 62, 69, 71, 72, 86, 87, 90, 95; associativt · 50, 51; kosmopolitisk · 7, 90; og civilsamfundet · 7; og staten · 7, 91; som livsform · 71, 86, 87
 demokratisering · 41, 71, 75
 demosstrategien · 3, 4, 7, 55, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 100
 Descartes, René · 10
 diskursetik · 69, 87, 98
 distinktion · 20, 30, 31
 doku-soaps · 45, 61
 dream society: the · 40, 79
 drømme · 10, 22, 25, 40, 43, 56
 drømmesamfundet · 40, 41, 76, 79

E

egoisme · 25, 46
 eksklusion · 1, 40
 ekspertsystemer · 34, 36, 37, 40, 48
 ekstremспорт · 25, 29

Elias, Norbert · 30
 eliternes oprør · 51, 88
 Ende, Michael · 60
 erfaring · 3, 6, 11, 12, 17, 19, 26, 29, 30, 34, 57, 62
 erfaringsdannelse · 41, 42, 60, 84, 96, 99; demokratisk · 96
 etik · 17, 23, 39, 68, 69, 85, 104, 108
 etnicitet · 63
 etnolandskab · 46
 europæisk civilisationstænkning · 9
 europæisme · 9, 65
 eventyr · 82, 102

F

ferie · 10, 15, 18, 19, 23, 24, 30, 31, 32, 33, 56
 finanslandskab · 47, 49
 flow · 55, 56, 68, 72, 73, 90, 93, 100
 flygtning · 10, 46, 53, 58
 flyrejsen · 18
 folkeånd · 13
 folkelig · 12, 14
 folkeoplysning · 3, 4, 71, 72, 87, 110
 fordelingsstat · 93
 fordomme · 19, 21, 26
 fornuft · 12, 13, 14, 22, 52, 104
 forretningsrejsende · 16
 fremmede · 9, 11, 16, 31, 33, 103
 fremtidsrejser · 4, 7, 94
 frisættelse · 19, 24
 fundamentalisme · 43, 54, 65

G

generalister · 46
 Giddens, Anthony · 1, 28, 34, 35, 37, 38, 40, 48, 49, 50, 51, 92, 93, 106, 110
 globaden · 74, 75, 77, 80, 81, 84, 88, 91
 global Berlin mur · 53
 global medborgerlig etik · 70
 globalisering · iii, 1, 3, 4, 6, 7, 15, 20, 41, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 59, 73, 75, 79, 89, 90, 100, 109, 110; definition · 54
 globaliseringsfælden · 47
 globetrotter · 26, 27
 global verdensorden · 92, 93
 lokalen · 74, 83, 84, 85, 90, 99

glokalisering · 59
 golden hordes · 19, 102
 governance · 48, 51, 92, 97, 107
 government · 48
 grænselandet · 80, 81
 grænser · 1, 3, 7, 8, 20, 25, 27,
 50, 52, 58, 64, 68, 74
 grand tour: the · 11, 12, 29, 103
 Grundtvig, N.F.S · 13
 guldalderrejsende · 13, 14, 22
 gyldne tidsalder: den · 12

H

Habermas, Jürgen · 43, 90, 91,
 104, 109
 habitus · 30, 38
 håndværkerrejsen · 27
 Hannerz, Ulf · 57
 hastighed · 47, 54
 Hegel, G.W.F · 11, 14
 Held, David · 86, 92, 106
 Herder, Johann Gottfried · 13, 14,
 109
 heroisk · 8, 15, 102
 heterogenisering · 47
 Hirst, Paul · 48, 49, 50, 51, 92,
 96, 107
 hjemløshed · 58, 66, 73
 hjemstavnsturisme · 13, 32, 33
 hjemstavnsturist · 17, 31, 32, 33,
 75
 hjemsted i sig selv · 66, 67, 84
 holdningspolitikeren · 89
 homogenisering · 33, 47, 58
 homotopia · 61, 66
 hvile i sig selv · 80
 Hylland Eriksen, Thomas · 65,
 66, 79, 106, 107
 hypermoderniteten · 41, 54, 55,
 60, 66, 71, 77, 88, 89, 91, 93,
 95, 97, 99

I

iagttagelse af iagttagelse · 17, 65,
 85, 94
 identitetsdannelse · 21, 27
 identitetsmæssige søgeprocesser ·
 43
 identitetssøgende · 29, 45, 83
 ideolandskab · 46, 49
 ikke-steder · 60, 66
 imagined community · 14
 immigranten · 66
 individualisering · 24, 28, 37, 45,
 46, 51, 54, 94, 100
 individualiseringstendensen · 45,
 46
 individualisme · 25, 46, 72, 88

industriamfundet · 36
 indvandrere · 58, 64, 66
 informalisering · 19, 28
 internationalisering · 49
 internet · 1, 44, 56, 57, 102, 110
 interpendenskæder · 54
 interrailrejsende · 26, 27
 iscenesættelsesteknikker · 14, 103

J

Janus-ansigt: globaliseringens ·
 58; nationalismens · 14
 Jensen, Rolf · 40, 43
 Jihad World · 47
 Jokinen, Eeva · 73, 103, 110

K

Kaare Nielsen, Henrik · 43, 44,
 45, 107, 109
 Kant, Immanuel · 11, 12
 Kayser Nielsen, Niels · 25, 107
 klientliggørelse · 72, 97
 Koch, Hal · 71, 86, 87, 104, 107
 kollektive identitetssøgende
 processer · 45, 99
 kollektivism · 72
 kommunikationsteknologi · 1, 34,
 51, 54, 56
 kommunitarismen · 51
 komparativ kulturforskning · 5
 kompetencerådet · 41, 42
 kompetenceudvikling · 42, 75, 76
 konsumtion · 10, 24, 73, 103
 Korsgaard, Ove · 3, 11, 12, 14,
 23, 40, 42, 56, 62, 72, 86, 102,
 104, 107, 109
 kosmopolit · 83, 84
 kosmopolitisk · 13, 85
 kosmopolitisk manifest · 99
 kosmopolitisk nationalstat · 93,
 100
 kosmopolitisme · 65
 kreolisering · 54, 57
 kroppen · 8, 12, 18, 21, 22, 24,
 25, 29, 32, 41, 82, 84
 kropsrefleksivitet · 24
 kulturaliseringstendensen · 31,
 43, 44, 46, 79, 99
 kulturbegrebet · 29, 31, 44, 46
 kulturel afmagt · 28
 kulturel fordisme · 44
 kulturel frigørelse · 28, 44
 kulturel frisættelse · 24, 62
 kulturel kapital · 29, 30, 31, 38
 kulturel mobilitet · 7, 24, 28, 36,
 40
 kulturel postfordisme · 45, 77, 99
 kulturel smeltedigel · 100

kulturelle orienteringsforsøg · 46
 kulturlandskaber: globale · 46
 kulturmødet · 12, 16, 21, 26, 66,
 68, 84
 kulturpessimisme · 12, 22
 kulturprojekter · 45
 kulturrelativismen · 66
 kulturturist · 17, 29, 30, 31, 78
 kundskabssamfundet · 40
 kunstnerkolonier · 13, 26
 kurfyrste · 50, 51, 93
 kvalifikationer · 27, 41, 46
 kybernetik af 2. orden · 69

L

læring · 11, 19, 27, 28, 41
 Lakoff, George · 5, 109
 landskabsmalerer · 32
 Lasch, Christoffer · 51, 52, 58,
 73, 74, 75, 76, 88, 104, 107
 Lash, Scott · 6, 15, 40, 42, 44,
 72, 106, 107
 Leed, Erik J. · 102
 legitimitet · 14, 50, 51, 64, 97,
 99, 100
 legitimitetsgrundlag · 37
 liberalisme · 14, 49, 58
 liminaritet · 8, 21, 26, 29, 82, 102
 livslang læring · 41, 75, 110
 livspolitik · 38, 91, 100
 livsstil · 28, 29, 30, 31, 32, 43,
 57, 74
 Locke, John · 12
 Löfgren, Orvar · 5, 109
 lokalbefolkning · 12, 17, 21, 26,
 30, 103
 lokalen · 74, 75, 76, 77, 78, 80,
 81, 82, 84, 97
 lokalitet · 5, 29, 56, 59, 73
 lokalsamfund · 2, 21, 51, 104
 Luhmann, Niklas · 36, 38, 107
 lystrejse · 8

M

MacCannell, Dean · 102, 103
 Machiavelli, Niccolò · 27
 marginalisering · 54
 massekommunikation · 35
 massemedier · 17, 35, 56
 masseturisme · 1, 21
 McWorld · 47
 medborger · 46, 70, 90, 94, 97,
 100
 medborgerskab · 7, 71, 88, 90,
 99, 100
 medielandskab · 47
 mening · 5, 17, 24, 45

menneskemateriale · 3, 4, 34, 41, 71, 83, 91, 99
 menneskeretlighed · 70
 metafor · 2, 4, 5, 6, 7, 27, 102
 metaforisk projektion · 5, 6, 74, 82
 miljømæssig boble · 102
 mobilitet · 3, 7, 10, 15, 22, 27, 29, 43, 52, 53, 54, 58, 59, 66, 72, 76, 78, 84
 moralen · 68
 motionsturist · 24
 multietnisk · 100
 multikulturel · 100
 multinational · 50
 myte · 11, 14, 20, 28, 29, 33, 49, 50

N

nation · 13, 102
 national · 13, 14, 22, 33, 49, 102
 national identitet · 64, 109
 nationale artefakter · 31
 nationalisme · 4, 14, 32, 54, 58, 64, 65, 102, 109
 nationalitet · 14
 nationalpark · 22
 nationalreservat · 21, 22
 nationalstat · 3, 14, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 58, 59, 64, 65, 89, 90, 91, 92, 95
 natur · 12, 22
 naturlighed · 22, 23, 32
 naturreservat · 22
 naturturisme · 22
 naturturist · 17, 21, 22
 navigationsevne · 28
 NGO-sektoren · 94
 nomaden · 73, 74, 78, 79, 80, 81, 83, 85
 nyliberalisme · 71

O

OECD · 41, 50
 offentlighed · 92, 104

Ø

økoturisme · 23
 økoturist · 23, 80

O

oldtiden · 8, 25
 ontologisk sikkerhed · 38
 opdagelsesrejsen · 21

opdagelsesrejsende · 9, 12, 22; VIP · 19
 opdagelsesrejser: de store · 9, 20, 25, 36
 oplevelsesfællesskaber · 43, 74
 oplevelseskonsumtion · 15
 oplevelsessamfundet · 43
 oplysning · 7
 oplysningsrejsende · 11, 26, 27
 oplysningstækning · 14
 oplysningstiden · 10, 13, 54
 oprindelseskultur · 14
 orienteringsforsøg · 42, 81, 99
 overgangsritual · 8, 16, 19, 26, 29, 102

P

pædagogik · 12, 106
 panoptikon · 38, 66
 parti: det moderne · 94
 partikularisme · 49, 54
 partipolitisk livspolitik · 94
 Pécseli, Benedicta · 79
 personlighedsudvikling · 41, 82
 personligt refleksivt rum · 66, 67
 pilgrim · 8, 20, 21, 22, 102
 pilgrimmen · 73, 74, 82, 83
 pilgrimsfærd · 8, 102; den moderne · 20, 21, 82
 place · 59, 99
 polarisering · 39, 53, 58, 71, 73
 politik: den døde · 38, 50; den levende · 38, 39, 91, 100
 populisme · 49
 postturist · 18, 103
 privatisering · 96
 protektionisme · 49, 54
 pseudo-begivenhed · 19, 20, 102

R

refleksion · 6, 16, 27, 35
 reflektiv · 9, 17, 20, 28, 32, 42, 102
 reflektiv projektiv identifikation · 65, 84, 100
 refleksivitet · 28, 35, 37, 38, 40, 42, 48, 51
 refleksivitetsevne · 55
 regionalisme · 65
 rejse: indre · 2, 12, 29, 56; virtuel · 57; ydre · 2, 29, 56
 rejsekundskaber · 2
 rejsemål · 1, 21, 22, 30
 rejsende: den · 10, 15, 30; den gode · 17, 85
 rejsende dannelse: den · 14, 34, 39, 59
 rejsende hverdag: den · 4, 6, 7

rejsende kultursociologi · 4, 5
 rejsende tidsalder · 1
 rejsetyper · 6, 17, 36, 56
 renæssance · 9, 12
 risiko · 36
 risikofællesskab · 91
 risiko-fare · 36, 38
 risikokalkulation · 37, 38, 89, 97
 risikosamfundet · 23, 36, 37, 38, 49, 81, 89, 109
 ritual · 8, 11, 16, 18, 19, 26, 29, 31, 33, 102; inflatorisk udhulet · 19
 ritualiseret anti-ritualisme · 28
 Robertson, Roland · 58, 59, 107
 rødløshed · 58, 73, 74
 romantikken · 13, 32
 romerriget · 8, 55
 Ross, Alf · 71, 86, 87, 108
 Rousseau, Jean-Jacques · 12, 22
 rygsæksturisme · 22, 27
 rygsæksturist · 17, 26, 27, 28, 29, 78

S

samtidsdiagnose: idealtypisk · 4, 72
 sanserne · 12, 57, 104
 scenisk turisme · 12, 22
 Schmidt, Lars Henrik · 75
 Schulze, Gerhard · 43
 selvdannelse · 11, 68, 74, 75, 77, 82
 selvets refleksive projekt · 38
 sikkerhed · 23, 36
 simulacre · 104
 skæbnefællesskab · 63, 65, 66
 skrækkampagne · 37
 skuffede forventninger · 11, 18
 social indføjningsmekanisme · 18
 social mobilitet · 52
 socialisering · 63, 77, 85
 sommerhus · 32, 33, 103
 space · 59, 60, 99, 108
 sport · 24
 sportsturisme · 24
 sportsturist · 17; grænsesøgende · 24, 25, 26, 28, 29; motionssøgende · 28
 staged authenticity · 20, 58, 102, 103
 standardisering · 19, 28, 33, 57
 steder · 9, 12, 16, 23, 32, 37, 38, 60, 61, 66, 73, 75, 79, 81, 85, 99, 102
 stedsidentitet · 67
 stedstilknytning · 62, 68, 78, 98
 storyteller: the · 40
 subpolitik · 38, 39
 supermoderniten · 60
 suverænit · 50, 63, 90, 93

symbolanalytiker · 1, 30, 41, 51, 104
symbolarbejde · 41, 42
symbolsk kapital · 27, 30, 102

T

tabula rasa · 12
tankefælleskab · 22, 32, 54
teknolandskab · 47
territorialstat · 93
Thorbjørn Hansen, Finn · 79, 80, 83
Thyssen, Ole · 69
tid-rum adskillelse · 34
tilhørsforhold · 33, 47, 55, 58, 61, 62, 63, 72
tillid · 36, 37, 39, 40, 48, 69, 85, 88, 98, 102, 104
Toffler, Alvin · 40
tomrum · 6, 10, 11, 15, 18, 28, 30
topofili · 32, 61, 62, 73, 79
topos · 12
tredje vej: den · 38, 51, 93
tredjesteder · 51
tryghed · 18, 26, 32, 54
turisme · 6, 10, 14, 15, 20, 24, 30
turismebegrebet · 10
turistattraktion · 23, 103, 104

turistblik · 8, 12, 103
turistindustrien · 1, 8, 17, 19, 25, 43, 102
turisttyper · 4, 6, 11, 17, 22, 30
Turner, L. · 102
Turner, Victor · 19, 29, 102, 108
tværvidenskab · 4

U

uddannelse · 3, 27, 35, 38, 40, 41, 44, 52
uddifferentiering · 24, 28, 59, 62, 64, 66
ude og hjemme · 5, 7, 33, 57
udlejring · 34
udlicitering · 96
UNESCO · 41
unik selvrepræsentation · 25, 27
Urry, John · 6, 15, 18, 57, 72, 103, 107, 108, 110

V

væsensfællesskab · 62, 63, 65
vagabond · 53
vagabonden · 73, 74, 80, 81, 82, 91

vagabundus · 80
valsen · 27
Veijola, Soile · 73, 103, 110
velfærdsstaten · 86
verdensborger · 83, 91
verdensmedborgerpartier · 91
viden · 9, 12, 13, 19, 26, 30, 35, 37, 40, 41, 42, 44, 47, 51, 57
videnssamfundet · 40
vildmarksturist · 21, 22, 25, 26
virkelighedsflugt · 10, 17

W

Wagner, Richard · 17

Y

Yi-Fu Tuan · 32, 108

Z

Ziehe, Thomas · 28, 35, 40, 46, 108, 110