|  |  |
| --- | --- |
|  | **2011** |
|  | Kandidatuddannelsen på Sociologi ved Aalborg Universitet Jan Kvistborg |

|  |
| --- |
| **[** EN FORTÆLLING OM SKAMMENS FUNKTIONER OG PROCESSER I EN SOCIOLOGISK FORSTAND**]** |
| Vejleder: Michael Hviid Jacobsen. Antal ord: 43.009. Afleveres efter gammel ordning: Specialet er påbegyndt september 2006.  |

Indholdsfortegnelse

Kapitel I: Indledning 3

Kapitel II: At opdage ny teori ud fra gammel teori 8

Kapitel III: Emotions sociologi – en beskrivelse af et felt 13

Kapitel IV: Temaer/Nedslagspunkter 29

 *God og ond skam* 30

 *Skam og håb* 35

 *Skam og identitet* 42

*Skam og anerkendelse* 52

 *Skam og sociale bånd* 60

 *Skam som et samfundsregulerende middel* 66

Kapitel V: Konturerne af skammens sociologi 77

Kapitel VI: Konklusion og perspektivering 92

Summary 93

Litteraturliste 94

Kapitel I

Indledning

Nøglen til forsoning mellem ofre og gerningsmænd er, at begge parter får mulighed for at sætte ord på deres følelser. Forudsætningen for at dette går vel, er, at gerningsmanden giver udtryk for skam. Således skriver den australske sociolog John Braithwaite, professor fra Australian National University, i 1994 og anerkender hermed skammen, som en faktor der virker ind i menneskers liv i samspillet med hinanden. Kendte syndere skal angre offentligt og skamme sig, før det udløser en tilgivelse. Clinton måtte udstilles på nationalt tv og skamme sig over at have løjet om affæren med Monika og på dansk tv har vi udsendelser med forretningsdrivende, som afsløres i at fuske og som efterfølgende bliver inviteret til, direkte for åben skærm, at beklage og skamme sig over deres forseelser. Hele den tyske nation har måttet skamme sig over de nazistiske ugerninger. Og i nyere tid har vi haft Mohammed krisen, hvor Danmark bliver bedt om kollektivt at sige undskyld til den islamiske verden – for vi skal vise, at vi skammer os over, at der er blevet publiceret illustrationer, som grinagtiggør Mohammed. Også børn bør skamme sig i relationen med deres forældre, og de ulydige elever i interaktionen med deres lærere.

Der er i forskellige kulturer udviklet metoder til afvaskning at skam: Vikingerne tog blodhævn, udført af nære slægtninge til den krænkede. Endnu i vor tid opleves æresdrab, som menes udført ud af et behov for at afvaske skam. Eller udstødelse fra familien, som massevoldtægten af en 8 årig liberisk pige bosiddende i USA resulterede i, i juli 2009. Pigen bragte skam over familien, nu da hun var blevet uren.

I Biblen optræder ordet skam i flere sammenhænge i forbindelse med æreskrænkelse. Eksempelvis i Jeremias bog står det: ”Vi blev til skamme, thi smædeord måtte vi høre…” (Jeremias bog, 51:51). Og i Brevet til Hebræerne beskrives Jesus som trodsende og udholdende skammen på korset. Der står om Jesus at han ”…for at få den glæde, der ventede ham, udholdt korset uden at ænse skammen…”(Brevet til Hebræerne, 12:2). Også Adam og Eva følte skam, men det var da de blev bevidste om deres egen nøgenhed i Edens have.

I forbindelse med integrationsproblematikker i Danmark, har forbud mod brug af tørklæder i forskellige offentlige institutioner, eksempelvis i skoler eller i hjemmeværnet, været et emne, som blev diskuteret på alle niveauer og som også er nært knyttet til skam, idet det for nogle muslimske kvinder er skamfuldt og æreskrænkende ikke at bære tørklædet. Det er fra en vis politisk side blevet indvendt, at et forbud kan fremme integrationen, ”*for så bliver de mere ligesom os*”. Eksempelvis udtaler Pia Kjærsgaard i tv-avisen, på baggrund af Maria Mawla sagen (en muslimsk kvinde i hjemmeværnet som bar tørklæde), at kvindelige muslimer da er velkomne i hjemmeværnet, de skal bare tage tørklædet af! (udtalt i en varm debat i sommeren 2009). Andre vil mene, at de berørte grupper, som konsekvens, holder sig væk, for at undgå skammen og ydmygelsen ved ikke at bære tørklædet.

På samfundsniveau er skam blevet holdt ansvarligt for, at kunne være krigsstartende. Det er således blevet teoretiseret, at uerkendt skam var nøgleelementet i at franskmændene, efter nederlaget til tyskerne i 1871, indledte første verdenskrig (Scheff, 1994), idet de så sig ude af stand til at respondere på ydmygelsen på anden vis end med aggression. Ligeledes er der blevet argumenteret for, at anden verdens krig startede på lignende vis, idet tyskerne reagerede med aggression på deres skam over nederlaget i 1918 (Elias, 1996), som en form for social kontrol.

Skam kan have en specielt adfærdskorrigerende rolle, når gruppemedlemmer opfatter sig som en del af den fælles identitet. ”Har du da ingen skam i livet?” er den sanktionerende vending, som kan rettes mod et afvigende gruppemedlem. Selv i en gruppe af gangstere vil den enkelte kunne føle skam, måske ikke lige over at have myrdet, men snarere hvis de andre klandrer individet for ikke være modigt nok, og ikke at turde gennemføre akter. I denne optik kan skam for et medlem af en gruppe opstå, idet medlemmet oplever at blive opfattet som utilstrækkeligt af gruppens øvrige medlemmer.

Også for det enkelte individ kan skammen være knusende for identiteten. I tidligere tider var det eksempelvist ikke ualmindeligt at unge ugifte kvinder, som var blevet gravide, så sig nødsagede til at tage deres eget liv. Skam er også blevet forbundet med paranoia. Det har således været teoretiseret at skam, hvis ikke den lader sig forløse, kan afføre paranoia (Lyman og Scott, 1970). Eksempelvis ville seksuelle minoriteter tidligere ikke afsløres eller gennemskues, og de havde en tendens til at virke paranoide, da de var bange for sanktioner og straf. I dag er de seksuelle minoriteter dog ikke helt nær så skamfulde, fordi de er bredere accepteret… og dog. Mere herom i kapitel IV under temaet Skam og identitet.

I vores moderne samfund er den umiddelbare tanke, at ingen er henvist til permanent skam som i gamle dage, som de uønskede børn, deres mødre og spedalske var det. Og dog har vi udstødte grupper, eksempelvis arbejdsløse, som ikke bliver regnede eller accepterede. Skam kan være ganske nedbrydende, så længe den står på, som påvist af Bengt Starrin med kolleger. De har, gennem en større undersøgelse omfattende 5.666 svenskere, påvist at jo mere skamgjorte og finansielt stressede individer føler sig, jo større er risikoen for psykosociale helbreds sygdomme, reduceret psykologisk velbefindende, angst og depression (Starrin et al. 2008).

En moderne tanke er, at man kan opløse skam, ved en slags kartarsis. Som når cykelfolk står frem og indrømmer, at de var dopede, eller virksomheder står frem og indrømmer, at de har gjort noget forkert. En anden forklaring kunne være, at skammen opløses, fordi den skamgjorte opnår genintegration med den gruppe, som den skamgjorte via skammen er blevet ekskluderet fra. Skam spiller en væsentlig rolle i at forme det sociale liv og opretholde social kontrol lige fra udstødelsen af uønskede familiemedlemmer, syndebukgørelse og mobning i institutioner, til regeringer der behandler deres ansatte og befolkningen med foragt samt internationale konflikter, som finder deres rødder i national ydmygelse (Scheff, 1997). Hele vores samfund er således gennemsyret af reguleringer gennem skam, men alligevel er emnet relativt uberørt indenfor sociologien. Dette speciale søger at samle og danne overblik over den eksisterende viden på feltet, og skabe en integreret grounded analyseramme til at forstå skam. I praksis bliver dette speciale således en fortælling om skammens funktioner og processer i en sociologisk forstand.

At skrive et speciale om skam, er forbundet med visse problemer. Dels er skam et relativt overset begreb i sociologien, hvilket nok delvist kan begrundes med en vis berøringsangst, i og med at vi har med en emotion at gøre, og emotioner i sociologien ikke altid har været et selvfølgeligt emne og dels på grund af, at skammen er så relativt ordløs. Skam er et pudsigt emne at undersøge forstået på den måde, at skam i sig selv er så skamfuldt og tabubelagt, at det endda er skamfuldt at beskæftige sig med emnet skam, som erkendt af Stephen Pattison, professor ved afdelingen for religiøse og teologiske studier ved Cardiff Universitetet (2000:41), Helen B. Lewis psykoanalytiker og professor fra Yale University (1971:15) og Gershen Kaufman, professor ved Michigan State University (1993:4). Det er ikke nemt at få en seriøs samtale med folk, som har oplevet skam. Så at gå ud og foretage interview undersøgelser omkring skam, virker ikke umiddelbart som en farbar vej at gå. Der er en tendens til, at der mangler ord. Kaufman pointerer således, at skamfulde personer ofte reduceres til ikke at tale ret meget, samtidig med, at det videnskabelige sprog ikke er nuanceret nok, til at kunne beskrive forskellige indre tilstande og oplevelser af emotioner (Kaufman, 1993:4). Jeg vil komme mere ind på den manglende kommunikation under temaet skam og sociale bånd i kapitel IV.

Så er der det, at skam tilsyneladende ofte er skjult bag begrebet skyld. Det er blevet postuleret at en fællesnævner for skam og skyld er en negativ selv-vurdering (Taylor, 1985) og det ser ud til, at selv-censur og negativ selv-evaluering i den vestlige kultur oftest er blevet, og til stadighed bliver, beskrevet som skyld (Gordon, 1996). I hvert fald er det blevet bemærket, at disse emotioner gerne optræder mere eller mindre simultant (H. Lewis, 1971:11ff). Freud var mere interesseret i skyld end i skam (Pines, 1987). Også den vestlige kristne tradition har vægtet skyld (og synd) mere end skam (Thrane, 1979), særligt i den Anglo-saxiske nordiske kultur, som er influeret af protestantismen. Et stort nutidigt cross-kulturelt studie viser således, at der er en tendens til, at alle selvoptagede emotioner farves med, hvis ikke helt transformeres til, skyld (Wallbott & Scherer, 1995:482). Mere om at skelne mellem skam og skyld under temaet Skam og identitet i Kapitel IV.

Desuden er der mange forskellige akademiske og kliniske tilgange til at forstå skam, hvilket bevirker en broget buket af forskellige og til tider modstridende definitioner, undersøgelsesmetoder og epistemologier, som blomster i en buket, der ikke passer ret godt sammen med hinanden, men som kan være fine hver for sig.

Der hersker ligeledes en linguistisk forvirring (Pattison, 2000:51). Skam optræder i en form i alle Germanske sprog. Grundbetydningen af ordet skam er at skjule, at indhylle, eller blufærdighed.

Både det tyske *scham* (oprindeligt gammelhøjtysk *scama* – skamfølelse, skændighed, beskæmmelse) og det engelske *shame*, kombinerer skam i ens egne øjne med skammen i andres øjne. På fransk eksisterer der to ord for skam. Et for dets private og et for dets mere offentlige aspekt. På fransk *pudeur* versus *honte*. (Lynd, 1958:24). Det franske *pudeur* associeres specielt med at skjule sex, anstændighed, blufærdighed og som får en til at afstå fra handlinger. *Honte* derimod går på vanære i andres øjne og bliver noget som kan føles efter en udført handling.

Det græske ord *aidos*, som det anvendtes tilbage i Homers tid, blev ikke brugt med en skelnen mellem privat og offentlig skam. Det var, og er, et ord for hvad individet føler, når det konfronteres med, at naturen fortæller én om noget, man skal have æresfrygt for og ikke vanhellige/krænke, såsom skam i forbindelse med seksuelle anliggender. Senere er ordet *aischyne* blevet udskilt fra *aidos* som vanære og overskridelse af det menneskeskabte kodex for god opførsel. (Om ordbetydninger i Lynd, 1958 kap. 1).

En egentlig definition af skam, vil først dukke frem i kapitel V på baggrund af hele litteraturgennemgangen, men jeg vil dog indledningsvist nærme mig begrebet skam, ved at beskrive nogle af de gængse oplevelser af skammens elementer på individplan:

Følelsen af en *ukontrollabel eksponering,* og som oftest ufrivilligt, er et af kendetegnene ved en skam oplevelse (Lynd 1958:27-34). Det kan blot være foran internaliserede andre (H. Lewis, 1971). Eksponeringen følges ofte af en stiltiende selvkritisk monolog (Erikson, 1965:244).

Når man skammer sig, føles det som om, at hele ens selv er involveret (Lynd, 1958) og der dannes et *forstyrrende, larmende selvfokus* (H. Lewis, 1971:34ff, 81). Samtidigt med at jo mere intens skammen er, jo sværere er det at tale om den (Goldberg, 1991:86).

Der mærkes en *akut individuel isolation* (Lynd, 1958:65). Det føles som om, at de sociale bånd og interpersonelle broer brydes og styrter i grus med fortvivlelse til følge (Kaufman, 1993:32ff).

*Magtesløshed og passivitet* er også en måde at mærke skam på. H. Lewis beskriver, at et individ som oplever skam, ikke har kræfter til at hjælpe sig selv eller andre. Selvet føles lille, hjælpeløst, barnligt og ude af kontrol (H. Lewis, 1971:41).

*Man taber ansigt*. Selv om der er mange fysiske gestusser, som kan knyttes til skam, så som nedbøjet hoved, lukkede øjne, en krop der krummer sig sammen – som for at gøre individet mindre, så er der dog ikke nogen af disse fysiske fænomener, som er nødvendige for at skammen kan optræde (M. Lewis, 1992:26). Man kan godt ’tabe ansigt’ uden at det fysisk kan ses (Pattison, 2000:75).

En *trang til at skjule sig, forsvinde eller flygte*, er også en almindelig ingrediens i skam (Lindsay-Hartz et al., 1995). Donald Nathanson udtrykker det således:

”*For some, shame is a moment when they wish a hole would open up and swallow them; it makes them want to disappear, for they feel at risk of the death*.”

(Nathanson, 1992:158).

Ud over at ønske at kunne forsvinde i et hul i jorden, er der eksempler på individer, der tager konsekvensen og forsvinder, uden at fortælle andre hvor de er taget hen, eller ligefrem begår selvmord for at undslippe skammen (Lindsay-Hartz et al., 1995).

Endelig synes skammen at være kendetegnet ved oplevelsen af *foragt rettet mod selvet*. (Miller, 1985:134).

Adjunkt på institut for filosofi og idehistorie på Aarhus Universitet, Anne Marie Paahus’s beskrivelse af skam, kan indledningsvist fungere som et udgangspunkt til at begribe skammen. Hun beskriver overordnet skam, som en indsigt i egen svaghed. Menneskene skammer sig, når de opdager, at de ikke lever op til deres egne forventninger. De føler således, at de er gået under niveau, og ikke har gjort, som de burde gøre. De får hermed et blik på sig selv, som er præget af hvordan andre ser på dem. Det er en opfattelse af selvet i andres øjne, som er negativt, fordi de indser, at de kunne have gjort det bedre. Eksempelvis kunne de have nogle egentlige forventninger til dem selv, og også en forventning om, at andre ville få et bestemt indtryk af dem, og de kan nu se, at de ikke er i stand til at leve op til de forventninger, og det indtryk de gerne ville give. Skammen opstår således som et indblik i egen svaghed, som noget individer føler de mangler og som de ikke er gode nok til (Paahus, 2007).

**Problemstilling.**

Problemstillingen til nærværende speciale formuleres som følger:

Jeg ønsker at afdække skammens funktioner og processer i en sociologisk forstand med baggrund i emotions sociologien.

Specialet er et emotions sociologisk teoretisk deskriptivt/analytisk studie. Indenfor denne indfaldsvinkel søges:

1. et overblik over skammens felt i form af en gennemgang af emotionernes historie indenfor sociologien, efterfulgt af en gennemgang af behandlingen af skam af primært sociologiske pionerer (kapitel III).
2. på baggrund af et litteratur studie at uddrage essensen i forhold til analytiske nedslags punkter/temaer (kapitel IV).
3. med basis i det foregående, at skabe en integreret grounded analyse ramme til at forstå skam (kapitel V).

Kapitel II

At opdage ny teori udfra gammel teori

Argumentationen for at metodeafsnittet har fundet sin plads så relativt tidligt i specialet, skal findes i det forhold, at en forståelse for den metodiske overvejelse ønskes forankret, før de sammenhængende kapitler III, IV og V præsenteres. Det vil derfor indledningsvist blive præciseret, at dette speciale arbejder indenfor Grounded Theory metodologien. En metode som sigter mod udvikling af ny teori eller en integreret grounded analyseramme. I dette tilfælde er formålet med nyudviklingen, at kunne skabe en større synteseforståelse af substansområdet skam. De følgende kapitler, kapitel III *Emotions sociologi - en beskrivelse af et felt* ogkapitel IV *Temaer/nedslagspunkter* danner tilsammen den teoretiske empiri, som i kapitel V *Konturerne af skammens sociologi* kulminerer i en syntesedannelse af nye teoretiske konstruktioner, som er en konsekvens af den øgede indsigt. Denne valgte metode afslører samtidigt, at specialet ikke er opbygget traditionelt via udarbejdelse af en tese og på baggrund heraf dannelsen af en problemstilling, som efterfølgende er retningsgivende for skriveprocessen.

Kapitel IV *Temaer/nedslagspunkter* har med sine forskellige tematiseringer udviklet sig løbende gennem skrivningsprocessen, idet der konstant er blevet fundet nye facetter og led, som belyser substansområdet. Formålet med temaerne er, at skabe ansatserne til det man indenfor Grounded Theory kalder en substantiel teori og her er det en substantiel teori om skammens sociologi. Det skal bemærkes, at der ikke er tale om et formalt teoretisk endemål. Der er således blevet anvendt bøger, artikler eller anden eksisterende viden, som en form for data, som afsæt for at forske i feltet skam. Skamteorier er brugt individuelt eller modstillet i forhold til hinanden og samtidig er tænkte eller virkelige hverdagseksempler, som har med skammens funktioner og processer at gøre, inddraget undervejs i processen, og integreret som grundlag for den skabte analyseramme.

**Discovering new theory from previous theory**

Denne overskrift er navnet på Anselm Strauss´s artikel, publiceret i bogen *Human nature and collective behaviour, papers in honor of Herbert Blumer* fra 1970 (Shibutani, T., 1970 kap. 4). Det er med udgangspunkt, i de betragtninger Strauss her foretager sig, at metoden for dette speciale tager sit afsæt. Metoden til at opdage og udvikle ny teori ud fra allerede eksisterende teori er et feltarbejde i biblioteks granskning. Det er en brobygning over kløften mellem ren spekulativ teori på den ene side og deskriptiv empirisme på den anden. På denne baggrund bliver den spekulative teori og hverdagseksempler dette speciales empiri. Eller sagt på en anden måde, så er specialets empiriske undersøgelse sammensat af teorier indenfor feltet, hvor teoretikerne fungerer som informanter og hverdagseksemplerne lægger alternative indfaldsvinkler til mosaikken. Kapitel IV *Temaer/ nedslagspunkter* viser således, hvordan de forskellige teorier er blevet struktureret i diverse tematiseringer. Der er således valgt nedslagspunkter i form af forskellige skam temaer, som hver for sig belyser forskellige vinkler af substansområdet skam. Disse tematiseringer flettes i kapitel V sammen med det teoretiske fra kapitel III, hvorved ny teori udvikles.

**Grounded Theory**

Grounded theory er en kvalitativ metode, som blev udviklet i tresserne af sociologerne Barney Glaser og Anselm Strauss. Metoden beskriver en proces hvor man, snarere end at begynde med at udvikle en hypotese, i stedet indsamler data, som samles og kodes i grupperinger med lignende indhold. Der er således tale om en induktiv metode, hvor der først indsamles data – som nævnt er denne data, i dette speciale, allerede eksisterende teorier, forskningsresultater og hverdagseksempler. Der arbejdes derefter med en bearbejdning og overbliksdannelse over feltet med sammenstillinger i temaer i kapitel IV, hvorved nye grupperinger, hypoteser eller teori kan opstå – hvilket er formålet og scenariet i kapitel V.

**Inspirationen**

Inspirationen for udvikling af Grounded Theory er todelt. Glaser kom fra Columbia University og har ladet sig inspirere indenfor den kvantitative sociologi af mentorerne Paul Lazersfeld, som har udviklet videnskabelige dataindsamlings- og analyse metoder med surveys og systematisk hypotese testning; og Robert K. Merton, som er manden bag begreber som rolle model og selvopfyldende profetier. Strauss kom fra Chicago Universitetet, som har tradition for kvalitativ forskning. Strauss har haft Herbert Blumer, der er mest kendt for sin symbolske interaktionisme, som vejleder. Blumer var igen inspireret af den filosofiske og pragmatiske sociolog George Herbert Mead og relationsteoretikeren John Dewey. Overordnet kan det fremhæves, at Glaser kommer fra en kvantitativ tradition, hvor Strauss kommer fra en kvalitativ.

**Baggrund for teoriens opståen**

Fælles for Glaser og Strauss var en frustration over, at de som sociologistuderende måtte nøjes med at teste på de store teoretikeres teorier, i stedet for selv at måtte udlede teori på baggrund af empirisk forskning. Deres bestræbelse var således med Grounded Theory, at kunne udvikle en systematisk metode til at udlede teori baseret på empirisk forskning. En metode som i starten fik navnet ”The Constant Comparative Method”, men som siden hen blev navngivet Grounded Theory (Strauss & Corbin, 1990).

**Grounded Theorys indplacering i den sociologiske videnskabstradition**

Reduceret beskrevet opereres der mellem to forskellige videnskabstraditioner på det sociologiske felt - den hermeneutiske og den positivistiske. Den traditionelle opfattelse kan således beskrives ved, at enten bruges en induktiv metode, hvor data indsamles og teori herudfra, på hermeneutisk vis, efterfølgende genereres. Eller også benyttes en deduktiv metode, som tager afsæt i fundne hypoteser, der beskriver målbare sammenhænge, som så efterfølgende, i positivistisk stil, be- eller afkræftes.

Grounded Theory ligger tættest på den førstnævnte, den induktive metode. Dog kan man hævde, at Grounded Theory har sin plads imellem de to videnskabstraditioner, idet metoden anvender en kontinuerlig vekselvirkning mellem induktion og deduktion. Der er i Grounded Theory’s metode en konstant interaktion mellem data og dataanalyser undervejs i processen (Hartmann, 2001, s.20-36).

**Grounded Theorys methodologiske udgangspunkt**

**og bruddet mellem Glaser og Strauss**

I Grounded Theory arbejdes der metodologisk ud fra et åbent udgangspunkt over for data, således at der er mulighed for, at undervejs beskrevne adfærdsmønstre og processer kan træde frem og blive anvendt. I henhold til Grounded Theory metodologien er adfærdsmønstre og processer i fokus frem for bestemte menneskers historier. Strategien er at lade empirien være styrende for den fremadskridende forskningsproces. I henhold til den Glaseriske opfattelse af Grounded Theory kan alt materiale bruges til de comparative analyser. ”*Whatever comes the researchers way while studying a substantive area…all is data”* (Barney Glaser, 1992). Man lader tematiseringerne opstå undervejs, afhængigt af hvad man støder på.

Strauss derimod anvender på forhånd opstillede hypoteser eller teorirammer, til at styre dataindsamlingen og analyserne. Strauss opfordrer herved til større systematik under kodnings processen med konstant øje for årsagsforklaringer, handlings strategier og konsekvenser i dataen. (Strauss, 1987). Glaser kritiserer Strauss for ikke at anvende Grounded Theory, når han analyserer gennem på forhånd opstillede teoretiske koncepter og for at manipulere data gennem analysespørgsmålene og på forhånd udviklede hypoteser. Denne konstruktivistiske fortabelse i udførelsen af akkurate og udførlige beskrivelser i en bestræbelse på at finde den fuldendte sandhed, finder Glaser ikke relevant for sand Grounded Theory (Glaser, 2003). Et brud finder da også sted mellem Glaser og Strauss i 1992 og man har siden refereret til Grounded Theory som bestående af to metodologiske tilgange, henholdsvis den klassiske/ortodokse Grounded Theory som Glaser præsenterer den, eller Anselm Strauss og Juliet Corbins udgave fra deres bog ”Basics of Qualitative Research Techniques and Procedures for developing Grounded Theory” (Strauss, 1996). I dette speciale har de forskellige tematiseringer i kapitel V ændret både navn og indhold mange gange undervejs på bedste Glaseriske vis, i takt med at ny indsigt er blevet opnået.

Fælles for de to metodologier er, at der anvendes konstante komparative analyser og konceptualisering, bestående af enten allerede eksisterende kategorier eller kategorier som forskeren udvikler på stadigt højere og højere abstraktionsniveauer, indtil ny teori er opstået. Det er gennem de konstante komparative analyser, at koncepterne eller de teoretiske kodninger fremkommer og det er deres indbyrdes relationer, der danner teorien. (Glaser, 1998: 125-146). Den teori man kan uddrive ved hjælp af Grounded Theory, kan forstås som en samling kategorier med egenskaber og interne relationer. Kriteriet for om teorien er færdig, er, at den er mættet, at der ikke umiddelbart kan tilføjes mere nyt. Grounded Theory kan med fordel mættes med dagligdagseksempler, for at den bliver solid og begrebsmæssigt detaljeret. Rent metodisk kan de originale teorier suppleres med flere eksempler og nye kategorier. Der kan bygges nye hypoteser ud fra de tilføjede eksempler og spørgsmålene besvares med forestillingsevnen, hvorved nye hypoteser kan opstå.

Strauss og Glaser skelner mellem arbejdshypoteser, mellemteorier (middle-range) og store teorier (grand theories). I den ene ende skabes små arbejdshypoteser for hverdagslivet og i den anden ende giver de store teorier almene forklaringer på store komplekse samfundssammenhænge. Grounded Theory falder ind et sted her imellem, som en slags mellemteori, der er mere end blot en arbejdshypotese, men mindre end de store teorier. ”*That is, they fall between the minor working hypoteses of everyday life and the all – inclusive grand theories.”* (Glaser & Strauss, 1967:33).

**Specialets brug af Grounded Theory**

Sammenfattende bliver der i specialet anvendt gammel teori i dannelsen af ny teori. På et teoretisk plan udfordres og sammenstilles eksisterende teorier, der bygges på allerede foretagende undersøgelser og konklusioner og der gøres brug af hverdags eksempler, virkelige såvel som fiktive. Der bygges således videre på og arbejdes ud fra allerede eksisterende teorier, som metodisk beskrevet af Strauss (Shibutani, T., 1970, kap. 4). Det kan hævdes, at der arbejdes induktivt på et teoretisk niveau, hvor teorien kan sammenstilles med rådata. Den nyudviklede teori kan sammenlignes med andre grounded teorier, så der kan foretages associerede komparative analyser, hvor egen teoris begrænsninger eventuelt bliver belyst. Det skal dog fremhæves, at der i forhold til sidstnævnte er fortaget en afgrænsning i dette speciale, idet dataindsamling og den deraf følgende nyopstående teori eller hypoteser er det, som er dette speciales formål og ambition.

I specialets metodevalg kan der findes elementer fra begge de to Grounded Theory metodologier. Den Glaseriske tradition, med sin rent induktive tilgang, anses for at være et passende udgangspunkt til belysning af feltet skam, der tilsyneladende har været tilnærmet fra helt forskellige vinkler, ofte uden nogen åbenlys systematik fra forskernes side. Denne tilgang stiller mig overfor et forskningsfelt, der er relativt uafgrænset. Jeg møder mit data uden en på forhånd udarbejdet teoretisk ramme, men med et så åbent sind som muligt. Jeg har ligeledes valgt at holde mig til Strauss & Corbin i det aspekt, at jeg anvender koncepter eller tematiseringer fra allerede eksisterende litteratur som udgangspunkt for og inspiration til valg af mine nedslagspunkter og tematiseringer. Idet jeg finder det hensigtsmæssigt at anvende mit forhåndskendskab til denne eksisterende forskningslitteratur, for på nogen måde at kunne sortere eller emneopdele skamproblematikker. At anvende allerede eksisterende koncepter er dog i divergens med den ortodokse Glaseriske Grounded Theory.

*” Since Grounded Theory generates hypotheses from data and in no way tests theories found in other literature, it is appropriate to deliberately avoid a literature review in the substantive area under study at the beginning of the research.”* (Glaser, 1998:68).

En sådan afvigelse fra Glaser er dog fundet berettiget af professor Derek Layder fra University of Leicester, som skriver:

”*I refer to the use of background concepts as a useful means of developing theory, although here I prefer the term ”orienting concepts” the first source from which, they may be drawn is an existing body of theory.”*

(Layder, 1998:101).

Layder betegner denne måde at tolke og anvende Grounded Theory for ”The Adaptive Theory”. Afslutningsvis kan det konkluderes, at jeg indenfor mine tematiseringer har anvendt en åben approach til det empiriske område. Jeg vil ligeledes fremhæve, at der har været temaer, som jeg har måttet lukke ned undervejs, mens andre er opstået, efterhånden som jeg kom længere ind i litteraturen på feltet. Sikkert er det, at jeg i overensstemmelse med den Glaseriske tradition, ikke har haft en på forhånd opstillet teoriramme eller tese, som var styrende for processen. Derimod har jeg indsamlet og integreret den litteratur og de hverdagseksempler, som jeg har fundet relevant undervejs i teorigenereringen, og placeret dem i diverse tematiseringer.

Kapitel III

Emotions sociologi – en beskrivelse af et felt

Skam udspringer fra det emotionelle felt, som er blevet skulptureret gennem forskellige perioder. Jeg vil i det følgende først definere emotion ud fra en sociologisk vinkel. Dernæst følger nedslag i historiske betragtninger om emotioner, ledende op til en indføring i emotioner indenfor sociologien; startende med sociologiens klassikere, videre over i en emotionel tørke fra slutningen af 1920’erne under en mellemklassisk sociologisk kognitiv periode, mundende ud i en opblomstrende interesse for emnet fra midten af 1970’erne i en nyklassisk fase frem til nutiden. Der søges således ved dette kapitel at danne et overblik over det emotionssociologiske felt og dets historiske rødder og udvikling. Til sidst sættes luppen på skam, startende ud med et lille afsnit om skam i skammens traditionelle fag psykologien, efterfulgt af en gennemgang af den spirende interesse omkring skam indenfor sociologien, i form af et indblik i de sociologiske skam-pionerer.

**En sociologisk definition af emotion**

Der er tilsyneladende ikke en endegyldig enighed om definitionen af ordet emotion, på tværs af sociologi, psykologi, biologi, antropologi og lægevidenskab. Dog beskriver Poul Poder, lektor fra Sociologisk Institut i København, at der er en tendens til, at teoretikere og forskere er enige om, at der er tre typer af data, som kan anvendes, når emotioner skal undersøger. Dataene er indhentet på henholdsvis et fysiologisk niveau eksempelvis via forhøjet puls, svedproduktion og deslige et adfærdsmæssigt niveau eksempelvis ved at studere ansigts udtryk og kropssprog, og for det tredje et subjektivt niveau med individers oplevelser af at være eksempelvis vrede eller glade (Poder, 2008:2f). En sociologisk forståelse af emotioner omfatter, ifølge Poder, ud over de forskellige kropslige og psykologiske forandringer, også forandringer i den sociale kontekst (Poder, 2008:3). Professor i sociologi på Leicester Universitetet Jack Barbalet teoretiserer ligeledes, at emotioner er både i de oplevende individer, men også i deres sociale relationer (Barbalet, 1998:79). Det er derfor ikke nok kun at se på emotionerne iboende enkelt individerne, men også på individernes sociale relationer, når emotionerne søges undersøgt. Fokus på den sociale kontekst, og hvordan den spiller ind på emotionelle oplevelser og udtryk, er ifølge Poder hvad alle sociologiske tilgange til emotioner søger at afdække (Poder, 2008:3). I dette speciale vil fokus være på emotionen skam i dens sociale kontekst, med den underforståethed, at skam er en emotion, der kun kan begribes, når man ser individet, som indlejret i en kultur og i menneskeskabte strukturer og miljøer med gensidig afhængighed og hvor vi i fællesskab er med til at definere hinanden. Den sociale kontekst kan så ses ud fra sociologiske eller historiske makro omstændigheder så som ideologi, kultur eller økonomi, som former hvordan emotionerne kan udfolde sig i interaktioner; eller ud fra mikro omstændigheder på konkret interaktions niveau hvor konkrete situationer påvirker, hvad der opleves og hvordan der reageres.

Emotioner vurderes at være fundamentale for vores sociale liv, idet de som beskrevet af Oatley, Kelter & Jenkins giver os evaluerende signaler og bidrager i vores holdnings dannelser omkring andre individer (2006).

**Nedslag i historiske betragtninger om emotioner**

I middelalderen eksisterede der en emotionel habitus for, at almindelige skænderier kunne eskalere til dødskampe og at folk fandt nydelse ved at se fjender blive torturerede (Elias, 1939 [2000]). Intense emotionelle udladninger og oplevelser var en accepteret del af dagligdagen (Schilling, 2002:13). Emotionelle aggressive udladninger som vold blev ofte legaliserede gennem den katolske kirke og det var ikke ualmindeligt, at voldshandlingerne blev overværet af en præst, som billigede handligerne udfra hellig harme og retfærdig vrede (Camporesi, 1988). Kirken fungerede således, som den dikterende moralitet og var den instans som regulerede emotionerne.

Under Reformationen bliver der lagt større vægt på, at reguleringen af emotioner er det enkelte mennekes ansvar og ikke udelukkende kirkens. Eksempelvis proklamerer humanisten Montaigne, at mennesket må tage ansvar for sine egne emotioner, selvom vi ikke altid kan holde disse under komplet kontrol (Toulmin, 1990:40). Rationalisten Descartes (1596-1650) hævder, at individet ikke er i stand til at kontrollere egne emotioner (Toulmin, 1990:134f), mens Hobbes (1588-1679) tager skridtet videre og på baggrund af, at han mener individer drives af deres passioner og aversioner, så må de, for at befri sig fra deres instinktive naturkamp af alles kamp mod alle, afgive magten til et suverænt enevælde, som dermed kommer til at fungere som den regulerende faktor for de menneskelige emotioner (om Hobbes, 1650 [1962] i Shilling, 2002:14).

**To traditioners syn på emotioner**

Chris Shilling mener emotioner i Sociologien er vokset ud af, på den ene side, den kritiske rationalisme fra oplysningstiden og på den anden side Romantikken, hvor man lytter til sine følelser og anser emotioner som grundlaget for al handling. Dertil skal lægges forskellige nationale traditioner, som repræsenteret af på den ene side den franske tradition med Comte og Durkheim og på den anden side den tyske tradition med Simmel og Weber.

**Den franske tradition**

I henhold til den franske tradition fra Montesquieu og fremad er samfundet i stand til at generere emotioner i individerne som er understøttende for social og moralsk orden. Gennem samfundets institutioner såsom familien og uddannelse indlejres disse moralske følelser i det enkelte individ. Individet består således ifølge Rousseau af en vis mængde asociale impulser og sociale kapaciteter. Og det er samfundets opgave at dyrke og stimulere de sociale kapaciteter således, at folk kan indgå i en moralsk orden (Shilling, 2002:16). Den franske sociologis forfædre Comte og hans efterfølger Durkheim, så i dette lys samfundet som en organisme, som kunne stimulere moralske positive emotioner i individerne, men som også har kapaciteten til at stimulere og styre disse emotioner i en retning som netop understøtter den moralske orden.

**Den tyske tradition**

Den tyske tradition derimod tager udgangspunkt i enkeltindividet og dennes ansvarlighed for at hæve sig over sine naturlige impulser og affekter og for at konstruere sit eget sociale og moralske miljø (Levine, 1995). Her figurerer Kant, som mener, at folks moral bunder i deres medfødte evne til at transcendere egne emotioner og lyster, mens Nietzsche fremhæver, det er et spørgsmål om menneskets emotionelle viljes kapacitet, hvor godt det er i stand til at transcendere egne begrænsninger (Shilling, 2002:21).

Tanken om det selv-transcenderende individ er grundsubstansen, hvorfra Simmel og Weber har deres udgangspunkt. Det er individet selv, som er ansvarligt for at transcendere sine naturlige emotioner og konstruere sine egne moralske standarder.

**Emotioner og sociologiens klassikere.**

Klassiske sociologer som Georg Simmel, Charles Horton Cooley og Emilie Durkheim anså alle emotioners rolle som værende betydningsfulde for at forstå og forklare sociale hændelser. Simmel skrev i 1901, som den første sociolog, en afhandling om skam: *Zur Psychologie der scham*. Han diskuterer her, hvordan skam opstår og at det er en følelse som kan modificeres ved kollektive handlinger. Et individ, som er medlem af en gruppe, tør/vil således godt udføre handlinger som vedkommende ellers ville skamme sig over at gøre som enkeltperson (Simmel, 1983). Dette forklares med, at der i grupper er en tendens til, at den enkeltes ansvar forsvinder.

Cooley beskæftigede sig især med forholdet mellem individ og grupper. Inspireret af blandt andet den amerikanske pragmatisme og Herbert Spencer, præsenterer Cooley i starten af 1900 tallet sin teori om spejl-jeg’et (’looking-glass self’) i bogen *Human Nature Social Order* fra 1902 (Cooley, 1922). Cooley beskriver, hvordan opfattelsen af eget jeg er afhængigt af andres syn på én. Der er tale om et interaktionistisk syn på socialisering, hvor individet socialiseres, når det ved interaktion med andre mennesker overvejer og tilpasser sine handlinger til andres forventninger og opfattelser af det. Spejl-jeg’et udtrykker således, at individet udvikler sin selvopfattelse i det sociale samspil, hvor det bruger andres reaktioner som et spejl. For Cooley opstår stolthed eller skam, når individet ser på sig selv med andres øjne. Senere i historien vil den amerikanske sociolog Thomas Scheff videreudvikle Cooleys teori om skam og stolthed.

Durkheim skrev for snart hundrede år siden (1912) en bog *The Elementary Forms of Religious Life*, om det religiøse livs elemtære former. Durkheim beskriver her sociologien ved massemøder og hvordan emotioner spiller ind her. Durkheim beskriver emotioner som extase og henførelse og hvordan folk indlever sig og identificerer sig med hinanden i større gruppesammenhænge (Durkheim, 2001). Durkheim beskriver hvordan mennesker i større forsamlinger, er påvirkelige eller modtagelige for emotioner og handlinger, som de ikke kan kende eller udføre på egen hånd. Durkheim arbejdede ikke direkte med skam, men han er med til at fertilisere og gyldiggøre det emotionelle felt indenfor sociologien.

**Emotioner i sociologiens kognitive periode**.

Perioden fra slutningen af 1920’erne til midten at 1970’erne er af Barbalet (1999) blevet betegnet sociologiens kognitive periode. En periode som er kendetegnet ved en tidsånd af øget rationalitet i det moderne samfund og en vægtning af fornuft frem for emotion. Grænsende op til sociologien, vinder statistiske målemetoder indpas over introspektion som undersøgelsesmetode indenfor psykologien. Det er med en behavioristisk tankegang om betingning som forståelsesramme i forholdet mellem stimuli og reaktion (Hothersall, 2004).

Sociologen Thomas Scheff fra University of California har opgjort interessen for emotioner indenfor psykologien ved at se på antal publicerede videnskabelige psykologiske arbejder. Ud fra hans undersøgelser fremgår det, at der var en betydelig interesse for emotioner i begyndelsen af 1900 tallet med et højdepunkt i antal publikationer i perioden 1928-1932 hvorefter interessen brat daler med blot to studier i de næstkommende år, et i 1935 og et i 1937 og frem til 1970’erne var der kun ganske få publikationer om emotioner. Studierne indenfor psykologien er gået fra interesse om enkeltstående emotioner til senere at handle om emotioner i almindelighed (Scheff, 1984).

Indenfor sociologien har perioden, som anført, været betegnet den kognitive periode. Den amerikanske sociolog Talcott Parsons er indbegrebet af denne kognitive periode. I hans arbejde *The Social System* fra 1951 påviser Parsons, at emotioner hører hjemme i privatlivet og ikke på arbejdspladsen eller samfundets institutioner. Parsons sætter individers handlinger i fokus snarere end individerne selv og han repræsenterer en funktionalistisk synsvinkel, hvor alle individer og fænomener i samfundet forstås udfra, hvilken funktion de opfylder i forhold til helheden. Parsons taler om det rationelle samfund og om, at den rette professionelle holdning på arbejdsmarkedet bør være en affektiv neutralitet. Emotioner er undergravende og forstyrrende for samfundets orden (Parsons, 1951).

Kendetegnende for den kognitive periode er også, at mange tager emotioners betydning for given og uproblematisk og at man ikke interesserer sig for at udvikle det teoretiske og begrebsmæssige kendskab om emotioner (Dallgren & Starrin, 2004:21).

I hele denne kognitive periode er der dog publiceret enkelte værker indenfor sociologien med emotioners rolle i fokus. Den tyske sociolog Norbert Elias publicerede således i 1939 sit pionerværk om civilisationsprocessens historie, der fremstilles som én lang historie om øget selvbeherskelse og øget emotionel selvransagelse (Elias, 1989, 1991). Det er Elias, som har beskrevet overgangen fra en ydre samfundsmæssig tvang til en indre selvtugt (fra Fremdzwänge til Selbstzwänge). En overgang fra en fysisk trussel til en psykisk (selv)undertvingelse og selvdisciplinering. Elias værk om civilisationsprocessens historie er et værk, som tillægger forandringer i etikettekoder for skik og brug afgørende betydning for at forklare, hvorfor det moderne menneske opfører sig anderledes end middelaldermennesket. Hvad der er skamfuldt pinligt og som man ækles ved i dag, er ikke det samme som for århundreder tilbage. Dengang kunne man eksempelvis spytte på gulvet, når man sad ved spisebordet og man kunne træde af på naturens vegne på offentlig gaden, uden at der var nogen, der tog anstød af det. En anden undtagelse i perioden er den amerikanske sociolog George Homans. Han lader emotioner indgå flere steder i hans teori, bl.a. som en kategori i teorien om udbytte (Homans, 1951). Endvidere er der C. Wright Mills som i 50’erne udgiver bogen *White Collar* (Mills, 1956), hvori han næsten 30 år før Hochschild ser, at emotioner kommercialiseres i det moderne samfund, således at arbejderne nu ikke kun tilbyder deres muskelkraft, energi og færdigheder, men som servicearbejdere også en personlighed og en emotionel gestik, hvor de har tillært sig at undertrykke negative emotioner. Endelig er der Goffman, der i midten af 1950’erne publicerer artiklen *Embarrassment and Social Organisation* (Goffman, 1956). Heri angriber Goffman forståelsen af organisationer fra en i tiden helt atypisk vinkel. I stedet for at følge med strømmen og undersøge organisationers rationalitet, indtager Goffman det synspunkt, at man må se på bløde faktorer, såsom de processer der skaber forlegenhed for virkelig at kunne forstå, hvordan virksomheder fungerer. Goffman teoretiserer, at ønsket om at undgå forlegenhed er den centrale akse, hvorom næsten alle sociale interaktioner drejer.

**Opblomstring i interessen for emotioner.**

I midten at 1970’erne omdannes den emotionelle tørkeperiode til en frodig interesse for emotioner med en regn af publikationer. Det er som om tidsånden ændrer sig efter et årti i 1960’erne med angreb på den lineære logik. Hvordan kan så emotioner i sociologien forsvinde væk for at opstå som noget nyt i de sene 1970’ere? Shilling giver Parson skylden (Shilling, 2002:26), fordi Parson systematisk har marginaliseret emotioner ved at svinge folks fokus over på normative overvejelser. For Parson var social handling motiveret primært af normative overvejelser, som støtter det sociale systems kerne værdi system, snarere end passionerede affekter eller rationelle selvinteresser. (Shilling, 2002:26). Der sker nu som modvægt en øget fokusering på vigtigheden af personlige udtryk og med et koncentreret fokus på selvet (Kemper, 1990:4).

Startskuddet går med den amerikanske sociolog Randal Collins model for interaktionsritualer inspireret af Goffman og Durkheim i bogen *Conflict Sociology* (Collins, 1975). I denne mikrodynamiske model indtager den såkaldte emotionelle energi en central rolle. Collins teoretiserer, at afhængigt af individets grad af magt og status får eller afgiver det emotionel energi i interaktionen med andre mennesker. Den emotionelle energi giver motivation til at interagere med andre mennesker. Når individet er i en fører position får det tilført emotionel energi, hvorimod individet afgiver emotionel energi, hvis det er i en position, hvor det tager imod ordrer. Den emotionelle energi som fostres ud af hverdagslivets gruppe ritualer, er afgørende for forståelsen af dannelsen af individer.

Lige så vigtigt er, at også Arlie Russel Hochschild i 1975 publicerer en artikel omkring den følelsesmæssige effekt, når arbejdere, qua deres arbejdsmæssige rolle, skal levere et slags emotionelt arbejde, bestemt af deres arbejdsgiver, for at fremme virksomhedens mål, som ikke nødvendigvist svarer overens med deres indre emotioner, men blot kan være overfladeagtigt. Eksempelvis er tjenere på restauranter forventet at yde det følelsesmæssige arbejde at de smiler og udtrykker venlige emotioner overfor kunderne. Hochschild har teoretiseret, at emotioner ikke blot er os biologisk givet, de er vores middel til at lære vores omverden at kende og vores relation til omverdenen. Emotionerne udgør således et signal om, hvor vi står og vores relationer til andre mennesker. Hochschild diskuterer, hvordan samfundet bruger og forstærker emotionelle regler.

Publikationen fra 1975 er starten på en række arbejder fra Hochschilds hånd om forholdet mellem kultur og emotioner. Heriblandt er bogen *The Managed Heart* (Hochschild, 1983), som samler trådene fra de indledende analyser i 1975. I Hochschilds perspektiv er menneskets emotionelle oplevelser et produkt af interaktionen mellem kulturelle regler for, hvordan man bør føle og bør vise sine emotioner (henholdsvist feeling rules og display rules), og individets måde at håndtere disse emotioner på (emotional management). Et arbejde som senere vil blive udfordret af Sharon Bolton, som i 2004 udgiver bogen *Emotion Management in the workplace*, hvori Bolton forsøger at komme med en mere nuanceret forståelse af, hvordan arbejderne anvender emotioner i arbejdslivet. Bolton mener groft sagt, at medarbejderne er mere avancerede emotionsforvaltere end blot passive ofre for organisationens normative emotionsregulering, som tænkt hidtil (Bolton, 2004).

I 1978 træder den amerikanske sociolog Theodore Kemper ind i den emotionelle sociologiske arena med bogen *A Social Interactional Theory of Emotions* (Kemper, 1978), hvori han understreger, at der mangler sociologiske teorier, der forklarer emotioner som et produkt af social interaktion. Bogen er usædvanlig i den forstand, at det er den første egentlige bog indenfor sociologien, som er dedikeret til emotioner. Kemper arbejder med en relationel teori om magt og status (1978, 1984, 1990) og er af den holdning at individets emotioner forandrer sig i takt med dets status eller magt. Han arbejder således med, at tydeliggøre de emotionelle processer i det sociale samspil.

I kølvandet af Kempers bog lægger Susan Shott grunden til udviklingen af en symbolsk interaktionistisk teori om emotioner med artiklen *Emotions and Social Life. A Symbolic Interactionist analysis* (Schott, 1979).

Shott arbejder med emotioners rolle i sociale kontrol- og socialiseringsprocesser. Særligt udvikler hun en teori om, at der skal, hvad hun betegner, reflekterende og empatiske emotioner til, for at vi kan sætte os i andres sted. De reflekterende emotioner indbefatter udover skam, også forfængelighed, skyld, stolthed og forlegenhed, som alle medvirker til individets selvkontrol. Individer vil naturligt ændre deres adfærd i forhold til at stille sig i en position, de kan være stolte af og som reducerer skam og skyld følelser.

Samtidig med Shotts artikel udkommer Scheff med bogen *Cartharsis in Healing Ritual and Drama* (Scheff, 1979). En bog som ligesom Kempers bog er dedikeret til emotioner, hvori Scheff relaterer Sigmund Freuds teori om katarsis til også at gælde for gruppers ritualer og dramaer. Han ser, at disse gruppers ritualer og dramaer er med til at løsne op for medlemmernes undertrykte emotioner. Scheff mener, i tråd med Freud, at undertrykte emotioner skaber psykiske spændinger, som kan føre til alvorlige problemer. Scheff går senere i dybden med særligt emotionerne skam og stolthed, som han anser for at være de væsentligste relations emotioner (Scheff, 1990x, 1994, 1997).

I 1980’erne er der en yderligere opblomstring i interessen for emotioner indenfor sociologien (Dahlgren & Starrin, 2004: 25). Den klareste indikation på at emotioner i sociologien er blevet en disciplin, har været etableringen siden midten af 1980’erne af emotions afdelinger indenfor forskellige nationale sociologiske foreninger og publiceringen af et voksende antal redaktionelt samlede tekster designede til at konsolidere emotioner som et anvendeligt studie område eksempelvis Franks & McCarthy, 1989; Wentworth & Ryan 1994; Bendelow & Williams 1998; Williams 2001. Af andre originale og review artikler i tiden bør nævnes Gordon, 1981; Thoits, 1989; Hammond, 1983 og Denzin, 1984.

Elias arbejder i firserne med emotioner og kroppen som grundlæggende analyseenheder. I 1986 beskriver Elias og Dunning emotionsprocesserne i sport som en „kontrolleret afkontrollering“ af emotioner (Elias & Dunning, 1986:96). Sport ses som havende en rutinenedbrydende effekt og der er en mulighed for at løsne den emotionskontrol, som ses udfoldet i det sociale liv mere generelt (Elias & Dunning, 1986:120). Tesen er således, at civilisationsprocessen har bevirket, at der er sket en forfinelse af forholdet til fysisk aggression, hvilket igen skaber et socialt behov for at bearbejde aggressive kropslige impulser. Her kommer sporten ind som en driftsmæssig aflastningsstruktur. Princippet om kontrolleret afkontrollering må ses som en forlængelse af Descartes erkendelse af, at individet uundgåeligt er impulsivt. Her bliver der konstruktivt set på, hvordan individet kan tage hånd om disse opstående emotioner. Elias lægger sig meget godt i tråd med Hobbes ide om, at man, ved at fungere under en central magt, kan få emotionerne styret, ved at indgå i samfundets strukturer. Her bliver sporten et hjælpemiddel for den centrale magt, som kan løsne op for aggressioner og bevirke at unge kommer væk fra eksempelvis bande dannelser og kriminalitet. Elias ser således krop og emotioner som tids- og kulturbundne. Han beskriver, hvorledes den psykodynamiske struktur i individet er afhængigt af de samfundsmæssige lag. Mikro og makro niveau forbindes og sammensmeltes. Elias forklarer forbindelsen således:

“*Såfremt den centrale magts autoritet vokser inden for en afgrænset region, og såfremt mennesker på et større eller mindre område tvinges til at leve fredsommeligt sammen, så forandres udformningen af følelser og typen af fordringer på følelseshåndtering også gradvist*.”

(Elias, 1994:165)

I 1986 får amerikanerne en sektion for emotionssociologi i deres sociologiforbund, og englænderne starter en interessegruppe for emotionssociologer i 1990 med blandt andre Jack Barbalet, som udgiver bogen *Emotion, Social Theory and Social Structure* (Barbalet, 1999). Her teoretiserer han blandt andet, at folk bliver hævngerrige mod dem, de tror har nægtet dem den status, de oplever at fortjene, eller som har brugt deres magt imod dem. Sociolog Thomas Spence Smith udgiver et teoretisk perspektiv i 1992 kaldet ”*Strong interaction*”, hvori han, som i Romantikken, tillægger følelser en stor betydning for samfundet og beskriver, at det er stærke interaktioner så som kærlighedsforhold, afhængigheds adfærd og tilknytninger som binder samfundet sammen og han teoretiserer, at disse ustabile emotionelle faktorer er en integreret del af alle sociale ordener og er dem som muliggør samfundet. Sociolog Ian Burkitt kommer i 1997 med artiklen ”*Social relationships and emotions*” som forklarer, at emotioner ikke er udtryk for indre processer, men derimod er kommunikations måder indenfor sociale relationer og gensidigt afhængige forhold. Shilling (1997) udgiver ”*Embodyment, emotions and sensation of society*” om de sociale konsekvenser af emotioner. Shilling argumenterer for, at interessen for emotioner indenfor sociologien kan bidrage til, dels en øget sensitivitet overfor den sociale og historiske kontekst, samt dels en forståelse for emotioners signifikante betydning for at forstå sociale og moralske helheder. Med hensyn til at øge sensiviteten overfor den sociale og historiske kontekst, så fremhæver Shilling, at både Comte, Durkheim, Simmel og Weber anerkender at både oplevelsen af, hvordan man udfolder og benævner forskellige emotioner, ændrer sig over tid og at forskellige sociale strukturer har haft forskellig effekt på de emotionelle dimensioner af de menneskelige oplevelser.

Shilling mener, det er sociologiens opgave, som med de klassiske sociologer, at undersøge emotioners effekt på det moralske indhold af den sociale orden og se på emotioners effekt på individets muligheder for at kunne handle moralsk. Shilling advarer mod at lade sig forføre af, hvad han kalder ’emotivisme’, hvor generelle moralske standarder afvises til fordel for undersøgelser af individuelle emotioner og emotionelle oplevelser i forskellige grupper, hvilket Shilling mener, er direkte skadeligt for de sociologiske studier af emotioner (Shilling, 2002:28).

I 1990’erne har emotionssociologer forgrenet sig ud til at omfatte forskningsfelter indenfor såvel sundhedssociologi som velfærd, kriminologi, organisationssociologi, social mobilisering og rørelser. Af betydning bør nævnes den amerikanske sociolog Candace Clark’s forfatterskab indenfor emotionssociologi. Clark betragter emotioner ud fra et økonomisk synspunkt, således at forstå, at emotionerne fungerer som en vare der udveksles, en ”emotionel gave” i form af venlighed eller taknemmelighed i hverdagslivets mikrohierakier. Emotioner udveksles således i det mikro-politiske spil som en handelsvare (Candace, 1990, 2004).

Poder har i den senere tid bl.a beskæftiget sig med, hvordan emotionernes sociologi kan bidrage til en sociologisk forståelse af hverdagslivet. Han beskriver, at nutidens emotions sociologer ikke er en homogen gruppe med et sammenhængende teoretisk perspektiv, men at der derimod er tale om en vifte af forskellige sociologiske perspektiver. Poder har på baggrund af Turner og Stets bog *The Sociology of Emotions*, opdelt emotionel sociologi i 7 teoretiske tilgange. Han skelner således mellem: Dramaturgiske og Kulturelle teorier, der vægter hvordan individers adfærd ofte er en strategisk optræden komponeret af andre og foran et publikum. Individet søger her at spille de kulturelt passende normer og holdninger. Så er der de rituelle teorier som eksempelvis af Collins, hvor det vægtes at emotionel energi skabes, idet individerne indgår i ritualer med hinanden. Der er Symbolsk Interaktionistiske teorier, hvor fokus er på hvordan selvopfattelsen regulerer adfærden. Der er Symbolsk Interaktionistiske teorier med tilføjede psykoanalytiske ideer om forsvarsmekanismer, hvor der hermed tages højde for forsvarsmekanismers forvridninger af individets oplevelser og emotionelle udtryk, hvilket særligt er af betydning, i de situationer hvor selvopfattelsen trues. Der er Exchange (udvekslings) teorier, eksempelvis Clark, hvor fokus er på emotioner som en bytteværdi og hvordan individet i øvrigt reagerer emotionelt i udvekslingen af andre ressourcer. Så er der Strukturelle teorier, med fokus på hvordan individets position og bekræftelse, eller mangel på samme, påvirker emotionerne i de sociale situationer og endelig er der de Evolutionære teorier, som opfatter menneskets emotionalitet, som noget der har udviklet sig evolutionært på baggrund af Darwins teori om naturlig selektion i samspil med de socio kulturelle dannelser (Poder, 2008:4).

Poder mener i øvrigt, at især den Dramaturgisk/kulturelle, den Rituelle og Exchange teorierne, bidrager til en forståelse af de emotionelle processer i hverdagslivet.

Efter nu at have beskrevet det emotionssociologiske felt og dets historiske rødder og udvikling, sættes luppen direkte på skam.

**Skam indenfor den klassiske psykologi**.

I starten mente Freud, at skam forårsagede fortrængninger og tillagde derved skam en fremtrædende rolle i forståelsen af psykopatologi (Freud & Breuer, 1895). Freud har beskrevet skam som orienteret mod andre, gennem deres latterliggørelse eller foragt for én. Skam anses således som en respons på andres ringe agtelse af én (Freud, 1896).

Sidenhen ændrer den trendsættende Freud holdning til skam til blot at være en tilbagestående emotion, som findes blandt børn, kvinder og vilde (Freud, 1900). At Freud på denne måde nedtoner skammens betydning får konsekvenser for interessen omkring emnet i flere årtier frem og det er således yderst begrænset, hvad der forefindes af materiale omkring skam på det psykologiske felt i årene herefter. Der er dog visse undtagelser. Både Alfred Adler, Karen Horney og Erik Erikson tillader tilsyneladende skam at spille en rolle, om end skam ikke altid benævnes ved navn.

Den østrigske psykoanalytiker Alfred Adlers opfinder såleders begrebet mindreværdskompleks. Adler opfatter mennesker som sociale væsener, der med egne målsætninger stræber efter at opnå mereværd, for at kompensere for en uundgåelig mindreværdsfølelse grundlagt i barndommen (Adler, 1930). Adlers teori kan tolkes som skam baseret (H. Lewis, 1971). Individet stræber ifølge Adler efter at blive noget i andres øjne og derved undgå en kronisk mindreværds følelse svarende til en kronisk skamfølelse, om end Adler ikke anvender ordet skam.

Den tyske læge og psykoanalytiker Karen Horney har en neofreudiansk tilgang, idet hun afviser hele det psykoseksuelle driftsbaserede grundlag og i stedet anlægger et kulturbaseret syn til årsagen til sindslidelser. Horney anser menneskets erfaringer med accept og afvisning som afgørende for dets udvikling. Hvordan mennesket reagerer på de sociale relationer kendetegner dets udvikling (Horney, 2004). Horney anvender, som Adler, heller ikke ordet skam direkte, men hendes arbejde med accept og afvisning kan ses som en pendant til stolthed og skam, som er centrale elementer i hendes forståelse af både normal og psykopatologisk adfærd. For Horney er det tilsyneladende skam/vrede som udgør det emotionelle grundlag for at have en hævngærrig personlighed, hvilket er af væsentlig betydning i forståelsen af, hvad det er der påvirker sociale relationer.

Den tyskfødte amerikanske psykolog Erik Erikson mener, til forskel fra Freud, at individernes sociale interaktion, mere end de biologiske instinkter, er afgørende for den personlige adfærd. Erikson mener, at individet udvikler sig hele livet igennem. Han opererer i den forbindelse med otte psykosociale stadier eller udviklingstrin. Af særlig interesser er her hans trin 2, som finder sted i 1 til 2 års alderen og er det stadie hvor forældrene har mulighed for at lade barnet opleve selvstyre, eller hvor de kan modsætte sig barnets initiativer og derved præge barnet med skamfuldhed og tvivl omkring egen adfærd og formåen. Sådanne børn, forudser Erikson, vil senere i livet få alvorlige problemer med at tro på egne evner og med at tage initiativ. Erikson sætter i modsætning til Adler og Horney direkte ord på skam og anser denne for at spille en central rolle, som en fundamental emotion i barnets udvikling (Erikson, 1950).

Hverken Adler, Horney eller Erikson modtog megen respons på deres arbejder omkring skam. Først i nyere tid er der i snitfladen mellem sociologi og psykologi opstået fornyet interesse på feltet (Scheff, 2008:3). Mere herom i kapitel IV under temaet skam og sociale bånd, hvor der behandles betydningen af skam i individers evne til at knytte relationer.

**Sociologiske pionerer indenfor skam**.

På det sociologiske felt har der været forskellige pionerer op gennem tiderne, som har arbejdet med begrebet skam. Idet de tilsyneladende har arbejdet relativt uberørt af hinandens teorier, har jeg valgt at strukturere afsnittet ud fra et funktionsperspektiv snarere end ud fra et historisk tidslinje perspektiv. Det er, ud fra mit studie af de sociologiske pionerer på skamfeltet, blevet min opfattelse, at der er en tendens til at skammen enten opfattes inter-, eller intra-aktions teoretisk, som noget der foregår henholdsvist mellem mennesker eller noget der foregår indeni det enkelte individ. Inden for det interaktions teoretiske kan der skelnes mellem oppefra og ned teorier, hvor skammen ses anvendt som en social kontrol og så er der nedefra og op teorier, hvor skammen indgår som et centralt element i sociale rørelser. Indenfor det intraaktions teoretiske perspektiv tænkes skammen mere anskuet som en pejlepind for normsøgende adfærd. Der kan her skelnes mellem de teorier, der arbejder med skammen som en indre kontrol, og de teorier der snarere er optaget af at beskrive skammen som udspringende af selvreflektion.

Interaktionistisk perspektiv:

* *Oppefra og ned*: Social kontrol ↓

 ↑

* *Nedefra og op*: Social rørelse

Intraaktionistisk perspektiv:

* *Indre kontrol*
* *Selvopfattelse*

Diagram 1. Sociologiske pionereres indfaldsvinkel til studier af skam.

Interaktionistisk perspektiv.

*Oppefra og ned*.

Sheff har teoretiseret, at skam kan fungere som en effektiv mekanisme for social kontrol ovenfra og ned. Skam styrer adfærden på trods af, at det er en nærmest usynlig faktor. Sheff går så vidt som at se skam som den afgørende emotion, hvorigennem samfundet regulerer alle andre emotioner (Sheff, 1994).

Sociologen Richard Sennett og Jonathan Cobb udgiver i 1972 bogen *The Hidden Injuries of Class.* Selv om de ikke opererer direkte med begrebet skam, kan bogen læses som én lang fortælling om skam. Ud fra en oppefra og ned vinkel beskriver de, hvordan arbejderklassen i Boston tynges af skam, fordi de ikke nyder respekt fra andre på grund af deres lavt rangerende socialklasse. Denne mangel på respekt bevirker dårligt selvværd, skyldfølelse og mangel på selvrespekt. Sennett og Cobb har, for at skrive bogen, interviewet 150 hvide mænd fra arbejderklassen i Boston og foretaget observationer i deres miljø. En central tese er, at hele arbejderklassen lider under forventningen om en middelmådig præstation. Skam kobles her sammen med en social-økonomisk afhængighed (1980: 45-49). Af mangel på selvrespekt tror arbejderklassemændene delvist, at de selv er skyld i deres ringe samfunds position og dårlige selvværd. Men det er de ikke, mener Sennett og Cobb, det er socialklassens skyld. Det er socialklassen, som har ladet disse mennesker bære byrden af at være middelmådige og som ikke har spejdet efter deres talenter og kvaliteter. Folkeskolerne har her været en prøvelse og en kilde til skam og afvisning, hvor eleverne har lært hellere at tie stille, end at risikere ydmygelsen og latterliggørelsen ved at svare forkert eller stille de forkerte spørgsmål. Disse folk har en kronisk følelse af at være upassende og afviste, eller med andre ord, de har et lavt selvværd, hvilket kan tolkes som, at de bærer på en følelse af skam, i et samfund hvor individet har brug for at præstere, for at vinde andres respekt. På denne måde bliver skam anvendt og spiller en central rolle, for dem der styrer og leder, til at regulere og disciplinere arbejderne gennem hele deres liv. I stedet for ordet skam har Sennett og Cobb opereret med de vendinger, som arbejderne selv har brugt om deres egen tilstand og disse mænd udtrykker generelt, at det alt sammen er deres egen skyld, at de ikke har drevet det videre, at de har manglet selvrespekt og at der må være noget galt med dem selv. Sennett har sidenhen adresseret skamfænomenet mere direkte i et kapitel i bogen *Authority* fra 1980, hvor skam fremtræder som en central komponent i civilisationsprocessen.

Oppefra og ned teorierne ville ud fra Poul Poders emotions sociologiske forståelse kunne henregnes til de struktuelle teorier, fordi der er fokus på hvordan individers position og bekræftelse, ellers mangle på samme, påvirker emotionerne i de sociale situationer.

*Nedefra og op*.

Skammen kan også bruges nedefra og op. Eksempelvis har Britt & Heise med studier af sociale rørelser vist, at flere af disse bevægelser forandrer medlemmernes sociale identitet og eller selvbilleder, således at følelser af skam over hudfarve, seksuel observans eller handikap kan ændres til følelser af stolthed (Britt & Heise, 2000).

I Collins model for interaktionsritualer (Collins, 2001 + 2004), ses skam som en emotion, der genererer aktiviteter, som kan starte udviklingsforløb i retning af noget individet kan føle stolthed indenfor. Skammen er her at betrage som en generator for sociale rørelser, skammen fylder gruppen med emotionel energi, som de i fællesskab bruger til at bekæmpe skammen gennem rørelsen. På denne måde hægter Collins som McDougall skammen sammen med stolthed. Skam i Collins univers findes ofte underneden i de sociale rørelsers kernegrupper og ildsjælene, i de individer som i gruppen er pumpede op med katharsislignende følelser af tillid og entusiasme. Den emotionelle energi kan anskues som en slags purifikation, en renselse af den skam som har genereret hele rørelsen og som gruppen søger at frigøre sig selv for.

Nedefra og op teorierne ville ud fra Poders teoretiske perspektiv kunne henregnes til, hvad han kalder rituelle teorier, da det vægtes, at emotionel energi skabes, idet individerne indgår i ritualer med hinanden, i deres kamp gennem de sociale rørelser.

Intraaktionistisk perspektiv.

*Indre kontrol*.

I Elias: *The civilizing process* (1989), inkluderes en modernitetsanalyse. I dette værk viser Elias, at en voksende grad af skamfølelse i takt med øget selvkontrol, kobles til dagligdags foreteelser såsom bordmanerer, næse pudsning, spytning og soveværelses adfærd. Elias ser skam spille en central rolle i forståelsen af forandringerne i den emotionelle kultur op gennem historien. Skam kommer til udtryk som en rædsel for social degradering – en rædsel for andres overlegenheds attituder. Skamfølelsen fungerer som et indre kontrol apparat: jo mere kontrol man udøver på sig selv, jo større bliver skamfølelsen via rædslen for at overtræde sociale forbud. Elias teoretiserer, at mennesket siden middelalderens uskyld er indtrådt i gradvist mere og mere komplicerede sociale sammenhænge og at en voksende regulering af individets umiddelbare drifter har været nødvendig. Efter middelalderen er der sket en forfinelse af kropshygiejnen og der er indtrådt en skamfølelse i forbindelse med nøgenhed. Der er tale om en langsom forsvinden af ubekymretheden, som starter i de øvre klasser og siden hen vinder indpas i de lavere klasser i løbet af det syttende til det nittende århundrede (Elias, 1978:59). Tesen er, at individet op gennem civilisationsprocessen lærer at kende, hvad der er rigtigt og forkert at gøre i de mange komplicerede situationer, som det udsættes for. Individet lærer selvkontrol og udsættelse af umiddelbare behov og det lærer som et moderne individ, at skamme sig. Det er en gradvis undertrykkelse af følelser, som har fundet sted i takt med civilisationsprocessen (Elias, 1978). Elias har studeret bøger for takt og tone op gennem tiderne og finder at socialiseringen er skiftet til at takt og tone i 19. hundrede tallet ikke længere er noget man langsomt og bevidst retfærdiggør, men derimod er noget man hurtigt og stille indoktrinerer børnene med i deres tidlige leveår.

Et eksempel på hvorledes skam indsocialiseres som Elias har fremhævet er fra von Raumers bog i 1857 *The Education of Girls*, hvor mødre instrueres i hvordan de skal svare på seksuelle spørgsmål fra deres døtre. På spørgsmålet ”Hvor kommer babyer fra?” anbefaler von Raumer at ”*Children should be left as long as possible in the belief that an angel brings the mother her little children…*” hvis emnet så kommer op igen, så bør moderen strengt advare barnet: ”*It is not good for you to know such a thing, and you should take care not to listen to anything said about it.*” Von Raumer ender afsnittet med et råd, der bringer skam til både moderen og datteren: ”*A truly well-brought-up girl will from then on feel shame at hearing things of this kind spoken of*.” I tydelige vendinger lærer moderen, hvordan hun skal påføre barnet skam og hvordan hun selv bør skamme sig, hvis ikke hun kan få barnet til at skamme sig. Der bliver end ikke argumenteret for, hvorfor holdningen bør være således. Det bliver ikke retfærdiggjort.

Elias har i bogen ”The Established and the Outsiders” (1965) indirekte behandlet emnet skam, idet han her beskæftiger sig med outsidernes stigmatisering. I bogen ”The Germans” (1996) fremstår skam centralt i forbindelse med hele forståelsen af hvordan tyskernes ydmygelse førte til anden verdenskrig. Elias bruger ordet skam, men taler også i termer som, ydmygelse, pinlighed, mangel på selvsikkerhed og mangel på selvværd.

I starten af 1900 tallet udgiver William McDougall bogen ”An introduction til Social Psychology” (1908) hvori han behandler skam som en slags ”selvbetragtende følelse”, der kan anvendes til indre selvstyring. McDougall beskriver skam, som den følelse der yder størst indflydelse på den menneskelige adfærd (McDougall, 2001:107). Skammen er vor skygge, som opstår når individet synker i agtelse i andres øjne (McDougall, 2001(1908):107). Hvilket i øvrigt minder om den nutidige Paahus’s beskrivelse af følelsen af at være gået ”under niveau” (se evt. kap I). Og virkelig skam optræder kun hos voksne, fordi de som færdigudviklede individer er i stand til at være selvbetragtende. McDougall teoretiserer således, at skammen opstår indeni individet, når det viser sider af sig selv til andre, som det ikke ønsker at vise. En person hvis selvrespekt bygger på styrke og mod, oplever en indre skam, hvis han viser svaghed overfor andre, hvorimod en person hvis selvrespekt ikke bygger på styrke og mod, ikke oplever skam i en lignende situation. Skam og dens modpol stolthed er for McDougall grundlæggende emotioner for det voksne individs selvstyring.

Indre kontrol teorierne vil ud fra Poders perspektiv kunne henregnes til de dramaturgiske og kulturelle teorier, fordi individerne her skamgøres til at afspille de kulturelt passende normer, som en stratetisk optræden komponeret af andre og foran et publikum.

*Selvopfattelse*.

Simmel (1901) har som bekendt forklaret, hvordan skam opstår og modificeres ved kollektive handlinger. Simmel har i den forbindelse beskæftiget sig med tøjmode. Han forklarer, at man ikke skammer sig over at gå i noget tøj som er moderne, uanset hvordan det så ellers ser ud, hvis også andre går i det (Simmel, 1957). Individet har en naturlig trang til afveksling og forandring, men skammer sig over at iklæde sig tøj, som ingen andre går i og som dermed ikke er indbefattet i normen for god påklædning. I grupper er det dog muligt med modefænomenet at iklæde sig varierende tøj fra sæson til sæson, idet man nu ikke som den eneste går med tøjet, men indirekte er en del af en større gruppe, hvor alle køber lignende beklædningsgenstande. Individer kan således bedre lide at gå i noget tøj som falder i vedkommendes smag, hvis også andre gerne vil gå i det (Simmel, 1983). Skal man alligevel træde udenfor og være unik, så er det vigtigt, at det er med et stykke Haute Couture, et stykke unika, som man ved, andre alligevel vil finde attraktivt, idet det er skabt af én, der allerede har respekt omkring sit navn, eller som man formoder vil kunne vinde denne respekt. Tøjmoden implicerer konformitet i en samfundsgruppe og distance fra dem som ikke følger tøjmoden, hvilket bevirker en fremmedgørelse og distanceren fra den umoderne gruppe, som af de modebevidste forbindes med skam.

Simmel bruger tilsyneladende begrebet skam synonymt med forlegenhed. For Simmel er skam et vidt begreb, som spænder lige fra en mindre forlegenhed, ufortjent ros eller nedrangering af ens tøj, til grove umoralske overtrædelser. Simmel definerer ikke præsist, hvad han mener med skam. Men kendetegnende for al skam er dog for Simmel, oplevelsen af at jeget bliver forstærket i andres bevidsthed i forbindelse med, at individet har overtrådt en norm. Simmel mener, skam består af individets usikkerhed på, om det skal vise sit jeg eller undertrykke det. På denne måde mener Simmel, som McDougal, at skam er en selvbetragtende følelse. Ifølge Simmel er der især to mulige årsager til skams opståen. Den ene har at gøre med social distance mellem mennesker. Simmel teoretiserer her, at skam ikke vækkes i samspillet med mennesker, som er meget fjerne fra eller nære på individet, for her er der ingen anseelse at miste, da de fjerne ikke er så betydningsfulde for individet og de nære holder af individet trods eventuelle fejltrin. Denne teoridel om skam og social distance er det ikke lykkedes mig at finde opbakning for andre steder fra. Snarere tværtimod, idet skamgjorte ikke regnes for at kunne fritages for skam, hverken overfor fremmede og ej heller overfor de nærmeste relationer. Den anden årsag har at gøre med, om individet agerer alene, eller som medlem af en gruppe. Skam opstår kun, når individet står alene. Det er her en forudsætning for skam, at individet opfatter et skel mellem egne handlinger og andres forventninger. For når individet opfatter sig selv som del af en gruppe, så føler individet ikke skam – lige med undtagelse af, hvis den enkelte føler sig ansvarlig på gruppens vegne og der er diskrepans mellem handling og forventning til gruppen. Simmels eksempel er, når kun ganske få elever møder op til en forelæsning, så kan de godt skamme sig på gruppens vegne. Ellers kan individet godt gøre ting i gruppesammenhænge, som det ville skamme sig over at gøre alene. Eksempelvis at synge på åben gade, eller fjolle rundt klæd ud tøj. Individet er i gruppesammenhænge beskyttet mod skam, af dets udflyden i gruppens konformitet i tanke og handling. Grupper repræsenterer her, ifølge Simmel (1971(1903)), organiserede muligheder for at undslå sig sine personlige forpligtelser. En sådan skamløshed, som et voksende kulturfænomen, beskrives i øvrigt mere uddybende af Else-Britt Kjellqvist (1993), Sidney Lewin (1971) og Göran Rosenberg (2003).

Charles Horton Cooley, som er samtidig med Simmel, præsenterer i starten af 1900 tallet sin teori om spejljeget (looking-glass self) i bogen ”Human Nature Social Order” fra 1902 (Cooley, 1922 (1902)). Cooley beskriver, hvordan opfattelsen af eget jeg er afhængigt at andres syn på én. Man spejler hele tiden sig selv i andre og afhængigt af, om man vurderer at andre evaluerer en positivt eller negativt, fører dette til stolthed eller skam. Skam opstår altså, når andre opfattes at evaluere én negativt. Cooley påpeger, at skam og stolthed spiller en væsentlig rolle i at kunne forstå tilstanden i sociale relationer. Skam og stolthed relateres til de sociale bånds karakter. Det er gennem spejlingen i andre mennesker, at individet forstår sig selv som et jeg og spejlingen påvirker individet og giver mulighed for udvikling. Desværre begiver Cooley sig, på linje med Simmel, heller ikke ud i direkte at definere skam, men bruger begrebet som et selvforklarende udtryk, en social emotion på linje med stolthed, som heller ikke defineres.

Helen Merrell Lynd er den første sociolog til direkte at skrive om et behov for at udvikle og klarlægge, hvad skam står for (Lynd, 1958). Lynd har en hidtil uberørt nuancering i skam, hvor hun går ind i forbindelse med individets selvopfattelse og skelner mellem, hvad der bør kaldes skam og hvad der snarere er skyld. (Videre herom i kap IV under temaet Skam og Identitet.

Erving Goffman bruger ikke ordet skam men taler om ”embarrassment” (pinlighed/ forlegenhed/flovhed) som kan tolkes at dække over skam. Til gengæld stiller han denne komponent helt centralt i hans studier over sociale relationer og ser pinligheden som en del af den socialt foreskrevne adfærd (Goffman, 1967:109+111). Han taler om pinligheden og forsøget på at undgå denne som udgør en trussel for selvet. I hans essay *Interaction Ritual* (1967) optræder Goffmans hverdagsperson, som én der altid bekymrer sig desperat om andres mening om ham og som derfor, for at undgå pinligheden, altid prøver at tage sig bedst muligt ud i andres øjne. Goffman mener, at pinligheden eller oftere selve forestillingen om forventet pinlighed, forekommer i næsten alle sociale interaktioner. At undvige pinlighed er for Goffman den centrale drivkraft i mellemmenneskelige anliggender. Goffman slægter sig på Cooley, når han i sine studier over sociale relationer fokuserer på pinligheden og forsøget på at undgå denne. Til forskel fra Cooley, McDougall og Lynd beskæftiger Goffman sig ikke med stolthed. Goffman går dog videre end både Cooley, Elias og Sennett ved, som Lynd, at forsøge sig på at definere selve skamfølelsen. Men det bliver primært til en fysiologisk beskrivelse, hvor de indre rent følelsesmæssige aspekter udelades. Han beskriver:

”*An individual may recognize extreme embarrassment in others and even in himself by the objective signs of emotional disturbance: blushing fumbling, stuttering, an unusually low- and high-pitched voice, quavering speech or breaking of the voice, sweating, blanching, blinking, tremor of the hand, hesitation or vacillating movement, absentmindedness, and malapropisms.*”

(Goffman, 1967).

Beskrivelserne af skam i forbindelse med selvopfattelse vil som indre kontrol teorierne også kunne henregnes til de dramaturgiske og kulturelle teorier i Poders univers, idet individerne iscenesætter sig og søger at tilpasse sig de kulturelle normer for adfærd.

Afrundende for dette afsnit må det tilføjes at opdelingen i de inter-, og intra-aktionistiske perspektiver, må ses ud fra en opfattelse af, at der i de forskellige teoretiseringer over skam enten er nogen i samfundet som ovenfra søger at ændre eller holde nogen nede med påførelsen af skam (oppefra og ned) eller der er nogen, som vil ændre samfundets syn på dem selv nedefra for at frigøre sig fra deres skam (nedefra og op). Endelig er der teorier hvor fokus snarere er på individets indre kontrolprocesser eller selvopfattelsen, som igen er præget af forestillingen om andres syn på individet.

I det næste kapitel skal vi beskæftige os med forskellige tematiseringer eller nedslagspunkter indenfor feltet skam. Vi ser her på forskellige skam funktioner og processer i en sociologisk forstand.

Kapitel IV

Temaer/nedslagspukter

# Dette kapitel centrerer sig omkring 6 forskellige temaer. Formålet med temaerne er, at skabe ansatserne til det man indenfor grounded theory kalder en substantiel teori, omkring skammens sociologi. Den er ikke formal teoretisk, men en substantiel teori, da den drejer sig om et substansområde. Hvert enkelt tema er fremstillet som en teoretisk konfrontation, hvor forskellige teorier sættes op mod hinanden, ikke som klodser, men forhåbentligt fantasifuldt sammenskrevet.

Den fortløbende plan er således herfra:

# Kapitel IV: Præsentation af teori i form af temaer.

* Kapitel V: Diskussion af teori, hvor der sammenlignes og modstilles teorier og essenser fra de forskellige temaer. Der ses på, hvad der er substansen, med henblik på at finde hvad der er af forskelle og ligheder og muligheder i den eksisterende viden om skam. Der er ikke tale om en gentagelse af præsentationen, men snarere en diskussion eller modstilling og sammenstykning med dannelse af ny teori ud fra de allerede eksisterende teorier.
* Kapitel VI: Opsamling. Hvad blev resultatet og hvordan vurderes kimen i teorien?

**God og ond skam**

# Der vil i dette tema blive foretaget en skelnen mellem det som kunne betegnes en god og en ond skam.

Paahus er leder af et netværk af forskere, som undersøger svære og forbudte følelser, og de har undersøgt begrebet skam. I DR1 Programmet ”Eksistens” (d.12.11.07) skelner Paahus, ud fra dette arbejde, mellem god og ond skam. Hun fortæller: ”Den gode skam, er den skam som gør os samvittighedsfulde eller ansvarsfulde overfor andre mennesker, mens den onde skam er den ubarmhjertige indre dommer, som kan ødelægge et menneskes tilværelse.”

Betragter man skammen som havende to sider som Paahus, kan man således tale om en positiv og en negativ skam, eller en god/mild og en invaliderende/lammende skam. Den milde, eller gode, positive form for skam bliver her noget individet har med sig, men tænker meget lidt over. Det er at betragte som en respekt for andre menneskers grænser, eller takt, eller samvittighedsfuldhed. Det er det ”at have skam i livet”, en måde at tænke og føle på som individer bruger hele tiden i forhold til, at der er andre end dem selv at tage hensyn til. Denne gode skam ses fra dette perspektiv, som en styrepind eller ”rettesnor for hvordan vi holder os på dydens smalle sti”, som udtrykt af Kirsten Sølling Møller (Paahus, 2007). Det er en slags foregribelse af, at det man har gang i, bliver vurderet af andre mennesker. Rationalet er, at individet griber ind i andre menneskers liv, og dette skal ske på en hensynsfuld måde. Den gode skam er her det momenttære blik på én selv udefra, hvor individet ser efter, om det kan være det her bekendt, og om det er i overensstemmelse med, hvad man mener er god opførsel. Hvis individerne har for lidt skam, så vil man sige, at de ikke har skam i livet eller ikke ejer skamfølelse. Den gode skam drejer sig om individets umiddelbare kendskab til konventioner, normer og regler for, hvordan man skal og ikke skal gøre, hvis det vil være ordentligt i relationen med andre. Den kan opfattes som et stik af en bestemt slags følelse, hvor man slår blikket ned, eller har lyst til at krybe i et musehul, eller at man putter sig lidt, eller lader være med at henvende sig. Paahus påpeger, at vi bliver opmærksomme på denne rettesnor, når vi møder individer, som ikke har den, som ikke har skam i livet, eller som virker ublufærdige eller bestandigt overskrider andre menneskers grænser, eller eksempelvis ikke skelner mellem løgn og sandhed. Paahus forklarer således, at hvis mennesker fortæller en løgn, men man får indtryk af, at de er ligeglade med det selv, så kan disse efterlade andre med et indtryk af, at de er individer med lidt psykopatiske træk.

Den Norske psykiater og professor ved Høgskolen i Lillehammer Finn Skårderud har den udlægning, at skamløse mennesker derimod kan ses som havende en adfærd, der er et dække for netop en dyb indre skam (Skårderud, 2001). Skårderud har siddet i en tværfaglig gruppe forskere med det formål, at lede efter den moderne vestlige kulturs skam. Skårderud finder det også rimeligt, at skelne mellem hvad han kalder en god og en dårlig skam. Den gode skam lærer os grænser, anstændighed og respekt. I kulturen bidrager den med grænser mellem privat og offentlig, og den kan være en nyttig bremse hos den enkelte (Skårderud, 2001).

Der er en forbindelse mellem den gode og den onde skam, mener Paahus. Hun forklarer, at hvis den signifikante anden, som skal installere skamfølelsen i barndommen, er meget fordømmende, så går det galt. Individet overtager det fordømmende blik, som det er blevet mødt med som barn. Hvis individet således i barndommen er vokset op med hån, foragt og fordømmelse af de mennesker, som skal holde af det, så ender det med at blive dets egen skånselsløse domme. Hvis ens egen dommer er en meget ubarmhjertig dommer, så er det, at denne selvbevidsthed kan gøre det hæmmende for individet at knytte forbindelser til andre individer. For hvis individet regner med at blive mødt med hån og foragt, så bevæger det sig ikke ret langt frem, og så mister det taget i virkeligheden, fordi dets virkelighedssans eller realitetssans, ifølge Paahus, er afhængig af, at det har en fælles virkelighedssans med andre. Det er således at betragte som en grundskade i børn, hvis de mødes med hån eller foragt af deres signifikante anden. Børn der udsættes for manglende accept fra forældrene, får derved installeret en ond og handikappende skam for livet.

Når skammen breder sig til, at opleves som en total følelse, så er der tale om den onde og invaliderende skam. Skårderud mener, at så længe skammen ”blot” handler om straf over forbrydelser mod sæd og skik og regler, så sker der ikke så meget ved det. Problemet er, når skammen bliver indvendiggjort – når dommeren er individet selv – der hvor individet sætter sig selv i skammekrogen. Man kan således antage, at skam ligger til grund for mange grupper af unge menneskers selvskadende adfærd, depression og forskellige former for skamundgåelsesadfærd (videre herom i temaet Skam og identitet). Skårderud forklarer, at trangen til at opnå kontrol bliver meget udpræget, når individet oplever skam. Skamfulde grupper af individer tager skylden for andres ugerninger på sig, når de skammer sig med tankegangen, at når andre finder på at gøre noget forfærdeligt mod dem, så må det være fordi, at de selv har lagt op til det, eller fordi de rent faktisk er dumme og grimme eller beskidte, eller deres kroppe er ulækre. (Skårderud, 2000).

Pattison, skelner mellem den kortvarige og den kroniske skam. Den kroniske skam ækvivalerer med den onde skam, som beskrevet af Paahus idet den inkluderer symptomer som tilbagetrukkethed, selvforagt, mindreværd og stirre-aversion i dagligdagen. Denne skam er her blevet patologisk og kronisk, til forskel fra den mere kortvarige skam som Pattison betegner ”den akutte reaktive skam”. Denne skam er snarere en intens emotionel oplevelse, som ikke varer længe, er begrænset i affekt og som er ”by no means all negative” (Pattison, 2000:83). Han mener desuden, at der kan skelnes mellem, når skammen er sund, og når den er destruktiv. Den destruktive skam bruges til at manipulere og kontrollere andre og er karakteriseret ved elementer af ydmygelse, mens den sunde skam afstår fra dette (Pattison, 2000:176).

Den onde skam, som Pattison kalder kronisk, tænkes på linje med Paahus´s onde skam. Den betegner, at individet fra barnsben har erfaringer om, at blive vanæret, svigtet og ikke respekteret, hvilket har givet gentagne følelser af at være mindreværdig, værdiløs, svag, uønsket, uelsket, stigmatiseret og socialt ekskluderet (Pattison, 2000:108).

Individer med ond/kronisk skam er fanget i en paradoxal fælde, for måden at overkomme denne onde skam er, ifølge Pattison, at have tillid og få et større selvværd, men dette er svært for denne gruppe af individer at opnå, idet de med deres mangel på tillid og selvværd netop har en tendens til at fremkalde og forstærke oplevelser, der understøtter skambundne responser (Pattison, 2000:109).

Eksempelvis elever som bliver væk fra genforeningsmøder med tidligere klassekammerater, fordi de blev mobbede og tænker, at de andre nok ikke vil sætte pris på at være sammen med dem. De bekræfter hermed sig selv i ikke at være værdifulde og får ikke nye erfaringer, der kunne have vist sig helt anderledes positive, men styrker derimod deres oplevelser af ikke at være noget særligt. De føler måske yderligere skam over ikke at være mødt op, som det ellers var forventet at de skulle.

Professor Digby Tantam fra [University of Sheffield](http://en.wikipedia.org/wiki/University_of_Sheffield) beskriver den onde/kroniske skam som et permanent personlighedstræk (Tantam, 1998:168). Og den amerikanske filosof John Bradshaw beskriver en dybt indlejret vanemæssig måde at reagere på selvet og andre, som indebærer, at individet lever et liv i manglende tillid, ikke lykkeligt og med en ukomfortabel følelse (Bradshaw, 1988). Bradshaw beskriver hvordan skam kan ændre karakter fra at være sund til at blive giftig med disse ord:

”*Shame as a healthy emotion can be transformed into shame as a state of being. As a state of being, shame takes over one’s whole identity. To have shame as an identity is to believe that one’s being is flawed, that one is defective as a human being. Once shame is transformed into an identity, it becomes toxic and dehumanizing.*”

(Bradshaw, 1988:vii)

H. Lewis har relateret skam til patologi. Hun har dannet et overblik over forskning på det socialt set yderst belastede fænomen depression, og har fundet, at mange forskere tilskriver skam en betydelig værdi i forståelsen af depression, idet skammen er en tilstand af lavt selvværd og nogen gange forårsagende aktive selv-angreb og selvhad (H. Lewis, 1987b). Hun regner også skammen som en signifikant faktor for udviklingen af skizofreni, kvinders overvægt og dysfunktionelle ægteskaber og hun bemærker, at forskningen viser, at kvinder er mere sårbare overfor skam og depression end mænd (H. Lewis, 1987a). Denne form for skam må kunne henregnes i gruppen af ond skam. Kaufman, har videre ud af denne linje identificeret otte syndromer, som han mener alle involverer skam, om end de også indbefatter andre emotioner. Han skelner imellem tvangsprægede syndromer, afhængigheds symdromer, spiseforstyrrelser, fobiske syndromer og herunder paranoia, seksuelle syndromer, splitting syndromer, socio – og psykopatiske syndromer, og endelig dysfunktionelle familie systemer (Kaufman, 1993) (Videre om Kaufman under temaet Skam og Identitet). Denne patologiforskning viser, at skammen har en betydelig indflydelse på mange befolkningsgrupper. Disse skamindflydelser må alle tænkes at kunne henregnes til kategorien ond skam.

Når Carl Schneider, leder af Mediation Matters, Bethesda, Maryland taler om en generel ”respekt skam” eller ”diskretions skam”, som en mild form for skam, som har karakter af at være en attitude, der bekræfter den sociale orden og forebygger forstyrrelser heraf (Schneider, 1987), så kan denne skam henregnes til god skam.

Det svarer til den slag skam, som Clinton beskyldtes for at mangle, da han indrømmede sin affære med Lewinsky foran højeste ret efter tidligere for åben skærm at have benægtet selv samme affære. Har den mand da ’ingen skam i livet’ var tonen, og det på trods af at Clinton på videooptagelser fra transmissionen fra retssagen under besvarelsen af spørgsmål fra juryen, flere gange så både rødmende og ukomfortabel ud og virkede undvigende og flov og hermed viste tegn på, at han rent faktisk oplevede skam.

Episoden skabte en antipati mod Clinton i en periode, fordi han fejlede i at leve op til samfundets værdier og idealer og han blev således skamgjort og foragtet. Det var tilsyneladende først da hans ”I am so so sorry” tale kom på bordet og offentligheden oplevede en mand, der skammede sig, at han begyndte at blive taget til nåde igen.

Den gode skam kan ses som den moraliserende fornuftige skam, hvorimod den onde skam bliver den overmoraliserende eller snarere fordømmende skam. Den onde skam er ikke længere konstruktiv. Her moraliseres der på et niveau, som er realitetsforvrængende og hvor selvet ses sort/hvidt i den skamfyldtes øjne. Denne skam overskrider samfundets moral og individet er selv blevet sin egen værste dommer. Det er blevet tænkt, at disse individer føler sig magtesløse og paralyserede, hvilket virker hæmmende på empatien, idet individerne er for optagede af egne indre processer til at magte at tage ansvar for at handle og dermed fejler de i at udøve samfundsmæssige moralske forpligtelser (Pattison, 2000:126). Også Lindsay-Hartz et al (1995:296) kæder skam sammen med lav empati og høj selvoptagelse. Skambundne individers handlinger har sågar været koblet sammen med de syv dødssynder eller moralske fordærv: vrede, misundelse, begærlighed, lyst, stolthed, grådighed og dovenskab (Schimmel, 1997). Og Sennett (1993) og Lasch (1984, 1991) har beskæftiget sig med narcissisme, som en skam tilbøjelig sen-modernistisk dominerende personlighedstype, hvis personlighed ”has only a shadowy understanding of the needs of others”(om Lasch i Giddens, 1991:172).

Der er mange som har foretaget en deling mellem, hvad der kan betegnes en tilsyneladende gavnlig skam, og så én der er til skade eller ulempe for den som oplever den. Men kært barn har mange navne og på denne vis går den gode skam under betegnelser som positiv skam, fornuftig -, mild -, kortvarig-, akut reaktiv-, sund -, respekt -, diskretions -, og moraliserende skam, mens den onde eksempelvis kaldes destruktiv skam, negativ -, invaliderende/lammende -, giftig-, dårlig -, handikappende -, indvendiggjort -, kronisk -, patologisk- og dysfunktionel skam. Der synes at være en samlende tendens til, at skam kan opdeles efter, om den er gavnlig eller ej. Den er enten negativ eller positiv. Jeg vælger, efter inspiration fra Paahus, at betegne med god og ond skam. Disse to kategorier synes at være i stand til, på let forståelig vis, at rumme de andre betegnelser. Jeg vil her sige, at jeg har været igennem et større arbejde i at finde ud af, om det på baggrund af stoffet her kunne være relevant at skelne mellem, hvad man kunne betegne en samfundsgavnlig- versus en samfundsskadelig skam. Denne tese er dog faldet til jorden, idet den efter at have virket langt hen ad vejen, ikke formåede at overkomme den forhindring, at en samfunds pålagt skam, i form af eksempelvis en offentlig ydmygelse, synes på én gang at kunne være både samfundsgavnlig og samfundsskadelig, afhængigt af hvordan skamgørelsen virker ind i det skamgjorte individ, og påvirker dennes selvidentitet. En anden ting, som blev tydelig undervejs var, at skammen i praksis ikke nødvendigvis var så entydigt god eller ond. Der synes at være glidende overgange mellem ond og god skam, som ikke statiske tilstande, men snarere med mulighed for ændring, hvor den gode skam i for stærk en grad kan vende sig til at blive ond (eksempelvis er det godt med mådehold, men man skal ikke være selvudslettende) samtidig med, at en tilsyneladende ond skam kan vende sig og blive god (et selvudslettende menneske kan med hjælp, rejse sig fra asken, som fugl fønix og blive et respekteret individ med god sans for overholdelse af normerne). Det virker, på baggrund af ovenstående, som om, at en skelnen mellem god og ond skam, godt nok som modsætninger, men på et kontinuum, er den mest farbare vej.

# Skam og håb

Dette tema rummer den moderne teologiske respons på skam, herunder en analyse af hvordan den kristne tænkning og skam fænomenet interagerer med hinanden. Her bliver overvejelser over relationen mellem ideologien og praksissen i kristendommen sat i sammenhæng med oplevelsen af skam og hvordan man arbejder med denne problemstilling. Kristendommen som en kulturel opdeling stilles i relief af forestillingen om rent og urent, som en anden virkeligheds opfattelse, der på lignende vis rummer skam fremmende forestillinger, som kan fratage grupper af mennesker deres håb og dermed deres positive forventninger til fremtiden.

Jeg vil starte med at se på, hvad der indenfor kristendommen kan anspore til skam, efterfulgt af en erkendelse af, at der indenfor kristendommen ikke bliver talt meget om skam, men at fokus snarere er på frelse fra synd. Bagefter vil jeg se på, hvordan det teologisk er tænkt, at den onde skam ad kristen vej kan afhjælpes, for på den måde at trænge dybere ind i en forståelse af skammens væsen.

Når der ses på Kristendommens funktion i samfundet i relation til skam, så kan det påpeges, at der generelt er sider at Kristendommen, som kan anspore til skam i grupper af individer. Der er eksempelvis trosforestillingen om *den omnipresente allestedsnærværende Gud* der ser og hører alt – og for hvem intet kan skjules. Det er et moraliserende aspekt, som ansporer Kristne til at overholde normer og regler for passende adfærd. Det er skamvækkende, når individet ikke opfører sig passende, for Gud ser det, Gud ser alt. Teologen Paul Tillich har fokuseret på menneskehedens frygt for Guds allesteds nærvær. En Gud som hører og ser alt, er en Gud som mennesker intet kan skjule for, hvilket kan virke ydmygende og skamgørende i sig selv, da det ikke er alle handlinger, man er lige stolt af selv (Tillich, 1962). Der er implicit en ambivalens i Gud som allesteds nærværende, for hvor det på den ene side kan virke betryggende for de kristne at tænke på, at Gud altid er med dem, så kan det samtidig være skræmmende, at Gud altid er med og dermed ser ALT hvad individerne foretager sig. Nietzsche var opmærksom på problematikken i historien om ’the Ugliest Man’ som myrder Gud, fordi ”han kan se med øjne som ser alting og han derfor kan se ind i menneskers skjulte skam og grimhed” (Nietzsche, 1969:275-9); og senere i bogen *’*The Gay Science’ hvor han lader en lille pige sige til sin mor:

”*Is it true God is present everywhere? – I think that’s indecent*.”

(Nietzsche, 1974:38)

Så er der princippet om, at *stolthed anses for at være en synd*. Stolthed indenfor Kristendommen defineres som at overdrive eget værd, egen magt og at føle sig overlegen i forhold til andre (Schimmel, 1997:29). Stoltheden er nært relateret til foragt for andre, arrogance og det man i den græske filosofi forstår ved at begå hybris, at være overdrevent stolt og overmodig. Slagsiden ved at koble stolthed så massivt sammen med noget negativt er, at Kristne kan komme til at skamme sig, hvis de føler sig selvsikre og succesfulde, og at de kan skamme sig over at føle selvværd og føle sig kompetente (Oppenheimer, 1986).

Der er også princippet om, at Kristne lærer, at de ikke at må beholde noget for sig selv, at de skal *leve i askese*, og ikke tænke for meget på sig selv, for som Jesus har udtrykt det:

*”Hvis nogen vil gå i mit spor, skal han fornægte sig selv og tage sit kors op og følge mig! Thi den, som vil frelse sit liv, skal miste det; men den, som mister sit liv for min og evangeliets skyld, han skal frelse det.”*

(Markus, 8:34-6).

Denne selvfornægtelse kan meget vel virke skamgørende på almindelige kristne individer, som ikke ser sig i stand til at give ret meget, Han gav alt for menneskeheden, så den kristne forventning er, at de kristne handler uselvisk og er generøse overfor andre – idet de alle er Guds skabninger. De skal dele, hvad de har og sætte andres behov før deres egne. Denne selvfornægtende tankegang, hvor individerne ringe regner egne behov til fordel for et ideal om selvfornægtelse, kan være skamprovokerende svært at leve op til, idet de til stadighed konfronteres med deres såkaldte selviske jeg (Richards, 1996). Paradoksalt nok kan det synes, at denne konstante kamp mod det begærende selv, producerer et endnu mere selvoptaget, selvcentreret individ.

*Skilsmisser* er også skammelige i en kristen forstand thi ”*Hvad Gud har sammenføjet må et menneske ikke adskille.*” (Matt, 19:6).

Selve skammen som fænomen har ikke været meget i tale sat indenfor den kristne tradition. Indenfor den vestlige kristne tradition er der snarere blevet talt om frelse fra synd og skyld gennem syndsforladelse (McKeating, 1970:45). Selve dette *fokus på synd og skyld, synes at sløre billedet af skam*. Hvis de kristne har gjort noget forkert, så har de syndet og er skyldige, men der er ikke fokus på den ledsagende skam og den deraf følgende fremmedgørelse og adskillelse fra Gud og de sociale relationer. Det har været fremsat, at der ikke bliver gjort noget ved skammen, idet den ikke er i fokus, kun skylden bearbejdes (Otto, 1950), mens følelsen af at være slet eller mindreværdig bevares. Muligvis er det ikke nok at få syndsforladelse, det er i hvert fald blevet fremført, at skamgjorte individer endvidere behøver at føle sig værdifulde eller værdsatte, for at være i stand til at opløse skammen (Pattison, 2000:245). Pattison har undersøgt kristne teologer og pastores arbejde med skam (Pattison, 2000) og finder, at der ikke findes mange teologiske arbejder, hvor der direkte arbejdes med relationen mellem skam og kristendom, og dog finder han, at kristendommen spiller en rolle for en del skambårne mennesker. Pattison konkluderer endvidere, at der i de kristne teologiske og pastorale arbejder ofte arbejdes ud fra skammen defineret på psykologisk vis uden megen hensyntagen til den sociale kontekst. Skammen knyttes ikke sammen med specifikke teologiske ideer og religiøs udøvelse. Dog er der en vis bevidsthed til stede om, at kristne ideer og praksisser kan føre til generering, forværring eller udnyttelse af skam i individer eller grupper (Pattison, 2000:227).

Kun få af de fremtrædende protestantiske teologer har nævnt skam som en kategori (Pattison, 2000:191). Skam optræder således ikke i indekset til Reinhold Niebuhr’s bog ”*The Nature and Destiny of Man*” (1964), og nævnes kun få gange i Karl Barth’s bog ”*Ethics*” (1981) primært i forbindelse med en diskussion omkring manden og kvindens forskellighed og gensidige afhængighed. Han nævner, at mænd og kvinder ikke skammer sig, når de står nøgne foran hinanden, når de anerkender hinandens forskellighed og gensidige afhængighed. Barth har også nævnt skam i forbindelse med, at mennesker skammer sig foran Gud, fordi de er syndere, og at Gud fjerner denne skam ved at tage den på sig gennem Jesu liv og død. I Bonhoeffer’s ”*Ethics*” (1964), som udgør det mest omfattende teologiske bidrag til forståelsen af skam i det tyvende århundrede, behandles skam for første gang teologisk som havende en social og moralsk betydning, ved at blive forklaret som en faktor der hjælper med at markere interpersonelle grænser og definere moralsk og social orden, samtidig med at han fremhæver skammen som en uundgåelig ontologisk omstændighed for menneskeheden, idet skammen opstår som konsekvens af, at individet er separeret fra Gud.

Men hvordan overvindes da denne kristne skam? Set ud fra Bonhoeffers teologiske vinkel kan skammen kun overvindes, hvis individet skrifter og dermed atter eksponerer sig selv, nu i den skamfulde handling af at bekende sin synd foran Gud og andre individer, for derved at restaurere fællesskabet med Gud og andre individer (Bonhoeffer, 1964). Daniel Hardy & David Ford har også givet et bud på, hvordan skammen kan opløses. De teoretiserer, at fordi Jesus Kristus påtog sig alverdens skam ved sin lidelse og død, så kan kristne overkomme deres skam ved, gennem lovprisning, at frigøre sig fra deres skam via tillid, tro og identifikation med Kristus (Hardy & Ford, 1984).

Frigørelsen fra skam er grebet anderledes an af den feministiske Valerie Saiving, som har publiceret en nu klassisk artikel i 1960’erne om, at syndsbegrebet og frelse fra synd hidtil havde været behandlet på en måde, som mest passede på mænd. Saiving fremfører, at synd for kvinder, snarere end emner som identifikation med stolthed og behandlingen af andre som objekter, burde handle om underudvikling-, usikkerhed omkring- og benægtelse af selvet (Saiving, 1979). Hun mener således, at frelse fra synd for kvinder ligger i oparbejdelsen af en større selvsikkerhed og tro på sig selv, hvilket vil virke frigørende.

Pastor og lektor John Patton (1997) har fokuseret på skam hos ofre. Han ser et vigtigt arbejde for pastorer i at hjælpe ofre med at vedstå sig deres skam, således at de kan nedlægge forsvarsmekanismen manglende tilgivelse, en forsvarsmekanisme en del ofre, sammen med selvretfærdiggørelse, benytter sig af, idet de gennem den manglende tilgivelse føler de opnår en vis magt over krænkeren. Ved at offeret erkender, at det krænkeren gjorde var så utilgiveligt, at det uundgåeligt tilførte offeret en stor skam, bliver offeret i stand til at tilgive, fordi det berettiget tør at vedkende sig skammen. Når forsvaret, i form af manglende tilgivelse, nedlægges, bliver ofrene, via det at tilgive, igen i stand til at kunne genforene sig med dem selv og andre, fordi de hermed slipper af, via tilgivelsen, med deres skam. De sociale bånd vil hermed styrkes, fordi disse individer bliver bedre i stand til at indgå i sociale relationer med oprejst pande, via den tænkning, at de som ofre har været skamgjorte, men at de nu, i deres storsind, har tilgivet krænkerne, og at de selv derfor atter er værdige. En parallel til denne tænkning er dannelsen af konfliktråd. Aktuelt har politikredsene siden januar 2010 i Danmark haft pligt til at tilbyde konfliktråd mellem offer og gerningsmænd i egnede sager. Ved disse konfliktråd, som er et frivilligt møde mellem offer og gerningsmand, får parterne, med hjælp fra en mægler, mulighed for at tale ud om episoden, med netop det formål at offeret kan komme videre og gerningsmanden får indsigt i konsekvenserne af sin forbrydelse. Det kunne her synes relevant at henregne de umiddelbare utilgivelige sager, under egnede sager, ud fra den tænkning, at det ikke kun er frygt men også skam offeret har brug for at få bearbejdet, for at kunne komme videre. (Om konfliktråd i øvrigt i Nordjyske Stiftstidende d. 01.02.11).

Der har været indsigelser mod ad pastoral vej at afhjælpe skam gennem vedståelse af skam. Eksempelvis ser Pattison (2000:201) en fare i at hjælpe ofre, som endnu er i skadelige forhold, i at tilgive deres partner, eller at lære børn at tilgive deres krænkere. Den amerikanske teolog Lewis B. Smedes har fokuseret på at tilgivelse, selvaccept og det at leve livet med lethed og glæde, velvidende, at vi er taget til nåde af Gud, er en vej ud af skammen (Smedes, 1993), mens Donald Capps, en anden fremtrædende amerikansk pastoralsk teolog har forsøgt at lave en praktisk pastoral teologi, i hvilken skam også indgår, som et element pastorer bør hjælpe kirkegængere over. Capps mener, som Bonhoeffer, at dette skal foregå ved at lade folk eksponere sig selv og få skammen ud i det åbne ved at skrifte (Capps, 1995b). Skammen ses af Capps som en selvejet oplevelse af ufuldkommenhed og fejlen i at leve op til egne idealer (Capps, 1993:72). Capps har, baseret på eksempler fra Jesus liv, den vinkel, at individer har en moralsk forpligtelse til selv-pleje og til at være selvbekræftende (Capps, 1993:167) for at fylde deres udtømte selv ’the depleted self’ (1993), så de kan leve op til deres egne idealer. Capps argumenterer i bogen *’Agents of Hope’* (Capps, 1995a) for, at pastorers og andre omsorgspersoners vigtigste rolle overfor den kristne gruppe er at indgyde håb. Capps mener at skammen, ud over apati og fortvivlelse, udgør en af de største trusler mod håb og mener i relationen mellem skam og håb at skammen optræder, når individet oplever, at fremtiden ikke bliver, som de havde håbet, forudsagt eller forventet. Dette tab af håb medfører oplevelsen af at have fejlet med skam til følge (Capps, 1995b).

Pattison mener ikke, at det at der eksisterer religiøse samfund eller pastorer, som skamtyngede individer kan opsøge, i sig selv er nok til, at kunne lette og integrere skamtyngede individer eller grupper ind i samfundet igen. Ej heller er det nok rituelt at påkalde nåde over disse grupper. Der er behov for indgydelse af forståelse for eller anerkendelse af de skamtyngede, så vil det efterfølgende være muligt at bearbejde skamgjorte individer gennem teologien (Pattison, 2000:226ff). Dette kræver, at kristne mennesker responderer mere sensitivt og positivt på folk, som er tyngede af skam, og at man bevidst hjælper dem med at integrere sig og hjælper dem med atter at finde deres selvværd og deres Gud. Pattison appellerer til, at der gennem kreativitet, forestillingsevne og leg findes historier, fornyet praksis og retolkning af de kristne symboler, således at individer, der er skamtyngede på grund af deres Kristendom hjælpes på fode igen. Han erkender, at det kræver, at kristne ændrer på Kristendommens teorier om sig selv og på praksis indenfor Kristendommen (Pattison, 2000:4).

Skammen, som beskrevet i ovenstående, skubber til sandhedsværdien af historierne om en omsorgsfuld Gud, godheden i den Kristne religiøse tradition, og effektiviteten i den praktiske udøvelse af religionen.

Nu har vi set på vinklen omkring skam indenfor kristendommen, der bidrager til en forståelse af kristendommens mulige skamgørelse af de kristne i samfundet. Der findes således indenfor kristendommen nogle helt særlige facetter til forståelsen af skam, som ikke kan forklares alene ud fra de sociale interaktioner, men som med individernes relation til Gud påvirker deres interaktioner. Jeg har været omkring den allestedsnærværende Gud, som kan ses om en pendant til overvågningskameraer, og som for den enkelte Kristne kan influere på hans måde at forholde sig til sine medmennesker. Tænkningen at stolthed er syndig, at synd er i fokus på bekostning af skam og ideen om at man bør leve et liv i askese. Der er tænkningen omkring, at man ved lovprisning af Jesus Kristus kan afkaste sig sine synder og dermed sin skam, hvilket kan anvendes som et incitament for at grupper af Kristne mødes og tilbeder i fællesskab, og ved dette ritual accepteres ind i eksempelvis Pinsebevægelsens fællesskab. Det kan så modsat virke skamgørende hvis disse rettroende mennesker ikke deltager nok i lovprisninger og derfor står tilbage som syndige og skamfulde. Der er skammen ved skilsmisser og der er også det aspekt af den kristne tro, at alene det at vi er mennesker og dermed separate fra Gud i sig selv er skamfuldt, og at mennesker derfor qua deres fødsel ind i menneskekroppe er skambærere. Et argument der har den konsekvens, at flere bekender deres synd for Gud og andre mennesker for derigennem at kunne få syndsforladelse og blive frigjort fra skammen i nærværet med Gud. Endelig har jeg været omkring det nyere aspekt, at skam hos kvinder kan findes, når kvinderne ikke selvudvikler sig, men står tilbage som underudviklede, usikre og selvbenægtende individer.

Så med Guds øjne i nakken, krav om lovprisning, bekendelse af synder og krav om selvudvikling for kvinder, har kristendommen måder hvorpå de kristne kan føle sig skamgjorte. Kristendommen har hermed skabt idealer for de kristne at følge. Det må konkluderes, at de kristne i større eller mindre grad, afhængigt af hvor rettroende de er, er underlagt et sæt af regulererende normer for adfærd for at undgå en skam, som ellers opstår på baggrund af deres religiøse overbevisning og hvis handlinger ikke ville virke skamfulde for individer, som ikke tilhører den kristne tro. Endvidere har jeg beskrevet kristne forslag til overvindelse af skam, hvilket omfatter: at skrifte, at lovprise, at oparbejde større selvsikkerhed og tro på sig selv blandt kvinderne, at vedstå sig sin skam, at være selvaccepterende og selv-plejende, ved indgydelse af håb, ved forståelse og endelig ved at ændre på kristendommens praksis og teorier om sig selv.

Dette tema om skam og kristendom giver os den facet til billedet om skam, at skam er dybt afhængig af den samfundsskabte virkelighed, som det enkelte individ bevæger sig rundt i. Med de troende kristne som et eksempel, er det blevet tydeligt, at der ud fra, i hvert fald den kristne virkelighed, følger et helt særligt sæt af normer og idealer, som det kan virke skamgørende for denne gruppe ikke at følge. Som modpol hertil har Mary Douglas forklaret i bogen ”Rent og Urent” (1966) at hun mener, den vigtigste kulturelle opdeling ikke så meget skal findes i den religiøse overbevisning, men snarere skal findes mellem det, man i en given kultur forstår og opfatter som henholdsvis rent og urent. Douglas, som med sine symbol studier kan kategoriseres indenfor en strukturfunktionalistisk tradition, hvor symbolerne anses for at være en del af den sociale virkelighed, finder således, at der ikke er nogen absolut modsætning mellem en religiøs og en sekulær religions neutral verdensopfattelse i samfundene. Vi har alle skel og opdelinger alligevel. Hvor det eksempelvist ville være uanstændigt i visse kulturer at træde ind i et religiøst tilbedelsesrum iført sko, vil det i andre kulturer virke upassende at vandre rundt barfodet. Eller hvor man i visse afrikanske kulturer afskærmer sig fra menstruerende kvinder, ville man finde det upassende i andre mere vestlige sammenhænge, hvis ikke kvinderne deltog aktivt i det pulserende samfundsliv og passede deres arbejde i disse perioder. Hvordan man så i den enkelte kultur opfatter og forstår hvad der er rent og urent, det er hvad der i virkeligheden, ud fra Douglas synspunkt, er det der skaber skel og opdelinger i kategorier i kulturen. Forestillingen om hvad der er rent og urent hænger sammen med forestillingen om den sociale orden, det er en måde at ordne og opdele verden på. Urenheder handler således om andet og mere end blot ideer og regler om, hvad der er smittefarligt og uhygiejnisk. Rent objektivt eksisterer skidt ikke, urenheder er således blot det, som ikke er på sin rette plads. Dette gælder også for mennesker. Urene personer kan eksempelvis i et samfund være dem som regnes for farlige, og på denne vis blev rakkere, tatere og ugifte mødre og så videre regnet for urene i bondesamfundet. For dem var der intet håb, de var ikke på deres rette plads eller hylde. Hvis normerne for renhed ikke overholdes men brydes eller ikke respekteres, så kommer der ifølge Douglas uorden i samfundet og samfundet hænger ikke længere sammen.

Uanset om det handler om religion eller forestillingen om rent og urent, så er det tydeligt at virkelighedsopfattelsen, sådan som den konstrueres af individet eller i den kultur det enkelte individ tilhører, er af betydning for, hvad der vækker skam i individet eller grupper af individer, som tilhører den samme tro eller overbevisning. Virkelighedsopfattelsen er af betydning for, hvornår et individ på et givent tidspunkt kan have det godt med sig selv og have en positiv forventning til fremtiden.

Fra den moderne teologi, kommer der tendenser i retning af, at kristendommen indefra bør opbløde egne religiøse forestillinger, som er skamvækkende for dens medlemmer. Der er således blevet fremsat teologiske tanker omkring, at der bør arbejdes på en højnelse af de skamfyldtes selvværdsfølelse og ligeledes, at der bør arbejdes med indgydelse af håb, ud fra den tænkning, at når individet oplever, at fremtiden ikke bliver, som det havde håbet, så medfører dette tab af håb oplevelsen af at have fejlet, med skam til følge. At jeg har valgt at kalde dette tema skam og håb snarere end skam og kristendom, skyldes at jeg efterfølgende i kapitel V i en anvendelse af essenserne fra de forskellige temaer indser, at betydningen af at menneskene kan have håb i deres liv, synes at kunne fungere som en essentiel tese, der er i stand til at række ud over den kristne verden og fungere som et mere grundlæggende princip. Det er ideen om, at individet har behov for at have håb i form af en positiv forventning til fremtiden, det er håb om at kunne lykkes, håb om at kunne leve op til egne idealer og normer for adfærd. Denne ide om håb drives naturligt frem i sammenhængen mellem skam og kristendom, idet det at have håb hører til det at have en tro. Indenfor kristendommen er håbet om Jesu genkomst og oprettelsen af Guds rige, en at de store drivkræfter for mission i kirken og medmenneskeligt arbejde. Det kristne liv leves således fremadrettet mod frelsen og oprettelsen af Guds rige, hvor kærligheden og evigheden har magten og hvor døden og det onde ikke længere eksisterer, (sidst nævnte forklaret på Kristeligt Dagblads hjemmeside www.Kristendom.dk af Henning Nørhøj). Tro og håb hænger således uløseligt sammen indenfor det kristne univers. Og håbet kan bruges som et nøgleord til at forstå, hvordan nogle grupper faktisk evner at holde sig borte fra den onde skam, den skam der giver oplevelsen af håbløshed og slukker de positive forventninger til fremtiden.

**Skam og identitet**

I dette tema Skam og identitet er fokus på skam, som opleves ud fra den der afviger fra normen. Under dette tema har det været nødvendigt at foretage en skelnen mellem skam og skyld idet disse to ord ofte behandles som dækkende over det samme fænomen. Når det nu kommer sig til spørgsmålet om, hvordan skammen virker ind i forhold til identitet, så bliver det centralt, hvad det er for en skam vi taler om. Det bliver essentielt at skelne mellem, hvad der faktisk er skam og hvad der snarere er skyld, idet disse to emotioner findes at have en forskellig effekt på identiteten. Jeg har samlet et udpluk af teorier, hvor der har været forsøgt lavet en adskillelse mellem disse to fænomener.

Herefter bliver skam behandlet som et karaktertræk og skammen sættes i forbindelse med det moderne selvreflekterende individs identitetsdannelse og endelig vil jeg se på hvordan den afvigende identitet takles af individet selv.

I temaet Skam og sociale bånd vil skam blive sat i forbindelse den ontologiske sikkerhed, som både har relevans for identitetsdannelsen, men også for dannelsen af sociale bånd. Det kan i øvrigt synes urimeligt, at Skam og anerkendelse ikke går ind under nærværende tema, idet anerkendelse også må siges at være af betydning for identiteten. Jeg har dog valgt, som med Skam og sociale bånd, at skille denne del ud i et selvstændigt tema, idet jeg finder, at emnet anerkendelse er så omfattende, at det så rigeligt kan fungere, som et tema i sig selv.

I bogen *On shame and the search for identity* fra 1958 kritiserer Lynd mainstream tilgangene til emotioner og adfærd indenfor social science og psykologi, specielt den ortodokse psykoanalytiske og de kvantitative tilgange, for ofte at overse begrebet skam. Hun mener, at skam er et fænomen, som kan have en tendens til at slippe gennem forskerenes net af kategorier, eller blive misopfattet, på trods af at det er en central emotion gennem alle historiske tider og i alle kulturer (Lynd, 1958 p. 16). Skam overses, fordi skam er en dybere liggende og mere skjult emotion end eksempelvis skyld, som er meget specifik og derfor tæt på overfladen, mener Lynd. Lynd arbejder i sin forståelse af individets identitets udvikling, med skam og skyld som to akser, der komplementerer hinanden. (se endvidere om Lynds skam og skyld i kapitel III)

Skyld involverer til forskel fra skam altid specifikke gjorte eller ikke gjorte handlinger. Skam derimod går ikke på hvad individet har gjort, men snarere på hvad man er for én. Ved skyldsfølelser kan individet godt bevare opfattelsen af egoet som stærkt og intakt, og det kan opleve handlekraft, til at gøre tingene gode igen, hvorimod skam får individet til at føle sig svagt og føle at dets selv er i opløsning. Individet kan endda ønske, at selvet kunne forsvinde. Skam er således, ifølge Lynd, en social emotion, som bekræfter den emotionelle interdependens af andre, hvorimod skyld er en individualistisk emotion, som bekræfter personens betydningsfuldhed og centralitet i en begivenhed.

Lynd beskriver skam som:

*”…a painful feeling or sense of degradation excited by the consciousness of having done something unworthy of one’s previous idea of one’s own excellence. It is, also, a peculiarly painful feeling of being in a situation that incurs the scorn or contemt of others.”* (Lynd, 1958:24)

Gerhard Piers har været leder af Chicago Institute for Psychoanalysis. Han skelner mellem skyld og skam ved at se skyld, som noget der opstår, når individet overskrider forbud, mens skam opstår, når individet fejler i at opnå mål eller idealer. (Om Piers i Lynd, 1958:22).

Giddens adskiller skyldsfølelse fra skam ved, at skyldfølelse er angst skabt af frygten for overtrædelse – det vil sige situationer, hvor individets tanker eller handlinger ikke stemmer overens med forventninger af normativ art. Det modsatte af skyldfølelse er oprejsning – skyld drejer sig om de ting, der er gjort eller ikke gjort. Skyldfølelse, der opleves som et dominerende træk af det ubevidste, kan påvirke flere aspekter af selvidentiteten end skamfølelser, men den plejer at rette sig imod adskilte elementer af adfærden og de gengældelsesformer, som disse adfærdselementer medfører (Giddens, 2008:82). Giddens mener, at skyldfølelse kommer af en følelse af at have gjort noget forkert, hvorimod skamfølelse skal forstås i relation til selvets integritet og evne til at træffe de rette livstils valg.

Freuds udbredte opfattelse af forskellen mellem skyld og skam er, at skyld er orienteret mod én selv gennem internaliseringen af identifikationer med ens forældre, imens skam er orienteret mod andre gennem deres latterliggørelse eller foragt for én. Skammen anses således her som en respons på andres ringe agtelse af én (Freud, 1896).

Hæver vi diskussionen op i et samfundsperspektiv, så er det med Giddens som en sociologisk modspiller til Freud, Giddens oplevelse, at den ydre moralske orden, som blev medieret med social kontrol gennem en skyldsfølelse, med tiden er blevet fordrevet til fordel for en større selv-reference. Giddens efterfølger således Freuds ide om, at prisen vi betaler for vores fremskridt i civilisationen, er et tab af lykke gennem en højnet skyldsfølelse, med at det senmoderne individ snarere har erstattet skyld med skam (Giddens, 1991:155).

Også mange andre har kastet sig ud i en skelnen mellem skam og skyld eksempelvis Smedes som konkluderer at:

"*Forskellen på skyld og skam er klar - i teorien. Vi føler os skyldige for det vi gør.
Vi føler skam fordi vi er, sådan som vi er. En person føler skyld, fordi han gjorde noget forkert. Og føler skam, fordi han føler sig forkert og uden værdi. Vi kan f.eks. føle skyld fordi vi løj for vores mor og føler skam, fordi vi ikke er den person
som mor ville ønske, at vi skulle være*."
 (Smedes, 1993)

Professor Franz Alexander skelner skyld fra skam ved at skyld vækker følelsen ”I am no good” og ved følelsen af at have gjort noget forkert i modsætning til skam, som fremkalder følelsen af at være ”svag” eller upassende, eller mindreværdig. Alexander mener derved, at skam er dybere rodfæstet i en personlighedskonflikt end skyld. Skam er med følelsen af mindreværd et presocialt fænomen, mens skyldsfølelser er et resultat af en bestræbelse på at tilpasse sig socialt. Alexander tilføjer dog, at samme situation i nogle kan vække skam og i andre skyld, alt afhængigt af personligheden (Om Alexander i Lynd, 1958: 22).

Nietzsche udtrykker på klareste vis forskellen mellem skam og skyld og skammens nedbrydende rolle, når han beskriver at:

*"Den, der føler skyld og foragt for sig selv, agter og respekterer dog stadigvæk sig selv, som en synder. Den, der føler skam gør noget værre, nemlig udsletter sig selv og glemmer sin menneske-lighed."*

(Nietzsche, 1974)

For overskuelighedens skyld har jeg lavet et samlet skema over dette temas forsøg på at skelne mellem skam og skyld.

#### Skema 1: Skelnen mellem skam og skyld.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | SKAM | SKYLD |
| Helen Lynd | kædes sammen med identitet. Hvad man er for en person. Individet føler sig svagt. Selvet er i opløsning. En social emotion. En gennemgribende følelse der berører hele selvet.  | kædes sammen med handlinger. Hvad man har gjort eller ikke gjort. Egoet bevares intakt. Der er handlekraft. ***En individualistisk emotion.***  |
| Gerhard Piers | opstår når individet fejler i at opnå mål eller idealer. | opstår ved overskridelse af forbud.  |
| Anthony Giddens | skal forstås i relation til selvets integritet og evne til at træffe de rette livsstilsvalg.  | er skabt af frygten for overtrædelse. Hvor individets tanker eller handlinger ikke stemmer overens med forventninger af normativ art. Drejer sig om ting der er gjort eller ikke gjort. Kan påvirke flere aspekter af selvidentiteten end skamfølelser.  |
| Sigmund Freud | er orienteret mod andre gennem deres latterliggørelse eller foragt for én.  | er orienteret mod én selv gennem internaliseringen af identifikationer med ens forældre.  |
| Lewis B. Smedes | skam føler vi, fordi vi er, sådan som vi er. En person føler skam, fordi han føler sig forkert og uden værdi.  | skyldige føler vi os, for det vi gør. En person føler skyld, fordi han gjorde noget forkert.  |
| Frans Alexander | fremkalder følelsen af at være svag eller upassende eller mindreværdig. Er dybere rodfæstet i en personlighedskonflikt end skyld. Et præsocialt fænomen.  | vækker følelsen ”I am no good” og følelsen af at have gjort noget forkert. Er et resultat af en bestræbelse på at tilpasse sig socialt.  |
| Friedrich Nitzsche | den der føler skam udsletter sig selv og glemmer sin menneske-lighed.  | den der føler skyld og foragt for sig selv, agter og respekterer dog stadigvæk sig selv som en synder.  |

Samlet set er der modsætninger i disse store tænkeres beskrivelser af, hvordan der bør skelnes mellem skam og skyld. Hvor eksempelvis Lynd mener, skam bør kædes sammen med identiteten og påvirker denne mere end skyld, så mener Giddens omvendt, at skylden kan påvirke flere aspekter af selvidentiteten end skam. Til gengæld mener både Lynd, Smedes, Alexander og Nietzsche, at skammen får individet til at føle sig svagt, uden værdi eller selvudslettende og Nietsche og Lynd enes om, at et individ med skyld agter og respekterer sig selv eller bevarer egoet intakt. Både Giddens, Piers og Lynd kæder skyld sammen med handlinger, tanker om handlinger eller forbud. I tråd hermed kæder Alexander og Nietsche skyld sammen med det at have gjort noget forkert eller følelsen af at have gjort noget forkert. Lynd, Freud og Alexander henregner skam til en social emotion, orienteret mod andre eller et præsocialt fænomen, og Lynd og Freud enes endvidere om, at skyld er en individualistisk emotion eller er orienteret mod én selv.

Samlende er tendenserne, at skammen er en social emotion, der er orienteret mod andres foragt over, at individet mangler integritet eller fejler i at opnå mål eller idealer og hvor der er fokus på, at skammen fremkalder følelsen af at være svag, mindreværdig eller decideret selvudslettende, hvorimod skylden er en indadvendt emotion, der har med individets forkerte handlinger at gøre. Der er uenighed om, hvorvidt selvrespekten bevares eller om selvidentiteten påvirkes.

Jeg vil nu arbejde med den skam, som fremkalder følelsen af at være svag, mindreværdig eller med ønske om selvudslettelse, hvor skammen får en karakter af at være ond og den synes, at kunne betegnes som et identititspåvirkende karaktertræk. Jeg vil endvidere se på skam i forbindelse med dannelsen af det moderne selvreflekterende individs identitet. Bagefter vil jeg se på måder, hvorpå den afvigende identitet takles af afvigerne selv.

Men først en typificering af afvigere, for at have et materiale til brug sidenhen, for at skelne mellem forskellige identiteter:

Den amerikanske sociolog Joseph A Gusfield (1967) har lavet en afviger typologi med en inddeling i fire typer af afvigere. Jeg vil i analysen i kapitel V se på, at de angrende og syge afvigere må tænkes at føle skam, mens de fjentlige og kyniske afvigere tænkes at gå fri. Der skelnes, som beskrevet i Jacobsen (2007:24f) mellem: Den angrende afviger – det er den afviger, der almindeligvist anerkender de gængse normer i samfundet. Et sådant individ kan angre offentligt og fortælle, at han ønsker at følge de gængse normer bedre, hvilket så til gengæld vil formildne hans omstændigheder. Den syge afviger – er den afviger, som afviger på grund af sygdom og som defineres som syg. Normen er her, at samfundet ikke bør fordømme disse individer, idet de qua deres sygdom er at betragte som uskyldige. Og dog er der visse undtagelser (se kapitel V). Så er der den fjendtlige afviger – det er det individ, der krænker det almindelige samfunds normer, fordi vedkommende mener, egne normer er mere passende. Normer som står i modsætning til de gængse normer. Endelig er der den kyniske afviger – det er afvigeren, der krænker samfundets normer for egen vindings skyld, som eksempelvis tyven, kidnapperen, piraten, terroristen, svindleren, krænkeren og morderen. I kapitel V anvendes Gusfields afvigertypologier til at eksemplificere den nye skam model som tager sin form i analyseafsnittet (kapitel V).

Lynd har som sociologisk pioner arbejdet med både den sociale og den psykologiske side af skam. Lynd opfatter skam, som en faktor der kan hjælpe med til at forklare oversete sider af personlighedsudviklingen og føre til en større forståelse af identitet. Lynd mener, skam hænger sammen med en svigtende identitet. For det enkelte individ gælder det, at individets skam er et centralt pejlemærke i forståelsens af dennes identitets opfattelse. Hvad der er skamfuldt for én, er det ikke nødvendigvist for en anden. Skammen opstår gerne, når individet oplever en diskrepans mellem egen hidtidige identitets opfattelse og en nu opstående revurdering af identitetsopfattelsen, som er kendetegnet ved en lavere agtelse i egne eller andres øjne. I gruppesammenhænge trues identitetsopfattelsen også i forbindelsen med skam. Individet i en gruppe kan opleve, at skam har en specielt adfærdskorrigerende rolle, når gruppe medlemmer opfatter sig som en del af den fælles identitet. Et afvigende gruppemedlem kan føle skam, når medlemmet oplever at blive opfattet som utilstrækkeligt af gruppens øvrige medlemmer. Dette rører ved og truer individets identitet som en del af gruppen. Hvis det enkelte gruppemedlem gerne vil være som de andre, men de andre ikke mere vil være som denne, så er det en skamfuld og identitetstruende position for individet (Lynd, 1958). Giddens kæder, som Lynd, skam og identitet stærkt sammen. Hvor Lynd betragter skam som et sår på ens selvværd, en smertefuld følelse og oplevelse af degradering og foragt fra andre og en unik indfaldsvinkel til at studere identitetsdannelse i det moderne samfund, så tager Giddens tråden op i hans betragtninger over det senmoderne selvreflekterende individs identitetsdannelse (Giddens, 1991). Han betragter skam som en emotion, der af stigende betydning i de sociale relationer, producerer flere og flere narcissistiske personligheder, som ikke er forankrede i traditionelle vaner, værdier og praksisser. Det senmoderne individ, som Giddens beskriver det, er voldsomt bevidst om andres meninger og observationer af sig selv. Det er narcissistisk og har en naturligt iboende skam – tilbøjelighed (Giddens, 1991). Giddens ser således skam som nært beslægtet med narcissismen, det skal dog ikke forstås sådan, at selvidentiteten bliver mere og mere narcissistisk, for narcissismen er blot én blandt flere typer af psykologiske mekanismer og patologier, som bliver frembragt i forbindelsen mellem selvets refleksive projekt, skamfølelse og identitet (Giddens, 2008:18). Også Christopher Lasch (1984) har som Giddens beskæftiget sig med samtidens narcissistiske personligheder. Lasch har i forbindelse med skam tænkt, at det i vores forbrugssamfund, kan fremkalde intens skam på narcissistiske personligheder, hvis disse individer - med et stort behov for at virke attraktive, smukke og personligt populære - fejler gennem deres forbrug af mærkevarer og services, i at udøve eller konsumere passende. Pointen med et passende forbrug af varer (indenfor beklædning) for at undgå skam, var også Simmel inde på allerede tidligere i det 20’ende århundrede (se kapitel III). Også den katolske præst Andrew Morrison har beskæftiget sig med relationen mellem skam og narcissisme og finder, at skam er en emotion, som opleves i relation til selv-kritiske bedømmelser, fejl og defekter i ideal selvet (Morrison, 1983:308). Dannelsen af et selv med et passende selvværd afhænger således af en passende respons fra andre, konkluderer Morrison og individet bliver skamfuldt som symptom på, at dets behov på dette punkt ikke bliver mødt.

For at vende tilbage til Giddens og skammen, så problematiserer skammen den nødvendige opfattelse af identitet, selvværd og opbyggelsen af en selvbiografi, som et forstyrrende element, i et samfund, hvor individet nødvendigvis må træffe bevidste valg af livsstil, som påvirker identiteten. Skam i nutidens samfund relaterer sig, ifølge Giddens, til individets problemer med at prøve at finde sammenhængende eller stræbværdige idealer at leve efter i et pluralistisk, fragmenteret samfund. Det er lige så skamvækkende for individet, ikke at kunne skabe en sammenhængende identitet og et ideal at stræbe efter, som det er at have sat sig mål, der er for krævende til, at individet kan nå dem (Giddens, 1991:69). Også den tværfaglige forskergruppe, som først blev nævnt i temaet God og ond skam, har konkluderet, at selvom det er umoderne at skamme sig, så er skammen ikke forsvundet i det moderne samfund, den er snarere blevet transporteret. En kulturel transport der for størstedelen er gået bort fra kollektive normer hen til individuel psykologi. De mener altså, som Giddens og Lynd, at skammen i vor tids samfund handler om individets utilstrækkelighed i egne øjne (Forskergruppens resultater er udgivet i Wyller, 2001). Det konkluderes af Forskergruppen, at hvor den klassiske skam handler om at komme til at realisere sig selv lidt for meget og hævde sig ud over den fælles norm, så handler den moderne skam snarere om at realisere sig selv for lidt, idet man ikke magter at leve op til idealet om at blive unikke, selvstændige og vellykkede selvrealiserende individer (Skårderud, 2001).

At individet, som et kendetegn for sin selvidentitet, reflekterer og træffer bevidste livsstilsvalg (Giddens, 1991) står i tydelig modsætning til Bourdieus tænkning om, at livsstilsvalgene allerede på forhånd er givet ud fra ens klassehabitus (Bourdieu, 1995). På denne måde ses der hos Bourdieu ikke en anerkendelse af en eventuel skamfuld fejlen i at træffe utilfredsstillende livsstilsvalg. Individet reflekterer, ifølge Giddens, over de muligheder som hver enkelt valg giver eller udelukker og er ligeledes bevidst om, hvorledes dette påvirker dets fortløbende identitetsdannelse. Ifølge Giddens må individet nødvendigvis træffe selvstændige valg, for blot at kunne eksistere i et senmoderne samfund, som konstant bombarderer individet med ”tilbud”, som understøtter eller viser vejen frem mod en bestem livsstil:

”*Jo mere traditionen mister sit tag, og jo mere dagliglivet rekonstitueres på baggrund af det dialektiske samspil mellem det lokale og globale, desto mere tvinges individerne til at træffe valg om livsstil blandt mange forskellige muligheder*.” (Giddens, 1991:14)

Individet benytter således ifølge Giddens en stratetisk livsplanlægning, når det er i stand til at vælge eller fravælge ønskede eller uønskede identitetsdannende elementer igennem reflektiv tænkning og overvejelse, hvilket medfører en kontrolleret og fast sammensætning af den personlige og ønskede livsbiografi. ”Refleksivt organiseret livsplanlægning bliver et centralt træk ved struktureringen af selvidentiteten” (Giddens, 1991:14). Ifølge Giddens er det sen-moderne menneske mere optaget af sin egen indadrettede opfattelse af selvets successer i at leve op til egne idealer, end det er af overtrædelser af klare ydre definerede regler og standarder. Man kunne tænke, at individet er optaget af at leve op til et sen-moderne ego-ideal, for nu at modernisere Freuds term, hvor også positive identifikationer med selvvalgte livsstilselementer indgår. Jo mere individet bliver indadrettet optaget af, hvordan det skal forvalte selvets muligheder, som er afgørende for individets selvidentitet, jo mere kommer skammen til at spille en central rolle, fordi den vækkes hver gang individet oplever at fejle i sine valg af muligheder. Giddens udtaler således:

”*The more self-identity becomes internally refential, the more shame comes to play a fundamental role in the adult personality. The individual no longer lives primarily by extrinsic moral precepts but by means of the reflexive organisation of the self*.” (Giddens, 1991:153)

Skammens rolle kommer mere og mere i spil i det senmoderne samfund, hvor Giddens forklarer, at de sociale bånd og engagementer i stigende grad må vige tilbage for en endeløs og tvangspræget foroptagelse af social identitet, baseret på personlighed og personlige erfaringer (Giddens, 1991:171). Også individers arbejdsidentitet bliver vigtig, når selvidentiteten i Giddens sen-moderne samfund skal vælges af alle individuelt. De valg der træffes, udgør fortællingen om mig og vinderne er dem, der er i stand til at sammenstykke en livsfortælling, der er robust, så de derved kan afværge at nedsynke i skam over at være blevet tabere med mulighed for selvhad, depression og spiseforstyrrelse til følge.

Fremtidsforsker Anne-Marie Dahl har diskuteret skammen i forbindelse med individets behov for en arbejdsidentitet, som et ledelsesværktøj på arbejdspladsen. Hun fremhæver, at når individet, ifølge Giddens, skaber sin egen identitet, så er det yderst sårbart overfor skamgørelse på arbejdspladsen. Det bliver en følsom faktor, fordi arbejderen påvirkes dybt af ris, når selvidentiteten således er koblet nært sammen med arbejdsidentiteten. Dahl mener, at selvom det er et yderst effektivt redskab, at få individer, der ikke opfylder deres forpligtelser på arbejdspladsen, til at skamme sig, så er det en bedre personalepolitik, at drive folk frem med ros og glæde og hjælpe medarbejderne i at takle deres destruktive emotioner, idet medarbejderne i forvejen presser sig selv hårdt, for at leve op til deres egne idealer, og fordi overophedede medarbejdere – som hun kalder dem, ikke arbejder så effektivt, når der kommer stress ind i billedet. Det ses da også, at virksomheder i stigende antal benytter sig af stresskonsulenter og coaching og Dahl´s konklusion er, at selv om skam er et effektivt ledelses redskab, så bør det kun bruges i alvorlige situationer (Dahl, 2004).

Silvan Tomkins har lavet en affekt teori, hvori han mener, at skam sammen med ydmygelse indgår som én ud af ni basis medfødte genetisk/biologisk baserede affekter, som forstærker oplevelser. Skam-ydmygelse er således én ud af 6 negative og så er der 3 positive affekter. Hver af disse basis affekter kan ifølge Tomkins relateres til et specielt ansigts udtryk og for skam-ydmygelse gælder det, at det dertil hørende ansigtsudtryk er, at øjnene og hovedet er sænket (Tomkins, 1987:139).

Kaufman (1993) har videreudviklet Tomkins teori og teoretiserer, hvordan gentagne oplevelser af den samme affekt, eksempelvis skam, kan føre til, at denne efterhånden bliver et dominerende karaktertræk. Dette kan eksempelvis ske ved, at voksne reagerer med en skamgørende respons på barnets impulser, affekter og behov, hvilket virker ødelæggende på barnets oplevelse af interesse eller glæde ved disse handlinger. En skamfuld person er ud fra dette perspektiv et individ, som i sin tidlige barndom er blevet mødt med skamgørelse, som reaktion fra andre på individets handlinger. Individet er nu vokset op som værende generelt et skamfuldt individ. Denne tænkning hænger godt sammen med Sennett og Cobbs vægtning af, at det er muligt i et samfundsmæssigt perspektiv at fremelske en kronisk følelse af at være upassende eller afvist, ved ikke at regne individers handlinger for noget særligt jf. arbejderklassen i Boston (se om Sennett og Cobb i kapitel III).

Aspektet om at kunne gøre skam til en del af personligheden og dermed skabe en gruppe individer med manglende selvværd og dertil hørende adfærd, går hånd i hanke med Bourdieus ide om, at hvem individet er, er fundamentalt for, hvad det kan gøre jvf. hans habitusbegreb.

Ifølge Bourdieu hører der til enhver klasseposition en habitus, en type smag som er et perspektiv på verden og dermed et incitament til holdninger og handlinger, der konkret giver sig udtryk i ét sæt af valg af personer, goder og aktiviteter (Bourdieu, 1995:35). Men som Bourdieu har formuleret sin teori om habitus, så ser den også ud til, at kunne bruges på skammen som et karaktertræk, forstået på den måde, at Bourdieu viser, at han anerkender, at individets evne for at kunne klare vidt forskellige situationer, baserer sig på individets holdninger, der er fremkommet som en integration af individets samlede sum af erfaringer. For den skamfulde vil det således være skamvækkende erfaringer, der nu fungerer som en matrice for individets måde at opfatte sin verden på, dets måde at vurdere situationer og endelig dets måder at handle på. Skammen må tænkes, at kunne blive en habitus, når individet udsættes for tilstrækkeligt mange skamvækkende erfaringer.

Bourdieu arbejder med forskellige kapitalbegreber som et teoretisk analyseredskab til at bestemme individernes position i det sociale rum (Bourdieu, 1995). Det at være et skamfuldt menneske, må i forhold til Bourdieus tænkning være, at betragte som en forringelse i den sociale kapital.

Men hvordan takles den skamfulde identitet så af afvigeren selv? Det har her betydning for identiteten, hvordan de stigmatiserede håndterer andres bedømmelse og eventuelle manglende anerkendelse. De afvigende grupper har mulighed for ihærdigt og kreativt at arbejde med at skabe måder, hvorpå andres forholden sig til dem kan komme til at afspejle deres egen selvforståelse og dermed identitet. Homoseksuelle kan således slutte sig sammen og i stolthed gennemføre eksotiske bøsseparader og festivaler for her igennem smelte eget selv sammen med deres afvigende identitet. De omfavner rollen, som nu synligt og skamfrit vises frem til offentlig skue. Skammen fungerer her som en emotionel energi, der som det underliggende brændstof fyrer op under disse bevægelser. Den rolle den skamgjorte påtager sig, viser nu hvor afvigeren er på sin ’moralske karriere’ – et begreb som af Goffman menes at indbegribe både hvordan individet påvirkes af samfundets gældende moralitet og dermed bedømmelse, men samtidigt også hvordan individet vælger at takle sin afvigelse, altså hvilken karriere eller løbebane der, afhængigt af individet selv, kan komme ud af den afvigelse, som individet i første omgang var blevet påduttet af det sociale publikum (Goffman, 1961). Elizabeth McDermott et al. har i en nyere undersøgelse over unge lesbiske, bøsser, biseksuelle og transseksuelle i England, i en udforskning af sammenhængen mellem unges seksuelle identitet og selvdestruktiv adfærd, fundet at disse grupper, med fare for at reducere muligheden og forventningen om støtte gennem samfundet - både i lokal miljøet, institutionelt og på nationalt niveau, anvender individualistiske skamundgåelses strategier, for at klare sig udenom samfundets homofobi. Dette kan være ved at undskylde og minimere betydningen af homofobiske overgreb, at påtage sig en identitet af at være voksen og dermed at måtte påtage sig ansvarligheden for at udfordre de hetero-normative homifobiske individer og endelig strategien med at konstruere en stolt identitet. Dermott mener, at disse skam-undgåelses metoder fratager samfundet fokus på dets ansvar overfor disse grupper, som, fordi de regnes for abnormale, beskidte og afskyelige, har forhøjede rater for selvdestruktiv adfærd såsom selvmord og alkohol misbrug (McDermott, et al. 2008). Nathanson har, ud af samme linje, med sin ”The compass of Shame” teori fundet 4 skam coping måder, som skamfulde individer bruger til at reducere, ignorere eller forstørre skammen, uden dog at komme skammen til livs. Nathanson beskriver med kompassets fire poler, at skamfulde individer enten angriber sig selv, angriber andre, bruger undgåelsesadfærd eller trækker sig ind i sig selv (Nathanson, 1992). Vold kan herudfra i øvrigt ses i nær sammenhæng med skam i det moderne samfund. Både Nathanson og Tomkins mener, at skam er en afgørende regulerende faktor for den sociale adfærd. Tomkins definerer sågar skam, som opstående hver eneste gang vores oplevelse af positive affekter forstyrres (Tomkins, 1987). Man kunne også argumentere for, at denne definition bliver lige lovligt bred, eksempelvis mener jeg ikke at føle skam, hvis mine positive effekter en dejlig forårsdag forstyrres af en byge på en gåtur.

Under dette tema Skam og identitet er der først blevet forsøgt fundet hoved og hale i forskellige store tænkeres skelnen mellem skam og skyld og det blev konkluderet, at disse skel ikke var entydige, men at der overordnet var tendenser gående i retning af, at skam, som en social emotion, relaterer sig til individets fejlen i at opnå egne mål eller idealer, mens skyld, som en indadvendt emotion, snarere har med samfundsmæssigt set forkerte handlinger at gøre, og hvor der var enighed om, at skammen får individet til at føle sig svækket, så var der uenighed om, hvorvidt skyld havde en lignende effekt med påvirkning af selvrespekt og selvidentitet. Bagefter blev skammen anskuet som et karaktertræk med forskellige typificeringer af afvigende karakterer og der blev set på skam i forbindelse med individets socialt konstruerede identitet. Endelig blev der set på måder, hvorpå de skamramte takler deres situation, omfattende omfavnelse af rollen, aggression, undgåelse eller resignation.

Som en krølle på dette tema Skam og identitet, og al den elendighed denne sammenkobling indebærer, har Lynd den tillægsvinkel, at skammen kan anvendes terapeutisk, hvis individet konfronterer denne. Lynd er her på linje med Nathanson i en erkendelse af, at skammen må italesættes. Resultatet kan blive en åbenbarings oplevelse:

*”…it is possible that experiences of shame if confronted full in the face may throw an unexpected light on who one is and point the way toward who one may become. Fully faced, shame may become not primarily something to be covered, but a positive experience of revelation.”*

(Lynd, 1958: 20).

**Skam og anerkendelse**

Det er svært ikke at relatere skam til anerkendelse. I henhold til Axel Honneth, som er daglig leder af Frankfurter-skolen, kan det menneskelige system betegnes som: individets kamp for anerkendelse (Honneth, 2003). Det der skal til, for at individer ikke skammer sig, kan være at de føler sig anerkendte. Jeg vil i nedenstående beskæftige mig med en uddybning af begrebet anerkendelse gennem blandt andet Honneth, Goffman og Lyman & Scott, idet jeg anser anerkendelse som et væsentligt element i forståelsen af skam og som en måde til at forstå, hvornår skammen holdes nede, eller er ikke eksisterende. For hvornår er det, at individer kan træde frem foran andre uden skam?

Honnets studier af kampen for anerkendelse, blev lanceret i 1992 i hovedværket ”Kampf um annerkennung”. Manglende social anerkendelse, er det der, ifølge Honneth, driver individet (Honneth, 2003). Honneths analyse af anerkendelse bygger på tidligere teoretikeres tanker om anerkendelse. Honneth bygger på Hegels teorier om menneskets sædeligheds udviklingshistorie, hvor anerkendelse inddrages som forklaringsgrundlag (Honneth, 2003:80). Honneth slutter sig her til Hegels idé om anerkendelse som grundstenen for sædelighed og moral. Honneth vedkender sig således, at alle former for social interaktion indeholder gensidige moralske krav, samt at alle sociale forhold er anerkendelsesforhold. Også Georg Herbert Mead har med sin intersubjektivistiske teori om den generaliserede anden, fungeret som en væsentlig inspirationskilde for Honneth. Meads grundtese er, at individets identitet opstår og udvikles gennem samspil og erfaringer med andre individer, altså gennem en form for intersubjektiv anerkendelse (Honneth, 2006:101).

Ud fra disse grundtanker, skelner Honneth mellem tre forskellige anerkendelsesformer og sfærer, hvorigennem individet potentielt kan realisere sig selv. De tre anerkendelsesformer udgøres af privatsfæren, den retslige sfære og den solidariske sfære. Til hver sfære følger der et positivt selvforhold, som henholdsvis udgør selvtillid, selvagtelse og selvværd. Et fuldt integreret individ forudsætter, at man har erhvervet sig anerkendelse i alle tre sfærer. Den gensidige anerkendelse i de tre sfærer, er derfor individets forudsætning for udviklingen af de positive selvforhold; selvtillid, selvrespekt og selvværd (i privatlivet, som retsindivid og i sociale sammenhænge). Anerkendelsen af andre og fra andre, er en klar forudsætning for, at individet, fællesskabet og samfundslivet kan lykkes (Honneth, 2006:13).

Når vi nu kender forudsætningen for, at individet kan få et godt liv, via de tre anerkendelsesformer, så kender vi dermed også dermed faktorerne for, hvad der kan gå galt. Honneth har i den forbindelse foretaget en tilsvarende analyse af forskellige former for manglende anerkendelse. Modpolerne, når anerkendelsesformerne ikke opfyldes, må i dette speciales perspektiv anses for at være skamfulde for individet. De betegner forskellige former for krænkelser og disse krænkelser udgør en trussel for det positive selvforhold eller den personlige identitet. Krænkelserne har som sagt en naturlig tilknytning til hver af deres anerkendelsesformer.

Indenfor privatsfæren, hvor individet havde mulighed for at udvikle selvtillid gennem emotionel anerkendelse, har individet tilsvarende, i værste fald mulighed for at blive udsat for kropslige krænkelser, i form af voldtægt, fysisk misbrug, tortur eller andre krænkelser, der berøver individets dets mulighed for at råde over egen krop. Der er tale om handlinger, der kan identificeres som overgreb på individets fysiske integritet (Honneth, 2006: 176). Konsekvenserne af denne form for krænkelse er, ifølge Honneth, det han kalder for psykisk død, hvor individet mister tilliden til sig selv og omverdenen og reagerer med social skam. Der forvoldes en grundlæggende skade på individets selvtillid.

Indenfor den retslige sfære, hvor individet har mulighed for at udvikle selvrespekt gennem anerkendelse som et autonomt retsindivid, er den tilsvarende krænkelse rettet imod et tab af rettigheder, som påvirker individets sociale integration. Individet udelukkes fra bestemte rettigheder, som indirekte betyder, at samfundet ikke regner individets moralske troværdighed eller evne. Denne form for krænkelse er derfor en magtsmæssig begrænsning, men også en social udelukkelse, idet individet ikke bliver anerkendt som en fuldgyldig berettiget partner. Der kan eksempelvis være tale om frakendelse af tilknytningen til en socialgruppe baseret på alder, køn, etnicitet eller lignende. I den retslige sfære er der tale om en social død og tab af selvrespekt (Honneth, 2006:177). Individets oplevelse af autonomi nedbrydes.

Indenfor den solidariske sfære, hvor individet har mulighed for at udvikle selvværd gennem anerkendelse i den sociale gruppe, er den tilsvarende krænkelse en negativ holdning overfor individets sociale værdi. Igennem evaluative degraderinger (nedvurderinger) af selvvirkeliggørelsen, som optimalt skulle finde sted, bliver det personlige selvværd et negativt selvforhold, hvor muligheden for at realisere sig selv, ikke har optimale betingelser (Honneth, 2006:179). Der er tale om stigmatiseringer, hvor virkelighedsopfattelsen brydes ned og tilskrives en lavere status, i stedet for at disse blev anerkendt som acceptable leveveje. Individets selvværd nedbrydes gennem sådanne krænkelser og i mangel på værdsættelse reagerer individet ofte med vrede, indignation og skam.

Sammenlagt ses ud fra Honneths anerkendelsesteori tre potentielle muligheder for vækkelse af skam i individet. Først er der indenfor privatsfæren muligheden for skam, når individet bliver krænket fysisk og dets fysiske integritet derved lider overgreb. Dernæst i den retslige sfære, når individet magts eller retsmæssigt udelukkes fra bestemte rettigheder, hvilket bevirker en social udelukkelse og dermed skam over ikke at være en fuldgyldig ligeværdig partner i gruppen. Endelig er der muligheden for vækkelse af skam i individet i den solidariske sfære, når individet evalueres degraderende, hvilket forringer individets muligheder for selvrealisering – individet kan nu ikke leve op til egne idealer, hvilket er skam vækkende.

Ud fra disse betragtninger bliver kampen for anerkendelse central og væsentlig i en forståelse af skammens rolle for individet i samfundet. Kampen for anerkendelse kan i dette perspektiv indirekte ses som kampen for undgåelse af skam.

Hvor Honneth har set, at skammen kan indfinde sig, når anerkendelsen udebliver så har Sennett et udgangspunkt i de allerede kiksede anerkendelsesforhold. Hos Sennett er fokus ikke meget på skamgørelse gennem fysisk krænkelse, men snarere krænkelsen i den retslige sfære i form af social udelukkelse og i den solidariske sfære i form af degraderende evalueringer. Med dette for øje mener Sennett, at vejen ud af skammen for allerede skamgjorte individer er at opnå anerkendelse. På denne måde taler Honneth og Sennett om den samme mekanisme, blot med hver deres udgangspunkt. Sennett har søgt at skabe en ’anerkendelses etik’ (Sennett, 1993). For at kunne betræde vejen mod anerkendelse, er skamgjorte individer nødt til at blive bevidste om og kende deres egne mønstre af at underkaste sig. Så snart individerne er opmærksomme på deres egen andel i opretholdelsen af den fortsatte underkastelse og undertrykkelse, så kan de udfordre gyldigheden og naturen af autoriteten. Sennett mener her, til forskel fra Honneth, at individet selv spiller en rolle i opretholdelsen af skampositionen. Når det enkelte individ begynder at udfordre gyldigheden og naturen af autoriteten, så bliver dynamikkerne i dominans og underkastelse gjort synlige og åbenlyse og kan derfor transcenderes så autonomi og frihed opnås (Sennett, 1993:125ff). Der bliver nu basis for opstarten af et samfund baseret på gensidig anerkendelse, hvor autoriteterne bestræber sig på at være begrænsede, letlæselige, tydelige og ærlige i deres krav til borgerne (Sennett, 1993:165ff).

Honneth mener, i en nyere interview bog om ham selv: ”*Fornyelse af kritikken*” (Mauro Basaura et al, 2009), at skam kan bruges som pejlepind for rekonstruktionen af et system af institutionaliserede og almindeligt udbredte normer for, at vi kan anerkende hinanden hver især som myndige. Honneth forestiller sig ikke et samfund, hvor alle anerkender alle som myndige borgere, men snarere et samfund, hvor målestokken for om ting konstrueres retfærdigt, må ses ud fra, om de enkelte borgere kan deltage i samfundet uden at skamme sig foran andre borgere. Honneth fortæller således i et interview:

”*Jeg har altid haft den forestilling eller den intuition, at den bedste måde at beskrive retfærdighed på, er en tilstand hvor folk, samtidig med at de erkender deres egne omstændigheder, kan træde frem foran andre borgere uden at skamme sig.*”

(Honneth i Mauro Basaura et al, 2009)

Det retfærdige samfund er således at måle ud fra, om alle kan deltage som myndige borgere, uden at måtte slå blikket ned, men med selvrespekt og værdighed. Så hvis folk selv, i en erkendelse af deres egne omstændigheder, er i stand til at træde frem foran andre borgere uden at skamme sig, så må det være et mål for, at samfundet er retfærdigt for alle.

I forbindelse med at slå blikket ned og skamme sig, så har Goffman (1963) valgt at skelne mellem tre typer af stigmatisering: Først er der afsky ved kroppen og dens forskellige mulige deformiteter. Denne type kategori beskæftiger Honneth sig ikke med og dog er vi inde på det kropslige felt, når privatsfæren krænkes. Så er der vanæren over individuelle karakterer, der opfattes som viljessvage, dominerende, upålidelige, uærlige, stivsindede eller som havende unaturlige passioner. Disse vanærede grupper kan indbefatte eksempelvis mentalt syge, fængslede, alkoholikere og andre misbrugere/afhængige, homoseksuelle, arbejdsløse, selvmordskandidater og folk med en radikal politisk adfærd (som opsummeret af Lemart & Branaman, 1997:73) hvilket ser ud til at indbegribe emner for krænkelser indenfor Honneths solidaritetsfære. Endelig er der stamme stigmatiseringer ud fra racer, religion eller nationalitet, hvilket kan sammenstilles med Honneths retslige sfære. Men hvor Honneth har sit fokus på, at der er tale om borgere i et retssamfund, har Goffman snarere opdelt efter religiøst tilhørsforhold, stamme eller nationalitet. Goffmans opdeling kan opfattes som en mere fleksibel kategori end Honneths. Stamme stigmatiseringer er ifølge Goffman at betragte som værens stigmata og kan overføres via afstamning og besmitte alle medlemmer af en familie (Goffman, 1963). Overordnet er der for alle Goffmans tre typer af stigmatiseringer tale om grupper af individer, der alle besidder træk, som kan påtvinge andres opmærksomhed på sig og som kan vende disse andre imod sig. Individet har så at sige en uønsket anderledeshed, fra hvad vi havde forventet (ibid.). Vi støder dem fra os som værende ikke en del af os, mindreværdige og ikke helt så menneskelige som os selv beskriver Goffman (Goffman, 1990) og der kan være en tendens til, at vi tillægger dem yderligere negative kvaliteter i tillæg til den oprindelige opfattede ufuldkommenhed. Eller vi tilskriver deres forsvars responser mod deres situation, selvsamme defekter, således at også deres handlinger direkte ses som afspejlende deres defekt. Eller vi ser deres defekt og deres reaktions mønstre herpå, som en hævn for noget de eller deres stamme har gjort, hvorved måden at behandle dem på retfærdiggøres (Lemert & Branaman, 1997:74). De stigmatiserede modtager med andre ord lige det dimentralt modsatte af anerkendelse. Her er både Honneth, Sennett og Goffman på linje med hinanden. Goffman forklarer, at de stigmatiserede meget vel kan opfatte, at uanset hvad andre forsikrer dem om, så er de andre ikke virkelig i stand til at acceptere de stigmatiserede og ej heller er de i stand til at kontakte dem på lige fod som med de normale (Goffman, 1990). Goffman påpeger dog, at der findes, om end for nedadgående, tilfælde af stigmatiserede individer, som er beskyttede af deres egne identitets forestillinger, hvormed de føler sig som fuldgyldige individer, og som tænker, at det måske snarere er de såkaldte normale, som ikke er så menneskelige. Sådanne grupper mener Goffman omfatter eksempelvis egyptere, meget ortodokse jøder og skamløse slyngler (Lemert & Branaman, 1997:74). Det er dog det typiske for stigmatiserede, at de har de samme forestillinger omkring identitet som de normale, hvilket uundgåeligt forårsager, at de mere eller mindre føler, at de ikke formår, at være som de burde være, og her er det at skammen kommer ind i billedet, opstående af individets frustration over at besidde elementer, som det ikke ønsker at besidde og som det hellere var fri for, hvilket i den forbindelse kan føre til både selv-nedvurdering og selvhad. Stigmatiserede individer skammer sig således over, ikke at kunne leve op til den normative identitet, og kan dybest set føle, at de er normale mennesker, der fortjener at få en chance. Godt integrerede eller hvad Goffman lidt harskt kalder ”a good ajustment” er, når de stigmatiserede vælger at afholde sig fra situationer, hvor normale ville have svært ved at acceptere dem, samtidig med at de ubevidst anerkender sig selv som værende essentielt lige som de andre, og her er skammen mindst. Jo mere stigmatiserede føler sig forskellige fra den normative identitet, jo mere skammer de sig almindeligvist (Goffman, 1990). Goffman har et eksempel i bogen ”Stigma”, hvor han illustrerer et sådant skamfuldt stigmatiseret individ. Det er en 43 årig tysk arbejdsløs murer under Depressionen. Manden fortæller:

”*How hard and humiliating it is to bear the name of an unemployed man. When I go out, I cast down my eyes because I feel myself wholly inferior. When I go along the street, it seems to me that I can’t be compared with an average citizen, that everybody is pointing at me with his finger. I instinctively avoid meeting anyone. Former acquaintances and friends of better times are no longer so cordinal. They greet me indifferently when we meet. They no longer offer me a cigarette and their eyes seem to say, ‘You are not worth it, You don’t work’*.”

(Goffman, 1990:28)

Eksemplet viser, hvordan den stigmatiserede er flov over ikke at følge normen og i denne mangel på anerkendelse instinktivt søger at undgå at møde nogen, for ikke at blive peget finger ad, eller set ned på. Denne mand mangler, efter Sennetts teori, at ”udfordre gyldigheden og naturen af autoriteten” og det kan nok tænkes at blive en udfordring for ham, at skulle gå op imod normen om, at man bør have et arbejde, når man er i den arbejdsdygtige alder.

Den Britiske psykolog George Brown har beskrevet, hvordan det at blive arbejdsløs, som en ydmygende begivenhed for mange, fører til at de føler de mister deres identitet, selvværd og sociale formål med tilværelsen. Han har endvidere påvist, at det ikke at have et betalt arbejde udenfor hjemmet er at regne for en af fire sårbarhedsfaktorer for udvikling af depression (Brown, 1996). Også Richard Smith, tidligere redaktør for British Medical Journal, beskriver hvordan skammen i forbindelse med fyring og arbejdsløshed kan føre til depression og i værste fald selvmord (Smith, 1987).

Stanford M. Lyman og Marvin B. Scott beskriver i bogen ”A Sociology of the Absurd” (1970) om en anden måde, hvorpå afvigere søger at undgå stigmatiseringen. Det er ved kun at vise positivt evaluerede sider af dem selv frem, eller ved at komme med ’accounts’ som er en slags forklaringer så individet kan stå inde for sine ellers upassende handlinger. Lyman og Scott skelner i den forbindelse mellem undskyldninger og retfærdiggørelser (om Lyman og Scott i Jacobsen, 2009 kap. 11:279-303). Både det at nøjes med at vise sine bedste sider frem, samt det at komme med accounts, må tænkes at virke skamreducerende på det ellers stigmatiserede individ. Lyman og Scott beskriver endvidere hvordan afvigere, som konsekvens af deres situation, kan opleve paranoia som en følge af deres instinktive frygt for at blive latterliggjort, eksponeret eller ydmyget (ibid). Gerne en slags forfølgelsesvanvid, som er en psykisk forstyrrelse, hvor individet udvikler vrangforestillinger om andre. Disse individer er kendetegnede ved at være dybt mistænksomme og usikre sammen med andre. Nogle af afvigerne evner succesfuldt at foretage en ’passing’, det vil sige, de springer over ydmygelsen ved at fremvise en ikke afvigende identitet. Eksempelvis homoseksuelle, som sammen med familien ikke afslører deres afvigelse, hvilket nødvendiggør en såkaldt dobbelt identitet for disse individgrupper. I forbindelse med passing udtrykker Jacobsen, at ”Fejltrin, fortalelser, afsløringer, bommerter, ’at falde igennem’ eller ’træde ved siden af’ samt ansigtstab kan i vores samfund være nogle af de skæbnesvangre konsekvenser af ikke at kunne leve op til den identitet, hvad enten den er stigmatiseret eller ej, som man forsøger at give udtryk for” (Jacobsen, 2007:32). Som Goffman beskriver det: ”Det indtryk af virkeligheden, som frembringes af en optræden, er en delikat og skrøbelig ting, der kan knuses af selv det mindste fejltrin” (Goffman, 1963). En problematik som naturligt vil være størst for de stigmatiserede eller afvigende identiteter. Men som kan ramme alle og som gennem frygten for skammen over fejltrin kunne, som historien går, få en vis H. C. Andersen til at holde sig så længe til et middagsselskab, at hans blære sprang, hvilket angivelige skulle have forårsaget hans død. En slagside ved strategien passing er, at det kan gøre afvigeren sårbar for udvikling af paranoide træk (Jacobsen, 2009). Fordelen er åbenlyst, at han er i stand til at reducere skammen, der for ham ville være forbundet med eksponeringen af den afvigende identitet. Han får ikke nødvendigvis anerkendelse, men han slipper i hvert fald for stigmatiseringen. Arlene Stein har som et eksempel på passing skrevet om hvordan overlevende fra kz-lejre følte sig nødsagede til, at lade være med at tale om alle deres traumatiserende historier, for at kunne indgå i almindelige sociale relationer. Dette skal forstås i den kontekst, at man på den tid endnu ikke kendte til og behandlede PTSD (Post Traumatisk Stress Forstyrrelse). Der var således endnu ikke en accepteret norm omkring, at traumatiserede havde brug for at genfortælle deres traumatiserende fortællinger, for at bearbejde dem. Disse overlevere, fortæller Stein, var ofte var nødsagede til at ty til passing som en metode for at kunne indgå i sociale relationer, fordi lytterne ikke gerne hørte på deres forfærdelige historier. Denne uheldige takling af overleverne, transformerede dem ind i en skambåren gruppe, snarere end en gruppe der fortjente forståelse og sympati. De amerikanske overlevere fra kz-lejre formåede dog, at danne deres eget støttegruppe netværk, og herved mindskede de stigmatiseringen forbundet med overlevelsen, og bidrog til den efterhånden voksende bevidsthed om kz-lejre i USA (Stein, 2009).

Lyman & Scott har skabt en retning indenfor sociologien, som de kalder ’the sociology of the absurd’, hvilket er en bevægelse, der anser verden for grundlæggende objektivt meningsløs og dermed absurd, idet livet først får en betydning, når det tillægges en sådan af det enkelte individ, og alle forestillinger om livet derfor er ligeværdige og meningen med livet arbitrært. Det er det enkelte individ, som må grave en mening ud af en verden, som er meningsløs (Lyman & Scott, 1970). Lyman & Scott giver, hvad der kan tolkes som, en anden vinkel på en skamfund modsætning til anerkendelse. Der er her tale om de individer, som mislykkes i at skabe en mening i denne absurde verden og i deres kontakt med andre. Det er dem som ikke er i stand til at gøre oprør, sige nej, eller i det mindste præsentere et overbevisende selv, om det så er ægte eller manipuleret. De er ud fra absurditetens synspunkt taberne i det social interaktions spil, som forklaret af Jacobsen (Jacobsen, 2009:297). Lyman og Scott beskriver disse individer som fortvivlede, forkuede og undertrykte individer, som lever i en afvigende verden, hvor de ikke kan finde hoved og hale i livet, eller forstå hvorvidt livet er en funktion af skæbnen, en mulighed eller en chance og de må blot undres og afvente (Lyman & Scott, 1970:23). Disse individer, som ikke evner at tage et standpunkt, er fra absurditetens synspunkt taberne – afvigerne og det er nærliggende at forbinde denne position med skam, idet disse individer med fraværet af anerkendelse ikke følger normen og dermed ikke har anseelse i sociale relationer. Det ontologiske grundlag bliver således for absurdisterne den menneskelige menings skabende kapacitet (som påpeget af Jacobsen, 2009:284). Individerne må søge sig et territorium hvorfra de kan få en identitet, og Lyman & Scott skelner i den forbindelse mellem forskellige typer territorier, man kan gøre krav på. Der er henholdsvis et offentligt territorium, som individet via tilhørsforhold kan gøre krav på, så som offentlige parker, fortov, banegårde osv. Men hvor der ofte følger restriktioner. Dette territorium kan sammenstilles med Honneths retslige sfære, hvor man som borger bevæger sig rundt i retssamfundet, eller Goffmans bredere kategori for art eller tilhørsforhold i form af stamme, nationalitet eller religion. Det er i dette felt eller type af territorium, at individet kan have selvrespekt eller mangel på samme. Så er der hjemme territorier, hvori individerne almindeligvist kommer og som de oplever at have en relativ kontrol over og intimitet i. Det kan være eksempelvis klubhuse, bøsse barer, lokale pubber, cafeer, eller et lille stykke af det offentlige territorium, som tiggeren har gjort til sit hjemme territorium. Så er der ifølge Lyman og Scott kropsterritorierne, som er den plads, som optages af individets krop og som strækker sig ud til og med intimsfæren (som først beskrevet af Edward T Hall, 1969). Hjemme og krops territorierne kunne sammenstilles med Honneths privatsfære, hvor individet har mulighed for at opnå selvtillid eller mangel på samme, hvilket igen i sidste henseende kan sammenstilles med Goffmans felt omkring kropslig stigmatisering. Og endelig er der interaktions territoriet, som er mødet mellem individer. Dette territorium kan trækkes sammen med Honneths solidaritet sfære og når det går skævt her, kan disse sammenstilles med Goffmans felt for vanære over personlige karaktertræk. Indenfor Lyman og Scotts 4 territorier, som individet kan gøre krav på, har individet mulighed for at skabe sig en identitet og herved holde livets absurditet i ave. (Om Lyman & Scotts territorier i Jacobsen, 2009:286ff). Det er med andre ord indenfor disse typer af felter i den absurde verden, at individet har mulighed for at undgå skammen ved at gøre sig og få skabt en identitet.

I det offentlige territorium kunne man eksempelvis forestille sig gøgleren, som opnår anerkendelse i sin indtagelse af et hjørne af en park; i hjemmeterritoriet kan drag queen’en opnå applaus i klubben for transvestitter; i interaktions territoriet kan den udadvendte gæst brilliere med sit vid til en fest; mens individet også har mulighed for at prøve at have succes med personlig skønhed indenfor krops territoriet, måske i form at en tatovering eller en piercing. Mislykkes man i et af disse territorier, fordi det forurenes, invaderes eller skades, må det være en kilde til skam. Det er således mere eller mindre skamfuldt både eksempelvist at falde igennem offentligt – det offentlige territorium; at blive udstødt at stambaren – hjemmet territoriet; ikke at kunne formulere sig og tabe tråden – interaktionsterritoriet; eller at blive voldtaget – krops territoriet.

#### Skema 2: Felter for anerkendelse eller stigmatisering/skam.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Honneth: | Goffman: | Lyman & Scott: |
| privat sfæren | krop | krop + hjemme territorium |
| solidaritet sfæren | karaktertræk | interaktions territorium |
| den retslige sfære | Stamme/nationalitet/religion | offentligt territorium  |

Som det i dette afsnit om skam og anerkendelse er søgt illustreret, har forskellige teoretikere beskæftiget sig med det samme emne, men med forskelligt fokus og med forskellige termer, og dog er det muligt at finde overordnede felter, hvor der er sammenfald i tænkningen, men hvor der samtidigt er ret forskelligartede bud på, hvad der konkret skal til for at individer eller grupper kan undgå skam. Fælles er det dog, at skammen og anerkendelsen som yin og yang er uløseligt forbundet med hinanden. Som dualistiske modsætninger er der kun lille anerkendelse, hvor der er skam og kun lille skam, hvor der er anerkendelse.

# Skam og sociale bånd

Efter senest at have anskuet skammen i forbindelse med anerkendelse, dykker vi i dette tema Skam og sociale bånd, først nedad og indad, ind i noget så basalt som den ontologiske sikkerhed, der tænkes at udgøre grundlaget for overhovedet at kunne danne gode sociale relationer med andre individer. Den ontologiske sikkerhed anses således for at være fundamental for dannelsen af sikre sociale bånd. Herefter kan vi dykke op til overfladen og er nu parate til at behandle skam i forbindelse med sociale relationer, som krusninger og bølger på havet, hvorefter vi i det efterfølgende tema fra et højere perspektiv kan anskue skammen fra samfundsplan, i temaet Skam som et samfundsregulerende middel.

Den skotske psykiater Ronald David Lang (1975) beskriver som den første ontologisk tryghed. Han beskriver det som en tryg væren – en grundlæggende tryghed. Når individet føler sig ontologisk trygt, så oplever det at have en sikker identitet og oplever sig selv og verden som hel, virkelig og sammenhængende. Lang beskriver således at:

*”under normale omstændigheder indleder en ny levende organismes fødsel hurtigtgående processer, hvorved barnet indenfor forbløffende kort tid føler sig virkelig og levende og har en fornemmelse af at være et væsen med en tidslig kontinuitet og en rumlig placering. Kort sagt følges barnets fysiske fødsel og biologiske liv af en eksistentiel fødsel med oplevelsen af at være virkelig og levende,…, [der] giver den vished, hvorpå al anden tryghed hviler.”*

(Lang, 1975:37)

Giddens teoretiserer at:

*”Skamfølelsen er direkte forbundet med selvidentiteten, eftersom den grundlæggende er en angst for, hvorvidt den fortælling, hvorved individet opretholder en sammenhængende biografi, er tilstrækkelig*…[og]… *Skam er afhængig af en følelse af utilstrækkelighed.”*

(Giddens, 2008:82f).

Bliver individets biografi usammenhængende, så trues selvets integritet, og den ontologiske sikkerhed trues. Giddens beskriver den ontologiske sikkerhed på linje med Lang som: *”..en følelse af begivenheders kontinuitet og orden, heriblandt begivenheder, som ikke umiddelbart befinder sig indenfor individets sansemiljø.*”

(Giddens, 2008:279). Kaos lurer således på den anden side af det, der ligner trivielle aspekter af daglige handlinger og samtaler, som ”*et tab af fornemmelse af selve tingenes og andre personers virkelighed*.” (Giddens, 2008:50). Giddens beskriver, at der er tale om en ”…*angst i Kierkegaard´sk forstand: Udsigten til at blive overvældet af en angst, som rækker helt ned til selve rødderne af vores sammenhængende følelse af ”væren i verden*”.”(Giddens, 2008:51f).

Tillid, hævder Giddens, er et grundlæggende fænomen for personlighedens udvikling og har en særlig betydning i forbindelse med den proces, hvor individet kan have sociale relationer, som ikke er knyttet til specifikke lokaliteter, men løsrevet/udlejret og rekombineret på tværs af afstande i tid og rum (’disembedding’). Denne tillid, som behøves for udlejringen er direkte forbundet med følelsen af den ontologiske sikkerhed, som allerede etableres mellem barnet og dets omsorgsgiver, og som fungerer som et beskyttende hylster, der skærmer individet i dets berøring med hverdagslivets virkelighed (Giddens, 2008:11f). Giddens forklarer således at:

*”Tillid tilvejebringer....den ’kasten sig ud i troen’, som praktisk engagement forudsætter.”* (Giddens, 2008:12).

Det kræver eksempelvis tillid, at kunne indgå i de tidstypiske ’rene forhold’, som er sociale relationer, kendetegnet ved at være frigjorte fra eventuelle kriterier uden for forholdet selv, så som slægtskabskriterier, traditionelle bånd eller sociale forpligtelser (Giddens, 2008:15f). De rene forhold eksisterer kun, på grund af de fordele forholdet kan tilbyde. Her fungerer tilliden i form af forpligtelser overfor forholdet og de involverede personer. *Tillid* er ifølge Giddens sammen med *håb* og *mod* fundamentale emotionelle aspekter bag individets evne for at kunne have tro – en tro på hverdagslivets sammenhænge, en tro i form af den nødvendige kognitive meningsramme, som er en forudsætning for, at individet, via denne praktiske bevidsthed, kan sætte en parentes om den eksistentielle angst, der ville blusse op, hvis denne kognitive meningsramme smuldrede (Giddens, 2008:51f). Giddens forklarer således at: ”Praktisk bevidsthed er det kognitive og emotive forankringspunkt for de følelser af *ontologisk sikkerhed*, som er karakteristiske for store dele af menneskelig aktivitet i alle kulturer” (Giddens, 2008:50). Denne meningsramme som individet danner via sin refleksive bevidsthed og som indbefatter konventioner om eksistentielle forhold, som vi, for at kunne leve vores liv, tager for givet, så som tid, rum, kontinuitet og identitet, forudsætter eksistentielt en stiltiende accept af blandt andet selvets identitet (Giddens, 2008:51). At en accept af selvets identitet er en forudsætning for at individet kan have en kognitiv meningsramme, som i sidste ende kan sikre individets ontologiske sikkerhed er yderst centralt i forståelsen af Giddens tilskrivning af skam til en central position. Skammen opstår således, når individet ikke lykkes i sin refleksive selvkontrol relateret til identiteten (Giddens, 2008:128), eller ikke evner at skabe en tilstrækkelig mening i livet i form af passende idealer at stræbe efter, og individet oplever selvidentitetens fortælling som utilstrækkelig (Giddens, 2008:86). Skammen nedbryder en fornemmelse af sikkerhed i både selvet og i forhold til det omgivende sociale miljø. Skammen er således direkte og markant relateret til fundamental tillid og opstår når selvets integritet trues (Giddens, 2008:181). Den ontologiske sikkerhed opretholdes først og fremmest gennem sammenhængende rutiner og derved er rammen om den ontologiske sikkerhed skrøbelig i det senmoderne samfund, fordi det er individet selv, der må konstruere rutinerne indenfor selvets refleksive projekt (Giddens, 2008:196). Den ontologiske usikkerhed kan nu vise sig som angst i de små afvisninger i hverdagen. Giddens konkluderer således at: *”Fundamental tillid er en afskæmningsmekanisme i forhold til risici og farer i de omgivende handlings- og interaktionsmiljøer.”* (Giddens, 1996). Og videre: at den fundamentale tillid er en nødvendig forudsætning for at kunne opleve ontologisk tryghed. Denne fundamentale tillid lader sig udvikle allerede i barndommen ved at barnets primære omsorgspersoner udviser kærlig opmærksomhed overfor barnet. Vi kan således, når vi udviser respekt og agtelse for hinanden – hvorved den, af Goffman navngivne, ’generelle interaktionsorden’ bevares, opleve en form for ontologisk tryghed.

Med den ontologiske sikkerhed, er individerne således i stand til i tillid at række ud i deres omgivelser og danne sociale bånd og bygge interpersonelle broer. Men hvilke funktioner har skammen da i de sociale bånd, positive såvel som negative funktioner? Jeg ser først på de negative.

Ifølge Kaufman er det skampåførende, når en for personen betydningsfuld anden, bryder den interpersonelle bro (Kaufman, 1993). H. Lewis har fokus på, at skammen opstår, når der forefindes en trussel mod det sociale bånd. På denne måde integrerer hun tanker fra både Simmel, Cooley, Elias, Sennett, Lynd og Goffman. Igennem hendes analyser af hundredevis af psykoterapi sessioner ser hun, at skam hver eneste gang står i forbindelse med frygt for, eller trusler om svækkelse af det sociale bånd. Frygten for at blive afhægtet det sociale fællesskab og ikke blive forstået eller selv ikke at kunne forstå andre, vækker skamfølelser igen og igen (H. Lewis, 1971). H. Lewis regnes som en pioner i at anerkende vigtigheden af skam i psykoterapi. Hvor sociologen Jonathan H. Turner ser skam som en af de mest vigtige emotioner, fordi den angriber ens selvopfattelse, går H. Lewis skridtet videre og mener, at skam er direkte nedbrydende for selvet. Turner afgrænser sig i hans teori om samhandling til, at skam ofte opstår, når individet opfatter at have optrådt inkompetent i en situation. Både H. Lewis og Turner har været optaget af at se kvantitativt på skam. H. Lewis har direkte identificeret skam som den emotion, der optræder ikke bare ofte, men med den højeste frekvens i psykoterapi sessioner. H. Lewis er i den forbindelse, som Cooley før hende, opmærksom på at skammen både kan udspringe på baggrund af oplevede situationer, som kan tolkes som en trussel mod det sociale bånd, men derudover kan skammen også udspringe af individets forestillinger om, hvordan andre måtte tænke, altså alene en tanke konstruktion i det enkelte individ. På trods af at skam ifølge H. Lewis spiller en fremtrædende rolle for folk, der opsøger psykoterapi, nævnes skam ifølge H. Lewis undersøgelse kun sjældent ved navn, og skammen er endda i en del tilfælde uerkendt af klienten (H. Lewis, 1971:197). H. Lewis argumenterer for, at skam må anses for at udgøre en familie af emotioner dækkende over følelser af lavt selvværd, ydmygelse, nedgørelse, pinlighed, og stigmatisering. H. Lewis fremhæver situationer, hvor klienten føler sig kritiseret, afvist eller udstillet af terapeuten (H. Lewis, 1971). H. Lewis teoretiserer, at klienten skammer sig, men omgående maskerer denne skam med vrede og nu skammer sig over at være vred i stedet og således danner en skam/vredes sløjfe. Det skal forstås på den måde, at fornægtet eller undertrykt skam fører til vredesudbrud, som fører til yderligere skam og atter til vredes udbrud. Der kan trækkes paralleller fra H. Lewis skam/vredes sløjfer til Elias arbejder med skam (om Elias i afsnittet om sociologiske pionerer, kapitel III), hvor der på lignende vis dannes en sløjfe, men her snarere en skam/skam sløjfe, hvor mennesket ifølge Elias reagerer med skam over egen skam (Elias, 1994).

Også Erikson har set på skam og relationen til andre. Erikson beskriver i den forbindelse, at skam optræder i form af en fremmedgørelse, når individet fejler i at etablere et basalt tillidsforhold og en social relation med familien, lokal miljøet eller samfundet (Erikson, 1965).

Siden Lynds bidrag i 1950’erne er Thomas Scheff den mest fremtrædende nutidige sociolog som indgående har beskæftiget sig med fænomenet skam (Pattison, 2000:53). Scheff bygger blandt andet på Goffmans sociologiske arbejde om sociale relationer med afvigere og stigmatisering og på H. Lewis’s netop omtalte psykologisk orienterede undersøgelse af skam i samfundet. Scheff har udviklet en teori om sociale bånd, der indbefatter begrebet skam. Og han opererer som Erikson før ham også med fænomenet fremmedgørelse. Scheff postulerer således, at der eksisterer fundamentale sociale bånd mellem individer og at tilstanden af disse bånd, gående fra solidaritet til fremmedgørelse, registreres gennem stolthed eller skam. Scheff ser den fremmedgørende skam som en modsætning til stolthed, der fører til solidaritet i de sociale relationer (1995a). Stolthed giver solidaritet og skam signalerer og genererer fremmedgørelse. Sheff fastholder stolthed og skam som værende de primære sociale emotioner, og uddyber således:

”*These two emotions have a signal function with regard to the social bond. In this framework, pride and shame serve as intense and automatic bodily signs of the state of a system that would otherwise be difficult to observe, the state of one’s bond to others. Pride is the sign of an intact bond; shame, a severed or threatened bond. The clearest outer marker of pride is holding up one’s head in public and looking others in the eye, but indicating respect by taking turns looking and looking away. In overt shame, one shrinks, averting or lowering one’s gaze, casting only furtive glances at the other. In bypassed shame, one stares, attempting to outface the other*.” (Scheff, 1990:15)

Scheff ser skammen, som en normal del af social kontrol, og han mener at skammen bliver nedbrydende i det øjeblik skammen skjules eller fornægtes. Dette bevirker fremmedgørelse (Scheff, 1997:74). Scheff ser skammen som både en genetisk disponeret emotion i det enkelte individ, men også som et signal om tilstanden i et socialt forhold, hvor den afslører graden af fremmedgørelse mellem deltagere (Scheff, 1995a:394). Scheff mener hermed at have integreret individ og social psykologierne om skam. For Scheff er studiet af skam fundamentalt for forståelsen af sociale relationer og strukturer generelt (Scheff, 1990). Scheff argumenterer ud fra hans egen teori for, at når skam overses eller ignoreres i grupper ellers selv i nationer, så stiger sandsynligheden for at raseri og aggression vil opstå i en skam-raseri spiral (Scheff, 1997:384). Skam beskrives endvidere af Scheff som værende muligvis selve den ”master emotion”, som styrer både normal og patologisk adfærd (Scheff, 1997).

Flere forskellige teoretikere har anerkendt, at skammen har nogle positive funktioner i sociale relationer. Lynd mener, som afslutningsvist nævnt i temaet Skam og identitet, at hvis skammen anvendes kommunikativt, det vil sige, hvis individet som besidder skam lukker sig op overfor andre individer omkring denne emotion, så indebærer denne kommunikations akt omkring dette intime emne muligheden for, at der kan opleves en særlig nærhed med andre personer (Lynd, 1958:20). Skammen kan på denne måde vendes til at blive brugt konstruktivt til at skabe nærhed og bånd mellem individer i stedet for, at den virker modsat.

Skam som redskab for skabelse af en særlig nærhed med andre kompliceres dog af, at skam er et område der mangler et sprog, mener Lynd. Hun skriver:

”*There is no readily expressive language of shame, of identity, of mutuality, no accepted form by which these experiences can be communicated*.”

(Lynd, 1958:20).

Men netop fordi skam er et resultat af afvigelser fra, hvordan individet ellers tænker om sig selv, bliver det så svært at tale om. Mangel på sprog kan derfor føre til at individet, i stedet for den særlige nærhed, kommer til at opleve en fremmedgørelse.

Også den tværfaglige forskergruppe (som først blev nævnt under temaet God og ond skam) har beskæftiget sig med det manglende sprog omkring skam. Deres konklusion, at skammen i det moderne samfund er blevet kulturelt transporteret bort fra kollektive normer hen til individuel psykologi, betyder i denne forbindelse ikke, ifølge forskergruppen, at vi skammer os mindre, men at vi mister sproget om skammen. Skammen bliver mere tavs, fordi den kollektive skam var mere diskutabel. Man kan acceptere normen, eller forsøge et oprør, men når skammen bliver individuel, så snakker vi helst ikke om den. Forskergruppen mener, vi bør betragte dette som en alvorlig situation. Vi bliver tavsere om en allerede tavs affekt. Skam bliver oplevelsen af egen uværdighed, at der er noget galt med hele én selv. Hvor den som oplever sorg eller angst kan opleve omgivelsernes omsorg og medfølelse, så forventer den skamfulde omgivelsernes foragt. Den der skammer sig, kan så forsøge, at maskere skamfølelsen ved eksempelvis at kompensere med overdreven flinkhed og tilpasning, eller ved at snakke overstadigt meget om alle mulige andre ting, end netop det man skammer sig over, eller ved at virke skamløs gennem rus, cutting eller selvdestruktiv sex. Fælles for alle disse forklædninger for skammen er, at disse grupper ikke har mod på at træde frem som dem selv. De stiller sig udenfor, gemmer sig og har ikke den nærende dialog, men får derimod mere af det samme: De er ikke værd at elske (Forskergruppens resultater er udgivet i: Wyller, 2001(red.)).

Skam er blevet behandlet som havende en beskyttende rolle for de sociale bånd. Scheff mener, at skam er et socio-kulturelt fænomen, som reflekterer sociale trends og forhold. Det hjælper med til, at definere normer og adfærd og sociale grænser og det signalerer tilstanden i de sociale bånd, foruden at det er et væsentligt redskab for social kontrol og konformitet. Skam indgår således, ifølge Scheff, som en nødvendig og uundværlig del af den socio-emotionelle udformning af enhver social orden (Scheff, 1997). En positiv funktion ved skam kan ifølge Keltner & Harker fra University of California, Berkeley, være dens evne til, for det første, at passivisere den der føler skammen, fra at fortsætte med at gøre det han nu skammer sig over, og for det andet, kan skammen virke formildnende på relationerne i de sociale bånd, hvis de andre oplever, at den skamfulde person virkelig skammer sig over hvad han har gjort (Keltner & Harker, 1998:80). I de sociale interaktioner bruges skam således normalt som et kompas for moralsk adfærd og til at regulere social distance (Scheff, 1995b:1056). Også Kaufman har beskrevet, at skammen kan virke forebyggende mod aggression overfor den skamfuldes interpersonelle relationer. Han skriver, at dette foregår, for det første, ved at virke paralyserende, og for det andet, ved at skabe en slags længsel i individet for at broerne til de andre skal genopbygges og bevirker derved en opretholdelse af muligheden for, at de interpersonelle forhold reetableres (Kaufman, 1993:29ff).

Skammen danner ifølge Wurmser en selv-beskyttende attitude hos det skamgjorte individ (Wurmser, 1995:53f). Wurmser har identificeret tre skamtyper, som kan ses i relation til de sociale bånd. Det drejer sig om henholdsvis ”skam-nervøsitet”, som en forventningsskam omkring truslen om at blive eksponeret, ydmyget, fornedret eller afvist. ”Skam affekt”, som er den direkte oplevelse af skam, som en reaktion på en situation hvor eksponering, ydmygelse, fornedrelse eller afvisning finder sted. Og endelig en ”skam attitude”, som er en reaktions dannelse på baggrund af skam oplevelser, som er en attitude af undgåelse eller generthed, som bliver vanemæssig og som hjælper individet til at undgå lignende skam oplevelser i fremtiden (Wurmser, 1995). Denne pacificerende funktion står i øvrigt i modsætning til Scheffs beskrivelser af skam, som en drivkraft for krigsførelse via skam-raseri spiraler. Også H. Lewis ser som Wurmser, at skam kan fungere som hæmmer for handlinger, der overskrider regler eller standarder (H. Lewis, 1992:35). Den fremkalder en indre kommando om at stoppe, med det individet er i gang med, hvis denne handling overskrider individets norm for adfærden. Elias har påpeget, at individet som oplever skam, bliver hæmmet indefra, i at udføre handlinger, som kan være destruktive for sociale relationer eller samfundet (Elias, 1994). H. Lewis argumenterer endog for, at skammen forebygger en total sammensmeltning med andre eller at andre tager ens selv over (H. Lewis, 1971:23ff). Og endelig kan skammen signalere fare for en person, som bliver misbrugt i et forhold, hvor hun føler, at hun ikke selv har nogen vilje (Walker, 1992).

I nærværende tema er skammen behandlet set i relation til sociale bånd. Først blev fundamentet lagt med en beskrivelse af den ontologiske sikkerhed, som en forudsætning for at kunne danne sikre sociale bånd, og det blev her fremhævet, at tillid, håb og mod er nøglefaktorer for, at kunne have den nødvendige tro på tilværelsen, som sikrer oplevelsen af en ontologisk sikkerhed. Bagefter blev der set på negative effekter af skammen for de sociale bånd. Her har skammen været anskuet som en fremmedgørende faktor for de sociale bånd, i modsætning til stolthed som førende til solidaritet; der har været set på skam, som en konsekvens af en fejlen i at etablere basale tillidsforhold og en social relation med familien, lokal miljøet eller samfundet; og endelig har skam der opstår, når der forefindes en trussel mod det sociale bånd, og skam/vredes sløjfer været bragt op.

Sidst er der blevet set på skammens positive funktioner i sociale relationer. Her er der blevet set på skam som: adfærdshæmmer af handlinger der kan være destruktive for sociale relationer, normer eller samfundet; skam som formildende i relationer når der udvises skam over uønsket adfærd; kommunikation om skam som en mulighed for oplevelse at nærhed med andre; skam som udløsende længsel for genoprettelse af interpersonelle relationer; skam som udløsende en selvbeskyttende attitude; og endelig skam anvendt til regulering af intimitet og distance balance til andre. Der er således i afsøgningen af feltet skam og sociale bånd grundlæggende blevet set på, at hvor de sociale bånd brister, trues den ontologiske sikkerhed via identiteten/selvopfattelsen, med skam til følge. Det er dernæst blevet klarlagt, at skammen overordnet set kan have både negative og positive indflydelser på de sociale bånd.

**Skam som et samfundsregulerende middel**

Her arbejdes på et samfundsstrukturelt plan. Der er mange indfaldsvinkler til at angribe dette felt. Jeg har valgt at starte ud med at se på socio-historiske aspekter af brugen af skam som redskab for misbilligelse og social kontrol. Skam vil så blive anskuet ud fra et procesorienteret perspektiv med skammen betragtet som en liminalfase, og herunder vil også reintegrativ skamgørelse blive behandlet. Der vil blive set på moralske effekter af skam og hvornår skam hindrer folk i at tage ansvar i samfundet og om skam har en ødelæggende effekt på moralitet. Der vil også blive behandlet skam i form af syndebukgørelse, og set på modbevægelser mod skam af fysisk eller teoretisk karakter. Endelig sluttes der af med en diskussion af skellet mellem skam og skyld kulturer, idet dette er en problematik, som har fyldt og til stadighed fylder en del på feltet. Herunder effektiviteten af skamgørelse som et samfundsregulerende middel afhængigt af typen af kultur.

Skam er at betragte som et socio-kulturelt fænomen, det er et magtfuldt redskab for social konformitet og kontrol og er en uerstattelig og nødvendig del af den socio-emotionelle arkitektur for enhver social orden. Sådan konkluderes det af Pattison (2000:131). Wright Mills kæder også de makro-sociale strukturer, der dannes på baggrund af skam, intimt sammen med de sociale og politiske strukturer og endelig også deres forandringer over tid (Wright Mills, 1970). Jeg vil med disse tanker bevæge mig ind i et historisk perspektiv omkring anvendelsen af skam, som et samfundsregulerende middel.

Samfundet har (som mere indgående beskrevet i kapitel III) ifølge Elias bevæget sig fra, i det feudale samfun, at have individer der levede deres emotioner ud ved at slås og dræbe, til med civilisationsprocessen at få et samfund, hvor det nu var staten, som havde beføjelsen til at bruge fysisk magtanvendelse, og siden hen, som Foucault har fremhævet det, er endog staten gået mere bort fra den fysiske magt anvendelse og trusler, til brug af mere psykologisk kontrol (Foucault, 1979). Skam er et middel til udøvelse af kontrol, og i takt med at den ydre kontrol erstattes med en internaliseret indre kontrol i det sen-moderne samfund, er skamgørelsen ligeledes gået fra at være en offentlig vanæren, til at individet fungerer som sin egen dommer og skamgørelsen internaliseres og individet skamgør sig selv (Elias, 1994). Eksempelvis ”skam nervøsitet” som begrebsliggjort af Wurmser (omhandlet under temaet Skam og sociale bånd) må kunne anskues som et samfundsregulerede middel, der er opstået indenfor en social orden, hvor denne sociale kontrol nu er blevet internaliseret i selvet. Der vækkes en indre skamfølelse i individerne ved tanken om at gøre noget, som ville blive opfattet af andre som værende udenfor normen, eller som ikke ville leve op til individets forestilling om sig selv, som det ønsker at tage sig ud.

I en nylig artikel af Sara Forsdyke fra University of Michigan, fremhæves det, at det er et overset fænomen, at man allerede tilbage i det gamle Grækenland brugte bl.a. skamgørelse også udenfor retten som et populært ritual for social kontrol. Aristoteles har således beskrevet i et fragment, at folk i Lepreum i Peleponnese bandt utro mænd og førte dem rundt i byen i tre dage, mens deres kvindelige medspillere måtte stå på markedspladsen i elleve dage i en gennemsigtig tunika uden bælte. Og af Nicolaus fra Damascus fortælles det, at i byen Pisidia måtte de utro ride sammen på et æsel i parade gennem byen i flere dage. Og Plutarch fortæller, at utro kvinder i Cunae måtte op på æselet til parade efter først at have været stillet til udstilling på en sten på markedspladsen (Forsdyke, 2008). I en mere moderne udgave har Harold Garfinkel beskrevet hvad han kalder Public Degradation Ceremonies, offentlige nedgørelses ceremonier, der beskrives som enhver offentlig kommunikation, hvor intentionen er, at degradere et individ med henblik på at stigmatisere individet som uværdigt til at bestride dets hidtidige rolle i samfundet (Garfinkel, 1956).

Skamgørende metoder har historisk set også været anvendt for at holde grupper af individer nede i adlydenhed, både blandt kolonister, slave ejere, fangevogtere, torturudøvere, børne misbrugere og folk der bedriver rufferi (Bettelheim, 1986; Walker 1992; Pattison 1997a), ved at undergrave deres ofre indefra, så de ikke magter at forsvare sig mod deres undertrykkere (Pattison, 2000:173).

Det vestlige samfund er af Peter Berger med flere, blevet beskrevet som gående fra at være ’a world of honour’ en verden af hæder, til at være ’a world of dignity’, en verden af værdighed. Hvor de ydre roller og den sociale position var central i førstnævnte, vægtes værdighed uafhængigt af social position og rolle i den sidste (Berger et al, 1973:84). Skammen set i denne optik er således gået fra at knytte an til individernes samfundspositioner og de sociale roller og mislykkethed i at leve op til gensidige sociale forpligtelser af ære og respekt, knyttet til ens rolle i samfundet; til snarere at relatere sig til det enkelte individs måde at forholde sig til sig selv og sine indre værdier, uafhængigt af position og rolle i samfundet (Danziger, 1997). Individet føler nu skam i forhold til nogle samfundsopstillede normer, som det har internaliseret.

Den ydre fysiske fremmedgørelse og udstødelse som knyttes til skam i tidligere samfund er i nutiden blevet erstattet med en personlig diskomfort og afstandstagen til sig selv i individets indre, og således tænkes samfundets skamgørelse at være blevet internaliseret. Denne skelnen synes at kunne relateres til Gilberts (1998) skelnen mellem en ydre og en indre skam, hvor den ydre skam har fokus på den ydre verden og hvordan individet ses af andre mennesker, mens den indre skam kommer ud af hvordan selvet bedømmer sig selv. Denne tilgang er dog blevet kritiseret for at have et utilfredsstillende sammenligningsgrundlag, idet selvet må anses for at være socialt relationelt udviklet (Karp & Jakobsen – Widding, 1990) og den ydre og indre skam derfor uundgåeligt må være filtret sammen.

Sennett har også beskrevet skammens gradvise individualisering i samfundet og har argumenteret for, at folk helt op til 17’hundrede tallet primært regnede hinanden for hinandens rolle og position i samfundet uafhængigt af, hvordan man ellers var som person. Det som kunne bringe individet skam, var hvis det ikke formåede at leve op til sin status og rolle i samfundet (Sennett, 1986), hvor der i dag i langt højere grad er fokus på karakterbrister og fiaskoer i personlige relationer, som er genstand for gransken og misbilligelse og derfor er emner for skamgørelse (Sennett, 1986).

Eksempler på offentlighedens fokus på karakterbrister hvor man må sige, at offentligheden har været med til at bringe diskomfort til de skamgjorte, men hvor der egentlig ikke har været stillet spørgsmålstegn ved individernes formåen i at udføre deres erhverv som sådan, er den massive dækning af popsangeren Michael Jacksons retssag, med anklager om seksuelle overgreb på mindreårige og den ligeledes massive dækning af sangerinden Britney Spears’ uansvarlighed i forhold til sig selv og sine børn, som endte med at hun på et tidspunkt blev frakendt forældremyndigheden.

Man kan måske godt tale om, at skammen er blevet individualiseret og internaliseret, men disse eksempler viser med al deres tydelighed, at skam udgøres af mere end blot, hvordan individet forholder sig til sig selv, i det moderne samfund.

Ud fra historiske data mener John Demos at have påvist, at der i perioden 1650-1750 i New England var en skam-kultur, som var meget optaget af ikke at tabe ansigt og hvor borgerne i høj grad havde fokus på, hvordan de virkede på andre og på at være indenfor konformiteten. Han har så fundet, at der i perioden 1750-1800 skete en drastisk ændring i retning af en skyld-kultur med fokus på internaliserede moralske normer og moralitet (Demos, 1996), uden dog at kunne forklare dette skifte.

Som uddybet i kapitel III har Sennett, om end med andre ord end skam, beskrevet hvordan skam er blevet anvendt som redskab for social kontrol i 18’ og 19’hundrede tallene i det industrialiserede samfund i Nord Amerika (Sennett, 1980). Han har her undersøgt hvordan industriarbejdernes usikre omstændigheder og totale afhængighed skabt af industrien, fik dem til at skamme sig over deres magtesløshed og afhængighed. Sennett arbejdede indirekte med skammen som individets opfattelse af et uacceptabelt mindreværd i relationen af afhængighed af ens arbejdsgiver eller overordnede, som brugte skamgørelse i form af ligegyldighed som et redskab til at udøve implicit kontrol over arbejderne. Sennett beskriver denne skambaserede metode af indifference således:

”*Rather than the employer explicitly saying ‘You are dirt’ or ‘Look how much better I am,’ all he needs to do is his job – exercise his skill or deploy his calm an indifference. His power are fixed in his position, they are static attributes, qualities of what hi is. It is not so much abrupt moments of humiliation as month after month of disregarding his employees, of not taking them seriously, which establishes his dominion… The grinding down of his employees’ sense of self-worth is not part of his discourse with them; it is the silent erosion of their sense of self-worth which will wear them down.* “

(Sennett, 1993:95)

På denne måde kunne arbejderne blive holdt nede ved at de dag efter dag oplevede ikke at blive regnet for noget særligt.

Jeg har nu ud fra det muliges kunst fremlagt, hvad jeg har kunnet finde af socio-historiske beskrivelser, hvor skam gennem tiden er blevet brugt til regulering af samfunds borgerne, herunder offentlige degraderings ceremonier og undergravelse af forskellige grupper til studier af følelseskontrollens udvikling, beskrivelse af overgangen fra en verden af hæder til en verden af værdighed, og skammens gradvise internalisering; og jeg vil nu gå mere i dybden med skammen som en samfundsregulerende faktor ved at anvende en mere procesorienteret vinkel.

Når skammen anskues som et samfundsregulerende middel, kan man argumentere for, at skammen har en liminal funktion. Set fra denne vinkel er skammen en proces: Skam er i dette perspektiv ikke endemålet. Hvis folk blev holdt i en konstant skam, ville de givetvis bukke under eller gå i opløsning. Dette er ikke hensigtsmæssigt for et samfund. Man skal igennem skam for at nå til noget andet, for at trancendere og efterfølgende blive reintegreret i samfundet. Skammen har på denne måde en liminal funktion. Begrebet liminal er først fremført af den franske etnograf Van Gennep i 1909 (Gennep, 2004). Van Gennep fandt, at menneskelige overgange fra én tilstand til en anden fulgte en bestemt formel. Han undersøgte disse ”rites de passage” overgange, som han kaldte dem, eksempelvis overgangen fra barn til voksen eller fra levende til død. Og han fandt, at de fleste ritualer kan karakteriseres som en slags overgangsritualer bestående af tre faser: separations/udskillelses fasen, hvor individet adskilles fra sit gamle liv, den liminale fase, hvor individet befinder sig i en overgang/liminal fase mellem den gamle og den nye livssituation og endelig inkorporationsfasen, hvor individet genindtræder i samfundet igen, men her i sin nye rolle. Man bliver altså i fase 1. separeret fra noget, en gruppe, status, rolle. I fase 2. går man ind i liminal fasen, hvor man befinder sig midt imellem. Hvorefter man i 3. fase til sidst genintegreres. Liminalfasen, altså selve transitionen, videreudforskes senere af den engelske socialantropolog Victor Turner i hans langvarige feltstudier hos Ndembu-folket i Zambia i Afrika (Turner, 1969). Det er centralt for Turner, at individet bevarer følelsen af en fælles identitet (”communitas”) i liminalfasen, som han anser for den mest centrale fase i forandringsprocesser. I liminalfasen er den almindelige orden suspenderet, og individet er nu afhængigt af en fælles identitet for at transitionen kan foregå godt, idet personen for en tid står udenfor de almindelige strukturer og institutioner. Overføres denne tænkning på skammen, vægtes således betydningen af, at det skamgjorte individ stadig kan bevare følelsen af en fælles identitet med betydningsfulde andre. Men skammen støder individet ud af gruppen ud i et ingenmandsland, hvor individet står i en udsat position, påvirkelig og uden sin vanlige identitet. Hvis alt går vel, trancenderer personen dog og kan senere indgå i fællesskabet på ny i en ny rolle.

Braithwaite har ud fra denne tænkning observeret og beskrevet hvad han kalder ’reintegrative shaming’. Han beskriver reintegrerende skamgørelse som en metode for social kontrol, som anvendes i samfund som Japan, hvor skam snarere end formel afstraffelse anvendes som en måde for at opretholde social konformitet. Metoden beskrives kort fortalt, som skamgørelse efterfulgt af tilgivelse og derefter indlemmelse af individet i gruppen igen (Braithwaite, 1989). Reintegrative shaming kan ses som et rent eksempel på et overgangsritual, hvor den skamgjorte går igennem en udskillelsesfase, en liminalfase og en inkorporationsfase. Det er, i tråd med Turners vægtning af afhængigheden af en fælles identitet, blevet påpeget, at brugen af reintegrerende skamgørelse må forudsætte tæt sammenbundne fællesskaber, bundet sammen med bånd af gensidig personlig afhængighed, interdependens, for at reintegration kan lykkes og stigmatisering undgås (Pattison, 2000:149). Disse nødvendige lukkede samfund er ikke kendetegnende for de vestlige samfund (Bauman, 1993). Derfor er der udtrykt en overhængende fare for, at reintegrationen mislykkes, hvis vi prøver at overføre reintegrative shamings metoden til de vestlige samfund (Pattison, 200:149). Ud fra dette perspektiv ville skammen kunne forårsage, at den midlertidigt udstødte/skamgjorte af mangel på identitet og gruppetilhørsforhold, bukker under for presset og at man i sidste instans risikerer, at individet bliver drevet til sammenbruddets rand. Det må antages, at jo mere gensidigt afhængige eller nære en gruppes medlemmer er, jo mere kraftfuld vil skam, i form af udstødelse fra gruppen, disrespekt eller negative meninger om den enkelte, virke som en trussel for identiteten og velbefindendet. Når der slet ikke er udsigt til, at individet kan reintegreres i gruppen, så er der eksempler på hvordan udstødelse fra gruppen og brudte sociale bånd kan føre til, at den skamgjorte tager sit eget liv, som ikke føles værd at leve, når ’ansigtet’ skænket af andre, er socialt plettet.

Et eksempel på en sådan fatal skamgørelse er historien om Denice Denton, en lesbiske universitetsrektor fra Santa Cruz Universitetet i USA, som i 2006 begik selvmord ved at kaste sig ned fra et af byens tårne, efter gennem en længere periode at have stået model til en web-baseret skamgørelses og ydmygelses kampagne på grund af hendes seksuelle observans (Munt, 2007). Denne tragiske historie viser, som det analyseres af Munt, hvor brutal en kraft, der kan ligge i skamgørelse. Målet i denne kampagne blev først nået, da det skamgjorte individ blev udslettet fra den sociale arena. Her er vi ude i en brug af skamgørelse, som moralsk set har hindret et menneske i at fastholde sit ansvar i samfundet. At en sådan episode overhovedet kan finde sted, vidner om hvor ødelæggende en effekt skam kan have. En effekt som måske endda var større og mere brutal end skamgørerne trods alt havde forventet. Og det virker nedbrydende på moraliteten, når grupperinger helt udenom den almindelige magt struktur i samfundet, kan skamgøre et individ til døde. Der er tale om en selvtægt, hvor Denice rent lovgivningsmæssigt klarer frisag for sin brøde – at være lesbisk, men hvor hun alligevel bliver dømt af folket omkring hende. På denne måde er skammen et magtfuldt redskab, som kan tages i folkets hånd, og som synes svært at kontrollere, styre og begrænse. Det ”koster” ikke noget, at sige til en anden, at denne bør skamme sig, på baggrund af helt selvbestaltede regler for adfærd. En tendens som også kan opleves i trafikken, hvor folk, af tilsyneladende meget lille årsag, kan hidse sig op og forsøge at skamgøre hinanden, helt ud over de ellers gængse normer for adfærd. I begge tilfælde gælder det, at skamgørerne har en forventning om, at kunne forblive delvist anonyme. Denice Denton forventedes ikke at spore skamgørerne og de skamgørende bilister forventer at kunne slippe derfra uden at blive identificerede og dermed uden at skulle stå personligt til regnskab for deres handlinger. De synes at repræsentere enhver verdensborger og har derfor revse retten på deres side. De skamgørende individer står her i ly af en gruppeidentitetstænkning, som tillader udskejelser, når blot den tænkes at være i overrnsstemmelse med flokkens holdning. Som det også var tilfældet med Simmels beskrivelser af tøjmode (se kapitel III), hvor individet snart sagt tager hvad som helst på, når bare det er moderne, det vil sige, når det forventes at være accepteret af referencegruppen.

Men hvad skal der til, for at skamgørelse kan have en liminal funktion og føre individer ud af den anden ende som transformerede mennesker, der er moralsk forbedrede?

I det moderne samfund er respekt, ifølge Paahus, en forudsætning for at skammen kan være en begyndelse på en moralsk forbedring. For har man ikke respekt for den, som vil skamgøre én, så skammer man sig heller ikke (DR1: Eksistens d. 12.11.2007). Hvis man anskuer skammen, som et middel der skal fungere samfundsregulerende, så forudsætter det i det vestlige samfund, at man i det mindste respekterer dem som skamgør, som pandang til, at man i østen føler sig som en del af en gruppe med dem som skamgør, før en egentlig skamfølelse vil opstå, og før liminalfunktionen således kan træde i kraft og individet i sidste ende kan blive moralsk forbedret. For offentlige personer er normen iøvrigt, at de offentligt skal tilkendegive deres anger for at blive rensede og kunne genintegreres i fase 3.

Selv om det er blevet påpeget, at reintegrerende skamgørelse kræver lukkede samfund for at reintegrationen kan blive vellykket, så ser det ud til at skamgørelse som metode anvendes flittigt alligevel. Et kendt eksempel på en virksomheds bevidste brug af skamgørelse som redskab for at øge produktiviteten er indenfor den amerikanske virksomhed PepsiCo. Den tidligere PepsiCo præsident John Sculley (1977-1983) brugte det skamgørende element, systematisk og rituelt at hænge de medarbejdere ud, der enten havde præsteret dårligt, eller som ikke fulgte de stramme kodex regler for eksempelvis påklædning. Klager eller spørgsmåls stillen overfor dette tolereredes ikke og ifølge Sculley så underlagde arbejderne sig villigt denne strenge orden (Alvesson & Willmott, 1996:199). Truslen om at blive fyret, brugt som disiplinært redskab, er ligeledes yderst effektfuldt, i et samfund hvor det at have et job synes nødvendigt for at være et gyldigt medlem af gruppen, en acceptabel samfundsborger.

Efter nu at have set på skammen ud fra et procesorienteret perspektiv, hvor jeg har vist, at anvendelse af skam som metode for social kontrol er en proces, som kan mislykkes, hvis den skamgjorte ikke er en del af et tæt sammenbundet fællesskab, eller hvis skamgøreren ikke respekteres, eller der ikke er mulighed for genintegration af den skamgjorte; så bevæger vi os videre med andre eksempler på brug af skam for at opnå social kontrol i samfundet, og reaktioner herpå, og der vil blive refereret til nogle arbejder, som søger at dæmme op imod brugen af skamgørelse i samfundet, idet de finder metoderne uværdige.

Det er blevet antaget, at hvor grupper eller enkelt individer nogen gange bevidst griber til at skamgøre andre, så finder manipulation i form af social skamgørelse ofte sted som en ubevidst proces både hos de skamgørende og de skamgjorte grupper og individer (Pattison, 2000:172). Også Sennett (1993) har konstateret at skam ofte produceres og bedrives mere subtilt. Det kan eksempelvis være i form af at have fordomme. Brugen af fordomme men også anvendelsen af stigmatisering i samfundet er blevet undersøgt nærmere af Phelan, Link & Dolvidio (2008). De har undersøgt 18 forskellige centrale modeller for stigmatisering og fordomme, og har konkluderende fundet, at stigmatiseringer og fordomme er to emner, der har rigtig meget til fælles og at de begge bruges som midler til at forstærke normer (’keep people in’), til at udstille og dominere (’keep people down’) og endelig til at undgå sygdom (’keep people away’). Phelan m.fl. mener, at en opmærksomhed omkring disse funktioner vil kunne forbedre vores forståelse af stigmatisering og fordomme og dermed vores mulighed for at reducere brugen af disse elementer. Stigmatisering og fordomme kan begge regnes som skamgørende elementer, som anvendes samfundssregulerende og altså blandt andet til at holde styr på folk og for at holde dem nede. Som moralens vogter appellerer Phelan m.fl. med denne undersøgelse til, at folk afstår fra at anvende disse midler til at regulere folk.

Goffman har beskrevet hvordan beboere i institutioner såsom nogle klostre, mentale hospitaler, militæret og kostskoler rituelt ydmyges og fratages deres tidligere identiteter og får disse udskiftet med identiteter baseret på comformitet og adlydelse (Goffman, 1968). Lignende praksis er blevet brugt i koncentrationslejre og institutioner, hvor såkaldt hjernevask finder sted (Bettelheim, 1986). Tom Kinwood (1997) har bidraget i beskrivelserne af skamgjorte individer, ved at undersøge og udarbejde en liste over måder, hvorpå demente mennesker behandles depersonaliserende og ydmygende i deres institutioner og af deres omsorgsgivere. Listen over skamgørende metoder kunne også tænkes effektiv overfor andre grupper og indbefatter bedrag, umyndiggørelse, barnagtiggørelse, ydmygelse, stempling, stigmatisering, afkræftelse af personen, afvisning, objektivisering, ignorering, udskydelser, tilbageholdelser, beskyldninger, latterliggørelse og nedsættende tale (Kitwood, 1997:46f). Alt sammen elementer som kan tænkes brugt som skamgørende metoder for at regulere og holde folk nede. Også andetsteds er det blevet fremhævet, at det kan virke objektiviserende og dermed skamgørende når eksempelvis medarbejdere betegnes ”menneskelige ressourcer” af ledelsen frem for ”mennesker” (Pattison, 1997b: 107ff).

Også i Danmark særligt i foråret 2009 (vist i Tv-avisen), har der været sager, hvor plejepersonale er blevet grebet via overvågningskameraer, i at have nedgjort og ydmyget beboere på plejehjem. Disse syndebukgørelser af enkeltstående plejere kan givetvist have den effekt, at mange andre plejeinstitutioner strammer sig ekstra an, for ikke også at havne i offentlighedens søgelys.

Fænomenet offentlig syndebukgørelse er af Emilie Durkheim forklaret, som en måde, hvorpå samfundets opretholdelse og videreførelse kan sikres gennem stempling af afvigere frem for en egentlig løsning af problemet (Møller, 2008). Tom Douglas (1995) som også har behandlet fænomenet forklarer, at skylden kastes på et enkelt individ for at tage opmærksomheden væk fra og skjule andres skyld, som en samfundsmæssig måde at bringe skam over én og derved lette andre, så de undgår at deres offentlige image ødelægges. Her i Danmark har Levnedsmiddelstyrelsen, til beskyttelsen af borgerne, redskabet ’smileys’ som et offentligt anvendt skamgørende middel af syndebuk karakter, rettet mod de restauratører, som ikke lever op til hygiejnekravene. De af fødevarestyrelsen udarbejdede kontrolrapporter og kontrolinformations-blanketter skal hænge ved alle restaurationers indgange, således at kunderne kan læse den før de beslutter sig for, om de vil gå ind. De restauratører, som ikke opfylder reglerne, har som alle andre, pligt til at vise deres kontrolrapport frem, som nu kan hænge der og fungere til skræk og advarsel for andre. Og det er som borger muligt at gå direkte på internettet og se disse skamgjorte restauranter. Det er desuden muligt også at se de restauranter, der derimod har fået så mange glade smileys, at de har kvalificeret sig til en elitesmiley, hvilket vil sige, at de i over et år har haft fine kontrolrapporter ([www.findsmiley.dk](http://www.findsmiley.dk)).

Vi har ligeledes Arbejdstilsynet, som går ind og vurderer arbejdspladser og tildeler røde, gule eller grønne smileys afhængigt af påbud, som ligeledes figurerer til offentligt skue på internettet. Arbejdstilsynet har ud over denne offentlige skamgørelse også mulighed for direkte at kræve rådgivning til virksomhederne, med henbilk på at krav skal opfyldes indenfor en afsat tidsramme. Det er indenfor dette smiley system muligt at få en krone smiley, når virksomheden har gjort en ekstraordinær indsats for at sikre en høj arbejdsmiljøstandard (www.at.dk). Hele smiley systemet virker, idet Levnedsmiddelstyrelsen og Arbejdstilsynet er respekterede instanser, de har i værste fald sanktions muligheder, men virker til dagligt i kraft af, at folk generelt har tillid til, at de fremstiller deres resultater på neutral nøgtern objektiv vis, ens for alle og med mulighed for genintegration og anerkendelse, hvis eventuelle kritikpunkter forbedres.

Man kunne vælge at anskue det meget populære HR Human Ressource, som en anden nutidig metode til at gå ind og regulere grupper af individer, hvor skammen også må tænkes at være en faktor, idet udøverne af systemet kan gå ind og overvåge og granske i individernes adfærdsmønstre og komme med forslag til tilretning af adfærden ind i mønstre som institutionen finder passende. Hvor skammeligt er det da ikke at blive taget i at have udøvet en upassende adfærd.

Giddens behandler temaet overvågning i bogen ”Modernity and Self-Identity”, som en slags nutidig ’institutionel refleksivitet’ som opnår kontrol med sociale aktiviteter med sociale midler (Giddens, 1991:149). Giddens ser overvågning som en supervisions kontrol af populationen, ved brug af information til at koordinere de sociale aktiviteter (Giddens, 1991:15). Også regulære overvågningskameraer anvendes i nutidens samfund, som beskrevet af Foucault, hvilke også kan anskues, som en del af overvågningsteknikken og som et samfunds regulerende middel, der kan tænkes at bidrage til kilderne for borgernes skam-nervøsitet. For slet ikke at tale om flex-brik systemet, hvor medarbejdere skal notere hvad tid arbejdet påbegyndes og afsluttes hver eneste dag og hvor det naturligvis er skamfuldt, hvis det viser sig, at enkelte medarbejdere ikke arbejder den tid de skal.

Forståelse og indsigt er nøgleord som Sennett har anvendt i forbindelse med, at han har gjort sig tanker over, hvordan de skamgjorte, som han kalder ydmygede individer i samfundet, kan blive hjulpet på fode. Sennett har således påpeget, at indsigten i og forståelsen af ydmygelser (og dermed skam) i samfundet kan tænkes, at være det første skridt i en opløsning af disse tilstande (Sennett, 1993). Kitwood går skridtet videre og mener, der skal helt konkrete handlinger til, før at skamgjorte individer kan undgå yderligere ydmygelser. I hans undersøgelser over behandlingen af demente arbejder han således ud fra en tese om, at individet har brug for at kunne knytte sig til andre, have komfort, identitet, beskæftigelse og at føle sig inkluderet. Han foreslår helt konkret, at plejepersonalet giver anerkendelse, forhandler, samarbejder, spiller, byder sansemæssige oplevelser, fejrer, giver mulighed for afslapning, gyldiggør, er vedholdende og lettende. Og at de tager imod hvad de nu tilbydes, så de plejede ikke taber ansigt og deres sociale tilhørsforhold kan opretholdes (Kitwood, 1997). På denne måde mener Kitwood, at i hvert fald de demente, kan blive frigjorte fra skam, idet de nu ikke længere bliver ydmygede. Som modsvar mod vanemæssig stigmatisering og skamgørelse er beskrevet modbevægelser, hvor de stigmatiserede selv tager affære, som da sorte aktivister i USA i 1960’erne ikke længere ville holdes nede og erklærede at ’Black is Beautiful’. Også Goffman har også beskrevet hvordan stigmatiserede individer som eksempelvis homoseksuelle og individer, som har overlevet mentale helbredsproblemer, har forsøgt at afkaste deres stigma, og opgive deres identitet, formet af skamgørende oplevelser, for at kunne opnå en basal accept fra andre og sig selv (Goffman, 1968b).

Nu har jeg vist, hvordan der i samfundet arbejdes med brug af skamgørelse, som et samfundsregulerende middel. Jo mere materiale jeg kommer igennem, jo mere tydeligt synes det, at en etik og norm for anvendelse af skam i samfundsregulerende øjemed nødvendigvis må tage højde for mulighederne for genintegration af den skamgjorte. Det er blevet tydeligt, at skam brugt som et samfundsregulerende middel for social kontrol, ikke nødvendigvist hænger sammen med det formelle moral kodex og magt system, og det er blevet tydeligt at skam er et magtfuldt redskab, som kan tages i hænderne af menigmand og forvaltes ud fra borgernes individuelle og selvbestaltede moral kodex jævnfør Denice Denton sagen. Ovenstående indblik viser også, at der er individer i samfundet, der gør sig tanker om, eller direkte går op imod, skamgørelse og stigmatisering.

Flere af de teoretikere der har beskæftiget sig med skam set i et samfundsperspektiv, er blevet optagede af, om der burde skelnes mellem skam og skyld kulturer.

Af væsentlige undersøgelser der bevæger sig i feltet skam og skyld kulturer, er Benedict (1954), Dodds (1951), Williams (1993), Kitayama et al (1995) og Miyaka & Yamezake (1995).

Antropologen Ruth Benedict var med udgivelsen af ”The Krysantemum and the Sword” (1954) den første til at foretage et større studie af skam i forskellige kulturer. Benedict finder, at der ser ud til at være to forskellige kulturer i verden, henholdsvis skam og skyld kulturer. Som næsten samtidigt beskrevet af Milton B. Singer (1953). Et markant fund som fortsætter med at vække interesse (Pattison, 2000:54), på trods af, at det er blevet kritiseret en del, dels pga Benedicts definition af skam – som bliver grupperelateret, og dels fordi det har vist sig svært at finde kulturer, som kan identificeres som rene enten skam eller skyld kulturer (Thranes 1979, Parker 1983, Cairns 1993, Demos 1996).

Skam kulturer beskrives af Benedict som de kulturer, hvor skam, ære og respekt spiller en fremtrædende rolle, hvilket mest er i de gruppeorienterede samfund som eksempelvis Japan. Her kan forseelser som nævnt straffes ved, at individer offentligt skamgøres og udstødes fra den sociale reference gruppe. Skyld kulturerne er dem, hvor individer i højere grad er individualiserede fra grupperinger og har internaliserede deres egen sans for lovlighed og for at have samvittighed. Her straffes forseelser uafhængigt af muligt tab af ære og stigmatisering. Skammen er her ikke det primære afstraffelses redskab, det er derimod specifikke formelle legale afstrafnings mekanismer. Når individer bliver kendt skyldige i noget og derfor straffes, så kan straf som forskyldt fritage dem for skam. Derved kan straffen fungere som en lettelse for et ellers skam plaget individ (tænkt af Piers & Singer, herom i Lynd, 1958:66).

Dodds (1951) har arbejdet videre på Benedicts ide om at skelne mellem skam og skyld kulturer og har således konkluderet, at det Homeriske samfund i det antikke Grækenland kan betegnes en skam kultur, idet den offentlige respekt på den tid var at betragte som det højeste gode, og bedre end fornøjelsen ved en ren samvittighed (Dodds, 1951:17). Dette arbejde er dog siden hen blevet kritiseret af Williams, som fremhæver, at man på Homers tid slet ikke havde et begreb for skyld. Man havde kun ’*aidos*’ som dækker over både skam og skyld (Williams, 1993:102). (Yderligere om sprogbetydningerne i dette speciales indledning.)

Det cross- kulturelle studie af Kitayama et al. (1995) viser, at hvor skam eksisterer som emotion for social kontrol og selvbevidsthed i alle kulturer, så er der forskel på, hvordan denne emotion opleves, tolkes og reguleres afhængigt af den sociale kontekst, struktur og normer. Eksempelvis vil det i kulturer hvor individuel uafhængighed værdsættes, som for eksempel i USA, vække skam hvis individer oplever at være afhængige af andre individer, mens det er mere centralt i kulturer, hvor afhængighed af hinanden værdsættes, som for eksempel i Japan, at skammen opstår, når individer ikke opnår at leve op til andres forventninger (Kitayama et al., 1995).

Der er også foretaget en undersøgelse (Miyaka & Yamezake, 1995), der viser, at i den Japanske kultur bruges skam bevidst som en dominerende teknik i børneopdragelse.

Sammenfattende for de kulturelle studier gælder det, at der findes forskelle på, hvordan skam opfattes og anvendes i forskellige kulturer og at skam og skyld har varierende betydning afhængigt af de kulturelt indlejrede individers indre samvittighed eller behov for respekt. Der er en samlende tendens i tænkningen om, at der hvor skam, anvendt som et samfunds regulerende middel, fungerer bedst og anvendes mest, er der hvor den ydre offentlige respekt vægtes, hvorimod skyld og formel afstraffelse er mest effektiv og anvendes mest der, hvor anseelsen fra andre ikke ansees for så vigtig. Skam har alle dage været et væsentligt redskab for social kontrol, og har været brugt af samfundet og grupper til at forme og styre medlemmernes adfærd, så orden kan opretholdes. De medlemmer der skamgøres oplever en ubehagelig og uønsket tilstand af fremmedgørelse og afvisning. Skam har været brugt og bruges i forskellige samfund på forskellig vis. Nogen gange på en indre og uformel vis og andre gange på en ydre og formel måde. Der har historisk set været en bevægelse væk fra skammen som et ydre socialt fænomen, i retning af skammen som et individuelt fænomen, hvor det refleksive selv skammer sig snarere end, at det bliver offentligt vanæret. Skam, som et samfundsregulerende middel, kan på den ene side ses som et stærkt destruktivt redskab, der mindsker gruppemedlemmers selvrespekt og selvværdsfølelse, mens en mild grad af skam på den anden side fremmer moral og social ansvarlighed, konformitet og sammenhængskraften i gruppen. På institutionsplan kan en mild grad af skam og syndebukgørelse være af det gode, her kan en sur eller rød smiley få den udstillede skamgjorte virksomhed til at oppe sig. Det er endvidere blevet tænkt, at respekt for skamgøreren er væsentlig for, om skamgørelsen som metode for social kontrol bliver succesfuld. I et procesperspektiv er skamgørelse som et middel for social kontrol effektiv der, hvor de skamgjorte har mulighed for, efter i første fase at være blevet udstødt, at kunne gennemgå en liminal fase for så at atter i en tredje fase at blive genintegrerede. Netop genintegrationen er kritisk, for hvor denne mislykkes, hænger de skamgjorte fast i et tærende ingenmandsland, uden fodfæste, uden identitet og uden et gruppetilhørsforhold.

Kulturelt set anvendes skamgørelse i dag forskelligt afhængigt af kulturen. Tilsyneladende fordi skamgørelse som metode viser sig mest effektiv, der hvor der findes et stærkt gruppetilhørsforhold, og hvor en ide om anseelse fra gruppen dermed bliver vigtig. Dette gruppetilhørsforhold kan så variere gående fra det vestlige selvreflekterende individs selvbestaltede internaliserede gruppetilknytningsforhold til dets omgivende verden, hen over den Japanske arbejdsfamiliegruppe, og videre til virksomheders tilknytning til gruppen af andre virksomheder af samme type og deres brugere.

Kapitel V

Konturerne af skammens sociologi

Dette kapitel er specialets pivottale punkt, da jeg her arbejder syntesedannende med den teoretiske empiri fra kapitel III *Emotions sociologi, en beskrivelse af et felt*, sammenlagt med kapitel IV *Temaer og nedslagspunkter*, hvor udvalgte nedsalgspunktet fra feltet skam er blevet tematiseret.

Kapitel V er således en opsamling af, hvad jeg har været igennem i specialet. Det er en bearbejdning af, hvad opsamlingerne muliggør, med henblik på at bidrage til en skammens sociologi. Projektet kulminerer her med nye teoretiske konstruktioner som konsekvens af den øgede indsigt. Her fremstilles med egne typologier en analytisk ramme om skam, skabt ud af de teorier/begreber som forefindes. Dette afsnit har udviklet sig løbende gennem hele speciale skrivnings processen, idet der hele tiden er blevet fundet nye facetter og led til substansområdet skam.

Rent praktisk vil jeg starte med at sammenstille de klassiske psykologiske teorier med de sociologiske skam pionerers arbejder (fra kapitel III i dette speciale), hvilket munder ud i en illustreret sammenhæng mellem selvbillede og det sociale bånd (Illustration 1). Så gives et overblik over hvor bredspektret en skam definition skal være, for at kunne rumme en samlet forståelse af skam som begreb (teorierne herfra er beskrevet i både kapitel III og IV).

På baggrund heraf følger mit bud på en foreløbig definition af et samlet skambegreb, hvilket er markeret i teksten med fed skrift. Denne definition efterfølges umiddelbart af forklaringer på de forskellige led/ord i definitionen, og jeg ser på fordelene ved denne definition.

Nu følger et afsnit, hvor jeg inddrager de teoretikere, som jeg ser, kan relateres direkte til den foreløbige definition, afsluttende med den kristne skamopfattelse (som behandlet i kapitel IV under temaet skam og håb).

Med et oplæg om hvem det så er, der føler skam i forbindelse med normbrud, udbygges nu den foreløbige skamdefinition, igen markeret i teksten med fed skrift (Udbygningen af definitionen illustreres med Figur 1). Og atter efterfølges med forklaringer på definitionen og der ses på hvilke teoretikere, som jeg ser, kan relateres til denne udbygning.

Der stykkes i det efterfølgende yderligere delelementer til forståelsen af definitionen, hvilke igen markeres med fed skrift, og de teorier som kan relateres hertil behandles i den forbindelse.

Endelig bliver der i den sidste del af dette kapitel opridset en model for skyld (Figur 2), hvilken opstår, som en naturlig følge af skamdefinitionen. Denne model kan fungere som en forklaringsmodel for, hvorfor begreberne skam og skyld tilsyneladende ofte anvendes i flæng. Denne teoridel relateres også til andre teoretikere.

**Mod en nyere sociologisk definition af skam.**

Konkluderende omkring de klassiske psykologiske teorier om skam (kapitel III) er at skam overordnet betragtet, udvikler sig i relationen til andre mennesker, som et mindreværd og tvivl omkring egen formåen (Adler), som respons på andres afvisning (Freud, Horney) eller deres hindring af ens barndoms initiativer (Erikson).

Med en sociologisk vinkel og på baggrund af teorierne fra sociologiens pionerer (kapitel III) kan skam indkredses til at opfattes som værende, en slags selvbetragtende følelse (Simmel, McDougall) af at være sunket i agtelse i andres øjne (McDougall) og tænkes nedvurderet af andre (Cooley), foragtet eller afvist (Lynd), eller slet og ret en rædsel for social degradering (Elias). Det er en social emotion der bekræfter afhængigheden af andre (Lynd), et indre kontrolapparat (Elias) eller et samfundsmæssigt redskab for social kontrol (Sennett & Cobb, Scheff). Skammen kan fungere som en faktor der genererer en drivkraft idet menneskene søger at frigøre sig fra den (Collins) eller undvige pinligheden (Goffman) og den trussel som skammen udgør mod det sociale bånd (Scheff).

At man indenfor sociologien i vidt omfang kan anskue skammen som en trussel mod det sociale bånd, er en vinkel, der generelt inkluderer de ovenstående psykologiske beskrivelser.

Sammenfattende er der betragtninger om, at skam opstår dels, når der er en diskrepans mellem det ønskede og det faktiske selvbillede og dels, når det sociale bånd føles truet.

De to betragtninger synes at spille ind på hinanden således at:

Det sociale bånd trues ikke

Selvbilledet

bevares

Det sociale bånd trues

Selvbilledet krakelerer

 Illustration 1. Sammenhæng mellem selvbillede og det sociale bånd set i relation til skam.

Hvis selvbilledet bevares og det sociale bånd ikke opleves truet, så opstår der ingen skam.

Hvis selvbilledet bevares, men det sociale bånd trues, så opstår der ikke nødvendigvist skam.

Hvis selvbilledet krakelerer, men det sociale bånd ikke er truet, så opstår der kun skam for nogle.

Hvis selvbilledet krakelerer og det sociale bånd opleves truet, så opstår der skam.

Det er en udfordring at finde en samlet forståelse af skam som et begreb, hvis det godtages, at selv de en mindre trussel mod det sociale bånd kan udløse skam/pinlighed (Goffmann og Scheff) og at tærsklen for skam kollektivt er sænket i forbindelse med urbaniseringen, så man føler skam over ting som tidligere ikke vakte skam, som anført af Elias; eller at skam anvendes i en hverdagsbetydning af Cooley som en selvmonitorerings mekanisme; eller at skam opstår hver eneste gang vores oplevelse af positive affekter forstyrres (Tomkins); eller skam kan være at blive opfattet som uren i samfundet a la Douglas perspektiv; og at skam af Simmel kan opstå, fordi man måske ikke lige går i det rigtigt tøj, og faktisk er det der gør, at vi kan have et fænomen som mode; samtidig med at individet generelt kan føle skam over egen status, som anvendt af Sennett og Cobb; eller skam kan være noget der optræder i en krise, en emotion på linje med vanære, eller som kan drive en hel nation til krigshandling som omtalt af Elias. Der spændes over et så stort kontinuum af skamforståelser, at vi i den ene ende har en lettere pinlighed og i den anden ende en vanære så stor, at æresdrab kan komme i spil, eller nationer kan gå i krig. Det har været som om, at begrebet skam favner så vidt, at teorierne umiddelbart vanskeligt har ladet sig samle til en helhed. Måske er det også derfor at fænomenet skam, efter at have været taget ind og behandlet både hos Freud, Elias, Sennett og Goffmann, senere bliver forladt af de selvsamme personer, eller aldrig rigtig bliver begrebsliggjort, som hævdet af Scheff.

Teoretisk set må det erkendes, hvis man følger i de sociologiske teoretikeres fodspor, at fænomenet skam opfattes og begrebsliggøres forskelligt af forskellige teoretikere. Både Goffman, Sennett og Elias går, på trods af deres store bidrag til feltet, ikke i dybden med at definere og begrebsliggøre denne emotion, som de har studeret, eller ender endda som Freud med senere at se bort fra dens betydning. At skammen forbliver ubevidst eller uerkendt også for teoretikerne, falder meget godt i tråd med Elias teoretiseren over, at i takt med at skammen er blevet øget – ting der ikke var pinlige i gamle dage, er det i dag – så er folks ubevidsthed om skam blevet øget tilsvarende og ligefrem proportionalt hermed. Man tænker, ifølge Elias ikke så meget over skam som tidligere. Det stemmer også godt overens med H. Lewis fund omkring den udbredte uerkendte skam blandt folk, der går i terapi. Skam er ikke noget, man taler om. Måske kunne det også hænge sammen med normen om kontrol i vores samfund. Man skal helst have tjek på det hele. Der skal være kontrol på vægten, formen, figuren, frisuren, hækken, huset, haven, børnene, jobbet og der er snart sagt intet, som ikke helst skal være helt under kontrol, så hvorfor ikke også psyken. Det er pinligt at have bragt sig selv i en situation, hvor man skammer sig, det er tabu. Lige med mindre at man skammer sig på andres vegne, det er nemlig populært. Man må gerne skamme sig på andres vegne, hvis de ikke selv kan finde ud af at gøre det, hvor de burde det. Man kan gerne højlydt gå og skamme sig på andre danskeres vegne, når de ikke opfører sig ordentligt og dannet, tegner beskæmmende Mohammed tegninger, slås til fodboldkampe, udtrykker sig racistisk, overser vanrygt af børn, eller har uorden i deres kørselsregnskab. Eller det kan være indvandrere, som offentligt går frem og skammer sig over andre indvandreres æresdrab. Det er en skam over at opleve sig selv som del af en gruppe, som har gjort noget som falder udenfor normen, samtidig med at det er en moralsk løftet pegefinger mod denne del af gruppen.

Hvis man skal kunne foretage gyldige og troværdige undersøgelser på skammens område, er det en nødvendig forudsætning, at der udvikles et skambegreb som både kan spænde over sammenhængen mellem selvbilledet og det sociale bånd (Illustration 1), men som også rummer skammen set som en drivkraft, samt den uerkendte skam eller den skam som kaldes ved andre ord, eller det at skamme sig på andres vegne. Skam kunne således defineres som***en flovhed, med et iboende ønske om at en adfærd, som man har del i, skulle følge en norm eller et ideal bedre****.* En norm som er en socialt betinget kulturel indlejring, der her skurrer imod tingenes tilstand. Idealet er personligt og udvikles på baggrund af det refleksive selv. At have del i en adfærd vil her sige, at individet har aktier i sagen, enten i form af selv fysisk, at have udført den normbrydende adfærd, eller hvis individet føler sig socialt gruppemæssigt relateret og identificeret med den part, som har udført noget normbrydende, hvorved også individets egen identitet bliver berørt. Den flovhed som menes er beskrevet bedst gennem uddrag fra Lynds definition af skam som: ”a wound to one’s self-esteem, a painful feeling or sense of degradation…” (Lynd, 1958:23-4).

Definitionen er ikke handlingsrettet, men beskæftiger sig primært med, hvad man kunne kalde den første fase i skammen. Den næste fase kunne være, jamen hvad sker der så? Her har Scheff argumenteret for, at hvis skammen ignoreres, så vil der kunne opstå aggression og hævngerrighed. (Om Scheffs skam-raseri spiral under temaet Skam og sociale bånd).

Definitionen er en brobygning over det gab, som spænder mellem at føle skam på andres og egne vegne. Denne definition synes, at kunne dække bedre over situationer, hvor man føler skam på andres vegne end de gængse betragtninger på feltet. Det kan godt give mening, at et individ som identificerer sig med en større gruppe f.eks. FCK fans, kan føle skam på nogle andres vegne, hvis de har optrådt uansvarligt. Definitionen tager konsekvensen af, at vores samfund har bevæget sig hen, hvor der er normer for stort set enhver form for adfærd. Definitionen tager til forskel fra de fleste andre sociologiske teoretikeres arbejder med skam højde for, at individet også må formodes, at kunne føle skam overfor sig selv, selv om det var blevet isoleret på en øde ø helt alene, da individet bærer på sit selvbillede, hvor end det går og fordi det, eksistentialistisk set, er én selv, som man står til regnskab overfor, udfra individets, på det givne tidspunkt, erhvervede moralkodex. Man føler ikke kun skam over, ikke at kunne følge normerne i de andres øjne, man føler også skam over, ikke at kunne følge normerne i sine egne øjne, som også Giddens senmoderne selvreflekterende individ opdager og føler. Definitionen løfter os ud over besværlighederne, der opstår i nødvendigheden af, at måtte skelne mellem reelle trusler eller blot tanker om trusler mod det sociale bånd, idet ovenstående definition i stedet samler sig om, at individet nærer ønske om, at en norm følges bedre. Fokus er flyttet væk fra alene at omfatte truslen mod det sociale bånd, og dog er denne trussel en oplagt mulig konsekvens af skammen, som den her er blevet defineret. Idet det er underforstået i dag, at individet, for at kunne have et stærkt og godt socialt bånd, skal følge gruppens normer. Definitionen her giver dog plads til, at ikke al skam opstår ved en trussel mod det sociale bånd, og omfatter således de individer, som føler skam på andres vegne og som ikke dermed nødvendigvis føler en trussel ind mod de sociale bånd i deres eget liv. Definitionen levner også plads til, at nationer kan føle skam over at være blevet ydmyget. Her har vi Sheffs beskrivelse af franskmændenes uerkendte skam over nederlaget i 1871, som bevæggrund for opstarten af Første Verdenskrig, med den pointe, at når skammen ignoreres så opstår aggression og hævngerrighed (Sheff, 1994) og Elias tanker omkring tyskerne i forbindelse med opstarten af Anden Verdenskrig, hvor også skammen indgår som et centralt element (Elias, 1996).

Jeg vil i det følgende se på hvilke teoretikere, der kan relatere sig til norm aspektet af min skam definition. I min definition er der ønsket om at ens adfærd skulle følge en norm bedre. Dette aspekt svarer underforstået til at en norm ikke er blevet fulgt. Konsekvensen af at en norm ikke følges, er at det kan føre til lavt selvværd, ydmygelse, nedgørelse, pinlighed og stigmatisering, som er de elementer H. Lewis har fremhævet, at skam skulle dække over. At normen ikke følges, kan også passe sammen med, at føre til en kronisk følelse af at være upassende, som fremført af Sennett og Cobb. At normen ikke følges, kan betyde, at individet falder i agtelse i andres øjne, som er McDougalls definition på skammen. At normen ikke følges, svarer i særdeleshed godt overens med Simmels overordnede tro på, at skammen opstår, når individet oplever, at andre har en bevidsthed om, at en norm er blevet overtrådt, men også Goffmans ide om, at de skamfulde individer har bekymringen om, ikke at tage sig godt ud i andres øjne – for man tager sig ikke godt ud i andres øjne, når man ikke følger de gældende normer for adfærd. Eller når man er uren a al Douglas, altså ikke befinder sig på sin rette plads i samfundet, det vil sige ikke, følger normerne for passende adfærd. At blive foragtet og afvist, som er Lynds bagvedliggende faktorer for at føle skam, passer også fint i tråd med at have overtrådt en norm, det er jo netop der, at andres foragt og afvisninger finder sted.

At der i skammen er et iboende ønske om, at en norm skulle følges bedre, synes også at kunne kobles sammen med Collins syn på skammen, som en generator for aktiviteter, som individet kan være stolt af, om end han går skridtet videre og ikke lader sig stille til tåls med blot at følge normen bedre. Collins repræsenterer her en forlængelse til definitionen. En interessant udbygning, som kunne være et fremtidigt forskningsprojekt. For hvor vidt kan skammen mon drive det enkelte individ? Er der mon drivkraft nok i skammen til, at skubbe individet ud over blot at ønske at følge normerne og videre i ligefrem at gøre aktiviteter, som individet kan være stolt af, eller er der kun drivkraft nok til at skubbe individet ind i normen igen. Hvordan er det, at ildsjælene får tændt den indre ild - er der den af Collins påståede relation til skam som en drivkraft, og hvilke faktorer skal i så fald være opfyldt for at drivkraften / ilden bliver stor nok til, at der skabes disse handlinger, som ildsjælene kan være stolte af? Eller er der blot tale om en 5. skamundgåelsesstrategi jvf. Nathansons Compass of Shame, hvor skammen vedbliver at være der, som en underlægningsmusik.

Skammen i den kristne forstand (kapitel IV under temaet Skam og håb), som opstående på baggrund af separationen fra Gud og forstærket af kravet om, at være et næstekærligt menneske, passer fint i tråd med definitionen af skam som en flovhed med et iboende ønske om, at kunne følge en norm eller et ideal bedre. Idet den kristne gruppe ser nærheden med Gud, som en metode til opløsning af skam, en skam der dog er vedholdende i og med at den tildeles individet fra fødslen pr. automatik, men som kan bedres eller lindres via rituelle handlinger, men også mindskes ved at følge de udstukne normer for næstekærlighed.

Som omtalt i kapitel IV kan den allestedsnærværende Gud virke skamgørende på Kristne. I forhold til definitionen af skam sættes der pres på flovheden, når normer eller idealer ikke følges eller nås. Også princippet om, at stolthed anses for syndigt indenfor Kristendommen, kan hindre denne gruppe i at turde opnå tilstrækkeligt selvværd, til at kunne aspirere efter deres mål og idealer. Man skal ikke være for selvglad, samtidig med at succes omvendt tænkes, at forudsætte at individet tør tro på sig selv. Derved kan denne tankegang, med princippet om afståelse fra stolthed, spænde ben for selvudfoldelsen, hvorved håbet om at kunne følge idealer mindskes og skammen øges. Det Kristne princip om at skulle leve i askese, er i samme boldgade. Når der kræves selvfornægtelse, så øges individets muligheder for at mislykkes betydeligt, idet individet er styret af sine behov. Her kommer individet meget ofte i fokus for sig selv i konfrontationer med sit selviske jeg, og dette selvfokuserede individ står nu med skammen over ikke at kunne følge sit ideal om, i næstekærlighedens navn at sætte andres behov højere end sit eget. Endelig levner Kristendommens fokus på synd og skyld frem for skam, ikke megen plads til bearbejdning af skam i forbindelse med forseelser, og med en almindelig psykodynamisk tænkning om, at emotioner skal lægges åbent frem, for at kunne bearbejdes, så skaber Kristendommen her en ærgerlig mulighed for, at skammen blot hober sig op som tiden går, når det kun er skylden, der bearbejdes, med den konsekvens, at de Kristne lægger skam på skam og dermed over tid bliver tiltagende mere og mere skambårne.

Ikke alle der laver normbrud føler skam. Men hvem er det så, der føler skam i forbindelse med normbrud? I forhold til Gusfields terminologi, så vil den angrende afviger typisk være et individ, der vil fyldes med skam i forbindelse med overtrædelse af normer, fordi han har ønsket om at have fulgt normerne bedre. Den syge afviger vil føle skam afhængigt af, hvordan dets omgivelser er i stand til at afstå fra fordømmelse og fjendtlighed eller ej, jævnfør Goffmans stigmatiserings problematik. Visse grupper af syge må med sikkerhed henvises til skammen, idet normen er den, at det at de blev syge, var noget de burde have undgået. Her tænker jeg eksempelvis på stigmatiseringen af aidsramte, folk med rygerlunger, fedme og folk med kønssygdomme. De fjendtlige afvigere vil typisk netop ikke føle skam, fordi de slet ikke nærede et ønske om at følge samfundets gængse normer, og så er der ikke noget at skamme sig over. Den kyniske afviger vil typisk heller ikke føle skam, eller i det mindste kun en alt for lille skam, ellers ville det nok have afværget afvigeren fra at begå normbruddet fra en start af.

Når det nu er blevet fremhævet, at ikke alle føler skam ved normbrud, så har jeg hermed lagt op til en udvidelse af skamdefinitionen - en flovhed, med et iboende ønske om at en adfærd, som man har del i, skulle følge en norm eller et ideal bedre. Definition udbygges ved at: ***graden af skam vurderes ud fra et kontinuum med den onde skam i den ene ende og den gode skam i den anden ende set afhængigt af hvor på akserne af flovhed og håb man er***. Med håb mener jeg primært at have en positiv forventning. Det kan være håbet om at kunne følge normen eller idealet bedre. I sidste ende baserer håbet om at kunne følge normen eller idealet bedre sig på behovet for at kunne have og bevare en ontologisk sikkerhed og derved have tillid til andre mennesker og have stærke sociale bånd. Det konkrete håb kan være forskelligt afhængigt af hvilken teoretisk orientering man har. Det kan være håbet om at kunne leve op til sit ønskede selvbillede (Freud), at kunne leve op til egne idealer om sig selv. Håbet mindskes og den onde skam øges der, hvor individet har besværligheder med, at kunne finde sammenhængende eller stræbværdige idealer at leve efter i et pluralistisk, fragmenteret samfund, eller hvor mål er for krævende til at individet kan nå dem (Giddens). Der kan være håbet om, at kunne leve op til idealet om individuel uafhængighed (skyldkulturen), eller at kunne leve op egne forventninger (Broucek) eller andres forventninger (skamkulturen). Håbet om at kunne leve op til sin klasses habitus (Bourdieu), håbet om at kunne være ønsket og elsket (Wurmser), eller at kunne restituere manglende selvværd. Eller det kan være håbet om, at kunne finde tilgivelse.

 Model for skam.

Flovhed

 Den onde skam

 Den gode skam

 Håb

Figur 1. Model for skam.

Der ses i skammen en omvendt korrelation mellem flovheden og håbet. Jo mere flov man er, jo mindre håb er der og des mere går skammen i retning af at være ond. Hvorimod jo mere håb man har, jo mindre bliver flovheden og jo mildere skammen.

Capps kæder direkte skam og håb sammen, idet han anser blandt andet skam for at være en af de største trusler mod håb (kapitel IV temaet Skam og håb). Håbet om at kunne opfylde egne forventninger til fremtiden. Modellen (Figur 1.) er inspireret af Capps teoretiseren. På modellen fremgår det a. la. Capps, at hvor der er en ond skam til stede, der er der et tilsvarende lille håb. De andre faktorer apati og fortvivlelse, som Capps mener udgør de andre største trusler for håbet, passer ligeledes fint ind som medbeskrivende faktorer for skammen, der hvor skammen er størst og kan betegnes den onde skam og hvor håbet er mindst i modellen, her er der rum for apati og fortvivlelse.

Honneth bruger skammen som redskab, for at kunne vurdere, om et samfund er retfærdigt opbygget for alle (kapitel IV temaet Skam og anerkendelse). Sammenholdes denne tænkning med modellen Figur 1, så vil disse mennesker, i et retfærdigt samfund hvor man ikke skammer sig, være at finde i den yderste ende af skam kontinuumet i den gode ende, hvor håbet er størst. Det er her, hvor folk har håbet om og troen på, at kunne leve op til samfundets normer eller deres egne idealer. Det er her hvor folk ikke føler sig skamfulde, med derimod er i stand til at yde som glade og tilfredse samfundsborgere, med gode sociale bånd og udbygget med Honneth, med om ikke anerkendelse fra alle, så i det mindste fravær af skam, når individet træder frem foran andre. Så betyder det ikke så meget om individet udfører et for andre dybt utilfredsstillende erhverv, så længe individet ikke skammer sig foran andre, men selv er tilfredst og sådan er samfundet retfærdigt. Honneth passer ind i denne teoriramme, da han ser, at aktive tilfredse samfundsborgere ikke skal være skamfulde, og det er de netop ikke i henhold til modellen, der hvor håbet er størst, håbet om at kunne følge normer eller egne idealer. Når individet derimod ikke opnår anerkendelse i privat sfæren, den retslige sfære og solidatitetssfæren, så går det ud over selvtillid, selvrespekt og selvværd og individet fyldes blandt andet med skam.

Hvis modellen for skam kobles sammen med de procesorienterede tanker om skam anvendt som et samfundsregulerende middel (kapitel IV under temaet Skam som et samfundsregulerende middel), så har skamgørelsesmetoderne for social kontrol størst mulighed for at lykkes der, hvor den skamgjorte er en del at et tæt forbundet fællesskab og evner at bevare håbet om, at kunne genintegreres og skammen derfor forbliver god eller konstruktiv. Her er der meget at miste og individet føler skam overfor referencegruppen. Hvis skamgøreren derimod ikke respekteres, føler den forsøgt skamgjorte slet ikke skam hverken god eller ond og forsøget på regulering mislykkes. Endelig er der de tilfælde, hvor den skamgjorte ikke får mulighed for genintegration. Det vil sige i de tilfælde, hvor skammen går hen og bliver ond, og den skamgjorte fastholdes, efter i første fase at være blevet udstødt, i en efterfølgende langtrukken liminal fase, hvor der ikke er håb om, eller udsigt til at denne fase overståes. Individet bliver her ikke befriet ind i en efterfølgende inkorporationsfase, med integration på ny i gruppen i en transformeret tilstand. Skam som samfundsregulerende middel kan mislykkes her, hvis skamgjorte individer ikke ender med at blive genintegrerede.

Der ser også ud til at være en samlende tendens i, at **jo mindre håb, jo større frygt for udstødelse** om end det ikke er alle, der sætter ord på, hvad det i sidste ende er der frygtes, eller om der frygtes noget. Frygten bliver således af flere ikke direkte i tale sat, men forbliver snarere blot en underforståethed. Giddens taler om, at det vækker skam i det refleksive selv, når det ikke lykkes for individet at nå egne idealer, eller når individet mislykkes i at få skabt en sammenhængende identitet, eller i at finde et ideal at stræbe efter. Giddens har teoretiseret (se kapitel IV i temaet Skam og sociale bånd), at håb sammen med tillid og mod er faktorer, der udgør den emotionelle forudsætning for, at kunne danne en kognitiv meningsramme i form af tro. At kunne have tro, tro på hverdagslivets sammenhænge. Skammen opstår, når denne ontologiske sikkerhed er truet, fordi skammen er centralt forbundet med individets selvidentitet og dermed dets evne for at kunne danne en sådan eksistentiel kognitiv meningsramme. En eksistentiel kognitiv meningsramme, der stilles spørgsmålstegn ved, når der opstår problemer for individet, i at få sammenhæng i sin konstant reviderende biografiske fortælling. Når individet ikke magter at opstille eller leve op til egne idealer, når det mister håbet, tilliden og modet til sin formåen, så opstår ifølge Giddens skammen. Set i forhold til modellen (Figur 1), så bliver Giddens udlægning af skammen en grundsten i modellens vægtning af håb som den faktor, der kan fungere som pejlepind for skammens karakter. På basis af Giddens teori kan modellen med fordel udvides til at anskue at: **håb sammen med tillid og mod udgør forudsætningerne for at individet kan have tro og dermed have en ontologisk sikkerhed, der kan holde individet væk fra den onde skam**. Skammen er, ud fra Giddens betragtet, mindst hvor troen/den ontologiske sikkerhed og dermed håb, tillid og mod, er størst. At jeg alligevel har valgt håbet som udgørende måleværdienheden for vurdering af skammens karakter, er fordi den synes at være et passende repræsentativt udtryk for individets følelse af ontologisk sikkerhed. Det kunne også have været tillid eller mod, eller for den sags skyld den ontologiske sikkerhed i sig selv. Håbet synes at gå hånd i hånd med tillid, for hvor der er tillid er der håb og hvor der er håb, synes der også at være tillid. Derimod synes man godt, at kunne have håb men mangle modet, i hvert fald hvis tilliden er intakt. Men har man ikke noget håb, er der heller ikke noget mod og skammen må dog være ondest, hvor også håbet er udslukt. At jeg har valgt i modellen at begrænse mig til at stille håbet op som måleenhed, kan forklares ud fra hypotesen, at de fleste ikke er bevidste om en eventuel grad af ontologisk sikkerhed, det er derimod enkelt at gå ind direkte og måle og vurdere på, om individer føler de har håb i deres liv og om deres håb er stort eller mindre. Eksempelvis bruger Center for Selvmordsforebyggelse i Aalborg, at spørge den selvskadende hvilke fremtidsdrømme vedkommende har, som vurderingsredskab for at finde ud af hvor selvmordstruet vedkommende er. Har personen intet håb for fremtiden, så vurderes personen at være i højrisiko gruppe. Tillid og mod kan fungere som hjælpe parametre sammen med håbet i vurderingen af skammens karakter ud fra modellen (Figur 1), idet de givetvist også kunne være repræsentative parametre for denne grundlæggende oplevelse af ontologisk sikkerhed. Jeg har ingen undersøgelser at læne mig op ad, til at vurdere, hvilken af faktorerne håb, tillid eller mod, der korrelerer stærkest, eller overhovedet korrelerer med den ontologiske sikkerhed, så derfor må denne ende nødvendigvist lades åben. Jeg kan kun synes noget, og jeg synes håb appellerer mest til mig, skarpt forfulgt af tillid, som også må tænkes at måtte korrelere stærkt. Om man har et stort håb, tillid eller mod på, at kunne overholde normer eller leve op til idealer eller i det hele taget at kunne finde ud af at skabe et passende ideal, synes at være flere sider af samme mønt. Alle indebærer de, at individet oplever en ontologisk sikkerhed med en positiv forventning og dermed fravær af den onde skam.

Omvendt kan den onde skam beskrives som der, hvor den ontologiske sikkerhed er bristet og individet trues af at gå i opløsning. Ud fra denne model betragtet er *den onde skam* der, hvor skammen bliver lammende, hvor individet bliver selv-foragtende (Miller), hvor det oplever en helt ukontrollabel eksponering (Lynd). Skammen bliver nedbrydende (Scheff) og skammen bliver den ubarmhjertige indre dommer, som kan ødelægge et menneskes tilværelse (Paahus). Og som i sin yderste konsekvens kan føre til abnormalitet som paranoia (Lyman og Scott).

Vi er også i afdelingen for ond skam, der hvor undergravelse af slaver, fanger og prostitueredes sind har fundet sted, for også her er disse grupper blevet fastholdt i en liminal fase, uden håb om atter at kunne blive genintegreret i en respekteret samfundsgruppe (fra kapitel IV under temaet Skam som et samfundsregulerende middel).

Man kunne forenklet betragte den onde skam som én stor og langtrukken skam, mens den gode skam kunne betegnes en lille kortvarig skam. *Den gode skam* er en mild skam, der gør os samvittighedsfulde eller ansvarsfulde overfor andre mennesker. Det er, at vi har skam i livet og følger normer og regler for hvad man skal og ikke skal (Paahus). Denne gode skam er opretholdende for de sociale bånd (Scheff), og grundlaget for at have moralitet (Kant). En skam der forebygger individet fra at udsætte sig selv for yderligere skam oplevelser (Wurmser).

Sennetts samfund, baseret på gensidig anerkendelse, (kapitel IV under temaet Skam og anerkendelse) vil tænkes at skubbe skamgjorte individer ud af den onde skam, i takt med at deres håb vokser. Her vil der være tale om et håb, om at kunne fremtræde som et anerkendelsesværdigt individ, hvilket er styrkende for individets selvværd og dermed for de sociale bånd og det vil kunne gøre, at individet kan stille sig frem foran andre uden skam, i tillid og med mod.

Pattison skelner mellem normal sund skam og destruktiv skam (se evt kapitel IV). Det at den destruktive skam indeholder elementer af ydmygelse, synes at korrelere med ideen om, at den onde skam er den skam, hvor individet oplever den største flovhed jf. Figur 1, og dog synes det ikke muligt at afskære den normale sunde skam, eller den gode skam helt fra elementet ydmygelse. Man kunne snarere sige at ydmygelsen er mindre her, eller flovheden. Men helt ude af billedet synes den ikke at være, for hvordan skulle en eventuel skam være god og adfærdskorrigerende, hvis ikke den indbefatter i det mindste et billede af muligheden for ydmygelse og dermed flovhed, hvis ikke individet holder sig indenfor normerne for adfærden? Hvis der ikke er noget at søge at undgå, fordi det ville vække skam og dermed ydmygelse eller flovhed, så er det svært at se skammen som en skam. Skammen må nødvendigvis, uanset om den er sund eller destruktiv, indeholde elementet ydmygelse og dermed flovhed eller frygten herfor.

Om bedringen af den kroniske skam (Pattison), som må henregnes til den tunge onde ende af skam kontinuumet, så giver Pattison selvtillid og selvværd som midler til at overvinde denne kroniske skam, og disse faktorer kan i høj grad henregnes til håbsvækkende faktorer. For får man selvtillid og selvværd, så får man nødvendigvist også et håb om, at kunne have gode sociale relationer og dermed gode sociale bånd, og vokser håbet således, så svarer denne teori godt sammen med, at så daler skammen tilsvarende jf. Figur 1.

Wurmsers tredeling af skamtyper kan placeres på kontinuumet af skam med skam-nervøsiteten yderst, i den gode ende af skammen, som en forventnings skam mod truslen om at blive eksponeret, ydmyget, fornedret eller afvist. Det er ikke en voldsom emotion og individer kan stadig have håbet fuldt intakte, om at kunne undgå truslen. Skam-nervøsiteten er blot et signal til individer om at hæmme en eventuel handling, som ville bringe dem i en skamfuld situation.

Den anden skamtype fra Wurmser, skam-affekten, befinder sig et sted mellem den gode og den onde skam i kontinuumet og det er her individet oplever skam i større eller mindre grad, som reaktion på en situation, hvor eksponering, ydmygelse, fornedrelse eller afvisning har fundet sted.

Og endelig er der skamattituden, som kan høre til i den onde skam ende af kontinuumet, hvor individer udvikler en attitude af undgåelse eller generthed og hvor de sociale bånd er beskadigede og individer oplever håbløshed og dog må skamattituden henregnes til det gode, hvor den beskytter ellers outrerede individer mod at skeje ud, og dermed hjælper dem til at holde sig indenfor normen.

I den onde ende af skam kontinuummet må også befinde sig de individer, som i Lyman & Scotts absurde verden (kapitel IV under temaet Skam og anerkendelse) ikke evner at danne mening i en meningsløs verden, og som derfor bliver de fortvivlede tabere i det sociale interaktions spil. Deres vej ud af den onde skam og gående i retning af blot en mild skam – for helt væk kan man ikke fjerne hverdagslivets absurditet – vil være at få anerkendelse og dermed styrke de sociale bånd, ved at erhverve sig en kritisk bevidsthed omkring livets absurditet, og for absurdisternes vedkommende at opnå en ontologisk sikkerhed gennem udviklingen af en menings-skabende kapacitet. Og uanset hvilket territorium individet ikke magter at gøre krav på (Lyman & Scott), så må det være skamvækkende og skammen må i henhold til modellen (Figur 1) være af en ond karakter, idet det er svært at bevare håbet, tilliden og modet og derved føle en ontologisk sikkerhed, hvis ikke man evner at gøre krav på et territorium. Selvidentiteten bliver usikker og individerne har problemer med at skabe mening i meningsløsheden indenfor dette felt i den absurde verden.

Hvis individer tror, de andre har tvivlsomme tanker om dem, så er man oppe i den onde ende af skammen, hvor håbet er lille og her må H. Lewis’ undgåede skam placeres. Den åbenlyse uidentificerede skam befinder sig et sted mere i midten af kontinuumet, hvor man har svært ved at bære at skulle miste håbet og ikke holder ud at være, men i stedet fokuserer på, hvis skyld det hele er, som for at fortrænge at mærke en skam, der kan være svær at bære. Endelig er der H. Lewis åbenlyse skam, som er tydelig for individerne selv og andre og den må, ud af disse skamtyper, regnes for den tydeligste og må kunne variere i styrke i en sådan grad, at den kan forefindes overalt på kontinuumet afhængigt af graden af håb, som individerne er i besiddelse af.

Ud fra modellen (Figur 1) bevæger de kristne sig i retning af den onde skam, hvis de ikke er i stand til at leve op til idealerne for næstekærlighed og samtidigt ikke beder om syndsforladelse eller angrer foran Gud og andre mennesker. Der er dog mulighed for lindring af skammen, når de kristne har håbet, om at nærme sig Gud, via hvad de opfatter som ret levevis, eller ved at tilbede Kristus og bekende deres synd og opnå syndsforladelse og for kvindernes vedkommende ved at selvudvikle sig (jævnfør kapitel IV under temaet Skam og håb). Så bevæger de kristne sig ud af håbs aksen og dermed ned af skamkontinuumet i retning af den gode skam, som er den skam, der for de kristne blot hjælper med at markere interpersonelle grænser og definere den moralske og den sociale orden.

Modellen for skam giver rum for både det inter- og intra-aktionistiske perspektiv (som anlagt i kapitel III omkring de sociologiske skam pionerers arbejder). Tager man de inter-aktionistiske briller på, så befinder vi os, med oppefra ned teorier om social kontrol, gående i retning af den onde skam. Der er der, hvor den tilbageholdte respekt og deraf følgende flovhed bliver det styrende manipulerende element, som magt udøverne kan anvende. Mens ser man ud fra nedefra op teorierne, så befinder vi os i den gode ende af skamkontinuummet, her hvor de sociale rørelser fyldes af håb, tillid og mod og drives af en emotionel energi opildnet af gruppens håb, om at kunne renses fra skammen, at kunne være værdige, og føle sig agtede i de andres øjne. Med det intra-aktionistiske perspektiv kan vi befinde os i den gode ende af skammen, hvor individet oplever, at kunne selvregulere og udøve selvkontrol. Den oplevede evne til selvstyring sættes ud af kræft i takt med, at vi bevæger os i retning af den onde skam, her svinder håbet, tilliden og modet og flovheden overstiger handlekraften. Her bliver skammen ond og ufleksibel. Det intra-aktionistiske perspektiv med fokus på indre kontrol afgrænser sig således til området omkring den gode skam. Beskrivelserne af selvopfattelse, (som er den anden intra-aktionistiske vinkel anlagt i kapitel III i afsnittet om sociologiens skampionerer), beskriver herimod hele kontinuummet gående fra den onde til de gode skam, idet skam og stolthed, som to følgesvende, placerer sig i hver sin ende af kontinuummet, med skammen i den onde ende og stoltheden i den gode. Ud fra denne betragting er det muligt at være et stolt individ, der ejer skam i livet. Mens det desiderede skamfulde individ er belastet og i en ond tilstand, som det er særdeles svært at være stolt af.

Når nu denne model for skam (Figur 1.) er skabt, så er det både nærliggende og fristende for forståelsen af skam, at stille denne op mod en lignende model for skyld. Graden af skyld kan her vurderes ud fra et kontinuum med stor brødbetyngethed i den ene ende og holdningen ”det går nok” i den anden ende, set afhængigt af hvor på akserne af samme flovhed som ved skammen, men med samvittighed over forseelse, i stedet for håbet, på x-aksen.

 Model for skyld.

Flovhed

 Brødbetyngethed (stor skyldsfølelse)

 ”Det går nok”(lille skyldsfølelse)

Dårlig samvittighed over forseelse

Figur 2. Model for skyld.

Der ses i skylden en ligefrem korrelation mellem flovheden og samvittigheden over en forseelse. Hvis individer ikke er ret flove over deres handlinger, har de ikke så stor og dårlig samvittighed over deres forseelse og så føles skylden ikke så stor. Hvorimod, hvis de er meget flove, så vil de have en stor og tung samvittighed og dermed føle en stor skyld. Modellen tilgodeser definitionen om, at skyld opstår, når individer overskrider et påbud (Piers), og at skylden er orienteret mod én selv gennem internaliseringen af identifikationer med ens forældre (Freud), når denne internalisering regnes for samvittigheden. Og den rummer tænkningen, at vi føler os skyldige, for det vi gør. Individer føler skyld, fordi de gjorde noget forkert (Smedes). Og definitionen af skyld vækker følelsen af at have gjort noget forkert (Alexander) og forståelsen af, at samme situation for nogle kan vække skam, mens den for andre vækker skyld (Alexander). Dette afhænger ud fra modellerne af, om individer fokuserer på, hvor ringe de selv er (er der intet håb forude?) eller på hvor ringe handlingen var (er der dårlig samvittighed?). I den første situation identificerer individerne sig som personer, der gør den slags ting og føler skam, mens individer i den anden situation fokuserer på, at det de lige der gjorde, vist ikke var så smart og de føler sig skyldig over det, uden at det behøver at påvirke deres selvopfattelse. Selvværdet kan godt bevares intakt ved tanken om, at det kunne de da vist godt have gjort bedre, mens de skamfulde vender skylden mod dem selv som individer og derved skammer sig, som blev de skældt ud af deres forældre.

Kobles modellen for skyld sammen med sammenfatningen over undersøgelserne af en opdeling mellem skam og skyld kulturer (kapitel IV under temaet Skam som et samfundsregulerende middel), så kan det ud fra denne model forklares, at skyld og formel afstraffelse er mest effektiv, der hvor den offentlige ydre respekt fra andre ikke ansees for så vigtig. Det vil i henhold til modellen for skyld være der, hvor individer eller institutioner er mindst brødbetyngede, altså der hvor flovheden er mindst og samvittigheden ringe, hvorimod skam som en samfundsregulerende metode fungerer bedst der, hvor den ydre offentlige respekt vægtes højt. Det vil i skyld modellen være der, hvor individer eller institutioner er mest brødbetyngede, altså der hvor flovheden og samvittigheden er størst. Så i forhold til skam/skyld studierne, så regulerer man således bedst med skyld og formel straf, i de kulturer hvor flovhed er mindre betydningsfuld, mens man bedre kan anvende skamgørelses metoder i de kulturer, hvor flovheden er mere betydningsfuld.

’Den, der føler skyld og foragt for sig selv, agter og respekterer dog stadigvæk sig selv, som en synder’, var Nietzsches måde at beskrive, at selvrespekten bevares ved skyld. Man kan godt have en nagende stor samvittighed og så stadig bevare sit selvværd, men man kan ikke være helt udslukt for håb, tillid og mod og så bevare selvværdet. Når den ontologiske sikkerhed er truet, så går det ud over selvværdsfølelsen. Det menneske der gribes af en stor håbløshed ringe-regner sin egen evne til at cope med sin verden og skammer sig over sig selv. Som Nietzsche udtrykte det: ’den, der føler skam gør noget værre [..end den der føler skyld...], nemlig udsletter sig selv og glemmer sin menneske-lighed.’(fra kapitel IV under temaet Skam og identitet). Så er man ikke længere lig de andre mennesker, man er ringere end dem.

Hvor Giddens analyser af skam synes at være grundigt bearbejdede, så efterlader hans gennemgang af skyld, set i forbindelse med en skelnen mellem skam og skyld, én med spørgsmål. Det kan således undre, at han skriver, at skyldsfølelse er angst skabt af frygten for overtrædelser og de gengældelsesformer som disse adfærdselementer medfører (kapitel IV under temaet Skam og identitet), når det er så åbentlyst, at individer snildt kan have en stor frygt for konsekvensen af sine handlinger uden overhovedet at føle skyld, hvis vedkommende ikke har dårlig samvittighed over forseelsen. Dette levner ikke megen skyldsfølelse. Det synes snarere at være relevant at måle og sammenstille skylden med den enkeltes helt individuelle samvittighed (model Figur 2), for herved at kunne have et reliabelt mål for skylden. Giddens nærmer sig dog mere denne tænkning, når han senere i samme tekststykke udtrykker, at skyldsfølelse kommer af en følelse af at have gjort noget forkert (Giddens, 2008:82).

Den kyniske afviger (Gusfield) er i forhold til modellerne (Figur 1 og 2) typisk den afviger, der ikke føler nogen som helst flovhed og som det ses ud fra modellerne derved hverken føler skam eller skyld, idet han slet ikke kan forbindes til en håbs akse – han er slet ikke der, han falder udenfor på grund af den manglende flovhed og han føler ingen skyld, idet han i besiddelsen af den selvsamme manglende flovhed, overhovedet ikke bevæger sig ud af aksen for samvittighed, for er der ingen flovhed, så er der heller ingen dårlig samvittighed at spore.

Denne model kan også forklare, hvorfor der tilbagevendende finder en sammenblanding af disse to begreber skam og skyld sted og oplevelsen af at de anvendes simultant. På denne vis illustreres det, at skam og skyld begge indebærer flovheden i sig, men hvor skammen er indadrettet og involverer hele selvet, idet den har at gøre med individets ontologiske sikkerhed, repræsenteret gennem håb, så bliver skyldsfølelsen snarere udadrettet og relaterer sig til individets samvittighed overfor forseelser/handlinger det har foretaget. En skelnen mellem skam og skyld som relaterende til henholdsvis hele selvet eller blot ens handlinger er i øvrigt foretaget af Lynd (Kapitel IV under temaet Skam og identitet).

Der var en nyhed om en mand, der glemte sit mindreårige barn i bilen en varm solskinsdag, som skulle have været i dagpleje, mens han var på arbejde. Barnet omkom af dehydrering efter en fem til seks timer i bilen. Dette er et eksempel på en situation, hvor individet uundgåeligt bliver fanget i både at føle skam og skyld. Der er intet håb for ham, han har ingen som helst mulighed for at gøre det godt igen. Han kan ikke gøre det om, for barnet er dødt. Han blev i nyhederne beskrevet som havende det ’dårligt’. Denne mand, ud over at mærke den onde lammende skam, må uundgåeligt og have en dyb samvittighed over at have forårsaget sit eget barns dødsfald. Så ud over den åbenlyse sorg over tabet, må han med kombinationen stor flovhed – dyb samvittighed føle en stor skyld. Hvis manden havde fundet barnet livløst, men kunne have genoplivet hende, så ville han formentlig stadig have følt en enorm flovhed over situationen, og stadig have haft dårlig samvittighed og derved have følt skyld, men han havde haft et håb. Et håb om at kunne genoplive hende og han havde kunnet lykkedes heri og dermed havde han kunnet undgå den onde skam. Han ville i så fald kunnet have nøjedes med at føle en stor skyld og den gode adfærdskorrigerende skam. Han ville bedre kunne have levet op til normen om at være far, end nu hvor barnet er uigennemkaldeligt dødt. En tragisk hændelse, som kan være med til at belyse skam/skyld problematikken.

Normbrydere og kriminelle vil typisk ikke bevæge sig ret langt op af flovhedsaksen og opnår derfor typisk ikke at føle en lammende skam og ej heller at være dybt brødbetyngede. Af mangel på denne internaliserede samfundsregulerende faktor går samfundet i stedet ind og lovgiver, dømmer og udøver sin magt over sådanne mennesker.

Langt ude af flovhedsaksen er de kronisk skamfyldte individer dog også blevet kædet sammen med umoralsk adfærd, fordi de i deres selvoptagethed, over egne indre processer, ikke har overskud til at have empati. Derfor kommer de til at fremtræde som umoralske, aggressive eller ligefrem i moralsk fordærv (kapitel IV i temaet God og ond skam og temaet Skam og identitet). Kronisk skambærende individer i den tunge ende af skam kontinuumet anses således for at være generelt socialt og moralsk destruktive.

Jeg har i dette afsnit forsøgt at sammensætte, hvad der vides på feltet skam og set på hvordan denne viden kan anskues på ny. Jeg har flyttet fokus en smule fra de sociale bånd, fordi det har vist sig, at der er flere eksempler, som man med dette fokus ikke dækker og jeg har derfor i stedet fokuseret på flovheden i sig selv. Så har jeg trukket håbet frem, som en samlende målefaktor til at vurdere, hvordan individet forholder sig til normbrud eller diskrepans mellem det faktiske og det ideelle selv og har anvendt elementerne, flovheden og normbruddet, i et nyt forsøg på bredere at definere skam på en måde, der favner hele kontinuummet af skam, lige fra den lettere pinlighed og det at skamme sig på andres vegne, over til den skam, der danner basis for krig og æresdrab. Ligeledes har jeg inddraget skyld, idet skyld har vist sig konstant, at infiltrere sig i skambeskrivelser. Jeg har således lavet en model til at skelne skammen fra skylden, i en ny forståelse af, at både skam og skyld indeholder elementet flovhed og derved hænger uløseligt sammen. Der skal en undersøgelse til for at vide, om håbet korrelerer stærkt nok med den ontologiske sikkerhed, til at kunne bruges som måleenhed herfor, eller om det ville være endnu mere relevant om tilliden, modet eller selve den ontologiske sikkerhed skulle have stået på aksen, for at være præcis nok. Denne ende må nødvendigvist stå åben, idet der endnu mangler empiri på feltet.

Og så må tiden vise, om denne definition af skammen er bred nok, eller om den er blevet for bred eller hele bøtten skal vendes igen, for at få en teori der holder vand over tid og set i forhold til fremtidig forskning. Landet ligger åbent for en debat på feltet. Jeg mener selv, at jeg får teorierne til at hænge sammen, og håber dermed, at specialet kan fungere som et ydmygt og beskedent bidrag ind i en teoretisk diskussion til forståelsen af fænomenet skam.

Kapitel VI

Konklusion og perspektivering

I dette speciale har jeg forsøgt at danne ny viden ud fra allerede eksisterende viden, ved at skabe en stor mosaik af brudflader, som i sammenhæng med hinanden tegner et billede af skammens væsen. Essensen af specialet er, at det er muligt at forstå og skelne mellem alle typer af skam, ved at indplacere dem på et kontinuum mellem ond og god skam, som en omvendt proportionalitet mellem flovhed og den ontologiske sikkerhed, her forsøgt repræsenteret gennem besiddelsen af håb.

Som en bi-gevinst, kunne denne klarhed desuden oplyse og adskille skammens skyggebroder i litteraturen, skyld, som en ligefrem proportionalitet mellem den selvsamme flovhed, men med samvittigheden over forseelse, som den anden akse. Denne skelnen synes at kunne forklare, hvorfor skam og skyld tilsyneladende, i litteraturen og i dagliglivet, almindeligvist anvendes i flæng og gerne sammen.

Fundamentet til analysemodellen blev lagt med først metodiske overvejelser (kapitel II) og hernæst en beskrivelse af emotionsfeltet, hvorudfra skammen springer, i form af et overblik over hvordan emotioner historisk er blevet behandlet op gennem tiden, mundende ud i en indsnævring af emotioner, hvor luppen nu blev sat over emotionen skam, med en funktionsopdeling af bidragene fra de forskellige skampionerer indenfor sociologien (kapitel III). Så kom alle de forskelligt farvede temaer eller nedslagspunkter, der, som bearbejdede enheder, gav brudstykker til en forståelse af skammens væsen (kapitel IV). Endelig blev både pionerernes teorier og de tematiske felter sat sammen til en større mosaik, en grounded analyseramme til forståelsen af skam (kapitel V).

Det videnskabelige bidrag i denne opgave repræsenterer nødvendigvis kun en lille flig til alt det arbejde og alle de tanker, der op igennem tiden er blevet lagt i emnet, om end de væsentlige teorier er søgt dækket, og dog synes det skabte analyseapperat at bidrage en smule til forståelsen af emnet skam, som undervejs i opgaven har vist sig at gribe ind i mange grupper af individers liv.

En fremtidig opgave kunne være at gå ud og prøve den i kapitel V nye dannede groundede analyse ramme til forståelse af skam af, og finde ud af om mosaikken slører bevidstheden eller om lyset kan stråle igennem mosaikken og derved skabe en større forståelsens klarhed, til gavn for dem, der af den ene eller anden årsag, er optagede af dette dybt tabubelagte emne, skam.

Summary

This paper is a work on shame, its functions and processes, from a sociological perspective, in the field of the sociology of emotions. It is a theoretical descriptive analytical study, with the method of Grounded Theory, which attempts to create an overview on the field of shame by forming a review of the history of emotions, in the field of sociology, followed by an insight into primarily the works by the sociological pioneers on the field of shame. Then, on the background of a study of literature on shame, the essences in relation to some themes are extracted. The themes include Shame and recognition, Good and evil shame, Shame and hope, Shame and identity, Shame and social ties, and finally Shame as a way to regulate society. On the summed basis of the theories so far, plus examples from everyday life including hypothetical examples, an integrated grounded frame for analyzing shame is developed in a chapter called “On the contours of the sociology of shame”.

The result is that this paper suggests, it is possible to understand and organize all types of shame, by placing them on a continuum between evil and good shame, as an opposite proportionality with embarrassment on the one axis and the ontological security represented by the ability to poses hope on the other axis. As a spin-off effect of this theory, guilt, the shadow brother of shame, is consequently ending up being seen as a straight proportionality between the same axis of embarrassment as with shame, but with conscience over what is done, on the other axis. This division seems to be able to explain, why shame and guilt apparently are totally mixed up in much literature and in the everyday life.

Litteraturliste

Adler, Alfred. (1930). *Menneskekundskab*. København. Martins Forlag.

Alvesson, Mats & Hugh Willmott (1996). *Making Sense of Management*. London: Sage.

Averill, James (1996). “An analysis of psychophysiological symbolism and its influence on theories of emotion”. In Harré, Rom & Parrot, Gerrod. (eds.) *The Emotions.* London: Sage. pp 204-28.

Barbalet, J. (1998) *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barth, Karl (1981). *Etics*. Edingburg: T & T Clark.

Bendelow, G. and Williams, S. (1998) (eds). *Emotions in social life. Critical Themes and Contemporary Issues*. London: Routledge.

Benedict, Ruth (1954). *The Chrysanthemum and the Sword*. Rutland: Charles Tuttle.

Berger, Peter; Birgitte Berger & Hansfried Kellner. (1973). *The Homeless Mind*. Harmondsworth: penguin Books.

Bettelheim, Bruno (1986). *The Informed Heart*. London: Penguin Books.

Bolton, Sharon (2004). *Emotion Management in the Workplace*. Palgrave.

Bonhoeffer, Dietrich (1964). *Etics*. London: Fontana.

Bourdieu, Pierre (1995). *Distinktionen – en sociologisk kritik af dømmekraften*. Danmark: Det lille Forlag.

Bourdieu, Pierre Loïc J.D. Wacquant (1996): *Refleksiv Sociologi – mål og midler*. København: Hans Reitzels Forlag.

Bradshaw, John (1988). *Healing the Shame that Binds You*. Deerfield Beach FL: Health Communications Inc.

Braithwaite, John (1989). *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braithwaite, J. & Mugford, S. (1994). Conditions of successful reintegration ceremonies. *British Journal of Criminology*, 34, 2, 139-171.

Britt, L. & Heise, D: (2000). From Shame to Pride in Identity Politics. I Stryker, S., Owens, T. J., & White, R. W., (eds). *Self, Identity and Social Movements*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Broucek, Francis (1991). *Shame and the Self*. New York: Guildford Press.

Brown, George (1996). “Life events, loss, and depressive disorders” in Heller, Tom; Jill Reynold; Roger Gomm; Rosemary Muston & Stephen Pattison. (eds.), *Mental health Matters*. Basingstoke: Macmillan. pp. 36-45.

Burkitt, I. (1997). “Social relationships and emotions” *Sociology*, 31(1): 37-55.

Cairns, Douglas (1993). *Aidos*. Oxford: Oxford University Press.

Camporesi, P. (1988). *The Incorruptible Flesh*. Cambridge: Cambridge University Press.

Capps, Donald (1983). *Life Cycle Theory and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.

Capps, Donald (1993). *The Depleted Self*. Minneapolis: Frotress Press.

Capps, Donald (1995a). *The Child’s Song*. Louisville: Westminster/John Knox Press.

Capps, Donald (1995b). *Agents of Hope*. Minneapolis: Fortress Press.

Clark, Candace (1990): “Emotions and Micro-Politics in Everyday Life: Some patterns and Paradoxes of ‘Place’”, in Theodore Kemper (ed.): *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State Universitu of New York Press.

Clark, Cadace (2004): “Emotional Gifts and ‘You First’ Micropolitics – Niceness in the Socio- Emotional Economy”, in Anthony Manstead, Nico Frijda & Agneta Fischer (eds.): *Feelings and Emotions – The Amsterdam Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, R. (1975). *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*. New York: Academic Press.

Collins, R. (2001). Social Movements and the Focus of Emotional Attention. I Goodwin, J., Jasper, J.J. & Poletta, F. (eds.). *Passionate Politics – Emotions and Social Movements*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.

Cooley, C. H. (1922). (ed.). *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner’s.

Dahl, Anne-Marie (2004). ”Skam som ledelsesværktøj.” I tidsskriftet: *Personalechefen* nr. 4.

Dahlgren, L. & Starrin, B. (2004). *Emotioner vardagsliv & samhälle*. Malmö: Liber.

Danziger, Kurt. (1997). *Naming tihe Mind*. London: Sage.

Darwin, Charles W. (1872). *The Expression of Emotions in Man and Animals*. New York: D. Appleton and Company.

Demos, John (1996). “Shame and guilt in early New England” in Harré and Parrott (eds.) 1996. *The motions*. London: Sage. pp 74-88

Denzin, N. (1984). *On Understanding Emotion*. San Francisco: Josey Bass.

Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational. Berkeley*: University of California Press.

Douglas, Mary (1966) *Rent og Urent.* Norsk udgave 1997 Pax Forlag.

Douglas, Tom. (1995). *Scapegoats*. London: Routledge.

Durkheim, É. (2001). *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.

Elias, Norbert (1978) *The History of Manners*. The Civilizing Process, Vol. 1.

Elias, N. & E. Dunning (1986) *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process.* Oxford: Basil Blackwell.

Elias, N. (1989*). Civilisationsteori del*. 1. Sedernas Historia. Stocholm: Atlantis.

Elias, N. (1991). *Civilisationsteori del. 2. Från svärdet til plikten. Samhällets förvandlinger*. Stockholm: Atlantis.

Elias, Norbert (1994). *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.

Elias, Norbert (1996). *The Germans*. Cambridge: Polity.

Elias, N. (1939 [2000]). *The Civilising Process*. Cambridge: Blackwell.

Erikson, Erik. (1950). *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton.

Erikson, Erik (1965). *Childhood and Society*. Harmondsworth: Penguin Books.

Forsdyke, Sara (2008). Street theatre and Popular Justice in Ancient Greece: Shaming, Stoning and Starving Ofenders inside and outside the Courts. *Oxford Journals*. Past and Present. Vol 201, Number 1. pp 3-50.

Foucault, Michael (1979). *Discipline and Punish*. London: Penguin Books.

Franks, D. & McCarthy, E.D. (1989) (eds). *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Greenwich, CT: JAI Press.

Freud, S. & Breuer, J. (1895) *Studies on Hysteria*. New York: Avon (1966).

Freud, Sigmund. (1896). “Further Remarks on the Defence Neuro-psychoses”, *Collected Papers*. Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis, 1950, Vol. I, p. 165.

Freud, S. (1900) *The Interpretation of Dreams*. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis (1953).

Freud, Sigmund (1977). *Three Essays on Sexuality*. London: Penguin Books.

Freud, Sigmund (1984). *On Metapsychology*. London: Penguin Books.

## Garfinkel, Harold (1956) "Conditions of successful degradation ceremonies." *American Journal of Sociology* 61: 420-424.

Gennep, Arnold van (2004). *Les Rites de passage*. London: Routledge.

Giddens, Anthony. (2008). *Modernitet og selvidentitet*. Hans Reitzels Forlag. København. 10. oplag af dansk udgave fra 1996 af “Modernity and Self-Identity, Self and Society in the late Modern Age.” Polity Press. Cambridge 1991.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.

Gilbert, P (1998). What is shame? Some core issues and controversies. In P gilbert & B. Andrews (Eds.), *Shame: Interpersonal behavior, psychopathology and culture*. New York: Oxford University Press.

Glaser, B. & Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Glaser, B. G. (1998). *Doing Grounded Theory Issues and Discussions*, CA: Sociology Press.

Glaser, B. (1992). *Basis of grounded theory analysis*. Mill Valley, CA: Sociology Press.

Glaser, B (2003). *Description’s Remodelling of Grounded Theory Methodology*. CA: Sociologi Press.

Goffman, E. (1956). Embarrassment and Social Organization. *American Journal of Sociology*, 62, 3, 264-271.

Goffman, Erving (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*. Harmondsworth: Penguin Books.

Goffman, E. (1967). *Interactional Ritual*. New York: Anchor.

Goffman, Erving (1968a). *Asylums*. Harmondsworth: Penguin Books.

Goffman, Erving. (1968b). *Stigma.* Harmondsworth: Penguin Books.

Goffman, Erving (1971a). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin Books.

Goffman, Erving (1971b). *Relations in Public*. Harmondsworth: Penguin Books.

Goffman, Erving, (1975). *Stigma*, Viborg: Nørhaven Bogtrykkeri a/s.

Goffman, Erving (1990). *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Genoptryk af originalen fra 1963. London: Penguin Books.

Goldberg, Carl. (1991). *Understanding Shame*. Northvale NJ: Jason Aronson.

Gordon, Howard (1996). Christian Identity and the Alleviation of Guilt Feelings in Depressive Illness. Om denne Ph.D afhandling I: (1997) *Guilt is a Cry*. Fra web siden: www.isfo.it/files/File/Segnalazioni/Guilt%20is%20a%20Cry.pdf

Gordon, S. (1981) “The sociology of sentiments and emotions”, i M. Rosenberg and R Turner (eds), *Social Psychology. Sociological Perspectives*. New York: Basic Books.

Gusfield, Joseph A. (1967). “Moral Passage: The Symbolic Process in Public Designations of Deviance”. *Social Problems*, 15(2):175-188.

Hall, Edward T. (1969). *The Hidden Dimension*. London: Bodley Head.

Hammond, M. (1983). “The Sociology of emotions and the history of social differentiation”, i Collins, R. (ed), *Sociological Theory*. San Francisco: Jossey-Bass.

Hardy, Daniel & David Ford (1984). *Jubilate*. London: Darto, Longman & Todd.

Hartmann, Jan. 2001. *Grundad Teori – teorigenerering på empirisk grund*. Lund: Student litteratur.

Hochschild, Arlie R. (1983). *The Managed Heart. Commerzialisation of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

Homans, G. C. (1951). *The Human Group*. London: Routeledge and Kegan Paul.

Honneth, Axel (2003). *Behovet for anerkendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.

Hobbeth, Axel (2006). *Kamp om anerkendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.

Horney, Karen (2004). *Our inner conflicts: a constructive theory of neurosis*. Palo Alto, Calif.

Hothersall, David (2004). *History of Psychology*. London: McGraw-Hill Education.

Jacobsen, Michael Hviid (2007) (red.) *I Samfundets Sprækker*. Danmark: Aalborg Universitetsforlag.

Karp, I., & Jakobsen-Widding, A. (1990). *Personhood and agency in Africa*. Washington, DC: Smithsonian Institution.

Kaufman, Gersher (1993). *The Psychology of Shame*. London: Routledge.

Kelle, Udo (2005). "Emergence" vs. "Forcing" of Empirical Data? A Crucial Problem of "Grounded Theory" Reconsidered. Forum Qualitative Sozialforschung / *Forum: Qualitative Social Research* [On-line Journal], 6(2), Art. 27, paragraphs 49 & 50.

Kemper, T. D: (1978). *A Sociological Interactional Theory of Emotions*. New York: Wiley.

Kemper,T. D. (1984). Power, Status, and Emotions: A Sociological Contribution to a Psychophysiological Domain. I Scherer, K. & Ekman, P (eds.). *Approaches to Emotion*. New Jersey: Lawrence Erlbaum.

Kemper, T. (1990) (eds). *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. New York: State University of New York Press.

Kitayama, Shinobu; Hazel Rose Markus & Hisaya Matsumoto. (1995). *Culture, self, and emotion: a cultural perspektive on “self-conscious” emotions*, in Price Tangney & Fischer (eds.), pp. 439-64.

Kitwood, Tom. (1997). *Dementia Reconsidered*. Buckingham: Open University Press.

Kjellqvist, E. B. (1993). *Røtt och Vitt – Om skam og skamløshed*. Stockholm: Carlssons.

Lang, Ronald David (1975) *Det spaltede selv*. Jørgen Pauludans forlag.

Lasch, Christopher (1984). *The Minimal Self*. New York: W. W. Norton.

Lasch, Christopher (1991). *The Culture of Narcissism*. New York: W. W. Norton.

Layder, D. (1998). *Linking Theory and Social Research*. London, Sage Publications London Thousand oaks.

Lemert, Charles & Ann Branaman. (1997). *The Goffman Reader*. USA: Blackwell Publishers.

Levine, D. (1995). *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Lewis, Helen B. (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.

Lewis, Helen B. (ed). (1987a). *The Role of Shame in Symptom Formation*. Hillsdale NJ: Lewrence Erlbaum.

Lewis, Helen B. (1987b). ”*Introduction: Shame – the ’sleeper’ in psychopathology*”, in Lewis (ed.) pp. 1-28.

Lewis, Helen B. (1987c) ”*The role of shame in depression over life span*” in Lewis (ed.) pp. 29-50.

Lewis, M. (1992). *Shame, The exposed self*. New York: The Free Press.

Lewin, S. (1971). The psychoanalysis of shame. *International Journal of Psycho- Analysis*. Vol. 52.

Lindsay-Hartz, Janice; Joseph de Rivera & Michael Mascolo (1995). “*Differentiating guilt and shame and their effects on motivation*” in Price Tangney and Fischer (eds.) pp. 274-300.

Lyman, Standford M. & Scott, Marvin B. (1970) *A Sociology of the absurd*. New York: Appleton-Century-Crofts. Inc.

Lynd, Helen M (1958) *On shame and the Search for Identity*. New York: Harcourt Brace.

Mauro Basaura, Jan Philipp Reemtsma & Rasmus Willig (red.) (2009) *Erneuerung der kritik – Axel Honneth im Gespräch*. Campus.

McDermott, Elizabeth; Katrina Roen; Jonathan Scourfield (2008). Avoiding shame: young LGBT people, homophobia and selfdestructive behaviours. *Culture, Health & Sexuality*, Vol 10, Issue 8. Nov. 2008, 815-829.

McDougall, W. (2001). *An Introduction to Social Psychology*. London: Methuen.

McKeating, Henry (1970). *Living with Guilt*. London: SCM Press.

Mills, C. W. (1956). *White Collar*. New York.: Oxford University Press.

Miyake, Kazuo & Kosuke Yamazaki (1995). “*Self-conscious emotions, child rearing and child psychopathology in Japanese culture*” in Price Tangney & Fischer (eds.), pp 488-504.

Morrison, Andrew (1983). Shame, ideal self, and narcissism. I *Contemporary Psychoanalysis* (19): 295-318

Munt, Sally R. (2007). *Queer attachments: The cultural politics of shame*. Aldershot: Ashgate.

Møller, Kim. (2008). Durkheim og Nordisk Narkoforskning. Tidsskriftsartikel: *Stof*. – (11):68-70.

Nathanson, Donald L. (1992) *Shame and Pride: Affects, Sex, and the Birth of the Self*. New York: W.W. Norton.

Niebuhr, Reinhold (1964). *The Nature and Destiny of Man* (2 vols.). New York: Charles Schribner’s Sons.

Niezsche, Friedrich (1969). *Thus Spoke Zarathustra*. London: Penguin Books.

Nietzsche, Friedrich (1974). *The Gay Science*. New York: Vintage Books.

Oatley, Kieth; Dacher Keltner & Jennifer Jenkins (2006). *Understanding Emotions*. Oxford: Blackwell.

Oppenheimer, Helen (1986). “Pride” in Macquarrie, John & James Childress (eds.), *A New Dictionary of Christian Ethics*. London: SCM Press, pp. 495-6.

Otto, Rudolf (1959). *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press., 2.edition.

Paahus, Anne Marie (2007). DR1 Radio programmet ”*Eksistens*” (mandag d. 12.11.07), tilrettelagt af Kirsten Sølling Møller.

Parker, Robert (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Parson, T. (1951). *The Social System*. London: Routledge & Kegan Paul.

Pattison, Stephen (1997a). *Pastoral Care and Liberation Theology*. London: Sage.

Pattison, Stephen (1997b). *The Faith of the Managers*. London: Cassell.

Pattison, Stephen. (2000). *Shame. Theory, Therapy, Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Patton, John (1997). Address to Clinical Theology Association, *Clinical Theology Association Newsletter* 69, pp. 1-5.

Phelan, Jo C; Link, Bruce G & Dovidio, John F. (2008) Stigma and prejudice: one animal or two? *Social Science & Medicine* 67(3):358-67.

Pirus, Malcolm (1987). Shame: What psychoanalysis does and does not say. *Group Analysis*. 20:16-31.

Poder, Poul. (2008). The Sociology of Emotions – Managing, Exchanging and Generation Emotions in Everyday Life (chapter 13) in *Sociologies of the Unnoticed*. Edited by Michael Hviid Jacobsen, London: Palgrave Macmillan.

Price Tangney, June & Kurt Fischer (Eds.) (1995). *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarresment and Pride*. New York: Guilford.

Retzinger, Suzanne. 1991. *Violent Emotions*. Newbury Park:Sage.

Retzinger, Suzanne. 1995. Identifying Shame and Anger in Discourse. *American Behavioral Scientist* 38: 1104-1113.

Richards, Val. (ed.) (1996). *The Person Who Is Me*. London: Karnac Books.

Rosenberg, G. (2003). *Plikten, profeten och konsten att vara människa*. Stockholm: Albert Bonnieres Förlag.

Saiving, Valerie (1979). „The human situation: A feminime view“ in Christ, Carol & Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising*. San Francisco: Harper and Row. pp. 25-42.

Sartre, Jean-Paul (1958). *Being and Nothingness*. London: Methuen.

Scheff, T. J: (1979). *Catharsis in Healing Ritual and Drama*. Berkeley. University of California Press.

Scheff, T. J. (1984). The Taboo on Coarse Emotions. *Review of Personality and Social Psychology*, 5, 146-169.

Scheff, Thomas (1990). *Microsociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Scheff, T. J. (1990). Socialization of Emotions: Pride and Shame as Casual Agents. I Kemper, T. (ed.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press.

Scheff, T. J. (1994). *Bloody Revenge: Nationalism, War, and Emotion*. Boulder: Westview Press.

Scheff, Thomas (1995a). “*Conflict in family systems: the role of shame*” I Price Tangney & Fischer (eds.) (pp393-412).

Scheff, Thomas (1995b) “Shame and related emotions: an overview”, *American Behavioral Scientist* 38:1053-9.

Scheff. T. J. (1997). *Emotions, the Social Bond, and Human Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scheff, Thomas. J. (2008). *Shame and the Social Bond: A Sociological Theory*. Download fra Scheffs hjemmeside: http://www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/

Scheff, Thomas J. & Susan Retzinger. (1991) *Emotion and Violence*. New York: Lexington Books.

Schimmel, Solomon (1997). *The Seven Deadly Sins*. Oxford: Oxford University Press.

Schneider, Carl (1987). *Shame, Exposure and Privacy*. New York: W.W. Norton.

Sennett, Richard & Cobb, Jonathan. (1972). *The Hidden Injuries of Class*. New York: Vintage Books.

Sennett, Richard. (1980). *Authority*. New York: Alfred Knopf.

Sennett, Richard. (1993). *Authority*. London: Faber and Faber.

Sennett, Richard. (1986). *The Fall of Public Man*. London: Faber and Faber.

Shibutani, T. (1970). *Human nature and collective behaviour*. Kap 4: Strauss, A.: Discovering New Theory from Previous Theory. Transaction Books: New Brunswick N. J.

Shilling, C. (1997) “Embodyment, emotions and sensation of society” *The Sociological Review*, 45(2): 195-219.

Shilling, C. (2002). The two traditions in the sociology of emotions. Fra *Emotions and Sociology*. Edited af Barbalet, J. Oxford: Blackwell Publishing.

Schimmel, Solomon (1997). *The Seven Deadly Sins*. Oxford: Oxford University Press.

Shott, S. (1979). Emotions and Social Lie. A Symbolic Interactionist analysis. *American Journal of Sociology*, 84, 1317-1334.

Simmel, G. (1957). (ed.). Fashion. *The American Journal of Sociology*, LXII, May 541-558.

Simmel, G. (1971). (ed.). Metropolis, The Metropolis and Mental Life. I Levine, D. N. (ed.). *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press.

Simmel,G. (1983). (ed.). Zur Psychologie der Scham, I Georg Simmel: *Schriften zur Soziologie*. Frankfurt a. M. Suhrkamp.

Singer, Milton B. (1953). *Shame Cultures and Guilt Cultures*. (Springfield III. 1953; repr. New York 1971)

Skårderus, F. (2001). Skam. Norge:Dagbladet Magasinet: *Spor*. 03.03.2001.

Skårderud, F. (2000). *Uro – en rejse i det moderne selv*. Forlaget: Tiderne skifter.

Smedes, Lewis B. (1993). *Shame and Grace: Healing the Shame We Don’t Deserve*. New York: HarperCollins Publishers.

Smith, Richard (1987). *Unemployment and Health*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, T.S. (1992). *Strong Interaction*. Chicago: The University of Chicago Press.

Starrin, Bengt; Cecilia Åslund & Kent W. Nilsson (2008). Financial Stress, Shaming Experiences and Psychosocial Ill-Health: Studies into the Finances-Shame Model. *Social Indicators Research. An International and Interdisciplinary Journal for Quality-of-Life Measurement*. Springer Science + Business Media B. V.

Stein, Arlene (2009) “As far as They Knew I Came from France: Stigma, Passing, and Not Speaking about the Holocaust”. *Symbolic Interaction*. Vol 32, Issue 1. pp 44-60.

Strauss, A. (1987). *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Strauss, Anselm, and Corbin, Juliet (1990) *Basics of qualitative research: grounded theory procedures and techniques*.  Newbury Park: Sage.

Strauss, A. (1996). *Basics of Qualitative Research Techniques and Procedures for developing Grounded Theory.* Sage Publications.

Søndberg, Lene. (2005). *Inddannelse*. PhD afhandling. Center for Mellemøststudier. Syddansk Universitet.

Tantam, Digby (1998). ”The emotional disorders of shame” in Gilbert and Andrews (eds.). *Shame*. Oxford: Oxford University Press. pp.161-75.

Thoits, P. (1989). “The sociology of emotions”, *Annual Review of Sociology*, 15: 317-342.

Thomas, G. & James, D. (2006). *Re-inventing gr*ound*ed theory: Some questions about theory, ground and discovery*. British Educational Research Journal 32(6), 767-795.

Thrane, Gary (1979). “Shame and the construction of the self”, *Annals of Psychoanalysis* 7:321-41.

Tillich, Paul (1962a). *The Shaking of the Foundations*. Harmondsworth: Penguin Books.

Tillich, Paul (1962b). *The Courage to Be*. London: Fontana.

Tomkins, Sylvan (1987). “Shame.” In Nathanson, Donald (ed.) 1992 *Shame and Pride*. New York: W.W. Norton. pp 133-61.

Toulmin, S. (1990). *Cosmopolis. The hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Turner, Jonathan H. (2004). *Ansigt til ansigt –mod en sociologisk teori om interpersonal adfærd*. Systime Academic.

Turner, Jonathan & Jan Stets (2005): *The Sociology of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Victor (1969*). The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Transaction 1995 paperback.

Von Raumer, W. (1857). *Education of Girls*. (Citeret i Elias 1978).

Walker, Moira (1992). *Surviving Secrets*. Buckingham: Open University Press.

Wallbott, Harald & Klaus Scherer (1995). “Cultural determinants in experiencing shame and guilt” in Tangney, Price & Fischer (eds.) *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarresment, and Pride*. New York: Guilford. pp 465-87

Wentworth, W. and Ryan, J. (1994) *Social Perspectives on Emotion*. Greenwich: JAI Press.

Williams, Bernard (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press.

Williams, S. J. (2001). *Emotion and Social Theory*. London: Sage Publications.

Wright Mills, C. (1970). *The Scoiological Imagination*. Harmondsworth: penguin Books.

Wurmser, Leon (1995). *The Mask of Shame*. Northvale NJ: Jason Aronson.

Wyller, Trygve. (red.) (2001). *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne.* Bergen.