

Øjvind Larsen

Individualisering og institutionalisering

- om individualiseringens
betydning i et moderne
demokratisk samfund

Den tiltagende individualisering er de seneste år blevet diskuteret meget inden for moderne sociologi. Individualiseringen er imidlertid ikke et nyt fænomen. Hegel gjorde allerede opmærksom på, at individualisering og modernitet hører sammen. Individualiseringen bliver først et problem, når den ikke kan udfoldes inden for institutionerne. Derfor må den tiltagende individualisering ses sammen med en demokratisering af samfundets institutioner.

Den tiltagende individualisering er de seneste år blevet diskuteret meget inden for moderne sociologi. Der er imidlertid ikke nogen enighed om, hvordan den tiltagende individualisering skal forstås. Jeg vil i det følgende fremlægge den tese, at individualiseringen ikke er et nyt fænomen, men tværtimod hænger grundlæggende sammen med det moderne samfund, sådan som Hegel allerede påpegede i begyndelsen af 1800 tallet. Den individualisering, vi nu er vidne til, må derfor ses som en videre udvikling af moderniteten, og den er ikke et problem i sig selv.

Problemet opstår, når den tiltagende individualisering ikke kan udfoldes i institutionerne. Eller sagt på en anden måde, problemet opstår, når institutionerne ikke er indrettet til den individuelle udfoldelse. Det må her være sociologiens opgave at gøre opmærksom på, at det enkelte menneske kun kan udfolde sit liv i samfundet ved at udfolde det i samfundets institutioner, og at det derfor er helt afgørende, hvordan institutionerne indrettes. Derfor må den tiltagende individualisering ses sammen med en demokratisering af samfundets institutioner.

Hegel

I 1821 udgav Georg Wilhelm Friedrich Hegel en bog, som skulle blive banebrydende for forståelsen af det moderne samfund. Det drejer sig om hans retsfilosofi, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hegels retsfilosofi er så vældig interessant, fordi Hegel i dette værk får fremstillet en fundamental forståelse af det moderne samfund, som har holdt sig så godt, at den stadig kan danne udgangspunkt for en forståelse af det moderne samfund, vi lever i nu om dage. Det banebrydende i Hegels værk består deri, at han fremstiller det moderne borgerlige samfund som grundlæggende tvedelt mellem to principper. Hegel taler om en

Entzweiung af det moderne samfund (Hegel 1955:184). Hermed adskiller det moderne samfund sig ifølge Hegel fra alle andre samfundsformationer i verdenshistorien, for så vidt som de alle har bygget på ét socialt ordensprincip, som lå til grund for det samfundsmæssige liv. Den sociale adfærd blev reguleret gennem tradition og religion, og den blev sat igennem over for den enkelte i samfundet af en eller anden form for totalitær fyrstemagt. Det gælder for det gamle Babylon, Ægypten, Kina og Indien. Selv de antikke demokratiske bystater byggede i sidste ende på et enhedsprincip, som gjorde, at den enkelte skulle underlægge sig *polis*, bystaten. Det gør Aristoteles klart i sin *Statslære*, hvor han skriver, at bystaten er til ifølge naturens orden, og at mennesket af naturen er et væsen, der lever i bystat (Aristotle 1977:8-9). De fleste samfund i verdenshistorien har således været totalitære i ordets egentlige betydning, nemlig totalitetsdannende, på den måde, at de har bygget på ét socialt ordensprincip, som alle skulle underlægge sig. Det er lige præcis heri, at det moderne samfund adskiller sig fra alle hidtidig kendte samfundsformationer. Det moderne samfund bygger ikke på ét princip, men på to principper. Det gør Hegel opmærksom på i sin retsfilosofi, og han gennemfører dernæst en helhedstolkning af det moderne borgerlige samfund ud fra disse to principper.

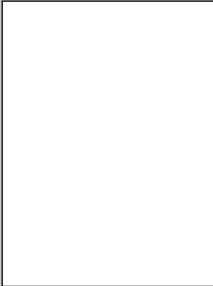
I det moderne borgerlige samfund gælder som første princip, at det enkelte menneske skal kunne sætte sig sine *særegne mål*, som det kun søger opfyldt for sig ud fra sine behov og vilkår (Hegel 1955:182). Det andet princip er, at det enkelte menneske kun kan få opfyldt sine særegne mål ved at træde i *relation* til andre enkeltstående mennesker, som også hver især efterstræber deres eget, og at der derfor må dannes *en almenhed* i det borgerlige samfund, hvorigennem denne

relation kan formidles.

Der er på denne måde tale om en *Entzweiung*, en tvedeling af det moderne borgerlige samfund, for så vidt som det bygger på to principper, som står i modsætning til hinanden, nemlig på den ene side den enkelte, som kun søger sit eget, og på den anden side det almene, som skal formidle mellem de enkelte, som kun vil deres eget (Hegel 1955:184). Så længe disse to principper står uformidlet over for hinanden, danner det moderne borgerlige samfund ifølge Hegel „das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit“, hvilket kan oversættes til det system, som i ekstrem grad har tabt sin sædelighed eller sin normative sammenhængskraft (Hegel 1955:184).

Det er denne ekstreme udvikling af det særegne, der ifølge Hegel får de gamle stater til at bryde sammen, idet det særegne kommer til at fremstå som et forfald i sædeligheden (Hegel 1955:185). Det interessante er imidlertid den begrundelse, som Hegel giver for sædernes sammenbrud. De gamle stater, der byggede på nogle oprindelige naturlige anskuelser, kunne ikke udholde „selvbevidsthedens uendelige refleksion af sig selv“, det vil sige det forhold, at selvbevidstheden gennem sin uendelige refleksion af sig selv opløste alle de givne oprindelige naturgroede anskuelser i staten (Hegel 1955:185). Eller sagt på en anden måde, selvbevidstheden og det refleksive forhold til sig selv og dermed til den givne sædvane i det sociale liv opløste normerne for det selv samme liv og bidrog dermed til at danne en situation, i hvilken der ikke længere var nogen givne normer.

Hegel illustrer dette med Platons overvejelser i *Staten* om opløsningen af den oprindelige sædelighed i den græske bystat og hans forsøg på at tænke en ny sædelighed i bystaten ved at foreslå, at filosofierne skulle kunne styre hele statens liv gennem deres indsigt. Men en



Ojvind Larsen
Lektor på
Handelshøjskolen
i København.

sådan stat måtte ifølge Hegel nødvendigvis blive totalitær, fordi den ikke gav råderum for den enkeltes refleksion. Det var kun filosofien, som gennem sin indsigt i den forud givne sædelighed kunne styre staten. Historisk er det ifølge Hegel først med kristendommen, at princippet om „det enkelte menneskes selvstændige i sig selv uendelige personlighed“ kommer ind i historien og dermed lægger grunden til den modernitet, som bryder kraftigt frem i forlængelse af den franske revolution (Hegel 1955:185).

Hegel har i sin retsfilosofi formuleret modernitetens grundlæggende problemstilling, som altså sammenfattende består deri, at den enkeltes forhold til sig selv i en uendelig selvrefleksion fører til en opløsning af den sædvane, som hidtidig har ligget til grund for alle menneskelige statsfællesskaber, og at det store problem hermed består i at skabe en ny sædelighed i det moderne samfund. Sagt på en anden måde, så er det altså individualiseringen, som rejser den grundlæggende problemstilling i det moderne samfund, men vel at mærke i den betydning, som her er fremstillet.

Problemet bliver hermed, hvordan individualiseringen kan institutionaliseres. Hegel giver den løsning, at det er

igennem de faglige foreninger, korporationerne, at der skal skabes en ny form for reflekteret sædelighed, som også kan kaldes for en moralitet (Hegel 1955:249). Men de faglige foreningers moralitet er ifølge Hegel for begrænset, fordi den kun omfatter de implicerede inden for de pågældende fag. Derfor må det ifølge Hegel i sidste ende være staten, som sætter moraliteten i staten. Det lykkes altså ikke Hegel at skabe den formidling fra den enkeltes selvrefleksion til staten, som det egentlig er hans mål at skabe i sin retsfilosofi, og idet han sætter staten ind på en i sidste ende uformidlet måde som garant eller opretholder af moraliteten, kan man godt hævde, at det heller ikke lykkes Hegel at løse det problem, som han formulerer i sin retsfilosofi. Men her gælder det som så ofte, at filosofi mere består i at kunne formulere det rigtige problem end i at give det rigtige svar på problemet.

Individualisering

Hegel har formuleret det rigtige problem. Det ses blandt andet af, at det er individualiseringen forstået som det selvrefleksive, som formuleres inden for sociologien de seneste år. En række sociologer og socialpsykologer så som Anthony Giddens, Thomas Ziehe og Ulrich Beck har de seneste år gjort opmærksom på, at det moderne samfund i tiltagende grad bliver refleksivt.

Ifølge Anthony Giddens er det denne refleksivitet, som er det specielle kendetegn ved moderniteten. Giddens skriver i *Modernitetens konsekvenser*, at med modernitetens fremvækst indføres refleksiviteten i selve fundamentet for samfundets reproduktion på en sådan måde, at tanke og handling konstant brydes med hinanden (Giddens 1994:39). Her er der ingen plads til en henvisning til tradition. Tværtimod undersøges og omformes den sociale praksis konstant i lyset

af indstrømmende information om den selv samme praksis, hvorved dens karakter grundlæggende ændres (Giddens 1997:40). Giddens ser imidlertid en fare for, at denne altomfattende refleksivitet vil føre til tvivl om enhver form for viden og dermed havne i en form for nihilisme (Giddens 1994:46ff). Derfor er moderniteten ifølge Giddens præget af en dyb ambivalens.

Thomas Ziehe betragter også den her nævnte altomfattende refleksivitet som det centrale i moderniteten. Den altomfattende refleksivitet har ifølge Ziehe en afgørende betydning for det enkelte menneske og for institutionerne. Ziehe taler i denne forbindelse om det „post-konventionelle samfund“ (Ziehe 1997:135). Når samfundet først én gang har etableret sig som post-konventionelt, vil det ikke mere dreje sig om at sikre faste etiske værdier. Stabilitet i betydningen civilisatorisk sikkerhed er det på paradoksalt vis kun muligt at fastholde ved det, Ziehe kalder „refleksiv åbenhed“. Det gælder både den individuelle og den samfundsmæssige læringskompetence, dvs. individernes refleksive vurderingsevne og over for dem den institutionelle ordens læringsmuligheder. Det væsentlige er her ifølge Ziehe at sikre og kultivere denne åbenhed. Et sådant tab af stabilitet betyder ifølge Ziehe ikke en anomi og et forfald, men derimod kulturelt og individuelt en vinding i en lære- og konfliktløsningskompetence. Ziehe lægger på denne måde vægt på de frigørende muligheder i moderniteten.

Ulrich Beck er optaget af den samme problemstilling, når han i *Risikogesellschaft* taler om en refleksiv modernisering af industrisamfundet (Beck 1986:115ff). På baggrund af et højtudviklet demokrati og en konsekvent videnskabeliggørelse fører den refleksive modernisering til en karakteristisk opløsning af grænserne mellem videnskab og politik. Monopo-

lerne på erkendelse og forandring differentieres, dislokeres og bliver alment tilgængelige. Det politiske spredtes ud til alle livsområder, og gennem den almene tilgang til viden dannes der for disse områder de såkaldte subpolitikker. Der dannes, eller med Becks ord i *Die Erfindung des Politischen*, „opfindes“ en helt ny form for politik (Beck 1993:204ff). Det afgørende problem er nu for Beck, hvorledes det kan hindres, at disse subpolitikker løsriver sig fuldstændig fra det alment politiske, hvorved de ville kunne komme til udelukkende at tjene selvstændiggjorte egeninteresser, som kan være af stærk destruktiv karakter. Et eksempel er her genteknologien, som både rummer et destruktivt og et frigørende perspektiv (Beck 1988:31ff). Dette kan ifølge Beck kun hindres gennem dannelsen af institutionelle rammer for offentligheder inden for de forskellige subpolitiske områder. Hermed skulle der være mulighed for at danne de nødvendige diskussioner inden for de forskellige livsområder, som dernæst i anden omgang i refleksiv form kan føres tilbage til det alment politiske område (Beck 1986:372f).

Denne problemstilling er blevet radikaliseret med den tiltagende individualisering i det moderne samfund. Ulrich Beck taler i *Individualisierung und Integration* om, at der i det moderne samfund dannes en „Selbst-kultur“ (Beck 1997: 183). Denne „selv-kultur“ bestemmer Beck for det første som en gensidig anerkendelse af selvet, det være sig i selvets ubestemthed og ubestembarhed, og i de konflikter, kriser og udviklingschancer, som giver sig dermed, og for det andet som en binding og en forbindelse af selvorienteringerne til, med og mod hinanden. Selv-kulturen bliver på denne måde ifølge Beck kendetegnet ved det, der i den post-traditionelle livsverden i første omgang bestemmes negativt, nemlig som en tvang og en lyst til at leve et eget usikkert

liv og til at afstemme dette eget enestående liv med andres eget enestående liv (Beck 1997:183). Det problem, Hegel formulerede for 180 år siden, er med andre ord blevet radikaliseret voldsomt, og hvis Hegel dengang kunne tale om „(die) Extreme verlorenen Sittlichkeit“ (Hegel 1955, 184), om det ekstreme tab af sædelighed, så må denne ekstremitet ikke virke mindre påfaldende, når man umiddelbart ser på, hvordan livet udfolder sig i det moderne samfund. Spørgsmålet står altså tilbage, hvordan der kan formuleres en almen sædelighed i det moderne samfund.

Man vil se, at Giddens, Ziehe og Beck formulerer den samme problemstilling som Hegel, men de har også i sidste ende det samme problem eller måske ligefrem et større problem end Hegel med at komme med en løsning på problemet. Problemet er måske større, fordi det ikke længe er muligt at henvise til staten som den sidste garant for den almene sædelighed. Det kunne siges på den måde, at individualiseringen er blevet voldsomt radikaliseret, og at det nu er vanskeligt at se, hvordan individualiseringen skal institutionaliseres. Hegel tænkte endnu den enkelte socialt i forhold til arbejdet, hvorved han kunne opstille nogle almene institutioner for den enkelte, nemlig korporationerne eller lavene. Hegels samfundsbillede var derfor i sociologiske termer det enkelte menneske i samspillet mellem det borgerlige samfund og staten, hvor Hegel med det borgerlige samfund først og fremmest mente den økonomisk og arbejdsmæssigt organiserede sfære.

Institutionalisering

Habermas har i sit store retsfilosofiske værk *Faktizität und Geltung* forsøgt at differentiere Hegels forståelse af det borgerlige samfund, idet han dels taler om marked og dels om civilt samfund, hvor der

med det sidste menes de mange foreninger og fællesskaber, som borgerne forener sig i. Altså noget i retning af Hegels tanke om korporationen, men løsrevet fra den specifikke arbejdssammenhæng og generaliseret til et alment foreningsbegreb (Habermas 1992:443-444). Der er imidlertid i forhold til Hegels teori ikke kun tale om en differentiering i institutionsforståelsen, hvor væsentlig den end måtte være. Det væsentlige er, at Habermas forlader tanken om, at staten kan udgøre den moralske institution par excellence, som den endnu udgør hos Hegel (Habermas 1992:416ff). I stedet fremhæver Habermas det civile samfund som roden til moraliteten (Habermas 1992:399-467, specielt 443-451). Det samme gælder til eksempel Jean Cohen og Andrew Arato i deres bog *Civil Society and Political Theory*, som specielt omhandler en diskussion af det civile samfunds betydning i det moderne samfund, og som er stærkt inspireret af Habermas' værk (Cohen and Arato 1992:410-420). Men egentlig er det ikke andet end, hvad Hegel allerede havde sagt 180 år tidligere, omend med en mindre differentieret institutionsforståelse. Det er imidlertid som tidligere fremhævet ifølge Hegel ikke tilstrækkeligt at henviser til det civile samfund, fordi der i det civile samfund kun skabes et flertal af partikulære moraliteter. Men så længe vi taler om moralitet i pluralis, mangler vi den instans, der kan bringe de mange moraliteter tilbage i én singularis, i en enhed. Problemet er med andre ord, at vi fortsat skal spørge efter den sidste instans for moraliteten i et moderne samfund.

Det kan i denne sammenhæng være interessant at inddrage Habermas' teori om den kommunikative handlen, som han har formuleret i *Theorie der kommunikativen Handelns* (1981). Habermas' teori kan ses som et forsøg på at finde frem til, hvordan en almen sædelighed kan

grundfæstes i det moderne samfund. Det gør Habermas først og fremmest gennem en kritik af Webers rationalitetsforståelse, ifølge hvilken den teknisk instrumentelle rationalitets dominans sættes lig med selve rationaliteten i det vesterlandske samfund (Weber 1995; Habermas 1981,I: 225ff). Heroverfor hævder Habermas, at der er en mere grundlæggende form for rationalitet, nemlig den kommunikative rationalitet eller samtalen, som ligger til grund for den teknisk instrumentelle rationalitet (Habermas 1981,I:367ff). Ifølge Habermas må det være gennem samtalen, at normerne fastsættes i det moderne samfund. Det har Habermas formuleret i sin kommunikative etik (Habermas 1983; Habermas 1991).

Det interessante ved Habermas' teori er, at det er lykkedes ham at formulere en teori, ifølge hvilken det principielt er muligt at formulere fælles normer i det moderne samfund. Det er en landvinding i forhold til Hegels retsfilosofi, at det lykkes Habermas at få sat samtalen i centrum af det moderne samfund. Men det problem, Hegel gør opmærksom på, nemlig at der formuleres en mangfoldighed af normer i det civile samfund, det problem kan Habermas heller ikke løse andet end gennem retsforholdet, som Hegel også peger på. Der er forskel på de to opfattelser. Hos Hegel er det i sidste ende fyrsten, der vejledt af de dannede kredse i samfundet fastsætter retten. Hos Habermas er det de demokratiske forsamlinger, som fastsætter retten gennem proceduralt fastlagte fremgangsmåder. Habermas udvikler i *Faktizität und Geltung* under inspiration fra Bernhard Peters en såkaldt „sluset teori“ om formidlingen mellem på den ene side normdannelsen i det civile samfund og på den anden side „det parlamentariske kompleks“ og retsvæsenet, som i de vestlige demokratier under normale omstændigheder er præget af stive bureaukratiske rutiner (Habermas 1992:

432-34). Habermas ser det her som det civile samfunds opgave formidlet gennem de mange „politiske“ sluser at forstyre og åbne det stivnede politiske kompleks og retsvæsenet for den politiske periferis diskussioner og normdannelser (Habermas 1992:434). Habermas taler i denne sammenhæng om den kommunikative magt i det civile samfund (Habermas 1992:434). Man må imidlertid bemærke, at der her ifølge Habermas ikke er tale om nogen *nødvendig* formidling, men kun om en *mulig* formidling. Formidlingen kan heller ikke ifølge Habermas sikres proceduralt. Derfor er det heller ikke lykkedes Habermas at skabe en *nødvendig* indre formidling mellem det civile samfund og staten. Staten kommer også i Habermas' teori til i sidste ende at stå *over for* det civile samfund (Habermas 1992:415-435).

Samtalernes pluralisme

Når nu hverken Hegel eller Habermas kan skabe denne formidling, så kunne man jo spørge, om det også er nødvendigt, og om det overhovedet er ønskværdigt. Det er ønskværdigt i den forstand, at det må være et mål, at borgerne kan genkende de normer, som staten fastsætter i retsnormerne. Det er imidlertid lige så vigtigt, at staten kan tolerere mange forskellige normer i det civile samfund, fordi det trods alt er grundlaget for, at borgerne kan have en frihed til at formulere normerne for deres eget liv. Man kunne i denne forbindelse tale om samtalernes pluralisme eller mangfoldighed. Hermed bliver det vigtigt at se på, hvordan de enkelte institutioner i samfundet skal indrettes. I denne forbindelse er Habermas' teori igen mere frugtbar end Hegels teori, fordi Habermas peger på samtalen som det grundlæggende i de enkelte institutioner og dermed på nødvendigheden af at demokratisere det moderne samfunds institutioner.

Hermed kan vi vende tilbage til den individualisering, som var udgangspunktet, og den selvbevidsthedens uendelige refleksion af sig selv, som Hegel taler om. Det storslåede ved samtalen er, at den giver mulighed for selvbevidsthedens uendelige refleksion af sig selv, samtidig med at den åbner for, at denne selvrefleksion gennem relationen til den anden i samtalen kan bevæge sig frem mod den almenhed, som kan ligge til grund for en institutionalisering af *muligheden* for denne selvrefleksion. Det kan foregå ved, at samtalen sættes i centrum af institutionerne på en sådan måde, at man kan sige, at samtalen bliver institutionernes grundlag. Det kunne også siges på den måde, at den moderne institution må centreres omkring samtaleens rum. I en sådan institution vil der være plads til den selvbevidsthedens uendelige refleksion, som Hegel taler om, eller den refleksivitet, som de moderne sociologer taler om.

Ganske vist kan man ikke forvente, at den enkelte selvbevidstheds uendelige refleksion kan gå op i det almene, det ville også ligefrem være forkert at forvente noget sådant. Den enkelte må netop have mulighed for at tage sin egen vej i det moderne samfund. Derfor må samtalen i den enkelte institution også aflastes af procedurer for, hvorledes der træffes beslutninger. Hermed er vi imidlertid igen tilbage til det gamle problem, at i det øjeblik der indsættes en procedure som erstatning for samtalen, og det foregår lige præcis med henblik på at træffe en beslutning, i det øjeblik suspenderes den enkeltes uendelige selvrefleksion og dernæst samtalen mellem de mange uendelige selvrefleksioner. Der er altså en grænse for, hvor langt den positive samtale kan føres. Dette behøver imidlertid ikke nødvendigvis at ses som en depravering af den moderne institution. Det kan også ses som et udtryk for, at den enkelte har

ret til sin egen uendelige selvreflektion, og at den ikke med nødvendighed skal gå op i de andres uendelige selvreflektion. Men denne ret må alligevel i sidste ende bøje sig for almenheden i institutionen, som fastsættes gennem procedure.

Det er imidlertid her vigtigt at være opmærksom på, at den fastlagte almenhed eller sædelighed i institutionen ikke skal betragtes som en traditionelt givet sædelighed, men netop kun som en sædelighed, der til stadighed kan problematiseres. Den enkeltes uendelige selvreflektion kan ses som det moderne menneskes frihed til at bestemme sig selv. Men denne frihed kan, som det her er diskutert, ikke med nødvendighed formidles til en institutionel almenhed eller sædelighed, i hvilken den enkelte kan genfinde sin uendelige selvreflektion. Den *Entzweiung*, som Hegel taler om, består også, når samfundets institutioner betragtes ud fra Habermas' kommunikationsteoretiske synsvinkel. Den ville teoretisk set kun kunne ophæves ved, at alles tale blev til én tale; men det er netop ikke ønskværdigt, fordi det ville modsige den individualitet, som er kendetegnet for moderniteten.

Det kan ikke været et mål at bringe tvedelingen ud af det moderne samfund. Målet må derimod være at skabe en formidling mellem den enkeltes uendelige selvreflektion og institutionen ved at fundere institutionen i sproget. Hermed bliver der på den ene side mulighed for den positive formidling af de mange enkeltes uendelige selvreflektioner i pluralis, for så vidt som de alle kommer til at dele deres mange uendelige selvreflektioner gennem deres fælles sprog, samtidig med at de alle er opmærksomme på, at den formaliserede beslutning, som træffes gennem proceduren, på ny kan problematiseres gennem samtalen og den begrundede modsigelse. Den sidste respekt for *die Entzweiung*, for tvedelingen af det

moderne samfund, skal derfor ikke findes i den positive samtale, som føres med det mål at blive enige om et forhold, heller ikke i den procedure, som erstatter samtalen, når der skal træffes en beslutning, hvor der ikke er opnået enighed. Den sidste respekt for *die Entzweiung* skal findes i den enkeltes uendelige selvreflektions mulighed for at komme med sin begrundede indsigelse mod den institutionaliserede sædelighed, og for at denne indsigelse gennem en fastlagt procedure får en reel betydning for, at den institutionaliserede sædelighed tages op til diskussion på en sådan måde, at den vil kunne ændres gennem en ny åben diskussion.

Den begrundede uenighed

Hermed har jeg fået aftegnet en noget anden frihedsforståelse end den, der kommer til udtryk i Habermas' teori om den kommunikative handlen, og som Habermas fører videre i sin retsfilosofi. Habermas er hele vejen igennem optaget af enigheden i samtalen, det gælder både i den abstrakte bestemmelse af samtalen, og det gælder i institutionaliseringen af samtalen. Habermas har den intuitive forståelse af sproget, at det stiler mod gensidig forståelse (Habermas 1981,I: 387). Jeg tilslutter mig denne forståelse af sproget. Men det er vigtigt at gøre opmærksom på, at gensidig forståelse ikke er det samme som enighed. Teorien om den kommunikative handlen kommer som koncensusteori til at spærre for den individualisering, som Hegel allerede var opmærksom på, og som den moderne sociologi registrerer som et dominerende socialt fænomen i vor tid. Enigheden er ikke et mål i det moderne samfund. Det er derimod et mål, at vore institutioner bliver indrettet på en sådan måde, at de kan rumme den enkeltes uendelige selvreflektion på en sådan måde, at individualiseringen ikke går til grunde i institutio-

nerne, men tværtimod får mulighed for at komme til udtryk. Det er kun på den måde, at individualiseringen kan blive vellykket.

Det er her forsøgt vist, at tanken om den begrundede uenighed må være den rigtige måde at forstå den enkelte institution på i det moderne samfund. Spørgsmålet er nu, hvorledes det så kommer til at hænge sammen, når man skal til at forstå samfundet i sin helhed, og dermed sammenhængen mellem det civile samfund og staten. Her mener jeg igen, at tanken om den begrundede uenighed kan føres igennem som det forhold mellem civilt samfund og stat, hvor igennem borgerne får mulighed for på den ene side at leve i overensstemmelse med loven og på den anden side at opretholde deres frihed ved til stadighed i institutionerne at have mulighed for at fremkomme med den indsigt, som udspringer af deres uendelige selvreflektion.

Hegel ville nok mene, at en sådan forståelse af staten ville føre til anarki, fordi den enkeltes uendelige selvreflektion ville opløse staten indefra, hvis staten ikke fik mulighed for at gå forud for den enkeltes uendelige selvreflektion og dermed også i sidste ende at overtrumfe denne med magt, hvor jeg her med magt forstår det forhold, at fyrsten har mulighed for at sætte sin vilje igennem på trods af samtalen. Magten ses altså her som fyrstens mulighed for at suspendere samtalen.

Habermas har en noget lignende forståelse af den moderne stat, nemlig som et fort der kun kan invaderes af det civile samfund (Habermas 1992:626-627; Carleheden 1996:118-119). Det hænger sammen med, at så længe man lægger enighed til grund for vore institutioner, må den enkelte og de enkelte med nødvendighed i sidste ende blive ekskluderet, fordi en enighed som nævnt med nødvendighed må ekskludere princippet om

den enkeltes uendelige selvreflektion.

Tanken om den begrundede uenighed peger heroverfor frem mod en institutionsforståelse, hvor det slet ikke er et mål at opnå enighed, men hvor det derimod er et mål at opnå gensidig forståelse, hvad enten en sådan gensidig forståelse så måtte udmunde i enighed eller uenighed. Det er ikke det afgørende. Det afgørende er derimod, at institutionerne indrettes således, at der er plads til den begrundede uenighed på den måde, at det tilstræbes, at tanken om den begrundede uenighed bliver det princip, som ligger til grund for fastlæggelsen af de procedurer, som skal gælde for institutionen. På denne måde kan der dannes en sammenhæng mellem den tiltagende individualisering og dennes institutionalisering.

Det globale samfund

Hidtidig har jeg kun bevæget mig inden for den institutionelle horisont, som blev formuleret af Hegel, og som Habermas også bevæger sig indenfor. Det drejer sig om staten som den sidste instans for det menneskelige fællesskab. Denne politiske forståelse blev oprindeligt formuleret af Aristoteles, når han siger, at der ikke findes noget liv uden for *polis*, uden for bystaten. Men i det moderne samfund er staten kommet i pluralis, staten kan ikke længere opretholde den suverænitæt, som den endnu tilkendes i Hegels retsfilosofi. På den ene side bindes den enkeltes uendelige selvreflektion ikke til staten. Det ligger i selve den uendelige selvreflektions princip. Det havde Hegel fat i. Det er jo netop derfor, at den har så undergravende en kraft i forhold til alle givne institutioner. På den anden side har institutionerne i det moderne samfund, det gælder både institutionerne inden for staten, markedet og det civile samfund, antaget en sådan karakter, at de ikke længere kan sammenfattes i én enhedsinstitu-

tionel forståelsehorisont, som skulle kunne udøve en fyrstelig myndighed i forhold til de enkelte institutioner.

Nationaltstaten er på denne måde sprængt indefra og må i dag betragtes som en partikulær institution på linje med en række andre institutioner i den transformation af moderniteten, som også kunne kaldes for en globalisering. Dette dementerer imidlertid ikke de hidtidige overvejelser, men radikaliserer dem blot på den måde, at sproget i en sådan forståelsehorisont er den eneste instans, som kan formidle forholdet mellem den enkelte og institutionerne. Den enkeltes uendelige selvreflektion bliver i det globale samfund en samfundsmæssig realitet på den måde, at den enkeltes uendelige selvreflektion formidles gennem institutioner, som ingen enkelt magt reelt behersker. Derfor bliver det også en realitet, at det kun er gennem sproget, at disse institutioner kan formidle den enkeltes uendelige selvreflektion.

Problemet bliver imidlertid i anden omgang, hvordan den enkeltes uendelige selvreflektion skal sikres i en verden, hvor der ikke er nogen sidste instans eller magt, som på forhånd kan sikre den. Det ville være en naivitet at fremsætte den tanke, at konsensus her skulle danne grundlaget for formidlingen mellem på den ene side individualiseringen og på den anden side institutionaliseringen af denne. I sidste ende måtte en sådan tanke om konsensus føre til en fortrængning af den enkeltes uendelige selvreflektion og dermed en negering af den grundlæggende *Entzweiung*, som Hegel taler om. I tanken om den begrundede uenighed ligger der heroverfor en bekræftelse af *Entzweiungs-princippet*, af princippet om tvedelingen af det moderne samfund, samtidig med at der åbnes for muligheden af at danne institutioner, som ikke i sidste ende er bundet til den statslige magt, således som det er tilfældet hos Hegel, men

derimod bundet til samtalen med dens gensidige forståelse som den formidling, hvori den begrundede uenighed kan komme til udtryk.

Spørgsmålet er så, om en sådan modernitet kan hænge normativt sammen, når der ikke længere findes en sidste instans, som kan fælde dommen i de normative spørgsmål. Det vil afhænge af, om institutionerne kan indrettes så åbent, at den gensidige forståelse kan erstatte den autoritet, som der tidligere kunne ligge i staten som den sidste instans, der kunne gribe ind med magt i samfundslivet. Det er en meget vanskelig proces, fordi individualiseringen bevæger sig med en helt anden hastighed end forandringen af institutionerne i det moderne samfund. Hvor individualiseringen repræsenterer transformationen af det moderne samfund, repræsenterer institutionerne trægheden i det moderne samfund. Der er derfor ~~for en stor fare for, at~~ *die Entzweiung*, tvedelingen af det moderne samfund, reelt bliver til en splittelse af det moderne samfund, som hindrer enhver normativitet. Individualiseringen peger ikke nødvendigvis frem mod en samtale med den anden. Det er tværtimod kun ved at institutionen indrettes på denne kommunikation, at samtalen reelt kan findes sted.

I slutningen af *Theorie der kommunikativen Handelns* taler Habermas om, at de byråkratiske og økonomiske systemer i det moderne samfund kan have en tendens til at true med at tilsidesætte den umiddelbare samtale mellem mennesker på områder, hvor samtalen ikke kan undværes, når vi skal fastsætte normer for vort fælles liv (Habermas 1981, II:590-592). Det er denne tilsidesættelse af den gensidige forståelse, som ifølge Habermas kan være grunden til, at vi bliver opmærksom på, hvor alt afgørende samtalen er i et moderne samfund. På sammen måde kan det være, at individualiseringen har en tendens til at selvstæn-

diggøre sig i forhold til institutionerne, og at institutionerne på den anden side har en tendens til trægt at forblive bundet til traditionsbundne herredømmeformer, som ikke længere er holdbare i det moderne samfund. Det er måske grunden til, at der tales så meget om individualisering i denne tid. Det er blevet åbenbart, at der må være et indre forhold mellem individualisering og institutionalisering, for at individualiseringen i det moderne samfund kan blive vellykket. Her bliver det så klart, at individualiseringen peger på nødvendigheden af at demokratisere institutionerne i det moderne samfund. Det er først på denne måde, at moderniteten kan blive et vellykket projekt.

Litteratur

- Aristoteles 1977: *Politics*. London, The Loeb Classical Library.
- Beck, Ulrich 1986: *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Beck, Ulrich 1988: Kapitel I, „Die Modernisierung der Barbarei: Das Zeitalter der Eugenik“, i: *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Beck, Ulrich 1993: *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Beck, Ulrich 1997: „Die uneindeutige Sozialstruktur. Was heisst Armut, was Reichtum in der Selbst-Kultur?“, in: Beck, Ulrich und Sopp, Peter (Hrsg.),

Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus? Opladen, Leske + Budrich.

- Carleheden, Mikael 1996: *Det andra modernerna*. Lund, Bokförlaget Daidalos.
- Cohen, Jean and Andrew Arato 1992, *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Massachusetts and London, The MIT Press.
- Giddens, Anthony 1994: *Modernitetens konsekvenser*. København, Hans Reitzels Forlag.
- Habermas, Jürgen 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I-II, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1983: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1991: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1992: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. 1955: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Philosophische Bibliothek, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Weber, Max 1995: *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. København, Nansensgade Antikvariat.
- Ziehe, Thomas 1997: „Individualisering som det kulturelt forandrede selvforhold“, i: *Social Kritik* nr. 52-53. København.