



UNIVERSITY OF BERGEN
Department of Sociology

BERGEN STUDIES IN SOCIOLOGY

INDIVIDUALSERING, SUBJEKTIVITET OG FELLESKAP

**Ein samanheng mellom klassisk - og moderne
sosiologi**

Atle Møen

BERGEN STUDIES IN SOCIOLOGY SERIES NR. 12/2020

ISSN: 2535-3519

Avhandling for dr.polit graden, 1999

ISBN: 978-82-578-1011-5

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY

UNIVERSITY OF BERGEN

BOX 7802, 5020 BERGEN

INDIVIDUALISERING, SUBJEKTIVITET OG FELLESSKAP

Ein samanheng mellom klassisk – og moderne sosiologi

Atle Møen

Dr. polit. avhandling, sosiologisk institutt, Universitetet i Bergen, 1999

Føreord

Meir enn 20 år etter første utgåve av avhandlinga, har eg bestemt å publisera ein revidert versjon av avhandlinga mi. Grunnen til at eg har venta så lenge er relativt tilfeldig.

Etter at eg disputerte, fekk eg publisert to av kapitla i avhandlinga som artiklar i Sosiologisk tidskrift. Dette er Emile Durkheim: Frigjøring og tvang i det moderne samfunnet. Ein varm og realistisk rasjonalisme, og Webers klasse, stand og parti i ein universalhistorisk samanheng.

Eg synest det er meir «naturleg» å publisera avhandlinga med denne revisjonen.

Atle Møen

Bergen 18. september 2020

*Til:
Ingse
Mor og Far
Anne-Jorunn*

Innhold:

Føreord:	s. 1
Kapittel 1: INTRODUKSJON: INDIVIDUALISERING, FRIGJERING OG TVANG.	s. 6
Kapittel 2: ØKONOMISK DOMINANS OG UTRYGGE GRUNNAR I DET MODERNE. Emilé Durkheim - Ein individualiseringsteoretisk rekonstruksjon	s. 48
Kapittel 3: DET FRISLETTE OG AUTONOME INDIVID I WEBERS SAMFUNNSTEORI.	s. 78
Kapittel 4: OM Å FORSKA PÅ WEBER - teoretisk rekonstruktiv metode.	s. 99
Kapittel 5: KLASSE, STAND OG PARTI. Individualisering, fellesskap og velferdsstat.	s. 124
Kapittel 6: DEN ESTETISKE MODERNITET, EKSPRESSIV INDIVIDUALISERING OG POSTMODERNE FELLESSKAP	s. 155
Kapittel 7: INDIVIDUALISERING, SUBJEKTIVITET OG FELLESSKAP. Georg Simmel som systematisk sosiolog	s. 180
Kapittel 8: GLOBALISERING, HIMMEL OG AVGRUNN	s. 203

Føreord

I denne avhandlinga kombinerer eg ei teoretisk analyse av individualisering, fellesskap og subjektivitet frå dagens sosiologi, med ein detaljert studie av eit utval klassiske tekstar. Denne framgangsmåten fører fram til eit felles tema og ei generell problemstilling for både den klassiske og moderne sosiologien, som organiserer framstillinga i alle kapittel i avhandlinga. Dette tema og denne problemstillinga vil eg tentativt formulera slik:

Menneska kan, analytisk sett, vera i samfunnet på fire ulike måtar: Menneska kan vera omslutta av totale *Gemeinschaft*, menneska kan vera isolerte individ i rasjonelle system, menneska kan bli sjølvstendige medlemmar i moderne fellesskap, og menneska kan frivillig gje opp sin fridom og slutta seg til fundamentalistiske fellesskap: I totale *Gemeinschaft* handlar alle i saman i seremoniar og ritual, og verdssynet og kulturen vert direkte representert i dei sosiale aktivitetane og i den einskilde sine førestellingar. I det moderne samfunnet vart individa sett fri frå desse totale *Gemeinschaft*, og individ med formell fridom vart eit fleksibelt grunnlag i det moderne samfunnet, som difor vart opna for koordinering, integrasjon og kontroll av formelt frie individ, enten i rasjonelle system, eller i moderne solidariske fellesskap. Det første alternativet er at dei formelt frie individa vart integrerte i rasjonelle system (kapitalismen, marknaden, teknologien, staten, ekspertkunnskapen) som isolerte individ, og der desse formelt frie individa vart overvaka, disiplinerte og utbytta, slik at dei vart reelt ufrie. Dei rasjonelle systema utviklar seg etter eigne lover, og dette fører til at systema bryt ned felles verdiar, kollektive identitetar og solidariske fellesskap. Denne moderne måten å organisera eit samfunn på fremjar også den tredje hovudtypen sosialt liv: Dei formelt frie individa kan konstruera (moderne) fellesskap, kollektiv identitet og subjektivitet i motstand mot at dei rasjonelle systema bryt ned fellesskapa og dei kollektive identitetane. Dei moderne fellesskap kombinerer personleg fridom og kollektiv ansvar, og solidariteten er prega av ein "aktiv tillit", noko som er eit alternativ til solidariteten i dei totale fellesskap, som er prega av konformitet og undertrykking av personleg kreativitet og fridom. I det seinmoderne samfunnet er det også ein tendens til å overvinna mangelen på solidaritet og kollektiv identitet med ein tilbakevending til dei totale fellesskap og ein religiøs kollektiv identitet, som er fundamentalistiske, aggressive og aktive forsvar av verdiar, fellesskap og kollektive identitetar. Tradisjonelle, totale fellesskap vart reproduisert gjennom felles bakgrunnskunnskap, vane, tradisjon og herredømme, utan motstand frå alternative levemåtar med andre verdiar, og difor trongst det ikkje eit vern mot andre perspektiv. Dagens

fundamentalistiske fellesskap er ofte eit forsvar mot trugande og framande livsstilar i den globale erfaringshorisont.

Eg vil gje eit vidare innblikk i kva denne avhandlinga handlar om ved å knyta nokre kommentarar til Torill Mois bok, «Hva er en kvinne» (1998), fordi det er eit slektskap mellom denne boka og mitt eige prosjekt. Moi vil finna ut korleis ein kvinneleg subjektivitet vert skapt med grunn i kvinnekroppen. Ho aviser, som alle feministar har gjort, den biologiske determinismen, som hevdar at det er eit **nødvendig** forhold mellom kroppen (som eit biologisk faktum med eggcelle og kjønn) og det kvinnelege subjekt, som ein særskild måte å vera på i samfunnet. Moi meiner også at den poststrukturalistiske feminismen sine forsøk på å overvinna skiljet mellom biologisk og sosialt kjønn fører til eit uløseleg dilemma: Denne teorien har ikkje eit omgrep om kvinnekroppen som eit alternativ til det biologiske omgrepet, og det fører til at enten må poststrukturalismen akseptera den biologiske determinismen, eller så må den hevda eit **vilkårleg** (tilfeldig) forhold mellom kroppen og subjektiviteten, som i tilfelle vert ein rein idealisme om at kvinna kan skapa seg slik ho ønskjer og vil, uavgrensa av kroppen. Moi hevdar at ved å venda tilbake til den fenomenologiske eksistensialismen og Simone de Beauvoire, er det mogleg å skildra eit **kontingent** forhold mellom kroppen og subjektiviteten. Denne kroppen er ikkje eit biologisk faktum, men "kroppen er ein situasjon", som vert skapt ved at eit prosjekt (som fridom) møter ein "faktisitet". Kva kvinna kan bli som subjekt står i samanheng med "kroppen som ein situasjon"; det opnar for mange alternative former for subjektivitet, men som alle er kroppslege.

Sjølv om denne boka til Torill Moi er tematisk svært ulik mitt eige arbeid, er det likevel ein epistemologisk analogi mellom hovudsynspunkta i denne boka, og eit argument i mi avhandling, som eg brukar i alle kapittel: Moi studerer det kontingente forholdet mellom kvinnekroppen og subjektiviteten, og eg studerer det kontingente forholdet mellom objektive system (som kapitalismen og den objektive kulturen) og subjektiviteten, den kollektive identiteten og dei moderne fellesskapa. Det er eit poeng i alle kapittel at individualisering som formell fridom for individet, opnar opp samfunnet til kontingens og alternative måtar å skapa fellesskap og subjektivitet: Både Durkheim (kapittel 2) og Weber (kapittel 3 og 4) viser at protestantane var pionerarar i det moderne, og difor var det særleg denne religiøse gruppa som opplevde at trygge grunnar vart borte og at alt vart flytande og kontingent. For Durkheim var det kontingente i protestantane sitt liv svært dramatisert: Dei skapte enten ein moderne subjektivitet på grunnlag av kritiske bibelstudie, eller dei gjekk til grunna som anomiske og rastlause, og egoistiske utan livsmeining. Weber meinte at protestantane kunne utvikla ein

etisk subjektivitet og ein kapitalistisk ånd, og at dei kunne skapa nye "post tradisjonelle" fellesskap i sektene, men protestantane kunne også verta isolerte og framandgjorde arbeidarar i den moderne industrien, og protestantane kunne bli "åndslause spesialistar" og "hjartelause sensualistar". I ei analyse av Webers *klasse, stand og parti* har eg også brukt omgrepet om kontingens for å skildra samanhengen mellom "objektive" klasseinteresser og skiping av ein medveten stand (kapittel 5). Det er eit kontingent forhold mellom ein stand, som "klasse für sich" og "klasse an sich", som "objektive interesser" i eit rasjonelt system. Moi seier at "kroppen er ein situasjon", i høve til Weber kan vi analogt seia at "klasseinteressene er ein situasjon" fordi dei er "objektive" vilkår for standsformasjon, samstundes som desse objektive vilkår alt er forma av standen sin livsførsel og "prosjekt".

Eg har og ein analyse av at postmoderne fellesskap (kapittel 6) er kjenneteikna av radikal kontingens, fordi dei er konstruerte med referanse til estetikk og reine kulturelle erfaringar, og såleis har dei postmoderne fellesskapa mista kontakten med "primære sosiale erfaringar" og relativt "objektive interesser". Det er og eit generelt poeng, i dette kapittel og i det som kjem etter om Simmel, at eit samfunn som vert forma av kulturen og det estetiske vert kontingent og opna til pluralisme og fleire alternativ. Både kunsten og vitskapen fører til kontingens og etsyng på tradisjonen og konvensjonelle livsformer. Eg har særleg brukt ideen om kontingens systematisk i kapittel 7 om Simmel, for å skildra både fridomen og den moglege tvangen i skapinga av subjektiviteten og fellesskapa: Dei førmoderne fellesskap var nødvendige og essensielle, medan moderne subjektivitet og fellesskap er kontingente og konstruerte av menneska som både har fridom til å skapa identitetar og fellesskap, men som også er avgrensa av det "objektive" i kapitalismen, kulturen og andre rasjonelle system. Den kulturelle eliten fekk eit kontingent forhold til den objektive kultur, som opna opp for både sjølvrealisering og framandgjering i kulturen, og det vart difor ei krise for det gamle dannelsesidealet. Simmel meinte at den "framande" opna opp det moderne samfunnet og skapte ein fleksibel, kontingent sosial struktur med mange alternativ: Den framande kunne bli medlem i same fellesskap, den framande var ein handelsmann, den framande kunne bli den fortrulege, med den framande kunne og bli ein fiende. Simmel skildra og «det eventyrlege» som den radikale kontingens (som nærmar seg det vilkårlege), eit liv som er skapt som eit kunstverk; utan referanse til det nødvendige og historisk metta livet.

I siste kapittel er det eit poeng at globaliseringa aukar kontingensen, fordi når verda vert pressa saman i ein erfaringshorisont står folk flest overfor ein straum av informasjonar, og ein stor mengde alternative erfaringar og kulturar. Det globale postmoderne samfunnet vil

difor seia at pluralismen aukar, alternativa i livsstilar blir fleire, og grensene for subjektiviteten og dei meir eller mindre virtuelle fellesskap blir få. Det er mogleg å kombinera det tradisjonelle med det hypermoderne, det religiøse med det rasjonelle, det norske med det amerikanske, nostalgi med historieløyse, mann med kvinne (transseksualitet), klassiske søyler med glas og betong, folkemusikk med jazz, populærkultur med høgkultur, det globale med det lokale osv. Det globale postmoderne er først og fremst ei radikaliserings og ein eksplosjon av ulike alternativ og kombinasjonsmåtar. Postmodernisme er ideologien til dei globale vinnarane, som reiser verda rundt og handlar på kultur, og postmodernisme er også ideologien til mange intellektuelle, som er vante med å kombinera ulike teoretiske perspektiv. Fundamentalisme er ideologien til dei globale taparane, som må verna seg mot kontingensen og som må forsvara seg mot at alle grunnar vert borte under livet deira.

Denne avhandlinga har eit kontingent, og ikkje eit nødvendig eller vilkårleg, forhold til det opphavlege prosjektet, som var planlagt som ein studie av velferdsstat, klassestruktur og sosialdemokrati. Eg sleit med å finna fram til det rette forholdet mellom teoretisk analyse og empiriske studiar. Etter å ha lese Becks bok om "Risikosamfunnet", vart eg inspirert til å dreia prosjektet mot å studera «svingveljarar», som uttrykk for ein individualisert klassestruktur. Det vart berre med planen, og den første fasen av prosjektet mitt vart avslutta med 6 - 7 innlegg på doktorgradsseminaret, som vart leia av Knud Knudsen. I denne avhandlinga finst det nokre få spor etter denne «ufullendte» fasen av prosjektet i kapittel 5, elles så utvikla eg eit nytt prosjekt frå 1995. Beck si bok fekk likevel varig verknad på korleis denne avhandlinga har vorte, fordi samstundes som eg las denne boka føreleste eg over Webers bok »Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd», og det vart difor til at eg las Webers bok individualiseringsteoretisk. Etter kvart fekk eg sendt inn ein artikkel til "Sosiologisk tidsskrift", som vart publisert i 1996 (kapittel 3), og ein metodisk refleksjon av denne artikkelen (kapittel 4), og med dette fekk prosjektet mitt gradvis form som individualiseringsteoretiske rekonstruksjonar av den klassiske sosiologien.

Det er mange som har lese ulike utkast og gjeve kommentarar: Eg vil retta ein kollektiv takk til alle doktorgradsstudentar ved sosiologisk institutt, Uib, frå 1992 og fram til i dag, og eg vil særskild nemna Johs. Hjelbrekke, Roger Hestholm, Mette Andersson og Therese Andrews, som gav meg nødvendig motbør på eit avhandlingsseminar i november 1998. Per Solvang var med på doktorseminara til Professor Knudsen fram til 1993, og etter at han vart ferdig med si avhandling har han vore min vegleiar. Han har ein god utvikla sosiologisk sans, og er svært flink til å etterlysa samanheng og problemstilling i ein tekst. Eg

ville ikkje fått ferdig denne avhandlinga utan Per Solvang sin gode kritikk av mine mange "nokså uklare" utkast. Eg vil og takka Else Jerdal (vi studerte delvis i lag og var stipendiatar i omlag samme periode), Karen Christensen og Liv Syltevik for godt samarbeid med boka, "Prosess og metode", som var refleksjonar over avhandlingsarbeida våre (der også Per Solvang deltok). Olav Korsnes las i gjennom eit 1. utkast av dette manuskriptet og gav gode kommentarar på eit avhandlingsseminar i november 1998. Han var også min vegleiar på hovudfaget. Eg vil elles takka Gunn Elisabeth Birkelund, som hadde tillit til meg og fekk meg engasjert som hennar vikar i 5. mnd. i 1996, og eg vil også takka Ole Johnny Olsen for samarbeid med førelesingar, for gode råd og for at han har vore ein miljøskapar ved instituttet. Hildur Ve og Sigmund Grønmo har begge gjort sitt til å leggja til rette min periode som stipendiat ved instituttet frå august 1992- desember 1995 på ein god måte. Eg har lært mykje av inspirerende samtalar med Rasmus Slaattelid, Nils Rune Langeland, Karl Knapskog, Jack Bolstad, Bjørn Olav Roaldseth, Finn Tveito og mange andre. Eva Gading har vore ein god ven som gav støtte og gode råd i mange år. Min onkel, Professor Nils Ryum, har gjennom alle år vore ein god ven som har inspirert mi intellektuelle legning, og vaksinert meg mot freistinga om å gje opp prosjektet. Mine foreldre Ivar K. Møen og Kirsten Marit Ryum Møen er kloke og moralsk myndige menneske som alltid har gjort det beste for meg og oppmuntra meg til intellektuelt arbeid. Anne- Jorunn Ryum Møen er ei god søster som har gjeve meg mykje kjærleik og støtte, og som også er inspirerende med sin faglege spesialisering i klinisk psykologi. Eg vil og takka niesene mine Ranveig og Kirsten, for den gode kontakten vi har hatt i denne tida. Til slutt vil eg særskild takka mi kjæraste jente, ektefelle Ingse Nordstrand Møen, som med kjærleik og omtanke har hjelpt meg til å gjera ferdig dette prosjektet.

Kapittel 1

INTRODUKSJON:

INDIVIDUALISERING - FRIGJERING OG TVANG

Innleiing:

I dette kapittel vil eg framstilla moderne sosiologiske teoriar om individualisering, fellesskap og subjektivitet, som utover i avhandlinga vil vera eit perspektiv i ein teoretisk rekonstruksjon av den klassiske sosiologien. Ein slik teoretisk rekonstruksjon opnar opp for å kombinera ei teoretisk analyse av modernitet og postmodernitet med ein detaljert studie av klassiske tekstar, og med denne metoden vil eg vera med å utvikla ein generell teori om individualisering, fellesskap og subjektivitet. Teoretisk rekonstruksjon som metode kviler på ein føresetnad om at problemstillingane i den klassiske sosiologien ennå er viktige i ei skildring av det moderne samfunnet. Og det er gode grunnar til å hevda at det er større likskap mellom den klassiske – og den moderne sosiologien enn nokon gong før, når det gjeld synet på at det moderne samfunnet både skaper nye former for frigjering og nye former for tvang og ufridom. I etterkrigstida var det meir vanleg med "enten – eller" i sosiologien, mellom teoriar som skildra samfunnet som eit frigjering – og framstegsprosjekt, og teoriar som skildra tvangen og den totale disiplinen i samfunnet (Wagner 1994). Marshall Berman (1982) peikar på at det er viktig å venda tilbake det klassiske synet på det moderne samfunnet for å unngå den flate polariseringa og det totale synet på samfunnet. Ulrich Beck (1993) meiner også at dei siste endringane i samfunnet og i kunnskapen kan formulerast som ein overgang frå »enten – eller« til »både og«, eller »Das und«. Det er to sider ved moderniteten; mobilitet, livssjansar og fridom, på den eine sida, og farar, riskar, tvang og utryggleik, på den andre sida (Therborn 1995).

Eg drøftar dei moderne teoriane ut i frå ein ide om at dei gjev «familielike» svar på at individualisering av samfunnet, forstått som at individa får formell fridom frå kulturell meining og fellesskap, kan føra til reell frigjering og konstruksjon av moderne fellesskap og subjekt, men det kan og føra til nye former for tvang i rasjonelle system, og endeleg kan individualiseringa føra til fundamentalisme og oppliving av «opphavlege fellesskap». Dei formelt frie individa er ei fleksibel eining i det moderne samfunnet som kan kombinerast med

rasjonelle system, moderne fellesskap og fundamentalistiske rørsler. Samfunnet kan forstås gjennom ei dynamisk spenning mellom rasjonalisering (og individualisering), subjektivering og fellesskap, og fundamentalisme og totale fellesskap:

Det første alternativet er at dei formelt frie individa vert integrerte, overvaka, disiplinerte og utbytta i rasjonelle system. Denne rasjonaliseringa av samfunnet omformar dei formelt frie individa til reelt ufri, som ting under ein objektiv tvang. Touraine (1995) meiner at denne einsidige rasjonaliseringa omforma borgarskapet frå ei sosial rørsle, som både skapte økonomisk rasjonalitet og eit sivilt samfunn, til ein rasjonell kapitalist utan subjektivitet, og den einsidige rasjonaliseringa omforma arbeidarrørsla frå eit fellesskap med kollektiv identitet til å verta rasjonelle konsumentar, der fridomen er redusert til å velja mellom alternative varer. Beck (1992) meiner at moderniteten vert meir radikal ved at marknaden og dei moderne prinsippa om likskap og universalitet spreier seg, og dette fører til individualisering som vil seia at individa vert sett fri frå tradisjonane i kjernefamilien og den sosiale klassen, og individa vert igjen integrerte, konforme og standardiserte i dei rasjonelle institusjonane. Både Giddens (1994) og Beck (1993) viser at den sosiale strukturen må bindast saman gjennom «dyktige individ» som nyttar spesialisert kunnskap, og begge meiner at individa kan bli produsert av ekspertkunnskapen som ei ytre kraft, men at dei også kan nytta denne kunnskapen meir refleksivt. Rasjonalisering vil seia at samfunnet sine institusjonar vert opna for individuelle val, men også stengd av ein rasjonell standardisering av desse vala. Rasjonalisering fører difor til formelt frie individ som vert standardiserte av rasjonelle system.

Den andre samfunnskrafta er subjektivering som vil seia at desse formelt frie individa kan skapa nye fellesskap og konstruera nye identitetar som eit forsvar mot det rasjonelle samfunnet som produserer abstrakte og standardiserte individ. Touraine (1995) viser til korleis arbeidarrørsla skapte eit fellesskap og eit subjekt som ei sosial rørsle mot dei rasjonelle systema. I det programmerte samfunnet må individa skapa ein kollektiv identitet og fellesskap i motstand mot rasjonelle system, som ikkje berre omformar den ytre naturen, men som no gjennom «kulturindustrien» påverkar meir direkte subjektiviteten og identiteten til menneska. Giddens (1994) meiner det er mogleg å skapa «aktiv tillit» og frie fellesskap mot det rutiniserte og moralsk utarma rasjonelle livet, og Beck (1992) peikar også på at fellesskap er meir konstruerte gjennom aktive forhandlingar og er meir eksperimentelle enn tidlegare, og ikkje grunna på tradisjonen, herredømme og konformitet. Bauman (1995) meiner og at det postmoderne kan vera frigjeringa av eit moralsk subjekt, og at det endeleg er mogleg å skapa identitetar i fridom som eit alternativ til det moderne universelle individet, som vart skapt av

staten sitt kulturelle korstog. Alle desse teoretikarane legg vekt på at den moderne intimiteten og kjærleiken er viktig i subjektiveringa, som kan skapa alternative identitetar og livsformer, både som eit alternativ til å verta forma av rasjonelle system, og til å falla tilbake til dei ufri og fundamentale fellesskapa. Den moderne kjærleiken er eit av mange eksempel på at solidariteten kan skapast som ein aktiv tillit og som ein kombinasjon mellom personleg fridom og kollektiv ansvar.

Det siste alternativet i det sein- moderne er at det tvitydige og usikre «både- og», som vert skapt av rasjonaliseringa og framveksten av det formelt frie individet, vert overvunnen gjennom tilbakevendinga til dei tradisjonelle fellesskap og fundamentale verdiar. Touraine (1995) meiner at dei fundamentale og opphavlege fellesskapa er ei hovudkraft i det moderne, som både kan vera ei motkraft mot ein-sidedig rasjonalisering, men som også kan hindra subjektivering som ei sosial rørsle som realiserer kollektive identitetar i fridom. Giddens (1994) viser til at fundamentalismen er ei rørsle som først og fremst er sein- moderne, fordi det er eit tradisjonelt forsvar av tradisjonen, som skal oppheva dei mange vala og uttryggleiken som er i eit samfunn som er bunden saman av individa sin bruk av kunnskap. Bech (1993) meiner at den refleksive moderniseringa, som vil seia at det moderne byrjar å virka på det moderne (som ein refleks, eller sjølvkonfrontasjon), kan føra til refleksjon som kritikk og «eksperimentelle» fellesskap», men det er like vanleg at den moderne moderniteten vert møtt med motmodernisering, som er fundamentalistiske forsvar av gamal tryggleik, rasisme, religiøs fundamentalisme, etnisitet, ny- nasjonalisme osv. Bauman (1995) meiner også at den eine sida av det moderne er eit spel av kulturell skilnader og personleg moralsk ansvar, men at den andre sida i det postmoderne er «neo-tribalismen», etniske identitetar og andre former for aggressiv «kommunitarisme» mot ambivalensen og det utrygge.

I del II av dette kapitlet viser eg korleis dette perspektivet i den moderne sosiologien på individualisering, og konstruksjon av subjektivitet og fellesskap, «smeltar i saman med» den teoretiske horisonten i den klassiske sosiologien, men med ein viktig skilnad mellom dei «klassiske tradisjonelle fellesskap» og dei «sein- moderne fundamentalistiske fellesskap»: Weber skildra ei spenning mellom frigjering, etisk individualisering og moderne fellesskap i sektene, på den eine sida, tvang og isolerte og hedonistiske individ i kapitalismen, på den andre sida. Durkheim studerte ei spenning mellom at frisettede individ vart integrerte under fatalistisk tvang, og at dei formelt frie individa utvikla ein moralsk individualisme og moderne fellesskap i ein organisk solidaritet. Det særskilde med Simmel var at han meinte at når den borgarlege eliten vart formelt sett fri frå kulturen, oppstod det difor ei spenning mellom

personleg danning og framandgjerung i den objektive kulturen, og ei tilsvarande spenning mellom ekstrem, estetisk individualisering og utvikling av estetiske stilfellesskap, som eg skildrar som proto - postmoderne fellesskap.

Del I:

Individualisering og subjektivering

I det moderne samfunnet ekspanderer rasjonelle system, dvs. materiell produksjon, byråkratisk styring, vitenskap og kultur vert autonome system som realiserer interne verdiar, uavgrensa av konvensjonelle livsformer og tradisjonelle fellesskap. Marx si analyse av korleis kapitalen vart eit autonomt system som realiserte pengeverdien, på basis av den isolerte arbeidar og arbeidskrafta som vare, har vore eit paradigmatiske eksempel på logikken i eit rasjonelt system. Rasjonalisering korresponderer med individualisering, som vil seia at individa vert formelt frie frå ulike fellesskap og religiøse tradisjonar. Formelt frie individ er byggjesteinane i dei fleste strukturane i det moderne samfunnet, og dette opna det moderne samfunnet til mange alternativ og ei spenning mellom tvang og frigjerung, individualisering og subjektivering:

På den eine sida auka den objektive tvangen ved at dei formelt frie individa vart integrerte på ny i moderne system og apparatur, som abstrakte og reelt ufri individ. På den andre sida auka fridomen ved at dei formelt frie individ opna opp samfunnet til subjektivering, som vil seia at subjektet, identiteten og fellesskapet vert skapte i ei sosial rørsle i motstand mot individualiseringa og den objektive dominansen i dei rasjonelle systema. Det er viktig å leggja merke til at identitet og subjektivitet alltid vert skapt i motstand mot ei dominerande makt, og dette er grunnen til at dei vestlege samfunna har overgått andre samfunn både i objektiv dominans, og i omfanget av sosiale rørsler som har utvikla seg i motstand mot denne dominansen. I samfunn der makta er felt inn i personleg samhandling, er det mindre grobotn for å skapa ein radikal motstand mot dominansen. Det er samfunn som verken har radikal fridom eller radikal tvang. I det moderne er det fridom og kreativ sølvskaping i forsvar mot at dominansen vert rasjonalisert og gjort tingleg.

Moderniteten har to andlet; rasjonalisering og individualisering, på den eine sida, og konstruksjon av eit subjekt, identitetar og solidaritet, på den andre sida (Touraine 1995). Det har vore ei slik spenning mellom rasjonalisering (individualisering) og subjektivering i både borgarskapet og i arbeidarrørsle: Borgarskapet fremja i den tidlege modernitet både

rasjonalisering og subjektivering av samfunnet (Touraine 1995:235-237): Gjennom den rasjonelle kapitalisme og marknaden braut borgarskapet ned dominansen til den tradisjonelle orden og den absolutte politiske makta, samstundes som borgarskapet utvikla eit sivilisert samfunn, med sivile rettar som verna eigedomen, med den borgarlege familien, og ein litterær og politisk offentleg sfære.¹ I den neste fasen i det moderne samfunnet skapte borgarskapet ein rasjonell industrikapitalisme, og borgarane vart omforma til kapitalistar, som gjennom rasjonell kalkulasjon tilpassa seg den rasjonelle orden, marknad og byråkrati. Borgarskapet var ikkje lenger ei sosial rørsle som utvikla ein subjektivitet i motstand mot det kapitallogiske system; dei reagerte på ytre endringar i marknaden, i staden for å vera ein aktør som sette i gang nye handlingar og utvikla noko radikalt nytt.

Ei tilsvarande utvikling kan vi fylgja i arbeidarrørsla. I førstninga førte rasjonaliseringa av kapitalismen til framveksten av ein arbeidsmarknad, og difor til at individet vart sett fri frå det lokale fellesskapet og arbeidarane vart integrerte i den moderne industrien som formelt frie og isolerte individ. Den rasjonelle kapitalismen forma eit framandgjort, isolert og abstrakt individ, og gjennom «scientific management» vart også arbeidsprosessane rasjonaliserte, slik at kunnskapen om arbeidet vart ekspropriert frå fagarbeidarane. Men arbeidarane skapte ei sosial rørsle mot den objektive dominansen i kapitalismen, og dei utvikla eit forvar av fagarbeidet mot den rasjonelle logikk i «scientific management». Denne sosiale rørsla omforma abstrakte og isolerte arbeidarar til eit solidarisk fellesskap med kollektiv identitet og eit alternativt prosjekt for samfunnsorganisering (Touraine 1995:238,240). Arbeidarrørsla fekk etter ei tid mindre kraft m. a. fordi konsumsamfunnet har omforma arbeidarane til konsumentar, som rasjonelt tilpassar seg konsummarknaden, i staden for å utvikla kollektive identitetar og solidaritet som eit alternativ til rasjonaliseringa av samfunnet. Eit rasjonelt marknadssamfunn vert og eit massesamfunn som bryt ned fellesskap og kollektive identitetar (Touraine 1995: 261).

Den viktigaste grunnen til at arbeidarrørsla er svekt er at forholdet mellom rasjonalisering (individualisering) og subjektivering har fått ein ny tone i det postindustrielle, eller det programmerte samfunnet, som produserer kunnskap, informasjonar, kultur og identitetar. Dette programmerte samfunnet gjev, på den eine sida, grunnlag for framveksten av

¹ Dette er i kontrast til situasjonen i dagens Aust-Europa der marknaden bryt ned dominansen til det gamle kommunistiske nomenklatur, utan at det finst eit borgarskap som ei progressiv sosial rørsle som skaper nye institusjonelle former for marknadsøkonomien, og som skaper menneskerettar, demokrati og eit moderne subjekt. Det vert difor ein marknadsøkonomi i kombinasjon med mafia-tilstandar og oppblomstring av fundamentalistiske identitetar og fellesskap.

abstrakte individ som er standardiserte i eit rasjonelt system, og der den rasjonelle leiinga av produksjonen av materielle varer (scientific management) er utvida til å forma meiningar, handlingsmønster, kultur og personleg og kollektiv identitet. Det er ein overgang frå administrasjon av ting til styring av menneske, og ein overgang frå ein konflikt over kontroll over produksjonsmidla til ein konflikt over kontroll av kultur, kunnskap og informasjonar (Touraine 1995:244-246). I det programmerte samfunnet vil ei ein-sidedig rasjonalisering føra til at samfunnet er dominert av produksjon og konsum, slik at individ vert forma til karrieremenneske i produksjonslivet, og konsumentar som tilpassar seg konsummarknaden og dei identitets- formande kreftene i reklamen, media og kulturindustrien. Individet er i ein slik situasjon utan kreativ fridom, og skaper ikkje fellesskap og subjektivitet i motstand mot dei rasjonelle systema.

Dagens sein- moderne, eller programmerte, samfunn er tvitydig fordi den radikale individualisering både fører til abstrakte, standardiserte og konforme individ, som vert integrerte på ny i rasjonelle system i "kulturindustrien", samstundes som individualiseringa er ein nødvendig føresetnad for den sosiale rørsla som konstruerer nye fellesskap og personlege og kollektive identitetar i motstand mot dominansen frå dei rasjonelle systema. Det er betre vilkår enn tidlegare i moderniteten til å skapa eit subjekt og identitet i ei sosial rørsle mot den objektive dominansen, og som eit alternativ til fundamentalistiske identitetar. Dagens sosiale rørsler er difor ein eigenkonstruksjon av kollektiv og personleg identitet i motstand mot at subjektet skal bli forma av dette identitets- skapande rasjonelle system, m. a. konsum – og mediasamfunnet, og ikkje berre i ein motstand mot eit teknisk produksjonssystem. Borgarskapet skapte eit sivilt samfunn i motstand mot den absolutte stat og den gudlege orden, arbeidarrørsla skapte ein kollektiv identitet og «eit sivilt samfunn» i forsvar mot produksjonslogikken, og dei nye sosiale rørsle kjemper for å skapa eit fellesskap, kollektiv identitet og ein kultur i motstand mot "kulturindustrien" og andre rasjonelle system som produserer identitet og livsstil. Dagens sosiale rørsler eksperimenterer med symbolske kodar, kulturar, nye former for fellesskap og livsstilar som eit alternativ til kulturindustrien sin produksjon av kultur og livsstil i media – og konsumsamfunnet.

Det er og ein tendens til at rasjonaliseringa av samfunnet vert møtt med ulike fundamentalistiske rørsler som vil gjenskapa absolutte verdiar og «opphavlege fellesskap». Den rike verda har skapt eit samfunn rundt ein rasjonalistisk marknadsmodell, og dei dominerte i fattige land søkjer tilbake til religiøse verdiar og eit fundamentalistisk forsvar av identitetar mot det vestlege konsumsamfunnet (Touraine 1995:302). Eit reint rasjonalistisk

samfunn øydelegg subjektet og reduserer den individuelle fridomen til å velja mellom ulike varer på marknaden, men eit reint «kommunitaristisk» samfunn er kvelande og kan utvikla seg til eit teokratisk eller eit nasjonalistisk despoti. I dei vestlege landa er det også sterke fundamentalistiske og religiøse rørsler, som fremjar verdiar, fellesskap og identitetar mot rasjonaliseringa av samfunnet, og der desse rørsleane også er motstandarar av moderne fellesskap og subjektivitet. Eit eksempel er her eit fundamentalistisk forsvar av patriarkalske familieverdiar mot den moderne kjærleiken og frigjeringa av kvinnene. Det er også tendensar til ei moralisering av samfunnet, som vil skapa ansvarlege individ og levande fellesskap gjennom konsensus om verdiar, som gjerne har ein religiøs referanse (Touraine 1995:304-310).

Den moderne subjekt vert skapt med referanse til alle «rørsler» i samfunnet. Subjektet må kombinera tilknytning til rasjonelle system i produksjonen og konsumet, med fellesskap og den religiøse tradisjonen, og den moderne kjærleiken, og både ein-sidedig konsumerisme, erotisisme og kommunitarisme hindrar subjektet å forma seg i fridom. Den moderne kjærleiken er ei særleg viktig kjelde for subjektet. Subjektet kan sleppa fri frå fella i sitt eige medvit med å forma seg som eit subjekt med ansvar for den Andre, ulik både den kjærleiken som vart skapt av lagnaden som ei guddommeleg pil gjennom hjarta og den kjærleiken som vert driven fram av attrå som bølger fram frå den indre natur. Kjærleiksforhold, som kombinerer det upersonlege begjær med ansvar for den andre, er ei viktig kjelde for subjektet, og som alltid kan vera ei kreativ kraft mot å bli dominerte av rasjonelle apparat og dei fundamentalistiske fellesskapa (Touraine 1995:284). Den religiøse tradisjonen og fellesskapa kan vera eit nødvendig forsvar mot dei rasjonelle apparata, og den rasjonelle marknaden er alltid ei negativ kraft som kan bryta ned fundamentalistiske fellesskap og forsøk på skapa eit samfunn sentrert rundt religiøse, etniske eller patriarkalske verdiar.

Oppsummert kan vi seia at rasjonaliseringa korresponderer med individualisering av samfunnet i fleire steg; den borgarlege entreprenør, arbeidaren, statsborgaren, konsumenten, velferdsklienten, og dei profesjonelle i middelklassen med utdanning og individuell karriere på arbeidsmarknaden. Den borgarlege individualisering førte fram til eit sivilt samfunn med menneskerettar og den moderne kjærleiken, men enda i den rasjonelle kapitalist som tilpassar seg marknaden. Individualiseringa i arbeidarklassen skapte det moderne arbeidarfellesskapet, men enda i den moderne konsumerismen, der den individuelle fridomen er ein funksjon av tilpassing til standardiserte konsum- enklavar. Individualiseringa i middelklassen, som er ein følge av eigedomsrett til utdanning, kan skapa ein ny konformitet i konsumfellesskap, i slekt

med den som Tocqueville skildra i «Demokratiet i Amerika», men denne individualiseringa er og eit viktig grunnlag for nye samlivsformer, nye fellesskap og ein alternativ politikk i dei nye sosiale rørsle. Dette er ei meir allsidig mobilisering av eit demokratisk subjekt enn i det tidleg moderne då individet i staten forma seg til eit demokratisk subjekt. Den rasjonelle stat skapte formelt frie individ, som kunne disiplineras og overvakast, men dei formelt frie individ kan også skapa ei sosial rørsle mot statleg tvang, og utvikla demokrati og statsborgarlege rettar.

»Individa vender tilbake til samfunnet»

Beck (1992, 1993) skildrar også korleis veksten i rasjonelle system, som arbeidsmarknaden, velferdsstaten og utdanningssystemet skaper individualisering, og at denne individualiseringa kan føra til både subjektivering (som sosiale rørsler og nye fellesskap), men at det er like vanleg at dei formelt frie individ vert standardiserte og reelt ufri i marknaden og andre institusjonar.

Det er ei radikaliserings av det moderne, eller ei reflektiv modernisering av prinsippa i industrisamfunnet, som løyser opp det ennå ikkje moderne i industrisamfunnet (disembedding), og individ vert sett fri frå den sosiale klassen, kjernefamilien og autoriteten til ekspertkunnskapen. Det industrimoderne vert avløyst (reembedding) av nye livsformer, der individ vert grunneiningar i den sosiale strukturen, og der dei på ein aktiv måte må velja identitet, sosiale fellesskap og det biografiske livsløpet.

Dei sosiale fellesskap i arbeidarklassen vart haldne saman av felles erfaring av fattigdom (Marx) og tradisjonelle kultur og statusfellesskap (Weber), eller ein lokal identitet, men desse fellesskapa vart borte fordi det er ein gøymd motsetnad mellom konkurransen i arbeidsmarknaden og fellesskap og solidaritet, som kjem til syne når «tradisjonen» i fellesskapa vert modernisert bort. Det er generalisering og spreiding av arbeidsmarknaden som fører til individualisering, og konkurransen og mobiliteten i arbeidsmarknaden «etsar bort dei sosiale fellesskap». Velferdsstaten viskar også ut den kollektive erfaringa av fattigdom og skaper trygderettar til enkeltindivid, og den moderne utdanninga skaper individuell karriere på arbeidsmarknaden og ein status og kultur som er sjølvkonstruert (Beck 1992:94-100).

Det skjer og ei radikaliserings av det moderne, eller reflektiv modernisering, ved at dei moderne prinsippa om universalitet, likskap, fridom, sjølvskaping, argument, val og skepsis

byrja å virka utanfor dei grensene som vart trekt i industrisamfunnet. Dette førte til at industrisamfunnet vart utvida til også å gjelda kvinnene, som vart frie frå den kvasi- føydale lagnaden som husmor. Kvinnene si arbeidskraft vart kommersialisert og dei fekk eit livsløp som vart forma av dei moderne prinsippa om likskap, fridom og sjølvskaping (Beck 1992:106-108).

Det er ei og radikaliserings av det moderne, fordi samfunnet vert opna opp for individuelle val og sosial konstruksjon på område som tidlegare vart styrte av ein sentralisert politikk og tradisjonelle fellesskap; dei sosiale strukturane frå industrisamfunnet fell saman, og vert rekonstruerte gjennom individuelle val (Beck 1993:61). Det vil seia at politikken vert generalisert, fordi individuelle val er deler av ein subpolitikk., eller at «det private er det politiske», som var eit motto for kvinnerørsla: Kvinnerørsla var eit av mange eksempel på at politikken vert desentralisert og supplert av subpolitikken, som vil seia at «individua har vendt tilbake til samfunnet» og endrar det radikalt frå grunnen og oppover gjennom sosial konstruksjon av livsstil, fellesskap og personlege og kollektive identitetar (Beck 1993). Kvinnerørsla omforma forholda mellom kjønna gjennom ein stille revolusjon, og realiserte den moderne likskapen og kommersialiseringa av arbeidskrafta også for kvinnene. Dette førte for det første til ei oppløysing (disembedding) av kjernefamilien, som ein feudal infrastruktur i industrisamfunnet, og for det andre førte det til ein sosial konstruksjon av nye samlivsformer som avløyste (reembedding) den tradisjonelle kjernefamilien. Samlivet har vorte endra frå å vera ein del av samfunnsstrukturen til å verta sosialt konstruert og forhandla fram som ein «inntil vidare» samanslutning mellom to menneske med personleg fridom og karriere på arbeidsmarknaden, samstundes som kjærleik og samliv har fått fornya mening når det er frigjort frå ein utvendig samfunnsstruktur og skapt gjennom aktive forhandlingar.

Det at individua vert sett fri frå dei tradisjonelle fellesskapa, og at individua får ein formell fridom til å binda i saman dei sosiale strukturane gjennom individuelle val, fører til at samfunnet vert tvitydig og opna for mange alternativ, det opnar opp for både frigjering og nye former for tvang:

Individa omforma den formelle frigjeringa til ein individuell karriere i kombinasjon med eksperimentering med nye fellesskap, personleg identitet, livsstil m.m. i ein sosial rørsle som fyller tomrommet etter tradisjonen. Deler av folket, dei mest mobile og evnerike, kan skapa nye fellesskap og konstruera livsstilar med tilgang til globale kulturelle gode, mens dei trege og gamle sit igjen i eit einsamt tomrom etter industrifellesskapa og den stabile

kjernefamilien. Sosial isolasjon og nye sosiale rørsler som skaper nye fellesskap er to sider ved den same individualiseringa.

Men det er også vanleg at tvangen aukar, eller individa kan bli standardiserte av marknaden og institusjonane og atomiserte: Det er vanleg at individualiseringa som ein formell frigjering frå tradisjonen vert erstatta av reell ufridom som standardisering i offentlege institusjonar og psykologisering, medikalisering og pedagogisering av moralen. Det er og vanleg at arbeidsmarknaden og konsummarknaden i stadig sterkare grad regulerer livet til individa. Individa vert fri frå den klamme handa til den sosiale klassen, kjernefamilien, og den tradisjonelle moralen, og vert overleverte til eit jerngrep i arbeidsmarknaden, og standardisert og forma som konsument, velferds klient osv. Det friset og formelt frie individet vert forma og standardisert av ytre institusjonar, og integrerte på ny i ein sosial kontroll som er meir effektiv og gjennomtrengjande enn den tradisjonelle konformitet, sjølv om det finst sosiale rørsler som kjempar mot å verta forma av marknaden og offentlege byråkrati (Beck 1992:130-131).

Den same tvitydige situasjonen finst i forhold til kunnskapen: Den refleksive modernitet kan forstås som ein overgang frå det sikre «enten- eller», til det utrygge «både – og»: Dei moderne prinsipp om argument, skepsis, val, sosial konstruksjon, likskap og fridom, fører også til at den interne skepsis i vitskapen bryt ned vitskapen sin eksterne autoritet, slik at all kunnskap framstår som ”inntil vidare” og usikker. Dette skaper også ein tvitydig situasjon: Dette opnar opp samfunnet for ein generell kritikk og refleksjon over samfunnstilstanden, slik at det kan rettast kritikk mot dei negative konsekvensane av moderniseringa; refleksiv modernisering fører i tilfelle til kritisk refleksjon. Men det er like vanleg at refleksiv modernisering fører til at det kritiske «både- og» vert lukka i eit kontra- moderne «enten- eller» (Beck 1993). Det er mogleg at den nye utryggleiken, ambivalensen og diskusjonen vert overvunnen med ein solid dose med kontra- modernitet som gjer slutt på alle val og all utryggleik med å skapa nye absolutte grenser og tryggleik i etnisitet, vald, rasisme, rus, og sakralisering av kjærleiken, som har det til felles at det forenkler alt i ei grense mellom oss og dei, godt og vondt, sant og falskt. Radikalisering av det moderne fører til at den skeptiske og kritiske haldninga spreier seg frå filosofien og vitskapen til samfunnet generelt sett, og dette kan vera ein utoleleg situasjon for dei mange som søker det sikre og absolutte, »enten - eller», oss eller dei. Samfunnet vert opna opp gjennom val, diskusjonar, og stengd igjen gjennom nye og radikale forenklingar som gjer slutt på all praten. Det er ein framandfrykt utløyst av diffuse grenser mellom oss og dei, det er ein etniske skjold mot dei rørlige

identitetar, det er rusen, ekstasen, mot den kritiske refleksjonen, det er valden si forenkling mot dei vanskelege diskusjonar, det er kort sagt tilflukt til det trygge og solide i ei verd som manglar sikre grunnlag, og der det meste er opna for val og sosial konstruksjon. Det ambivalente og kontingente skaper ein renessanse for ein radikal sikker kunnskap, som ender i det fundamentalistiske (Beck 1993). Den tradisjonelle tryggleiken var ureflektert og lett, den kontramoderne tryggleiken er refleksiv, som aggressive forsvar, eller ein refleksjon mot den radikale modernitet der alt vert flytande, usikkert og gjenstand for individuelle val.

Kunnskap, subjektivitet og aktiv tillit

Giddens meiner at vi lever i eit post- tradisjonelt samfunn, der den kontinuerlege bruk av kunnskapen erstattar tradisjonen og lokale fellesskap som grunnlag for utforming av subjektivitet og fellesskap. Denne rasjonaliseringa, eller vekst i kunnskapen, fører til individualisering og formell frigjering, fordi menneska vert løfta ut av lokale og tradisjonelle samanhengar (disembedding), og individa vert autonome og «dyktige» til å gjera aktive val i forhold til alle samfunnsområde som tidlegare vart reproduisert gjennom tradisjonen. Menneska vert integrerte på ny (reembedding) i eit samfunn der autonome individ må konstruera eigen subjektivitet med referanse til spesialisert kunnskap, der dei nye fellesskapa kombinerer personleg fridom med solidaritet, og fellesskapa er prega av ein aktiv tillit og aktive val om medlemsskap. Livsformene og kulturen vert skapt i forhold til ein straum av globale informasjonar (som skaper *kulturelle diaspora*), og det må også skapast ein aktiv tillit til ekspertkunnskapen (Giddens 1994 b Kap 3).

Individualiseringa og den formelle frigjeringa frå tradisjonelle fellesskap kan føra til både frigjering og nye former for tvang: I ein post- tradisjonell orden må individa på ein eller annan måte velja korleis dei skal vera og korleis dei skal handla, og dette er ein form for autonomi og fridom til å skapa eigne identitetar. Men det kan også føra til at handlingane vert frosne fast i tvungne rutinar, der *anorexia nevrosa* er eit eksempel på ein tvungen personlegdom som armerer tomrommet etter tradisjonen, og skaper tryggleik i eit liv som må skapast med mange og usikre val (Giddens 1991:107). «In a world where one can be addicted to anything (drugs, alcohol, coffee, but also work, exercise, sport, cinema-going. Sex or love) anorexia is one among other food-related addictions (Giddens 1994:71).

Det moderne samfunnet vert eit globalt eksperiment i bruk av kunnskap, som vi ennå ikkje kjenner utfallet av, og det vert ei radikaliseringsprosess av det moderne på den måten at dagleglivet vert stadig meir eksperimentelt når det gjeld konstruksjon av personlegdom, livsstil og fellesskap. »We are all caught up in everyday experiments whose outcomes, in a generic sense, are as open as those affecting humanity as a whole» (Giddens 1994 : 59). I frå Popper og framover vart det vanleg å hevda at vitenskapleg kunnskap er bygt på ein «flytande grunn», og difor vil eit samfunn som er forma ved ulike former for ekspertkunnskap også bli usikkert i den meininga at det finst mange alternativ og mange moglege utfall. Den radikale tvilen i filosofien og vitenskapen har spreidd seg til dagleglivet (Giddens 1991, Giddens 1994). Det er difor også vorte ein vanleg livsstrategi å stengja for talet på val ved ulike former for fundamentalisme, som er eit tradisjonelt forsvar av tradisjonen. Det sein- moderne livet vert pluralistisk, kontingent, usikkert, og difor oppstår det også ein tendens til å overvinna det kontingente og flykta til gamle trygge tradisjonar. Fundamentalisme er eit sein- moderne fenomen, og må i følgje Giddens i stor grad forståast som eit vern mot eit pluralistisk, kontingent og sosialt konstruert samfunn.

I eit refleksivt samfunn vert individa autonome og sett fri frå tradisjonelle og tvungne fellesskap, og solidariteten med andre menneske vert open, kontingent og må skapast gjennom aktiv tillit. Dette kan føra til sosial oppløysing, men det kan også føra til nye fellesskap som kombinerer individuell autonomi med solidaritet, omlag som Durkheims organiske solidaritet som skildra ein kombinasjon av ein kollektiv moral og individuell autonomi (Cladis 1992). Vegen tilbake til den tradisjonelle solidariteten er stengd, fordi dette var ofte fellesskap som vart haldne saman av truslar og herredømme, t.d. den patriarkalske kjernefamilien og konformiteten i arbeidarklassen. Samliv og solidaritet med andre menneske er ikkje lenger ein lagnad, men solidariteten er vorte gjenstand for sosial konstruksjon og aktiv tillit til ektefelle, politisk parti, eller fagforeining. Denne solidariteten som er prega av aktiv tillit og aktive val, kan verta sterkare enn den tradisjonelle og tvungne solidariteten. Men denne solidariteten har ingen trygge grunnar utanom den aktive tilliten som kontinuerleg må haldast ved like i det solidariske fellesskapet, og difor kan denne kontingensen også føra til riskar for sosial oppløysing. Det er igjen dette tvitydige mellom at individa kan skapa ein solidaritet i fridom, og farane for svikt i solidariteten, gjerne kombinert med forsøket på å føra inn dei gamle fellesskap ved bruk av fundamentalistisk vald (Giddens 1994 a:13-14 ,92-97).

I eit samfunn som er forma gjennom aktiv bruk av kunnskapen, er det ekspertsystema som skaper rutine i kvardagen, på same måten som tradisjonen tidlegare skapte samanheng og

mening. Giddens peikar på ein interessant samanheng mellom at det moderne samfunnet vert reproduisert gjennom ekspertkunnskap, og at fellesskapa og personlegdommen får eit nytt grunnlag som spring ut i frå den aktive tilliten i den moderne intimiteten. Denne samanhengen vert avleidd frå omgrepet om ontologisk tryggleik, som nærast er ein filosofisk antropologi på line med Marx sitt omgrep om det sosiale arbeidet, eller Weber sitt teodice- omgrep, for å skildra den opne og usikre situasjonen som vert skapt av kunnskapen (Giddens 1990, 1991, kap 2).

Det er to dimensjonar ved den ontologiske tryggleiken: Den første dimensjonen omhandlar individet si kjensle av «basic trust», som vert skapt i spebarnsalderen, der barnet erfarer at mor kan vera ute av syne, og likevel får barnet ein tryggleik om at mor vender tilbake. Det vert, i følgje psykologen Winnicott, skapt eit «potensielt rom» mellom mor og barn, eller ein grunnleggjande tillit som er avgjerande for alle seinare forhold til andre menneske, til kunnskapen og til seg sjølv. Den andre dimensjonen av omgrepet om ontologisk tryggleik omhandlar menneska sine grunnleggjande behov for rutine og at verden er den same frå dag til dag, og at menneska difor kan utvikla eit praktisk medvit og ei praktiske evne til å meistra verda.

Dei tradisjonelle fellesskap vert i det sen- moderne samfunnet erstatta av autonome individ som må konstruera aktiv tillit til ekspertsystem (og anna samhandling som bind menneska saman over store tid- rom spenn, t.d. pengar), og på den andre sida autonome individ som aktiv skaper ein moderne intimitet: Den daglege rutine som vert skapt av refleksiv bruk av kunnskap, som erstatning for tradisjonen, aukar den ontologiske tryggleiken i dagleglivet, men dette skjer ofte ved at dei daglege rutinar vert moralsk tomme og avskjerma frå truande og moralsk uroande erfaringar av død, sjukdom, galskap og seksualitet (Giddens 1991: 166). Ekspertsystema gjev liten psykisk og moralsk gevinst, så det oppstår i tillegg eit sterkt psykisk behov for å utvikla ein moderne intimitet, som kan fylla ut det antropologiske behovet for «basic trust» og moralsk mening (Giddens 1991:136). Giddens avleier difor logisk at det må oppstå ein moderne intimitet, som både kan stetta behovet for moralsk mening, og det sterke behovet for tillit til andre menneske. Denne nye intimiteten er prototypen på korleis fellesskapa i det moderne vert skapte gjennom aktiv tillit og tilslutnad heller enn gjennom vane, herredømme og ulike former for konformitet.

Ekspertsystema kan, som Habermas også peikar på, kolonisera livsverda og skapa ei uoverstigeleg kløft mellom ekspertkulturane og dagleglivet. Dette fører i tilfelle til at individa vert heteronome og konstruerte av ekspertkunnskapen, omlag på same måten som den

framandgjorde arbeidar vart konstruert av ein ekstern varelogikk. Det er likevel, i følge Giddens, eit dialektisk forhold mellom ekspertar og folk flest, som er slik at amatørane kan gjenvinna kontrollen over ekspertkunnskapen og nytta han refleksivt i forminga av personlegdom og konstruksjonen av m.a. dei intime fellesskapa (Giddens 1991:138). Ein av grunnane til at ekspertkunnskapen ikkje vert dominerande, er at auraen av sikker kunnskap er borte frå ekspertane, fordi moderne kunnskap alltid er kontingent, og usikker på ein annan måte enn den sikre tradisjonelle kunnskapen. Det finst alltid konkurrerande ekspertråd, og difor er dei fleste i stand til å gjennomskoda det kontingente og flytande grunnlaget til den vitskaplege kunnskapen, slik at kvar einskild må utvikla ein aktiv tillit til kunnskapen (Giddens 1990:144-146).

Formell frigjering, konformitet eller moralske fellesskap

Både Touraine, Beck og Giddens viser til at rasjonalisering av samfunnet fører til individualisering som formell frigjering får tradisjonelle fellesskap, og at dette opnar samfunnet til ei spenning mellom frigjering og konstruksjon av nye fellesskap, og nye former for tvang og standardisering i dei rasjonelle system. Bellah m.fl. (1985) er ein meir empirisk studie av dei dilemma som oppstår når særleg menneska i middelklassen forlet heim og lokalsamfunn for å skapa ein individuell karriere i ein upersonleg verden av rasjonalitet og konkurranse på arbeidsmarknaden. Denne frigjeringa frå moralske fellesskap kan føra til konformitet og standardisering i dei rasjonelle og formelle samfunnsinstitusjonane, slik at moralske standardar for livsførselen vert omforma til enkle mål om konsum og inntekt. Livet vert ikkje styrt av moralske vurderingar i eit fellesskap med felles håp og minne, men etter vurderingar av status knytt til konsum, livsstil og inntekt. Ei frigjering frå dei tradisjonelle fellesskapa, som ofte var moralsk repressive, kan føra menneska inn i ein meir avansert form for konformitet og tvang, som slavar i eit smaksregime.

Individa i middelklassen er forma av utdanning, byråkrati og arbeidsmarknaden, og dette skaper eit formelt individ som kan følgja universelle reglar. Slike individ som er skapt av rasjonelle institusjonar har meir vanskar med å forplikta seg til eit liv i fellesskap. I den øvre og lavare klassen er individa meir felte inn i moralske fellesskap, og difor er faren mindre for eit tomt sjølv og tomme forhold. Den lavare klassen er mindre orientert mot rasjonelle institusjonar og kan difor føre eit meir kulturelt spesifikt liv innanfor eit levande

fellesskap. Det er altså ein tendens til at individualisering på grunnlag av utilitaristiske forhold til karriere, og ekspressiv forhold til sjølv, ender i konforme og standardiserte liv, utan moralske plikter til andre menneske, og det sjølv som folk søker som grunnlag for livet, vert tomt og utan meining. Det utilitaristiske individet vert makteslaus i byråkratiske institusjonar og standardisert i konsumsamfunnet, og det ekspressive sjølv vert stadig avhengig av terapeutisk hjelp for å fylla tomrommet i det indre.

Utfordringa vert difor å skapa moderne fellesskap som eit alternativ både til dei førmoderne fellesskapa, som hadde ein autoritær tendens, og som eit alternativ til ein konform og standardisert integrasjon i rasjonelle institusjonar. Det er fellesskap som kombinerer individuell autonomi med moralske plikter, og som er prega av ein aktiv tillit. Menneska i middelklassen, som har ein formell fridom frå tradisjonelle fellesskap, kan verta pionerar i å skapa nye fellesskap, som kombinerer individuell autonomi og eit ekspressivt sjølv, med moralsk forpliktande fellesskap og eit sjølv som er konstituert i samver med andre menneske (Bellah 1985 kap 6). Dette vil seia at den moderne utilitaristiske og ekspressive individualismen må utvikla seg på bakgrunn av ein fornya moralsk individualisme, der personleg utvikling og personleg karriere og suksess vert sett i samheng med å styrkja eit fellesskap. Dette er det same som Durkheims omgrep om moralsk individualisme, som også skildrar ein tilstand der solidariske fellesskap er eit nødvendig vilkår for individuell autonomi. Middelklassen svever difor mellom konformitet og standardiserte livsløp, på den eine sida, og ein ny grunn på den andre sida av fellesskap som er skapt av fri vilje, som er fri den tradisjonelle tvangen, og som kombinerer individuell fridom med eit kollektiv ansvar.

Postmodernitet I: Globale straumar - utholing av subjektet eller renessanse for subjektet

Lash og Urry (1994) studerer individualisering, av- tradisjonisering (disembedding), og refleksiv konstruksjon av fellesskap og subjektivitet (reembedding) i samband med den globale informasjons- kapitalismen: Individua vert sett fri frå dei sosiale strukturane i den organiserte kapitalismen, og integrerte på ny i informasjons - og kommunikasjonsstrukturar, eller det vert ei anomisk individualisering i den nye underklassen med sviktande regulering- og integrasjon.

Dei sosiale strukturane i den organiserte kapitalismen hadde knutepunkt i den fordristiske industribedrift, og det var ein romleg konsentrasjon innanfor fabrikk, lokalsamfunnet og nasjonalstaten, som letta organiseringa i arbeidarklassen (Lash & Urry 1987). I den globale kapitalismen vert desse sosiale strukturane svekt, og erstatta av informasjons og kommunikasjonsstrukturar, som har knutepunkt i dei globale byane. Det vert ein rask sirkulasjon av teikn, objekt og subjekt i globale informasjons- og kommunikasjonsstrukturar, som bryr ned dei organiserte industristrukturane og dei sosio-kulturelle fellesskapa i arbeidarklassen. Objekt som sirkulerer er pengekapital, produksjonsutstyr, varer, og subjekta rører seg raskare og lenger enn tidlegare som immigrantar, arbeidskraft og turistar. Det vert også ein tendens til at sirkulasjonen av teikn dominerer over meir konkrete varer, både kunnskap og estetiske teikn som media, underhaldning, film, musikk osv.. Industriproduksjonen er i stigande grad grunna på vitskapleg kunnskap og informasjonar (postindustriell), og det skjer også ei estetisering av produksjonen for å skapa moteriktige og attraktive produkt for den kresne konsument i ein fleksibel spesialisert produksjon (postmoderne).

Det vert også ei ny global lagdeling, der makt-ressursane til arbeidarklassen vert svekt, fordi det vert ein romleg spreiding, og fordi den globale kapitalismen fører til ei individualisering av arbeidarklassen med to retningar: Den eine er ein arbeidar som vert sett fri frå den sosiale strukturen i industrifellesskapet, og som vert spesialarbeidarar i ein fleksibel produksjon, der arbeidsfellesskapet er mindre, der den homogene klassekulturen vert borte og der det er individuell karriere og lagdeling ut i frå eigedomsrett til utdanning. Den andre retninga er individualisering i arbeidarklassen som fører til den nye underklassen i gettoar i USA og Aust-Europa. Dette er arbeidarar som missar sin gamle industriarbeidsplass, og som ikkje finn ny sysselsetting i ein global kapitalisme, der industriarbeidsplassar vert eksporterte til fattige land, og der arbeidet i den resterande industrien vert grunna på kunnskap og informasjonar. Gettoen manglar regulering og sosiale strukturar, både industrien, den lokale marknaden og dei offentlege kontora er borte, og dette skaper ei anomisk individualisering (Lash 1994:131). Det er ein tendens til ei polarisering mellom ein profesjonell serviceklasse, som vert felt inn i dei nye informasjons- og kommunikasjonsstrukturane, og ein underklasse som vert frigjort frå den fordristiske industrien utan å få feste i dei nye strukturane. Det er vinnarane og taparane i det reflektivt moderne samfunnet som ofte møter kvarandre som herrar og tenarar i dei globale informasjonsmetta og servicerike hovudstadane.

Lash og Urry (1994) understrekar det tvitydige i individualiseringa og frisettinga frå dei etablerte sosiale strukturane, og gjen- integrasjon i informasjonsstrukturane. Den negative er at dei raske sirkulasjonane av teikn fører til ein slags utholing av subjekta, og at det fører til standardisering og homogenisering av livet. Menneska vert overvelda av ein straum av teikn som dei har vanskar med å knyta ei mening til. Subjekta har difor ein tendens til å verta tomme og utmatta i den globale malstraumen av teikn, både kunnskap, informasjonar og estetiske teikn i media. På den andre sida kan det at menneska vert sett fri frå tradisjonelle industristrukturar føra til ein reflektiv haldning til subjektiviteten og til konstruksjon av nye fellesskap med referanse til ekspertkunnskap og estetiske opplevingar. I det postmoderne vert individa sett fri frå industrifellesskapa, som streka opp livslauget til folk, og som skapte ein kollektiv og personleg identitet. I dagens samfunn må individa i større grad konstruera eigen subjektivitet og sosiale fellesskap, og dei fleste kan utnytta straumen av teikn aktivt, kritisk og reflektivt, og nytta den kunnskapen og estetiske opplevinga som trengst for å skapa mening og ein eigenskap subjektivitet og fellesskap.

Den refleksive konstruksjonen av subjektivitet og fellesskap kan vera orientert mot kunnskap, informasjonar og ekspertråd, men Lash og Urry (1994) legg like mykje vekt på ein reflektiv bruk av estetiske opplevingar, frå media, reiser, film, musikk osv., i konstruksjon av subjektivitet og fellesskap. Den moderne livsførsel vert skapt både av ekspertkunnskap av pedagogisk, medisinsk og psykologisk slag, men også av alle formidla erfaringar som er skapt av fleire ti- år med modernisme som massefenomen, og der denne erfaringsverda auka svært i intensitet i Tv- mediet. Modernismen var i sin tidlege fase eit by og elitefenomen, men i dag er erfaringane til folk flest påverka av estetiske erfaringar som motar, stil, smak, media- erfaringar osv. . Estetisk refleksivitet vil seia at dei sosiale strukturane vert erstatta av ein estetisk konstruksjon av livsførselen. Eit paradigmatisk eksempel er her unge i arbeidarklassen som vart sett fri frå dei sosiale strukturane i industrisamfunnet som gav individa ein kollektiv og personleg identitet, og kulturen i arbeidarklassen var også eit system for «primitive klassifikasjonar». Unge menneske måtte sjølv skapa seg ein ny kultur, livsstil og grunnleggjande måtar å klassifisera og oppfatta verda på, og denne ungdomskulturen vart skapt ved at pop- musikken vart ein del av erfaringsverda, som kulturelle objekt i antropologisk forstand. Denne form for kultur er ikkje representasjonar som refererer til ein sosial erfaring, men representasjonane (musikken) er i seg sjølv den viktigaste erfaringsverda for mange unge menneska. Det var også først når musikken vart ein indre struktur i ungdomskulturen at sal av musikkplater tok av til nye høgder (Lash & Urry 1994:131- 134).

Postmodernitet II: Kulturell pluralisme og moralsk ansvar vs. etnisitet og konsumerisme

Zygmunt Baumanns svært omfattande forfatterskap kan også skildrast som ei spenning mellom individualisering, subjektivitet og fellesskap: I det moderne fekk individa formell fridom frå det heilskaplege, essensielle og tradisjonelle livet, og medfødde identitetar og fastlagde handlingsmønster. Menneska vart tvinga til å verta individ som måtte konstruera nye identitetar, og velja mellom rett og galt og alternative handlingsval (Bauman 1995:11). Paradokset var at denne formelle fridomen vart oppheva i ein ny form for heteronomi frå etiske reglar, forfatta av lovgjevarar som meinte det var mogleg å erstatta den tradisjonelle livsførselen med ein etisk orden skapt av fornufta. Det var også konstruksjonen av eit universelt individ gjennom eit kulturelt korstog som utviska dei partikulære og lokale fellesskapa, og skapte statsborgaren som eit universelt individ. Det moderne prosjektet utrydda i realiteten den individuelle autonomi, og omforma det moralske ansvaret som konstituerer forholda til den andre, til eit intellektuelt skapt etisk system, som i prinsippet kunne nå alle menneske, som universelle individ. Filosofane i Renessansen priste den nye fridomen til å forma seg sjølve, og der menneska overtok Guds plass som skaparar. Det var likevel slik at denne fridomen til sølvskaping berre galdt for eliten, folk flest var for alltid slavar under sin eigen uforma natur (Bauman 1995:33). *Les philosophes* ville skapa eit etisk system som galdt for alle menneske, og ville difor byggja over kløfta mellom eliten og folket med etisk oppseding og kultivering av ulikt slag (Bauman 1995:35). I det moderne vart eliten Nitzscheanske overmenneske som kunne velja å konstruera ein identitet av eigen kraft, og som difor vart individ i eigentleg forstand. På den andre sida var alle dei som ikkje kunne velja, men som vart klassifisert, normalisert og disiplinert inn i ein rasjonell sosial struktur. Det var berre eliten som var moralsk sjølvstendig, resten vart klassifisert bort frå moralsk autonomi, og skapt av rasjonelle system. Det som samla desse gruppene var at dei vart frårøva den moralske autonomi, og dei vart til gjenstand for ytre val og forming, i staden for at dei sjølv konstruerte og valte sine liv (Bauman 1995:151). Individua som vart sett fri frå det tradisjonelle samfunnet vart i det moderne enten gjen- integrerte i etiske system eller i ein rasjonell samfunnsstruktur. I begge tilfelle vart den formelle fridomen for folk flest omforma til ulike former for tvang. Bauman legg lite vekt på frigjerings, dei sosiale rørsle og dei nye fellesskapa i det moderne.

Det er først i det postmoderne at det vert ei spenning mellom radikaliserings- og tvangen i det moderne, og nye former for moralsk frigjering og eigenskapte kulturelle identitetar. Bauman meiner at det postmoderne er eit tvitydig samfunn med både nye former for radikal tvang i konsumsamfunnet, frå den etniske gruppa og den estetiserande massen. Men det er like viktig å leggja vekt på at det postmoderne vert også opna for nye former for moralsk frigjering av individet og eit mangfald av nye kulturelle skilnader; kjønn, etnisitet, rase osv. Det moderne samfunnet var dominansen til det universelle individet med felles kultur fremja av ein stat, mens i det postmoderne har det opna seg eit rom for fleire alternative identitetar. Postmodernitet er difor på ei og same gong øydelegging og framvekst av det moralsk frie menneske (Bauman 1995 b:17).

Den positive sida ved det postmoderne er, i følgje Bauman, at menneska endeleg har lagt vekt åket frå pedagogane, filosofane, og andre lovgjevarar som skal bestemma den sosiale handlinga og identiteten for individa, og for første gong i historia kan individa verta autonome og moralsk ansvarleg, utan å støtta seg på heteronome etiske system, og for førte gong kan menneska skapa ein identitet ut i frå eigen vilje, slik som eliten alltid har gjort (Bauman 1995). Det er i det postmoderne at det vert mogleg med ein genuin autonom, moralsk handling som er konstituert som eit ansvar for den Andre. Det er å frigjera det moralske ansvaret frå det harde skallet av artifielt konstruerte etiske reglar. Det er no mogleg å verta individ med eit moralsk ansvar, som er radikalt annleis ein den universelle etiske plikt, eller det universelle vi. Det moralske ansvaret er asymmetrisk, det er det ansvaret som gjer oss unike og som skil oss frå alle andre, og som vi ikkje kan overføra til generaliserte andre. Den etiske plikta gjer menneske like, men det moralske ansvaret kan berre rettast til einskild individ, som ikkje kan sleppa unna denne autonomien med å støtta seg på etiske reglar, som er formulert av den kristne etikken eller av andre kodifiserte reglar som ligg utanfor og over den autonome handlinga. Ei moralsk handling vert skapt i befalinga som kjem til syne i møte med andletet til eit anna menneske. Denne befalinga skaper oss samstundes som subjekt, og denne kreative akt må difor koma før alle teoretisk formulerte etiske reglar. Det finst ingen trygge grunnar å støtta seg på, og difor står vi i den moralske handlinga og skjelv mellom å ta ansvar for den Andre, og freistinga til å flykta unna ansvaret. Og denne autonomien som vi vert tvinga til i møtet med befalinga frå andletet er ambivalent også på den måten at det moralsk grufulle og det moralsk heltemodige veks opp av den same jorda (Bauman 1995: kap 2-3).

I det postmoderne vert individa frigjort frå den intellektuelt skapte etikken, og individa vert også frigjort frå det statlege kulturelle korstoget, som skapte det universelle individ med

ein homogen kultur. Dette fører til oppblomstring av kulturelle skilnader, og fridom til å konstruera eit mangfald med alternative identitetar basert på kjønn, etnisitet, religion, seksuelle legning osv, men det kan også føra til at menneska fell i hendene på ulike fellesskap som utslettar den moralske autonomien, og det kan føra til at menneska vert dominerte av ein konsumerisme som undergrev det moralske ansvaret til den enkelte. I tilfelle vert individa frigjorde frå heteronomien til nasjonen, og omslutta av ein ennå meir tvingande etnisitet, og individa vert frigjorde frå den homogeniserande sosiale klassen, for å verta innlemma i den anonyme massen, og ulike former for postmoderne »stammefellesskap» (Bauman 1995:162-180). Frigjering frå det artifiisielt konstruerte universelle individ kan altså både føra til eit spel av differansar og alternative sjølvskapte identitetar, men det kan også føra til regresjon tilbake til primitive fellesskap.

På den andre sida skildrar Bauman det postmoderne som den avanserte heteronomi og nye former for tvang; forføring av dei rike, hard represjon mot den nye underklassen, og dominansen av massen og det estetiserande turistlivet, slik at den moralske autonomien og sjølvkonstruksjon av identitet vert vanskeleg både for rike og fattige, rett nok av svært ulike grunnar. I det postmoderne vert desse individa, som er frigjorde frå dei isolerande laga til dei tradisjonelle fellesskapa, og som også er frigjorde frå dei moderne klassefellesskapa, den intellektuelle etikken, og den statlege sosiale kontrollen, forførte til å bli konsumentar. Det er den endelege sigeren til vareforma gjennom ein overgang frå eit samfunn som er sentrert rundt produksjonen til eit samfunnet der konsumet vert den viktigaste sosiale handlinga. I produksjonssamfunnet var individa medlemmar av fellesskap i produksjonen, og dei skapte ein livsstil og kollektive og personlege identitetar ut i frå at produksjonen var den dominerande sosiale handlinga (Bauman 1992). Det var eit samfunn med asketisk og normativ regulering av livsførselen til dei fleste- også uttrykt ved at realitetsprinsippet herska over lystprinsippet- i kombinasjon med ein utstrekt bruk av panoptisk kontroll, både i fabrikk, militæret og elles i samfunnet, der det vart skapt arbeidarar og soldatar med sterke kroppar (Bauman 1995 b:140).

I konsumsamfunnet vart individa sett fri både frå produksjonsfellesskapa (klassefellesskap) og det strenge regimet til realitetsprinsippet og den normative reguleringa, og den panoptiske kontrollen slepp taket på den rike middelklassen, samstundes som dei som fell utanfor konsumsamfunnet, vert underlagt ein intensivt repressiv kontroll. Den rike middelklassen lever individualiserte livsløp der fridomen til å forma identitet og livsstil som konsumentar, dominerer over andre former for konstruksjon av subjektivitet og fellesskap

(Bauman 1992:49-53). Den sterke kroppen til soldaten og arbeidaren er erstatta av ein kropp som sug til seg sanslege opplevingar og »erlebnisse»; det er ikkje lenger ubehaget om å ikkje tilpassa seg den offentlege norma som er sterk, men folk har meir ein konstant rastlaus kjensle av at ikkje kroppen strekk til i jaget etter det sanslege og estetiske (Bauman 1995 b:148). Den nye underklassen har ikkje denne betalingsevna til å verta konsumentar, fordi velferdsordningane er svekte og fordi industrifellesskapa i mange tilfelle er omforma til moralsk utarma gettoar. Menneske som verken kan verta forførte av konsumfridomen, eller handla med moralske evne, vert underlagde strenge former for judisiell kontroll, noko som er svært synleg i den sterke veksten i talet på folk i fengsel, særskild i USA, og der kroppane, ikkje skal vera sterke til å arbeida med, eller vel smørte instrument for sansing og nyting, men der organa til dei mange dødsdømde, og blodet til dei mange fangane, vert overført til dei trengande turistar og konsumentar (Bauman 1998:114-115, Bauman 1997, kap 3). Det er polarisering i det globale konsumsamfunnet mellom »turistane» som er mobile av fri vilje, og vagabøndene som vert tvinga på vandring fordi plassen dei bur vert ugjestmild, eller tvinga til immobilitet i fengsla, fordi dei er »avfall» i konsumsamfunnet, og ikkje lenger potensielle arbeidadarar i eit produksjonssamfunn. Turistane har utviska dei romlege grensene og er globale i sin livsform, samstundes som dei forskansar seg i middelalder liknande borger, med strengt vakthold for å hindra tilgang til vagabøndene; dei kriminaliserte fattige. Turistane reiser fritt verda rundt, utan passtvang, og sit trygt i sine små private festningar. Vagabøndene er enten tvinga på vandring som globale flyktningar, eller innesperra i fengsel og tvinga til den absolutte immobilitet (Bauman 1998 kap 4-5).

Del II:

Samanhengen mellom moderne sosiologi og den klassiske teorien

Eg vil i denne andre delen av kapitlet visa korleis eit hovudtema, som er komponert frå den moderne sosiologien, har vore det teoretiske prinsippet for analysen av dei klassiske tekstane. Dette var temaet både i teoriar om «refleksiv modernitet» (som eg nyttar i analysen i kap. 2-5), og i teoriar som orienterer seg etter omgrepet om «postmodernitet» (som eg vil nytta i analysen frå i kap 6-8). Temaet er slik: Modernitet vil seia at individa får formell fridom frå tradisjonelle, totale fellesskap og tradisjonell livsmeining. Dei formelt frie individa er fleksible einingar som opnar det moderne samfunnet til mange alternativ. Det første alternativet er at dei formelt frie individa vert reelt ufri i rasjonelle system, som realiserer interne verdiar relativt uavhengig av omsyn til solidaritet og kollektiv identitet. Det andre alternativet er at dei formelt frie individa kan skapa nye fellesskap, nye identitetar og ny kulturell meining, med både sekulære og religiøse kjelder. Det siste alternativet er at den utryggleiken og kontingensen som vert skapt av den formelle fridomen, vert overvunnen gjennom tilbakevending til «opphavlege fellesskap» og fundamentale verdiar for samfunnsorganisering, som gjerne har ein religiøs referanse.

Det er her eit skilje mellom den moderne og den klassiske sosiologien, som krevst ei grundig analyse, men som eg berre tentativt peiker på: I den klassiske sosiologien vart det i hovudsak analysert ei spenning mellom tradisjonelle fellesskap og moderne fellesskap, medan i den moderne sosiologien vert det analysert ei spenning mellom moderne fellesskap og «fundamentalistiske fellesskap». Giddens (1994) meiner at tradisjon som ein rituell praksis det ikkje vert stilt spørsmål ved er sjeldan i det sein- moderne samfunnet. Webers analyse av den tyske Junker- standen (halde som eit føredrag) er eit eksempel på ein ureflektert tradisjonell orden og livsførsel, som er vanskeleg å praktisera i stor stil i eit globalt informasjonssamfunn:

The old landed aristocrat lived in the naive belief that he was predestined to be a ruler and that others were likewise destined to live on his land in obedience. Why? This was something he did not think about. Such absence of reflectiveness was indeed one of the material virtues of his domination [Laughter]. *I am completely serious* [my emphasises W. H] (sitert frå Hennis 1988:76).

Det er likevel viktige innslag av tradisjonelle livsførsel i det post- tradisjonelle samfunnet, som er ulike refleksive forsvar av tradisjonen. Tradisjonen vert enten språkleg artikulert og

forsvart i ein dialog med andre tradisjonar, eller tradisjonen utviklar seg til fundamentalisme, som det tradisjonelle forsvaret av tradisjonen. Fundamentalisme er, i følge Giddens, eit sein – moderne fenomen, fordi fundamentalismen utviklar seg på bakgrunn av, eller som ein refleksjon av, ein radikal tvil (Giddens 1994: 100). Sjølv om det er viktig å peika på at fundamentalismen er forsvar mot andre perspektiv og ein radikal tvil i det seinmoderne, er det og viktig å understreka at fundamentalismen var godt kjent for den klassiske sosiologien, t.d. i den fundamentalistiske striden mellom protestantismen og katolisismen, som førte til religionskrigar. Protestantismen førte, mellom mange verknader, til at spørsmål om tru vart gjort til aktive val, som ein refleksiv haldning til ein radikal tvil. Protestantismen gjorde for alltid slutt på den tradisjonelle katolisismen, som ein modell for ein allmenn livsførsel, fordi protestantismen tvinga katolisismen til fundamentalistiske forsvar av sitt verdssyn. Dette har i det moderne samfunnet vorte eit mønster for korleis tradisjonelle fellesskap og ein tradisjonell livsførsel, enten vert forsvart gjennom ein språkleg kritikk, eller ender i fundamentale og valdelege forsvar av tradisjonen.

Eg vil no visa korleis analysen i dei enkelte kapittel er organisert rundt dette hovudtemaet om at individualisering opnar opp for både frigjering og nye former for tvang, og eg startar med Durkheim. Kapittel 2 er ein teoretisk rekonstruksjon, der eg skaper ein samanheng mellom dei mest kjente skriftene til Durkheim ved hjelp av dette temaet, som er komponert med omgrep frå Beck, Touraine, Giddens og Bellah: Dette temaet kan formulerast slik med innslag frå Durkheim: Ei av Durkheims hovudinteresser var å studera kva konsekvenser det hadde på samfunnet at økonomien endra seg frå å vera ein aktivitet som var felt inn i fellesskap med kulturell meining og moralsk disiplin, til å bli ein aktivitet i ei autonom sfære, som vart rasjonalisert og styrt av målet om å auka pengeverdien. Dette førte og til individualisering, der individa fekk ein formell fridom frå den moralske disiplinen og den kulturelle meininga i dei tradisjonelle fellesskapa: Frigjering frå moralsk disiplin førte til anomi og frigjering frå kulturell meining førte til egoisme. Det formelt frie individet vart ein fleksibel eining i det moderne samfunnet, fordi det vart tomt og utan kulturelt innhald, og det vart difor mogleg å fylla det formelt frie individet med ulikt sosialt og kulturelt innhald, og det vart mogleg å kombinera det formelt frie individet med ulike sosiale strukturar.

Det er to hovudalternativ i eit samfunn som er bygt på ein grunn av formelt frie individ. Individualisering kan føra både til nye former for tvang og til frigjering: Det eine alternativet er at dei formelt frie individa, som isolerte individ, vert overvaka, disiplinerte og utbytta i rasjonelle system, og difor vert den formelle fridomen omforma til ein reell ufridom,

der individa vert som ting. Det andre alternativet er at desse individa som er formelt frie frå tradisjonelle identitetar, realiserer denne fridomen ved å konstruera solidaritet, kollektiv identitet og fellesskap, i motstand mot å bli ting og mekanismar i eit system. Det særskilde med Durkheim er at han meiner at tvangen og det fatalistiske alternativet i det moderne er ein forbigåande tilstand, og at det framtidige samfunnet vil vera ei frigjering der den formelle fridomen vert fylt med eit moralsk innhald, og der det er fredeleg og harmonisk samarbeid i organiske fellesskap, og der all tvang vert borte og omforma til autoritet og moralsk disiplin. Eg analyserer fatalisme og organisk solidaritet som to alternative svar på rasjonalisering og individualisering av samfunnet:

Den fatalistiske tvangen oppstod då dei formelt frie individa vart einsidig forma av det rasjonelle, økonomiske systemet, og dette førte til at individa vart tømte for kulturell meining, slik at dei opplevde eit egoistisk meiningstap, og individa mista den moralske disiplinen, slik at dei vart anomiske og sjukleg rastlause. Dette førte til sosial oppløysing, fordi den økonomiske utilitarismen fremja egoistiske og anomiske individ, som ikkje kunne skapa solidariske fellesskap og kollektive identitetar. I den moderne sosiologien har Bellah (1985) studert grunndraga i det amerikanske samfunnet ut i frå ein slik ide om at den utilitaristiske individualismen skapar sosial integrasjon i konforme livsstilsregime, i staden for i solidariske fellesskap, som har felles kulturell meining og moralsk autoritet. Utilitaristiske individ er einsidig forma av rasjonelle institusjonar og dei vert kulturelt tomme og difor ute av stand til å skipa fellesskap med felles minne og håp. Individ som er fri frå moralske fellesskap vert effektive i rasjonelle system, men dei har liten evne til sjølvstendige moralske vurderingar og har vanskeleg for å forplikta seg overfor andre menneske. Dei sosiale og moralske evnene er dårleg utvikla, og slike menneska let seg difor lett styra av konforme meiningar og ein konform smak.

Dei formelt frie individa, som vart utan kulturell meining og moralsk disiplin, vart i det patologiske samfunnet reelt ufrie og integrerte i rasjonelle system gjennom ytre tvang, eller fatalistisk tvang som ikkje var legitim. Det moderne samfunnet vart opna opp gjennom formell fridom og stengt igjen gjennom fysisk og despotisk tvangsmakt: Individu vart dominerte av ei objektiv makt i den rasjonelle økonomien, og dei tradisjonelle fellesskap vart omforma til ei atomisert masse, der individu vart dominerte av ein tyrannisk stat som styrte gjennom grove forenklingar og fysisk tvangsmakt, og utilitaristiske individ vart reelt ufrie i ein ny form for konformitet.

Individualiseringa, eller framveksten av formelt frie individ, opna også samfunnet til subjektivering og ein alternativ igjen - integrasjon, i den organiske solidariteten, som er ein konstellasjon av moralsk, ansvarlege individ, moderne fellesskap og den liberale staten. I tillegg til at individa vart sett fri frå tradisjonelle fellesskap som ein konsekvens av den autonome økonomi, var den liberale staten også med på å frigjera menneska frå potensielt repressive fellesskap. Dei formelt frie individa vart fylte med ein moralsk verdi i «offentlege seremoniar» som dyrka mennesket som ein Gud for mennesket, og den moralske individualismen vart den nye kollektive moralen, som grunnlaget i det moderne. Dette moralsk, verdige individet vart også i stand til å skapa ein ny solidaritet i dei moderne fellesskap (korporasjonane), som kombinerte den individuelle autonomien med kollektiv plikt, kollektiv identitet og solidaritet. Det er mogleg å seia at desse moderne fellesskap vart konstruerte av sjølvstendige individ, som fordi dei var moralske individ kunne utvikla ein «aktiv tillit» (Giddens) til kvarandre, og difor kunne desse fellesskap vera ei sosial rørsle som kunne realisera fridom i motstand mot den autonome økonomi og den tyranniske staten. Dei moderne fellesskap gav også håp om å overvinna den utilitaristiske individualismen og den sosiale oppløysinga i kjølvatnet til den økonomiske ekspansjonen. Moralske individ kunne skapa solidaritet, kollektiv identitet og ein rasjonell, demokratisk stat i fridom, medan utilitaristiske individ vart sosialt isolerte i ein masse, og dominerte av ein despotisk stat.

Eg vil hevda at Durkheims analyse av den personlege krise og dei personlege riskane som protestantane opplevde i inngangen til det moderne samfunnet, kan bli forstått gjennom Giddens omgrep om det post- tradisjonelle samfunnet. I eit slikt samfunn nyttar menneska spesialisert kunnskap i konstruksjonen av livsførsel, subjektivitet og fellesskap, som ei erstatning for ein tradisjonell styring av livet. Menneska vart formelt frie frå m.a. religiøse fellesskap, som gav livsmeining til menneska og avlasta individa frå vanskelege val gjennom ein streng moralsk disiplin. Den formelle frigjeringa frå dei tradisjonelle fellesskapa gjorde at individa måtte gjera mange nye val, og difor framstod livet som eksperimentelt og usikkert, og med personlege riskar. Eit av utfalla av dette livet som eit eksperiment, var at protestanten mista livsmeininga og valde døden; også liv og død vart eit val i eit post - tradisjonelt samfunn. Menneska måtte bli flinke til å gjera val og til å skapa livet med hjelp av kunnskapen, som alltid hadde eit element av radikal tvil. Det usikre ved kunnskapen flyt ut i dagleglivet, og protestantane måtte skapa ei livsmeining på grunnlag av dei mange konkurrerande, «ekspertråda», eller dei mange alternative tolkingane av bibelen. For protestantane, som skapte sine liv på grunnlag av kritiske bibelstudie, var det denne

intellektuelle og refleksive konstruksjonen av livet som avslørte livet som ontologisk utrygt; med ei livsmeining som kontinuerleg måtte skapast som "aktiv tillit", og med ein grunnleggjande tillit til andre menneske, som også var "inntil vidare". Katolikkane hadde eit meir ontologisk trygt liv, fordi dei levde i tradisjonelle rutinar og ritual som var gjennomsyra av moralsk livsmeining, og fordi den ontologiske tryggleiken, som tillit til andre, vart sikra gjennom tvungne medlemskap i den religiøse gruppa. Den formelle frigjeringa til protestantane førte dei inn i ei tvitydig spenning mellom frigjering som eigenskap livsmeining, subjektivitet, eigen disiplin og aktiv tillit til andre, på den eine sida, og faren med å gå til grunne uten livsmeining (egoisme) og med anomisk uro i den rasjonelle økonomien og under fatalistisk tvang. Det var og mogleg å inkorporera tvangen i samfunnet i sin eigen personlegdom, som ein hard karakter. Giddens meiner at ein av mange livsstrategiar i eit post-tradisjonelt samfunn med mange val, er å redusera talet på val og utryggleik gjennom tvungne rutinar, og diverse former for tvangshandlingar. Protestantane hadde ein formell fridom som førte fram til ulike livsvegar mellom yttergrensene i tilværet; protestantane kunne gjera sjølvmod, dei kunne armera livet med faste rutinar og ein hard karakter, og dei kunne reflektivt utvikla eigenskapte identitetar med ein grunn i kritisk bibellesing, og det kunne difor bli mogleg å skapa ein livsførsel som var gjennomsyra med fridom og moralsk meining.

Protestantane sine livsstrategiar er paradigmatisk for å forstå kva personlege riskar og dilemma som oppstår i eit post-tradisjonelt samfunn, som vert forma av reflektiv bruk av kunnskap. Vi er på denne måten alle protestantar; om vi vert «yrkesmenneske» og konsumentar, om vi eksperimenterer med nye kulturelle identitetar, eller om vi vert fundamentalistar, så er dette strategiar i livet som alle har eit protestantisk opphav. I vårt samtidige samfunn er situasjonen til protestantane vorte vanleg for folk flest:

Kapittel 3 og 4² er rekonstruksjonar av Weber, m.a. på bakgrunn av eit ønskje om å forstå det religiøse grunnlaget for subjektivering, som utvikling av den etiske personlegdommen, men og for å forstå det religiøse grunnlaget for den objektive og rasjonelle tvangen i den vestlege kulturen: Weber skilde mellom asketisk, religiøs praksis, der menneska var «reiskap» for Gud, og dei mystiske og kontemplative religiøse praksisar, der menneska var som «kar» som vart fyllte med Gud, og som opplevde Gud gjennom passiv kontemplasjon og

² Kapittel 4 er skriva som ein metodisk refleksjon over kapittel 3. Dei to kapitla overlappar kvarandre med ca. 10 sider, men eg har valt å ta begge med i avhandlinga. Hovudgrunnen er at kapittel 4 er ei drøfting av teoretisk rekonstruksjon som metode, men det finst også presiseringar av tematisk art i kap. 4. I kapittel 3 nyttar eg termen »individuering», og i kapittel 4 bruker eg termen »subjektivering», som eg også brukar i resten av avhandlinga. Dei to termene har same meining, og refererer difor til same omgrep.

kjenslemessig oppleving. I den mystiske religiøse praksis vart det ingen motiv for handling i verda, og det vart ein mystisk «utanfor- verdsleg» kontemplasjon. Weber skilde difor også mellom «utanfor- verdsleg» og «innan - verdsleg» askese. Før reformasjonen var det munkane som var religiøse virtuose, og som var reiskap for Gud i ein rasjonell livsførsel innanfor klostermurane. Etter reformasjonen kunne den asketiske, rasjonelle livsførselen også forma dagleglivet, og etter dette vart kravet om å vera Guds reiskap ein kulturell impuls som forplanta seg i personlegdomen, kulturen samfunnsstrukturen og naturen.

Denne haldninga om at menneske var Guds reiskap i verda førte til at det vart skapt ein etisk, rasjonell personlegdom, med sterk sjølvkontroll. Den disiplinerte puritanar gav og eit konsistent svar på teodise- spørsmålet; verda var meningsfull fordi den truande var eit instrument for ein allmechtig Gud, og denne meininga vart skapt i den kontinuerlege asketiske sjølvprøvinga. I den fyrste fasen av utviklinga av verdsreligionane vart det i den vestlege kulturen skapt eit brorfellesskap på grunnlag av ein frelsesreligion med ein rasjonell forklaring av liding og lukke. Den etisk- religiøse meining var eit rasjonelt verdssyn, og det var ein kollektiv moral i brorfellesskapet. I den andre fasen av den etiske rasjonaliseringa vart det renonsert på brorfellesskapet, samstundes som den rasjonelle meining som verdssyn vart omforma til ein meining som vart skapt i ein personleg askese. Den kulturelle meining var framleis rasjonell, men det var ikkje ein rasjonalitet på nivået for eit rasjonelt- religiøst verdssyn, det var ein rasjonalitet som var knytt til ein asketisk personlegdom, som kunne kontrollera seg sjølv og skapa sin eigen livsmeining.

Men puritanismen skapte også upersonlege forhold mellom menneska, familie og kjensleband vart slitne og «brorfellesskapet» vart splitta. Den protestantiske etikken førte til radikal nedvurdering av brorfellesskapet, isolerte individ og eit sakleg forhold til andre menneske; sjølv nestekjærleiken og kallsarbeidet fekk eit sakleg og kjølig preg (Weber 1995, PE:79). Det var også berre eit fåtal som var utvalt til nåden, og desse sjølvrettferdige menn hadde ein tendens til hat og forakt overfor dei som viste teikn på at dei ikkje hadde nåden. Det var ikkje lenger den universelle kjærleiken, men kløfta mellom dei utvalde og dei fortapte som skapte stemninga i det sosiale livet. «Dette var et aristokrati som med sitt uutslettelige preg (*character indelebilis*) var skilt fra den øvrige, fra evighet forkastede menneskehet ved en prinsipielt uoverstigelig og i sin usynlighet mer uhyggelig kløft enn den som middelalderens munk i det ytre var adskilt fra verden med - en kløft som hardt og skarpt skar seg inn i alle sosiale følelser (Weber 1995, PE:84). Dette er eit kort innblikk i endringar av forhold mellom menneska, som også utvida kravet om kontroll frå å gjelda sjølvdisiplinering og framveksten

av ein etisk personlegdom, til å verta ein kontroll og disiplinering av andre menneska. Kravet om å vera Guds reiskap skapte både individualisering og frigjering frå familieband, det skapte etiske personlegdommar (subjektivering), men det vart også det kulturelle grunnlaget for at den vestlege kulturen kunne utvikla kontroll over formelt frie arbeidarar, for disiplinen i det rasjonelle byråkratiet, og for disiplineringa i militæret (Alexander 1987). Kort sagt skapte puritanismen det kulturelle grunnlaget for å behandla andre menneske som middel, og for at det kunne utvikla seg rasjonelle system, som førte til disiplinering, overvaking, kontroll og utbyting av formelt frie individ.

På bakgrunn av denne generelle forståinga av at puritanismen opna samfunnet til ei spenning mellom subjektivering og nye former for rasjonell tvang og disiplin, rekonstruerer eg eit utval av Webers tekstar med hjelp av det same hovudtemaet, som går gjennom heile avhandlinga: Individualisering vil seie at menneska vart formelt frie frå «tvungne» fellesskap og religiøs livsmeining. Det moderne samfunnet er bygt på ein grunn av formelt frie individ, og dette opna samfunnet til ei spenning mellom frigjering og tvang. På den eine sida vart det frigjering og subjektivering, som konstruksjon av ein etisk personlegdom ein rasjonell livsførsel, og nye fellesskap i dei protestantiske sektene. På den andre sida vart det ein objektiv og rasjonell tvang, der dei formelt frie individ vart integrerte på ny som abstrakte individ i den rasjonelle kapitalismen, og dei formelt frie individ vart kontrollerte, disiplinerte og objekt i ein rasjonell kapitalkalkulasjon:

Weber studerte korleis protestantismen bidrog med å setja fri menneska frå dei katolske fellesskap, familie- og slektsfellesskap, og brorfellesskapet, og menneska vart også sett fri frå den religiøse tradisjon og det religiøse verdssyn. Dette var ei individualisering som skapte formelt frie individ, som utan feste i den religiøse tradisjonen og dei tradisjonelle fellesskapa, opplevde tap av religiøs meining og dei sto isolerte og aleine med sin frelsesangst. Dei formelt frie individ kunne overvinna sin frelsesangst og sin sosiale isolasjon gjennom ein rasjonell livsførsel og systematisk sjølvkontroll. Dette vil seia at protestantane erstatta det tradisjonelle religiøse verdssynet og det tradisjonelle medlemsskapet i religiøse grupper med ein etisk personlegdom og ei religiøs meining som var eigenskap. Dette var subjektivering som eit frigjeringsprosjekt, fordi den rasjonelle livsførsel gjorde det mogleg å frigjera seg både i frå den tradisjonelle vanen, tvungne fellesskap, religiøse verdssyn og dei lunefulle og ustadige kjenslene. Puritanarane skapte seg sjølve og dei handla heilt og fullt etter sine djupaste religiøse verdiar, som Guds reiskap. Det er denne sjølvskapinga, fridomen og sjølvkontrollen som førte til framveksten av det som eg definerer som den «subjektive

kapitalistiske ånd», forstått som ein etisk personlegdom. Den «subjektive kapitalistiske ånd» var og ei temperering og ein kontroll over det ustadige pengebegjæret, på same måten som puritanaren fekk kontroll over det ustadige i seg sjølv.

Dette formelt frie individ opna opp det moderne samfunnet for ei tvitydig spenning mellom frigjering, eigenskapte identitetar og fellesskap på den eine sida, og nye former for tvang og ufridom i den rasjonelle kapitalismen, på den andre sida, der det formelt frie individet kunne bli integrert i den rasjonelle kapitalismen, og gjort reelt ufritt gjennom overvaking, disiplin og kontroll: Det er denne konstallasjonen av rasjonell organisering av formelt frie arbeidarar, objektiv tvang og disiplinering og rasjonell kapitalkalkulasjon (som ei objektivisering av den subjektive kapitalistiske ånd), som eg definerer gjennom omgrepet om den «objektive kapitalistiske ånd». Den rasjonelle kapitalismen omforma det formelt frie individet til eit sosialt isolert objekt, som vart disiplinert og utbytta, og den formelle fridomen vert omskapt til reell ufridom. Det er og denne utviklingstendensen som fører fram mot Webers «jarnbur», og den «hjartelause sensualist» og den «åndslause byråkrat». I «Forordet» hevdar Weber at det er berre i vesten at det har oppstått ein slik rasjonell kapitalisme på grunnlag av formelt frie-, men reelt disiplinerte arbeidarar. Men Weber hevdar også at det berre er i vesten at det har oppstått ein rasjonell sosialisme som eit frigjeringsprosjekt mot den objektive tvangen i kapitalismen: "Og fordi verden utenfor det moderne vesten ikke har kjent til moderne arbeiderorganisering, har den heller ikke kjent til noen rasjonell sosialisme... . Likeledes måtte også "proletariatet" som klasse mangle fordi den rasjonelle organisering av fritt arbeide som forretningsforetagende manglet" (Weber 1995 [1920]:12, 13). Dette er eit eksempel på den dialektikken som Touraines hevdar det er mellom at rasjonaliseringa av kapitalismen skaper individualisering og objektiv tvang, og at det vert utvikla ei sosial rørsle som konstruerer nye fellesskap og nye identitetar i motstand mot den objektive dominansen og den sosiale isolasjonen i kapitalismen. Det moderne samfunnet har difor eit janusandlet med rasjonell tvang på den eine sida, og nye identitetar, solidaritet og frigjering som opphever tvangen, på den andre sida.

Det er difor viktig at Weber viser at i tillegg til at dei formelt frie individa kan utvikla ein etisk personlegdom som ein «subjektiv kapitalistisk ånd», og at menneska kan verta objekt i ein rasjonell kapitalkalkulasjon, så kan menneska som er formelt frie frå religiøse fellesskap og familie – og slektsband, også utvikla nye «moderne fellesskap» i dei protestantiske sektene. Det var protestantane som var pionerar i å konstruera moderne fellesskap i dei nye sektene, der medlemsskapet var prega av aktive og frivillige medlemsskap, som eit alternativ til den

formelle og passive deltakinga i dei katolske fellesskapa, og som eit alternativ det medfødde medlemsskapet i dei lokale og tradisjonelle fellesskap. Overgangen frå formelle og passive kyrkjemedlemskap, til aktive og moralsk kvalifiserande medlemsskap i sekter, er såleis også eit mønster for korleis andre typar fellesskap har utvikla seg. Solidariteten i familien, fagforeiningar, politiske parti, og dei meir moderne sosiale rørslene har alle gått frå å vera likt eit formelt og passivt «kyrkje- medlemsskap» til å bli eit «sektmedlemsskap» som er skapt gjennom aktiv tillit mellom sjølvstendige menneske, og som vert avslutta dersom engasjementet og gløden vert borte. Eit slikt «sektmedlemsskap» er og eit moderne fellesskap fordi det er mogleg å kombinera personleg autonomi og frivillig tilslutnad med kollektive plikter og ein sterk solidaritet. Dei protestantiske sektene var ein prototype på det som Giddens meiner med fellesskap som vert skapt av aktiv tillit mellom formelt frie individ, i staden for gjennom herredømme, konformitet og tvang.

I kapittel 5 viser eg at det er mogleg å rekonstruera Webers perspektiv på klasse, stand og parti som ein individualiseringsprosess. Beck (1992) skisserer ei slik analyse, der han hevdar at Weber meinte at standsbaserte kulturar og livsstilar for ei tid kunne demma opp for individualiseringa i marknaden, slik at det var mogleg å skapa fellesskap på grunnlag av individualiserte klasseinteresser. Det er eit mål for meg å fylla denne analysen av forholdet mellom klasse, stand og parti med ei meir detaljert analyse: Det er mi meining at omgrepa om klasse, stand og parti er svært sentrale i Webers tekstar, og eg vil presentera eit utkast til ein individualiseringsteoretisk rekonstruksjon av Webers samfunnsteori, samstundes som eg føyer dette i saman med klasseteorien og den komparative teorien om velferdsstaten:

I det før- moderne hadde stendene som sosiale fellesskap ein desentralisert kontroll over materielle og ideelle gode. I det moderne samfunnet fekk vi ei todeling av samfunnsstrukturen mellom eit sentralt (rasjonelt) system med kontroll over ideelle og materielle gode (fyrsten, den rasjonelle kapitalisme, staten osv), på den eine sida, og ein atomisert og nivellert masse med individ, utan eigedomsrett eller kontroll over materielle eller ideelle verdiar, på den andre sida. Modernisering av samfunnet er i denne forstand ei nedbryting av standsfellesskap og ei etablering av rasjonelle system som knyter til seg formelt frie individ og omformar dei til reelt ufrie. Det moderne er tvitydig fordi det vert skapt formelt frie individ, men desse individa kan enten einsidig verta forma av dei rasjonelle systema, eller det kan verta utvikla ein sjølvstendig subjektivering med solidaritet og kollektiv identitet i motstand mot den objektive dominansen, som ein alternativ veg i det moderne:

På den eine sida kan klassesituasjonen dominera, på den måten at rasjonelle system omformar formelt frie individ til abstrakte, isolerte og reelt ufrie individ. Dette er eit samfunn som er forma av rasjonell kalkulasjon, rasjonelle interesser og overvaking og disiplinering av formelt frie individ, og det fører til eit underskot på solidaritet, kulturell meining og kollektive identitetar. Weber brukar klasseomgrepet til å skildra ein tilstand med isolerte individ på marknaden og mangel på solidaritet og samkjensle. På den andre sida er det mogleg at dei formelt frie individ kan konstruera eit fellesskap i ei sosial rørsle i motstand mot dominansen og den sosiale isoleringa frå marknaden og andre rasjonelle system. Denne situasjonen eksisterer også innanfor staten, der menneska enten kan verta gjenstand for ulike former for kontroll og disiplin, eller at menneska kan forma seg som autonome individ, som statsborgarar i eit demokratisk fellesskap. Generelt er det slik at det særskilde med det moderne samfunnet er at formelt frie individ kan skapa fellesskap i ein motstand mot å verta individualiserte, tingleggjorte og disiplinerte av ein objektiv dominans. Det vert då ut i frå Webers omgrep skipa ein stand med grunnlag i «objektive» klasseinteresser. I «arbeidarklassen» er det to vilkår som må vera til stade før dei individualiserte arbeidarane, som er dominerte av den objektive klassesituasjonen, kan skipa ein stand med solidaritet, kollektiv identitet og samkjensle: Det første vilkåret er at det må finnast felles kultur, samhandling og felles sosiale interesser, det andre vilkåret er at velferdsstaten homogeniserer interessene og reduserer den innbyrdes konkurransen i ein klasse.

Eit anna viktig poeng er at i moderne fellesskap er det eit kontingent (som alternativ til vilkårleg eller nødvendig) forhold mellom «objektive sosiale vilkår» og kollektiv identitet, personleg identitet, organisering og solidaritet. I ein stand er det ikkje eit skilje mellom objektive vilkår og solidariske fellesskap, fordi makt og produksjon er vove inn i personleg samhandling og fellesskap. Samfunnsstrukturen i vesten har alltid vore meir kontingent og open for fleire alternativ enn i andre kulturar, fordi det er eit formelt fritt individ, på den eine sida, og eigenlogiske system, på den andre sida. Denne todelte samfunnsstrukturen opnar samfunnet for eit mangfald av alternativ, på heilt andre måtar enn i samfunn som er dominerte av ein eller anna form for tvungne fellesskap; kaste, stand, og slektssamfunn. Det store framsteget i dei vestlege samfunna er at menneska kan skapa moderne fellesskap i fridom, som motstand mot ein objektiv dominans.

Ein stand på grunnlag av klasseinteresser har vore ein hovudtype av moderne fellesskap, som alle er grunna på fråskilde individ som konstruerer eit fellesskap gjennom aktive val og ein aktiv tillit. Dei moderne fellesskapa er ikkje bestemt av lagnaden, av eit

religiøst meiningssystem eller av nødvendige band til slekt eller bustad: Moderne fellesskap er forma av menneske med formell fridom, men dersom desse formelt frie individa ikkje skipar fellesskap vert dei reelt dominerte av rasjonelle system og maksimalt utbytta gjennom usynlege og ideologisk tilslørte mekanismar på marknaden og i fabrikkene. Den moderne solidariteten er kontingent fordi det er ein aktiv tillit som vart konstruert på ein grunn av «flytande, objektive interesser», og ein meir fast bakgrunn av felles kultur, samhandling og felles sosiale interesser. Medlemmar med felles «objektive interesser» kunne utvikla solidaritet og tillit til kvarandre dersom dei hadde same livsstil, same erfaring og felles livsstil og kultur. Men klassesituasjonen kunne like sannsynleg føra til eit massesamfunn, sosial isolasjon og øydeleggjande konkurranse. Det er fordi dei moderne fellesskap vert skapt i ein kombinasjon mellom individuell fridom og solidaritet og kollektiv identitet, og er konstruert gjennom aktiv tillit at dei også er ei sosial rørsle som kan endra samfunnet, og frigjera det frå tradisjonell vane, på den eine sida, og systemrasjonalitet og tvang, på den andre sida. Med Webers omgrep kan vi seie at dette er ei spenning mellom eit samfunn som vert forma av standen, som har ein livsførsel og som kan «leia livet» etter kulturelle verdiar, og klassen som er utan solidaritet og livsførsel, og som difor vert individualisert og forma av objektive og rasjonelle samfunnsvilkår, der den individuelle fridomen er ein funksjon av ytre vilkår.

I eit postmoderne fellesskap vert den aktive tilliten og kontingensen radikaliserert, fordi den relativt stabile sosio- kulturelle bakgrunnen vert borte, på ein slik måte at også livsstil og kultur vert ein «meir flytande grunn» og gjenstand for aktive val og sosiale konstruksjonar. Med Giddens kan vi seia at både naturen og tradisjonen har vorte omforma frå å vera stabile horisontar for handlingar til å bli forma av val og handlingar (Giddens 1994:76-79). Felles kultur og livsstil kan ikkje lenger vera eit fast grunnlag for å skipa eit fellesskap av «flytande økonomiske interesser», også dette grunnlaget vert meir plastisk og flytande. Dette fører til at solidariteten og identiteten som ein ressurs i samfunnet vert ennå meir prekær; med sosial isolasjon, standardisering i konsumkapitalismen og ein mediaskapt identitet, og med framvekst av ulike former av «neo- tribalisme» og massesamfunn. Men det fører også til at dei fellesskap og sosiale rørsler som vert skapte, kan få ei fornya kraft til å endra samfunnet ut i frå menneskelege behov, nettopp fordi dei i sterkare grad enn tidlegare er halde saman av aktiv tillit, og difor meir frie frå konformitet og tradisjonell vane. Den historiske symbiosen mellom klasse og stand er svekt, og dette kan enten føra til ein total dominans av klasseprinsippet og at menneska einsidig vert forma av ein rasjonell konsumkapitalisme, men det kan også føra til at livet vert styrt av ein livsførsel, som ein aktiv styring av livet, på fleire

og fleire område. Det særskilde med det moderne samfunnet er at fridomen og tvangen er komplementære og nærer kvarandre.

Kapittel 6, «Den estetiske modernitet, estetisk individualisme og postmoderne fellesskap», er både eit sjølvstendig kapittel og ei innleiing til artikkelen om Simmel. Eg vil i dette kapittel gje ei teoretisk analyse av «den andre», estetiske modernitet, som er komplementær til den rasjonelle modernitet. I den rasjonelle modernitet er det ekspansjonen av rasjonelle system som kaper kontingens og konstant sosial endring, t.d. er det ingen grenser for ekspansjon i kapitalismen eller i teknologien. Modernismen var ein tilsvarande impuls til endring og vekst i kulturen, fordi den modernistiske rørsle var driven av målet om å stadig nye estetiske uttrykk og ei estetisering av livsførselen. På same måten som at den religiøse asketiske kulturen hadde sitt opphav i eit «utanverdsleg» klosterliv, var også modernismen i byrjinga «utanverdsleg» og avgrensa til den kulturelle eliten og særskilde sektorar av samfunnet, t.d. hoffkulturen. Men etter ei tid «braut estetikken seg gjennom sine ”hoffmurar” og virka aktivt til skapa ein estetisk livsførsel for folk flest. I den rasjonelle arkitekturen vart det estetiske omsett til «urbanisme» i samfunnet i stor målestokk, som eit organisert sosialt rom i det moderne. Den avantgarde modernisme vart også etter ei tid ein del av den etablerte smaken, og institusjonalisert i galleria og academia som den «høge modernismen», og dette førte til at noko av den kritiske brodden til kunsten vart borte i denne institusjonaliseringa. Postmodernismen i estetikken var først eit oppgjær med den rasjonelle arkitektur, og eit oppgjær med den «høge modernismen».

Postmodernitet er meir generelt eit samfunn som er strukturert av det estetiske i så stor grad at det er blitt eit «kultursamfunn». Estetikken er i dag kopla intimt til industriproduksjonen, fordi design og stilen på produkta er blitt så sentrale; både estetikk og kunnskap er vorte viktige produktivkrefter i den globale kapitalismen. Postmodernitet er også at livsførselen til dei fleste er konstruert med referanse til estetikken, konsum og turisme, som ein alvorleg konkurrent både til identitet og fellesskap i produksjonen, og som eit alternativ til ein religiøs og moralsk livsførsel.

Eg hevdar at det moderne samfunnet var sentrert rundt ein borgarleg asketisk livsførsel og ein etisk individualisme, som også spreidde seg til folk flest i kombinasjon med overvaking og disiplin i rasjonelle system. Eg hevdar på ein tilsvarande måte at postmodernitet, som eit estetisk kultursamfunn, vart skapt gjennom at den estetisk livsførselen og den estetiske individualismen til den «frie kunstnaren» har spreidd seg til ein livsstil for

folk flest. Det vil også seia at dei borgarlege stil og smaksfellesskap har vorte viktige konkurrentar til interessefellesskapa i arbeidarklassen.

Denne estetiske individualiseringa med referanse til eit «kultursamfunn» opnar opp for radikal kontingens og mange alternative konstruksjonar av «postmoderne fellesskap», som alle refererer til erfaringar i kulturen, heller enn til «objektive interesser» og «primære sosiale erfaringar». Det vert ei spenning mellom formell frigjering og nye former for tvang i kulturen: På den eine sida er det nye former for subjektivering, der det vert skapt solidaritet og kollektiv identitet sosiale rørsler, mot dei rasjonelle systema og det vestlege universelle individet. Det vert pluralisme og mange nye kulturelle skilnader, eller *differansar*, og det er utstrekt eksperimentering med livsstilar og symbolske kodar. På den andre sida fører den estetiske individualiseringa til ein kamp om *distinksjonar* og konstruksjon av livsstil - og konsumfellesskap, der den individuelle fridomen er omgjort til eit val mellom ulike varer i konsumkapitalismen: Det er ein subtil tvang i konsumkapitalismen, som «forføring» til eit liv som lykkelege konsumentar, for den rike mellomklassen, og streng represjon for dei fattige, som ikkje kan integrerast i samfunnet som konsumentar.

Det er og gode grunnar til å definera etniske – og religiøse fundamentalistiske fellesskap som postmoderne fellesskap. Fundamentalismen kan vera ein reaksjon mot både den globale konsumkapitalismen, den globale mediakulturen og den fleirkulturelle erfaringa, som alle menneska har, og som skaper erfaring av at identitetar og fellesskap er flytande og konstruerte. Dette kan skapa ein regressiv lengt tilbake til dei absolutte trygge grunnar hjå mor, familien, den etniske gruppa, eller dei solide religiøse verdiar. «Når alt som er fast, smeltar til luft» vert behovet for det sikre og trygge stort, og leita etter identitet aukar. Det kan verta eksperimentering med nye identitetar, men det kan og bli ei tilbakevending til dei «opphavlege identitetar». Den siste formen for postmoderne fellesskap er den pseudo-religiøse massen (neo-tribalismen), som «syder» av livskrefter, men som samstundes er kvelande for den enkeltes subjektivitet. Subjektet vert underordna ein tvang frå eit «surrogat – samfunn», og dei kollektive livskreftene dominerer den enkeltes kreativitet og fridom.

I kapittel 7 gjennomfører eg ein teoretisk rekonstruksjon, der eg brukar heile det teoretiske manuskript om individualisering, modernitet og postmodernitet i eit dynamisk samspel med eit utval av kjente tekstar frå Simmel. Eg lagar eit forslag til ein teoretisk systematisering av Simmel, som også er ein teoretisk forståing av hovudformene i det moderne og det postmoderne samfunnet innanfor ein omgrepshorison: Det særskilde med Simmel som sosiologisk klassikar er at han analyserer det moderne samfunnet, samstundes

som han også skisserer ein prototype av eit samfunn, som vi i dag forstår gjennom omgrepet om det postmoderne.

Det moderne kan skildrast ved ei differensiering mellom eit objektivt økonomisk system, moderne fellesskap og formelt frie individ. Det rasjonelle økonomiske system realiserer ein pengeverdi, på basis av formelt frie arbeidarar, og dei moderne fellesskap realiserer ein kollektiv identitet og solidaritet mellom «framande» og universelle individ, som ein motstand mot at individa skal bli abstrakte ting i systemet. Dei formelt frie individa er difor dei grunnleggjande einingar i både det økonomiske systemet og dei moderne fellesskap. Den moderne »framande» som verken ven eller fiende, skaper ein fleksibel sosial struktur; det er mogeleg å handla med den framande, den framande kan verta arbeidar i den rasjonelle økonomien, den framande kan verta medlem av eit moderne fellesskap, og nasjonale fellesskap kan bli skapte som eit vern mot den ytre fienden, eller den framande, som ikkje har universell verdi, men som kan drepast i krig og lurast i handel. Og den framande kan også utvikla seg til å bli den aller mest fortrulege i eit intimt fellesskap:

Det vart ei vidare differensiering av individet i det universelle individ, som er basisen for moderne fellesskap og grunneining i dei rasjonelle systema, og det unike subjekt, som kan realisera verdien i personlegdommen gjennom den moderne kjærleiken og i forhold til den objektive kulturen. Den moderne kjærleiken vart difor eit autonomt system som realiserte verdien om erotisk oppleving og gjensidig utvikling av ein personlegdom, og dette tærte på dei konvensjonelle forholda mellom mann og kvinne i ekteskapet og i prostitusjonen, på same måten som andre autonome system gradvis fjerner tradisjonelle livsformer. Dette var også eit viktig tema for Durkheim, som meinte at individa vart anomiske ved at økonomien vart for dominerande, men det oppstod også anomi når den erotiske eigenlogikk dominerte i forholda mellom mann og kvinne, slik at samlivet vart utan kulturell meining og moralske reguleringar. Weber såg også på den autonome erotikk som den sterkaste irrasjonelle krafta i livet, som var ei konstant alternativ til det rutineprega samlivet. I opphavet hang erotikk og religion saman, ved at seksuelle orgie var dennesidig oppleving av Guddommen. Det erotiske var heller ikkje skild frå vald, fordi ran av kostbare skattar og ran av kvinner ofte var eitt. I det organiske bondelivet var det erotiske ein del av livssyklusen og i gjennom den protestantiske askesen var det erotiske kanalisert inn i familien. Det var først i den intellektuelle salongkulturen at den erotiske eigenlogikk fekk utvikla seg, slik at det vart eit press på den asketiske seksualiteten innanfor den borgarlege familien (Weber 1993 [1915]): 243-346).

Det er prinsipiell likskap mellom den klassiske og moderne sosiologien i skildringa av den erotiske eigenlogikk, men skilnaden er at den klassiske sosiologien studerte den erotiske eigenlogikk i den intellektuelle eliten og hjå den «frie kunstnar», medan den moderne sosiologien studerer den erotiske eigenlogikk som eit meir allment fenomen for folk flest. Det er eit forbausande samanfall mellom Simmel og Weber sine skildringar av den erotiske eigenlogikk, og eit felles tema hjå Beck (1992), Giddens (1992), Melucci (1991) og Touraine (1995) om den nye intimiteten og den moderne kjærleiken i det seinmoderne, eller postmoderne. Eit døme er det »reine forholdet» hjå Giddens som er ein «rein» realisering av verdiar om kjærleik og intimitet, på kostnad av tradisjonelle livsformer og utan omsyn til økonomiske grunnar eller moralske krav (Giddens 1992). For Weber og Simmel var den «konfluerande» kjærleiken, «det reine forholdet» og eit samliv som er konstruert ut i frå aktiv tillit ein ideologi for ein urban, estetisk og intellektuell elite, i det sein- moderne, eller postmoderne, gjeld dilemmaet knytt til den autonome erotikk for mange fleire menneske.

Simmel studerte den estetiske modernitet, der kulturen var skild ut som ei autonom sfære som utvikla seg etter ein eigenlogikk, relativt uavhengig av den rasjonelle økonomien, moderne fellesskap og subjektiviteten. I det moderne samfunnet var det først og fremst den borgarlege eliten som måtte konstruera ein subjektivitet i forhold til den objektive kulturen, og der det vart ei spenning mellom sjølvrealisering, framandgjering i kulturen og eksentrisk individualisme. I det postmoderne samfunnet er det som Scott Lash kallar for estetisk refleksivitet, blitt ein vanleg situasjon for folk flest, der menneska skaper fellesskap, livsstil, estetisk individualisme og subjektivitet med referanse til kulturelle og estetiske erfaringar i media - og konsumsamfunnet. Scott Lash skildrar det postmoderne som ein rask straum av teikn i globale sløyfer, medan Simmel skildrar den raske straumen av teikn i metropolen ved hundreårsskiftet. I begge tilfelle er det slik at straumen av teikn, og særskild estetiske teikn, kan føra både til ei utholing og framandgjering av subjektet, og det kan føra til at menneska på ein aktiv, kritisk og refleksiv måte nyttar dei estetiske teikna i konstruksjon av livsførselen. Det er ein analog erfaringssituasjon for folk i metropolen og særskild den kulturelle elite, på Simmels tid, og dagens erfaringssituasjon for folk flest i den globale straumen av teikn. Det er mogleg å hevda at i ein dimensjon er det postmoderne ei radikaliserings og spreining av den estetiske modernitet, slik at livsstilen til den frie kunstnar rundt hundreårsskiftet er blitt ein vanleg livsstil for folk flest. Eit særskild eksempel på dette er også Simmels skildring av «det eventyrlege» som er å skapa livet som eit kunstverk, eller livet som ei reise i tilværet. Dette vert i dagens teori omtalt som estetisering av livsførselen. Livet som estetisk konstruksjon vert

også skildra av Bauman, som hevdar at «turisten» som sosial type har vorte så vanleg i det postmoderne konsumsamfunnet (Bauman 1995).

Det er mogleg å formulera eit hovudtema hjå Simmel, som ein variasjon av hovudtemaet i avhandlinga: Rasjonaliseringa og differensieringa av samfunnet førte til individualisering og framvekst av formelt frie individ, som ei rein form utan eit kulturelt innhald. Dette opna det moderne samfunnet til fleire alternative utviklingsliner, som kan skildrast som spenning mellom individualisering og subjektivering i ein moderne- og ein postmoderne variant:

I det moderne vart arbeidarane formelt frie frå lokale fellesskap, og dei kom difor i ei spenning mellom å realisera denne fridomen i konstruerte fellesskap i kamp mot den objektive dominansen, og å verta utbytta, tingleggjorde og reelt ufrie i den kapitalistiske tvangen. Eg vil hevda at mønsteret for det postmoderne på ein analog måte var at den borgarlege eliten vart sett fri frå kulturen, og levde i ei tvtydig situasjon mellom å skapa ein subjektivitet, nye estetiske fellesskap og identitetar, og å bli forma av ein rasjonell objektiv kultur som ting i kulturen. I både det moderne og det postmoderne vart det skapt ein ny identitet og nye fellesskap; enten arbeidarfellesskap i ei sosial rørsle i ein motstand mot den objektive dominansen i kapitalismen, eller «postmoderne» estetiske fellesskap i ei sosial rørsle mot den objektive kulturen. Dei moderne arbeidarfellesskapa vart sosialt konstruerte av individ som var isolerte og framande i forhold til kvarandre, men som i kraft av den sosiale distansen kunne smi ein solidaritet, som eit alternativ til den tvungne solidariteten i dei lokale fellesskapa, og som eit alternativ til den objektive tvangen i kapitalismen. Det var ei spenning mellom solidaritet og sosial isolasjon både i arbeidarklassen og i den borgarlege eliten: Den borgarlege eliten vart formelt fri frå kulturen og denne formelle fridomen for eliten opna for mange alternativ og dilemma: Det vart ei spenning mellom ein aktiv konstruksjon av ein subjektivitet og framandgjeri i den objektive kulturen, og det vart ei spenning mellom postmoderne, estetiske fellesskap og ein overdriven og eksentrisk individualisme, som sosial isolasjon i kulturen. Den borgarlege eliten måtte finna ein måte å harmonisera trongen til personleg fridom med ein kollektiv identitet i stil- og smaksfellesskap. I både det moderne og det postmoderne er det ei spenning mellom sosial isolasjon og solidaritet, og individualisering som formell frigjeri kan både føra til nye konstruerte identitetar og ein frivillig solidaritet, men det kan også føra til reell tvang og framandgjeri.

Kapittel 8 er ei drøfting av kva konsekvensar globaliseringa har for maktskilnader, individualisering, subjektivitet, kulturelle identitetar og «verdssyn». Det er i ein global

samanheng at det vert mest tydeleg at det sosiale liv er i spenning mellom rasjonalisering og formell frigjerung av individet, på den eine sida, og subjektivering som konstruksjon av fellesskap og kollektive identitetar, på den andre sida, samstundes som vi kan forstå tendensen til fundamentalistiske rørsler og lengta tilbake til «opphavlege» fellesskap i ein global samanheng:

Globalisering er frå ei side ei rasjonalisering av samfunnet fordi næringsliv og den mobile kapitalen har vunne fram på kostnad av dei trege arbeidarfellesskapa og den territoriale staten. Dei mektige i verdssamfunnet er dei mobile i dei rasjonelle informasjons – og kommunikasjonsvegane, og som er forma til universelle og rasjonelle subjekt med stor formell fridom frå lokale fellesskap og partikulære identitetar. Dei avmektige er dei ikkje som ikkje er mobile, eller som vert tvinga på vandring fordi grunnane forsvinn under livet deira, og som vert maksimalt utbytta og framandgjorde i den rasjonelle kapitalismen. Eit eksempel er at den globale kapitalismen har auka maktskilnaden mellom kapital og arbeid, fordi arbeidsplassar kan verta flytta til fattige land, dersom næringslivet ikkje er tilfreds med kvaliteten og prisen på arbeidskrafta. Rasjonalisering av samfunnet vil og seia at identitet, fellesskap og subjektivitet vert skapt i forhold til eit liv som rasjonelle konsumentar, der kulturen og identiteten vert ein funksjon av rasjonelle val i forhold til krava i kulturindustrien, reklamen, og dei konforme stil - konsumfellesskapa.

Ved hundreårsskiftet vart dei formelt frie og universelle individ grunneiningar i dei globalt forma nasjonalstatane. Dei formelt frie individa skapte nasjonale fellesskap og andre moderne fellesskap, samstundes som subjektet vart sentrert rundt ein modell av ein vestleg, heterofil, kvit, med mann felles kulturell erfaring. Globaliseringa på slutten av dette hundreåret har skapt ei global erfaringsmengde, pluralisme og fleire kulturar side om side. Dette kan føra til subjektivering ved at formelt frie individ kan realisera ein substansiell fridom med å konstruera identitetar med referanse til all erfaring i kulturen. Solidaritet, identitet og livsstil har frigjort seg frå grensene til nasjonalkulturen og det trege fellesskapet i klassen, og flytta seg til *kulturelle diaspora*, som fellesskap og kultur valt i fridom, relativt uavhengig av geografiske grenser. Det universelle individet i vesten vert oppløyst i eit spel av kulturelle skilnader, og det er sosiale rørsler som eksperimenterer med alternative identitetar når det gjeld kjønn, alder, rase, kultur og livsstil.

I eit globalt samfunn vert medvitet om at vi lever i ei verd intensivert, og dette fører til nye vilkår for subjektivering og konstruksjon av fellesskap og kollektive identitetar. På den eine sida vert det utvikla ei kosmopolitisk erfaring av universelle rettar for alle som

medlemmar av menneskeslekta, på den andre sida vert det og ei intensivert erfaring av kulturelle skilnader. Subjektivering i eit globalt samfunn er difor å skapa solidaritet og kulturelle identitetar som ein harmoni mellom det universelt menneskelege, og retten og trongen til å utvikla ein særskild identitet, livsstil og kultur.

Men det er like vanleg at det kulturelle mangfaldet, dei rørlige identitetar, dei mange perspektiva, og det rasjonaliserte konsumsamfunnet kan provosera fram ein fundamentalistisk rørsle som søker etter absolutte verdiar og «opphavlege» fellesskap. Dette vil også seia at «fundamentalisme» er «verdssynet» til dei som føler seg truga av dei utrygge grunnane, dei mange perspektiva og det kulturelle mangfaldet i det globale samfunnet, og som ikkje opplever konsumfridom og karriere i rasjonelle system. Postmodernisme og relativisme er «verdssynet» til dei globale vinnarane, som kan «shoppa» på kultur og blanda saman ulike verdiar, og skapa ein eklektisk livsstil.

Referansar:

Alexander, Jeffrey C. (1987). *The Dialectic of Individuation and Domination: Weber's Rationalization Theory and Beyond*. i Lash & Whimster (ed.). *Max Weber, Rationality and Modernity*.

Bauman, Zygmunt (1995 [1993]). *Postmodern etik*. Göteborg: Daidalos

Bauman, Zygmunt (1995 b). *Skärvor och fragment. Essäer i postmodern moral*. Göteborg: Daidalos

Bauman, Zygmunt (1997). *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press

Bauman, Zygmunt (1998). *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press

Bauman, Zygmunt (1992). *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge

Beck, Ulrich (1992 [1986]). *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage

Beck, Ulrich (1995 [1993]). *Att uppfinna det politiska. Bidrag til en teori om reflexiv modernisering*. Göteborg: Daidalos

Bellah, Robert et. al. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press

Berman, Marshal (1982). *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience Of Modernity*. London: Verso

Cladis, Mark S. (1992). *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford California: Stanford University Press

Giddens, Anthony (1994). *Living in a Post-Traditional Society*, i Beck, Giddens, Lash (1994) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press

Giddens, Anthony (1990). *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press

Giddens, Anthony (1994 b). *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Cambridge : Polity Press

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self Identity. Self and Society in Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press

Giddens, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*. Cambridge Polity Press

Hennis, Wilhelm (1988). *Max Weber. Essays in Reconstruction*. London: Allen & Unwin

Lash, Scott (1994). Reflexivity and its Doubles, i Beck, Giddens, Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press

Lash, S & Urry J, (1987). *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press

Lash, Scott & Urry, John (1994). *Economies of Sign and Space*. London: Sage

Melucci, Alberto (1991). *Nomadar i nuet. Sociala rörelser och individuella behov i dagens samhälle*. Göteborg: Daidalos

Therborn, Göran (1995). *European Modernity and Beyond*. London: Sage

Touraine, Alain (1995). *Critique of Modernity*. Oxford: Blackwell

Weber, Max (1995). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. (forkorta PE) Oslo: Pax forlag

Weber, Max (1993 [1915]). Religious Rejection of the World and Their Directions («Zwischenbetrachtung»), i, H.H. Gerth and C. Wright Mills (1993 [1948]): *From Max Weber. Essays in Sociology*. London: Routledge

Wagner, Peter (1994). *A Sociology of Modernity. Liberation and Discipline*. London: Routledge

EMILE DURKHEIM: FRIGJERING OG TVANG I DET MODERNE SAMFUNNET. EIN VARM – OG REALISTISK RASJONALISME¹

Atle Møen
atle.moen@sos.uib.no

Emile Durkheim: Liberation and discipline in modern society
A warm-hearted and realistic rationalism

The aim of this article is to differentiate analytically between normal and pathological society. A normal society has a constitution of moral individualism, which means that each individual has a divine value, and the emergence of moral individualism corresponds with modern solidarity and a passionate dedication to moral discipline. The liberal state is a precondition for individual freedom and moral individualism, while modern solidarity and vital social life are necessary foundations for liberal democracy. The pathological society has the infrastructure of a bureaucratic/tyrannical state corresponding with economic domination, utilitarian individualism and an atomic social structure. Durkheim is surely a scientific and political rationalist, and visions of future improvement have to be realistic! He is not a rationalist as far as societal reproduction is concerned. Societal creativity is related to association and excited human emotions. However, warm and emotionally loaded association is a force of liberation only in the context of a liberal state and democratic civil society. Rationality without passion is empty and association without a liberal form is blind!

Key words: *Association, Liberal state, Modern solidarity, Moral individualism, Rationality*

I. Innleiing

Durkheim vekslar ofte i skriftene sine mellom å skildra frigjeringa og tvangen i det moderne samfunnet, utan å vera heilt nøye med at desse skildringane av frigjering og tvang ikkje er på same analytiske nivået. Skildringa av dei sjuklege sidene ved samfunnet er empiriske og konkrete, mens skildringa av frigjeringa i det moderne er meir knytt til forventninga om at det moderne samfunnet har eit innebygt potensial for frigjering, og som difor sjølvsagt heller ikkje direkte kan analyserast gjennom empiriske studium. I ulike historiske samfunn er desse innslaga med frigjering og tvang vevd inni kvarandre, slik at det vestlege

samfunnet først og fremst er prega av ein ambivalens mellom frigjering og tvang.

I denne artikkelen vil eg likevel gjennomføra ein heilskapleg analyse av noen av dei mest sentrale tekstane til Durkheim gjennom eit strengt analytisk skilje mellom frigjeringa og tvangen i det moderne samfunnet. Eg vil først skissera det moderne samfunnet sitt innebygde potensial for frigjering, slik eg meiner at Durkheim forsto innhaldet i dei normale sosiale fakta: I det moderne samfunnet vart det mogleg med ein individuell friedom og moralsk autonomi, fordi menneska vart medlemmar av moderne fellesskap. Den individuelle fridommen kunne også berre eksistera innanfor ein liberal stat, fordi denne staten sette menneska fri frå tradisjonelle fellesskap med repressiv disiplin. Og demokrati som kollektiv friedom er berre mogleg på grunnlag av vitale moderne sosiale fellesskap. Det er klart at dette i beste fall berre er ein realistisk utopi, i den forstand at denne samfunnstilstanden aldri kan realiserast fullstendig, men samstundes er desse frigjerande ressursane også alltid til stades i eit moderne samfunn. Durkheim hadde med dette eit prosjekt om intern samfunnskritikk, noko som medførte at frigjering måtte springa ut av alt eksisterande tendensar (Miller, 1996).

Deretter skildrar eg på ein like einsidig måte dei negative utviklingstendensane i det moderne samfunnet, det som Durkheim forstår med sjuklege sosiale fakta. Dette er eit samfunn der den moralske individualismen vert overskygga av ein økonomisk individualisme, eller ein sjukleg individualisme. Dette fører vidare til at det vert svikt i den grunnleggjande samfunnssolidariteten, slik at det vert eit massesamfunn. Denne usolidariske massen vert også det sosiale grunnlaget for ein byråkratisk og udemokratisk stat, som i verste fall ender som ein tyrannisk statsdanning. Denne diskusjonen om det patologiske i det moderne samfunnet er i denne artikkelen sentrert rundt ein rekonstruksjon og nytolking av Durkheims bok om sjølv mordet (1897). For å forstå dette tvangsprega disiplinære samfunnet, er det difor særleg viktig å rekonstruera Durkheims omgrep om det fatalistiske sjølv mordet, noko som er eit av mange substansielle bidrag i denne framstillinga.

Det analytiske skiljet mellom frigjering og tvang strukturerer denne teksten, samstundes prøver eg å lesa Durkheim baklengs, dvs. eg les inn metodologiske prinsipp frå den seine Durkheim inn i tidlege tekstar og inn i ambivalensen mellom frigjering og tvang. Det er liten tvil om at den veldige fornyinga av interesse for Durkheim framfor alt er knytt til den seine Durkheim som set forholdet mellom assosiering og seremoniar, på den eine sida, og kollektive representasjonar og symbol, på den andre, i det analytiske sentrum (Pickering, 2002; Alexander, 2005). Ein svært forenkla framstilling av dette kan vera slik: Durkheim skildra korleis det sosiale livet til dei innfødde i Australia veksla mellom

ein låg intensitet knytt til jakt og fiske, og eit svært intenst og eksaltert liv i dei kollektive seremoniane, og dette er eit spesialtilfelle av eit generelt fenomen: Når menneska samlar seg i rytmiske seremoniar oppstår det eksalterte kjensler og eit sosialt liv som syder av energi (*social effervescence*). Denne kollektive kjensla kan berre bli varig og relativ uavhengig av seremoniane, dersom ho blir overført til konkrete symbol, som kan representera denne kollektive kjensla utanom seremoniane, altså vera kollektive representasjonar. Det er i denne samanhengen vi også må forstå Durkheim sin uttale om at det kollektive livet berre er mogleg som ein veritabel symbolisme (Durkheim, 1995).

Ein særskilt konsekvens av dette fokuset på samspelet mellom kollektive seremoniar og kollektive representasjonar, eller symbol, er å studera tilhøvet mellom det irrasjonelle, eller det ikkje rasjonelle (eksalterte kjensler) og det rasjonelle. Durkheim sitt prosjekt er å utforma ein vitskapleg rasjonalisme om sosiale fakta som ting. Han er heilt klart ein vitskapleg rasjonalist! Men han er ikkje rasjonalist på den måten at han meiner samfunnet vert reproduisert gjennom rasjonelle og argumenterande prosessar. Den samfunnsmessige kreativitet ligg først og fremst i dei oppglødde kollektive kjensler som oppstår når menneska samlar seg i kollektive seremoniar. Difor kan vi seia at det er eit viktig tema for Durkheim å studera at alle former for rasjonalitet har sitt opphav i det irrasjonelle, eller det ikkje rasjonelle. Dette vil også seia at den assosierande og seremonielle vitaliteten i det moderne samfunnet kan gjennomstrøyma dei moderne fellesskap, den moralske individualismen og den liberale staten, men den seremonielle massen kan også bli det sosiale grunnlaget i eit tyrannisk tvangssamfunn. Varm og kjensleladd assosiering er berre frigjerande i saman med eit sivilt samfunn og ein demokratisk stat. Rasjonalitet utan eit lidenskapleg innhald er tom, og einsidig kollektiv assosiering, er blind! Og moralske ønskjer om eit betre samfunn må vera realistiske!

2. Moralsk individualisme, moderne fellesskap og den liberale staten

Med regelen om at «sosiale fakta er ting» vil Durkheim utvikla ein vitskapleg rasjonalitet med klare grenser mot dei tilfeldige og grenselause tankeutflukter, noko som kjenneteiknar både filosofien og kvardagsfornufta. Sosiologien er ein vitskap om realitetar og ikkje ein analyse av idear og urealistiske ønskjer, slik sett er det klare likskapar til Webers prosjekt om å etablera ein *wirklichkeitswissenschaft*. Det er likevel eit tilsynelatande paradoks at Durkheims sosiale fakta som ting, er kollektive representasjonar (førestillingar), altså ein slags ideell realitet, eller moralsk realitet. Det er denne moralske realiteten som set føringar

frå utsida på den individuelle handlinga, og som har like sterk verknad som fysiske krefter.

Det er etter kvart blitt meir kjent at denne utsegna om sosiale fakta som ting inkluderer både tankens realitetar og politiske realitetar i ein felles rasjonalisme, noko som vil seia at minst like viktig som rasjonelle reglar for tenkinga og vitenskapen, er det å setja rasjonelle grenser for den politiske handlinga. Dei politiske måla vert grenselause utopiske illusjonar om dei ikkje vert forma i møte med realitetane og tinga som kan observerast. Durkheim vil, igjen på same måten som Weber, avgrensa ein sakleg og realistisk politikk med rasjonelle mål, mot ein utopisk politikk som har grenselause og forlökkande mål, slike mål som gjerne blir forsøkt oppnådde gjennom valdlege revolusjonar (Durkheim, 1991[1895]:68). Durkheims sosiologiske prosjekt var altså ein kamp mot filosofane som forveksla dei moralske ønskjer om ei betre framtid med kva som realistisk var mogleg å oppnå utifrå dei harde realitetar. Durkheim meinte også at sosiologien si hovudoppgåve var å fremja ei reformrørsle i samfunnet, noko som kunne bidra til å realisera den republikanske staten og den organiske solidariteten. Men i motsetnad til filosofane, vil Durkheim forankra dei politiske måla i dei tinglege realitetar, og altså ikkje i utopiske draumar, og difor introduserte han skiljet mellom sjuklege og normale sosiale fakta. Ein sosial intervensjon gjennom sosiologien, pedagogikken og den liberale staten, skulle fremja den interne utviklinga av det normale samfunnet: I det normale og sunne samfunnet er makta legitim og rettferdig, og dei menneskelege handlingane vert regulerte gjennom moralsk disiplin. I eit sjukleg samfunn er makta omdanna til fysisk tvang, eller valdsmakt, noko som gjer at moralsk disiplin blir erstatta av rein tvang, eller disiplinære teknikkar.

Det er i ein slik samanheng at vi må forstå at Durkheim ville utarbeida eit moralsk vokabular for den 3. republikken, eit vokabular som kunne vera med å skapa politisk stabilitet og eit liberalt demokrati i kampen mot konservativ reaksjon frå *l'ancien régime* og i motstand mot alle former for tyrannisk – og revolusjonær politikk (R. A. Jones, 1997:164; Turner, 1992:xvi; Giddens, 1986:11–12; Tyriakian, 1978:195; Trenska, 1997:50–51; S. S. Jones, 2001; Poggi, 2000). Samfunnet måtte vera ein konkret ting, altså ein realitet av kollektive representasjonar, og ikkje ein utopisk ide, om det skulle vera mogleg å skapa moralsk oppslutnad om republikken (Jones, 1997:154). Med moderne teoretisk språk kan vi også seia at Durkheim utforma eit kommunitaristisk forsvaret av liberalismen (Cladis, 1992). Durkheim var altså framfor alt tilhengar av ein politisk realisme, og hans omgrep om «den organiske solidaritet» refererer til det som var realistisk mogleg og innebygt i samfunnsinstitusjonane, men ennå ikkje realiserte i det samtidige Europa!

Durkheim skil heller ikkje klart mellom fakta og verdidommar (S. S. Jones,

2002:126; Isambert, 1993:194), og det er klart at omgrepet om den organiske solidariteten er ein kritisk standard som Durkheim nyttar til å måla den faktiske samfunnsutviklinga opp mot, og alle avvik frå denne empiriske -normative standarden blir karakterisert som sjukelege. Denne organiske solidariteten heng i hop med ein rettferdig fordeling og oppheving av alle former for «ekstern ulikskap», ein legitim og moralsk rettferdig disiplin, sekulære og universelle verdiar, og ikkje minst ein individuell fridom og moralsk autonome individ. Den organiske solidariteten er ein bestemt konstallasjon mellom ein moralsk individualisme, moderne fellesskap og den liberale staten. I det følgjande vil eg skissera denne «realistiske utopien» til Durkheim.

2.1 Den moralske individualismen og kulten kring individet

Det er etter kvart blitt semje om at sjølv om Durkheim ikkje hadde eit eige område for den politiske sosiologien, var den politiske analysen heilt avgjerande for å forstå samanhengen i hans prosjekt (Llobera, 2002). Det er først i *Professional Ethics and Civic Morals* (1992) at Durkheim skildrar den organiske solidariteten som ein bestemt konstallasjon av den moralske individualismen, den liberale staten og dei nye korporasjonane (Müller, 1993:100). Hearn (1985) drøftar dette verket som eit forsøk på å teoretisera forholdet mellom stat og samfunn gjennom omgrepet om korporativisme, eit sentralt omgrep for sosiologien og statsvitskapen på 80-talet. Etter 1989 kom omgrepet om det sivile samfunnet i framgrunnen når det gjeld å forstå forholdet mellom samfunn, demokrati og stat, og dette verket til Durkheim blir no heva fram som eit tidleg forsøk på å teoretisera det sivile samfunnet; og i denne samanheng vert omgrepet om korporasjonar brukt meir generelt om alle typar assosiative fellesskap (Emirbayer, 1996, 2003; Thompson, 2002:4).

Durkheim teiknar i *Professional Ethics and Civic Morals* (1992) ein kontrast mellom dei antikke samfunna og dei moderne samfunna: I dei antikke samfunna vart individa underordna ein dominerande stat, og individa måtte renonsere på eigne behov og interesser til fordel for dei offentlege måla. Det var religiøse seremoniar for å styrkja staten, og gudane var kollektive representasjonar som verna og representerte staten. I det moderne samfunnet er det individet sjølv som har den mest heilage status, noko som Durkheim gjennom heile forfattarskapen skildrar gjennom omgrepa om «den individuelle kulten» og den moralske individualismen. Individa må også renonsere på sine eigne interesser i denne nye kulten kring individet, men no er det ikkje å renonsere til fordel for ein dominerande stat, men å underordna sine egoistiske interesser det allmenne, sosiale og moralske individet. I eit samfunn som er prega av den moralske individualismen er menneskja berarar av universelle verdiar om gjen-

sidig respekt, menneska har ukrenkelege rettar og dei er myndige og autonome.

Det at menneska er moralsk likeverdige fører også til at dei moralsk autonome menneska vert medlemmar av stadig utvida fellesskap – ei utviding frå lokale til nasjonale og til slutt kosmopolitiske fellesskap. Dersom statane konkurrerer om velstand og makt vil det bli ein konflikt mellom nasjonale fellesskap og meir universelle menneskelege verdiar, og det vil bli ein konflikt mellom den moralske individualismen og den utilitaristiske individualismen. Men dersom statane konkurrerer om å nå høgdene i å skapa etiske vilkår for den moralske individualismen, vil det ikkje bli konflikt mellom individualisme, nasjonalisme og kosmopolitisme. Den moralske fridommen og den moralske autonomien vert til sjuande og sist fullbyrda i at menneska er medlemmar i menneskeslekta, og difor hadde også Durkheim eit håp om at nasjonane skulle slutta å konkurrera om økonomisk velstand og politisk makt, og i staden for byrja å konkurrera om å vera mest mogleg moralske storslagne. Dette kunne føra til at moralsk ansvarlege individ og fredselskande nasjonar slutta seg saman i ein kosmopolitisk fellesskap og den evige freden som Kant hadde tala om (Durkheim, 1992; Møen, 1999).

Det er først i «Sjølvmordet»² at Durkheim oppdagar at den kultiske dyrkinga av individet, skaper moralske band mellom menneska (Møen, 1999): I dei primitive samfunna var sjølvmord stundom ei plikt frå fellesskapet (altruistisk sjølvmord), og i den antikke kulturen var det mogleg å leggja fram gode grunnar for at livet ikkje lenger hadde ein verdi, og staten kunne då gje løyve til sjølvmord. I det moderne samfunnet har personlegdommen fått ein heilag verdi som gjer at mennesket har blitt ein gud for mennesket. Difor er alle åtak mot mennesket eit åtak på dei mest heilage verdiar i samfunnet. Menneska er bundne saman i ein moralsk fellesskap, og sjølvmordaren tek difor ikkje berre sitt eige liv, men han riv også opp den moralske veven mellom menneska og skader den heilage verdien som alle menneska har.

He has become tinged with religious value; man has become a god for men. Therefore, any attempt against his life suggests sacrilege. Suicide is such an attempt. No matter who strikes the blow, it causes scandal by violation of the sacrosanct quality within us which we must respect in ourselves as well in others (Durkheim, 1979:333–334).

Vår verdi som moralske menneske er ikkje lenger ein eigelegdom for bystaten, men det er heller ikkje ein verdi som vi kan disponera fritt over; det verdige mennesket er ein kollektiv verdi. Den sterke moralske og rettslege reaksjonen mot sjølvmordet er for Durkheim det beste prøvet på at menneska er grunnleg-

gjande bundne til kvarandre, og at difor samfunnet ikkje er konstruert av fråskilde individ som realiserer private interesser. Grunlaget i den organiske solidariteten er eit moralsk individ som har moralske forhold til sine medmenneske, og ikkje som i den utilitaristiske individualismen der den autonome og avregulerte økonomien skaper egoistiske individ med ytre og flyktige band til sine medmenneske.

This cult of man is something, accordingly, very different from the egoistic individualism above referred to, which leads to suicide. Far from detaching individuals from society and from every aim beyond themselves, it unites them in one thought, makes them servants of one work for man, as thus suggested to collective affection and respect, is not the sensual, experiential individual that each one of us represents, but man in general (Durkheim, 1979:336).

Dei ideal som vert skapte i den individuelle kulten er rasjonelle og knytt til den enskilde personen, og er ikkje høgtsvevande transcendent ideal: I den kollektive moralen som har individet som sin høgste religiøse verdi, vert vi lærde opp til å vera omsynsfulle og rettferdige overfor våre medmenneske, til å gjera vår plikt, å gjera dei oppgåvene i samfunnet som vi er best skikka til med ei rettferdig løn for arbeidet vårt. Det er ein kollektiv moral som skal føra spesialiserte og individualiserte menneske inn i fredelege og harmoniske forhold med kvarandre (Durkheim, 1964:407; Møen, 1999).

Det er liten tvil om at det verdige og autonome menneske er som ein heilag verdi i det moderne samfunnet, sjølv om det moderne samfunnet like mykje har vore prega av vald, tvang og utbyting, noko som krenkar menneska sin heilage status. I følgje Durkheim kjem denne ukrenkelege verdien til kvar enkelt mellom anna til syne i at menneskedrapet er det mest alvorlege brotsverket i det moderne samfunnet, medan blasfemien var det mest alvorlege brotsverket i det førmoderne samfunnet. Den rasjonelle etikken kring menneskerettar og individuell autonomi er difor det mest generelle og abstrakte verdisystemet i det moderne samfunnet. Men Durkheim får likevel store vanskar med å demonstrera at den formelle og rasjonelle etikken vert skapt og vedlikehalden i konkrete seremoniar og varme assosierande fellesskap. Kulten kring individet finst berre som eit abstrakt verdisystem, og ikkje som opprømte seremoniar. Durkheim klarer ikkje på dette viktige punktet å realisera sitt eige program som er å studera heilage verdiar både som tankesystem og som ritual og seremoniar (Pickering, 2001). Sjølv om ikkje Durkheim maktar å identifisera ein kult kring individet i konkret forstand, er det likevel viktig for Durkheim å demonstrera at den moderne individualismen veks fram innanfor moderne fellesskap, og at desse fellesskapa både er konstruerte rundt universelle og generelle verdiar, og

at desse fellesskapa også har ein seremoniell varme, noko som fører til eit lidenskapeleg band til fellesskapen. Eit viktig problem for Durkheim vert difor korleis den universelle og abstrakte moralske individualismen vert animert i konkrete fellesskap. Kant sin abstrakte og formelle etikk måtte gjevast eit konkret og levande innhald!

2.2 Korporasjonane – samfunnet som lidenskap

Dette vil seia at den moralske individualismen berre kan bli utvikla som ein konkret realitet innanfor moderne fellesskap, eller det som Durkheim fleire stadar i sin forfattarskap omtalar som korporasjonar. I det kjende forordet frå 1902 til 2. utgåva av boka om arbeidsdelinga viser Durkheim til korleis det kan bli mogleg å realisera ein ny form for vitalt sosialt liv innanfor moderne fellesskap, eller yrkeskorporasjonar (Steiner, 2002:95). Det kritiske ved industrisamfunnet er at økonomien og marknaden har ekspandert og blitt eit sjølvstendig system som er frigjort frå moralske reguleringar og alle former for fellesskap. Men korporasjonane kan bli nye fellesskap som utviklar reguleringar av økonomien, samstundes som desse moderne fellesskapa også skaper den rettferdige og friviljuge moralske disiplinen, noe som hever den enkelte opp frå den mindreverdige anomiske tilstanden som ikkje er prega av moralsk disiplin. Korporasjonane kan også skapa meir livleg assosiering og integrasjon, og soleis hindra dei egoistiske straumane i det moderne samfunnet. Den kreative assosieringa, eller seremonielle gløden, innanfor moderne fellesskap har difor to aspekt. Det vert skapt ein nødvendig regulering av økonomien som samsvarar med moralsk disiplin, men den vitale og kreative assosieringa er også attraktiv og fullt med oppleving og glede. Difor er ikkje den moralske disiplinen ei ekstern skremmande og tvungen makt, slik som innanfor førmoderne religiøse fellesskap. Det er ein moralsk disiplin, som ikkje berre er valt gjennom ein fornuftig fri vilje, men som også får tilslutnad gjennom ein lidenskapleg og oppglødd kjensle. Assosiering innanfor dei moderne fellesskap kan bli svært attraktivt, og difor vert den universelle moralen fremja gjennom lidenskaplege kjensler. Durkheim er på mange måtar briljant når det gjeld å oppheva motsetnader: Den moralske disiplinen er den fremste attraksjonen for menneska innanfor moderne fellesskap (Durkheim, 1964:15). Den fremste lidenskapen for det moderne mennesket kan vera den opprømte gleda av å inngå i varme solidariske fellesskap. På denne måten vert det abstrakte og rasjonelle symbolet om det verdige menneske, eller ideen om at menneska er gudar for kvarande, lada opp med dei varme kjensler og lidenskarar som oppstår mellom menneska i seremonielle og oppstemte fellesskap.

Dei moderne fellesskap er både lidenskaplege og moralske, og det er difor lett å forstå kvifor Durkheim kritiserte Spencer som meinte at den moderne solidariteten vart konstruert av rasjonelle individ som realiserte sine eigeninteresser. Durkheim meinte at det er umogleg å skapa solidariske band mellom menneska berre som spontane interessefellesskap og gjennom kontraktar på marknadsplassen: «For if interests relates men, it is never for more than some few moments. It can create only external link between them. There is nothing less constant than interest. Today, it unites me to you; tomorrow, it will make me your enemy» (Durkheim, 1964:204).

2.3 Den liberale og demokratiske staten

Denne moralske individualismen er berre mogleg i hop med ein liberal, demokratisk stat og moderne fellesskap, eller eit sivilt samfunn med moderne familiar, korporative yrkesfellesskap og eit republikansk utdanningssystem. I det moderne samfunnet vil staten, fylgje Durkheim; fremja individuelle rettar og interesser, og individa vert difor eit produkt av staten. Staten vert sterkare, samstundes som den individuelle autonomien og fridomen aukar: «Except for the abnormal cases we shall discuss later, the stronger the state, the more the individual is respected (Durkheim, 1992:57). Staten si fremste oppgåve vert å frigjera den einskilde sin personlegdom frå den repressive disiplinen innanfor tradisjonelle fellesskap, og skapa moralsk autonome individ med eigen rørslefridom.³ Staten lagar lover for, og har ein autoritet over alle partikulære fellesskap, og det er denne autoriteten som kan hindra at dei partikulære fellesskapa monopoliserer og omsluttar individa totalt.

Far from its tyrannizing over the individual, it is the State that redeems the individual from Society (Durkheim, 1992:64).....It is the State that has rescued the child from patriarchal domination and from family tyranny; it is the State that has freed the citizen from feudal groups and later from communal groups; it is the State that has liberated the craftsman and his master from guild tyranny (Durkheim, 1992:64).

Dei partikulære fellesskapa utøver ein repressiv disiplin overfor enkeltmennesket, dersom dei ikkje vert møtt av staten si motmakt. Det «naturlege» for menneska er å utvikla altruistiske fellesskap med total disiplin, der all form for individualitet og autonomi samstundes vert utrydda.

Men også staten vert tyrannisk dersom det ikkje finst vitale sosiale fellesskap mellom staten og individet, og legitim politisk autoritet kan berre eksistera i forhold til sosiale grupper, ikkje i forhold til enkelt individ: «The State presupposes their existence: it exists only where they exist. No secondary groups,

no political authority» (Durkheim, 1992:45). Durkheim meinte at krisa for det moderne samfunnet var at det ikkje hadde utvikla seg moderne fellesskap, eller det som Durkheim kallar for korporasjonar. Korporasjonane, eller yrkesfellesskapa, er nødvendige for å øve moralsk disiplin over individet, og for å skapa moralske reguleringar av den autonome kapitalismen. Desse korporasjonane er minst like viktige i forholdet mellom staten og individet. Dersom det ikkje finst slike fellesskap mellom individa og staten, vil det skada både staten og individet: Ein stat som har fråskilde individ som sosialt grunnlag, misser evna til rasjonell politisk styring, fordi staten då skal representera egoistiske individ som ikkje er omskapt til moralske individ i dei sosiale fellesskapa. Staten vert i ein slik situasjon representant for egoistiske interesser, og alt som representerer interesser er flyktig og ustabil, på same måten som interessene endrar seg avhengig av ytre omgjevnader.

Ein stat som direkte skal styra isolerte individ har også ein tendens til å verta tyrannisk, fordi avstanden mellom individa og staten er så stor at staten ikkje kan kjenna til detaljane i livet, og difor er det lett for å øva vold mot individa, eller å berre ta omsyn til allmenne, abstrakte kjenneteikn (Durkheim, 1992). Eller som Durkheim skriv om staten i boka om «sjølv mordet»: «Staten er et tungrodd apparat som bare egner seg til å utføre allmenne og enkle oppgaver. Den alltid ensartede virksomhet er ikke smidig nok og kan ikke tilpasses den ubegrensede variasjonen av spesielle omstendigheter. Det resulterer i at den nødvendigvis er tvangspregt og ensrettende» (Durkheim, 1978:204; Møen, 1999).

Durkheim støttar seg her til ein lang fransk tradisjon som hevdar denne balansen mellom individuell fridom, mellomliggjande fellesskap og ein opplyst stat. Den moralske individualismen, moderne fellesskap og den liberale staten, er alle ulike aspekt ved den organiske solidariteten. I denne samanhengen er det særskilt viktig å peika på at ein liberal stat må støtta seg på moderne fellesskap, eller det som vi i dag ofte skildrar som eit sivilt samfunn. Dette er eit grunntema i sosiologien, noko som vi i særleg grad finn hjå Durkheim, men også hjå Georg Herbert Mead, Talcott Parsons⁴ og Jürgen Habermas: Det moderne samfunnet har ein infrastruktur av abstrakte og universelle fellesskap, fellesskap som er konstruerte på basis av konsensus kring generelle verdier, og ikkje kring semja om særskilte etniske og religiøse verdier. Det er desse universelle, abstrakte og generelle verdiane som er *sine qua non* for det moderne samfunnet, og utan denne universaliteten eksisterer det heller ikkje kulturell pluralisme og individuell og kollektiv fridom.

Durkheim meiner absolutt at moderne fellesskap som er skapt kring rasjonelle og universelle verdier er vesentleg, men for Durkheim var det i tillegg viktig å understreka at universelle og abstrakte fellesskap måtte blir varma opp av

intens assosiering for å realisera det frigjerande og kreative potensialet i det moderne samfunnet. Det moderne samfunnet treng både rasjonelle og universelle verdiar, og lidenskapleg og oppglødd assosiering. Men seremonielle fellesskap har også ein tendens til å nivellera den enkelte i ein eksaltert og irrasjonell masse, og den liberale staten sine garantiar om individuelle fridom er difor nødvendig for å heva individa utav denne irrasjonelle massen. Moderne fellesskap kan ikkje eksistera utan ein liberal stat, og utan denne staten kan den kollektive kreativiteten innanfor fellesskapa gje opphav til enten pøbelvelde, eller ein eller annan form for fundamentalisme.

2.4 Demokrati, kommunikasjon, deliberasjon

Staten er, i fylgje Durkheim, ikkje demokratisk når han representerer asosiale individuelle interesser, men staten er demokratisk når han kan skapa rasjonelle og klartenkte representasjonar av meir diffuse kollektive representasjonar, på same måten som at kvart einskild individ både har umedvetne drivkrefter til handling, og meir rasjonelle og klartenkte motiv. Den liberale staten si oppgåve er å gjera tydeleg dei kollektive representasjonane, eller den moralske realiteten som vert skapt gjennom assosiering og seremoniar i vitale fellesskap. Staten skal vera eit sjølvstendig organ som omgjer ein kollektiv habitus til rasjonelle vurderingar og førestellingar, og slik frigjer staten samfunnet frå den tradisjonelle vanen. Staten kan berre vera demokratisk, på denne måten, dersom han representerer og uttrykkjer førestellingane til moralske individ i korporative fellesskap (Durkheim, 1992:50; Møen, 1999).

Durkheim har heilt klart ein teori *in spe* om eit deliberativt demokrati, offentleg kommunikasjon og danning av offentleg meining gjennom offentlege argument. I eit liberalt demokratisk samfunn må det eksistera ei offentleg sfære for kommunikasjon og diskusjon, eller det må eksistera rasjonelle vilje – og meningsdanningar innanfor det sivile og demokratiske samfunnet. Samfunnet «tenkjer» og reflekterer om seg sjølv i offentlege debattar, om lag på same måten som eit enkelt menneske tenkjer seg om i indre dialogar før det handlar. Utan denne tenkinga, eller deliberasjonen i offentlege diskusjonar; vert dei politiske handlingane automatiske og blinde, slik at samfunnet vert underlagt vanane eller tradisjonen, eller styrt av lunene til den irrasjonelle massen. Offentleg deliberasjon bryt altså med vanar og tradisjonar, og gjer folkemeininga rasjonell og ikkje spontan og irrasjonell, slik som i eit pøbelvelde. Denne offentleg diskusjonen er difor ein føresetnad for handling og rasjonell endring av samfunnet! Vi kan også seia at den liberale og demokratiske staten skal formidla mellom ein individuell – og ein kollektiv fridom. Det moderne samfunnet er grunna i den individuelle fridommen, men eit samfunn er ikkje moderne

utan at denne fridommen kan omsetjast til ein kollektiv meining og vilje, altså den kollektive fridommen.

Det er mogleg å hevda at desse synspunkta om eit deliberativt demokrati og offentleg diskusjon og kommunikasjon liknar på synspunkta til Habermas (Thompson, 2002:5), men Durkheim si analyse av demokratiet som offentleg kommunikasjon, kviler likevel på eit anna grunnlag en Habermas sin teori om offentleg kommunikasjon og deliberativt demokrati. Durkheim vil utvikla ein vitskapleg rasjonalisme, men han meiner likevel at samfunnet ikkje i første rekke er reproduert av erkjenning og rasjonalitet (Gane, 2003). Det er assosiering, seremoniar, varme kjensler og kroppsleg nærleik, som for Durkheim er den kreative kjelda i samfunnet, noko som skaper kollektive representasjonar av alle slag, slik som symbol og moralske ideal. Desse kollektive representasjonane, som ofte er diffuse, kan bli meir rasjonelle gjennom ein offentleg diskusjon, men kommunikativ rasjonalitet kan for Durkheim aldri vera ei sjølvstendig kjelde til samfunnsmessig reproduksjon!

2.5 Staten, utdanning og den moralske fellesskapen

Durkheim var gjennom heile forfattarskapen intenst oppteken av å studera den moderne utdanninga som eit aspekt ved den liberale republikken og den organiske solidariteten (Walford, 2002; Cladis, 1992). På same måten som det liberale demokratiet er med på å gjera tydeleg dei kollektive representasjonane som vert skapte gjennom eit vitalt kollektivt liv, skal utdanninga også vera med på å aktualisera dei moralske ideala som alt finst ute i samfunnet. Den liberale staten og den republikanske skulen kunne ikkje skapa moralske ideal på eige hand, desse måtte alt finnast i embryo form ute i samfunnet. Staten, skulen og lærarane si oppgåve var å konsentrera, vedlikehalda og formidla og gjera kjent dei moralske ideala som vart skapte gjennom eit vitalt sosialt liv. Utdannings-systemet skulle aktualisera, formidla og representera det sosiale aspektet ved individet. Skulen skulle sosialisera barna, som det vart uttrykt i meir moderne sosiologi:

It is not, indeed, up to the State to create this community of ideas and sentiments without which there is no society, it must be established by itself, and the state can only consecrate it, maintain it make individuals more aware of it (Durkheim, 1956:81).

Det var også viktig for Durkheim å leggja vekt på at skulen var ein republikansk institusjon, som skulle gje rom for mange synspunkt og mange særskilde verdier. Men det var viktig for skulen og lærarane å ikkje formidla sine eigne pri-

vate meiningar og verdiar til elevane. Skulen si oppgåve var å oppdra elevane i meir generelle verdiar som var felles for alle dei særskilde meiningane, levemåttane og moralske verdiar. Talcott Parsons nyttar omgrepet verdigeneralisering for å skildra framveksten av dei generelle og abstrakte verdiane som kan romma dei kulturelle skilnadene i eit moderne og differensiert samfunn (Parsons, 1971). Det er slike generelle og meir abstrakte verdiar som skulen, i følgje Durkheim; skal oppdra elevane til å respektera. På trass av alle meiningsskilnader er det visse verdiar som er felles for alle menneske; og som er den moralske fundamentet for vår sivilisasjon. Det er staten og skulen si oppgåve å syta for at alle menneske vert påverka av desse allmenne og generelle verdiane, som dreier seg om det verdige menneske, ein respekt for fornufta og vitskapen, og ein respekt for verdiar som er grunnlaget for den demokratiske moralen (Durkheim, 1956:81; Cladis, 1992).

Durkheim meinte vidare at skulelæraren erstatta prestane si rolle. Dette kan vi også forstå i høve til skilnaden mellom transcendent og immanente verdiar. Prestane hadde i dei førmoderne samfunna vore tolkarar og formidlarar av gudlege verdiar. Dei hadde ein autoritet fordi dei hadde ein privilegert kjennskap til Guds ord og lov. I eit moderne og sekularisert samfunn tenkte Durkheim at skulelærarane skulle få ein tilsvarende autoritet. Men til skilnad frå prestane, som orienterte seg mot det transcendent ideal, skulle lærarane vera dei fremste tolkarar og formidlarar av dei fremste moralske idealane som var innebygde i prinsippa for det mest vitale kollektive livet. Lærarane var sekulære, og dei skulle halda seg vekke frå ein profetisk læring av religiøse verdiar, dei skulle vera medium for dei verdiane som alt eksisterte som innebygde potensial ute i samfunnet. Lærarane hadde på dette immanente grunnlaget autoritet og dei lærte opp elevane til å respektera dei fremste ideal og øvde dei i å underordna seg moralsk disiplin utifrå age og respekt, og ikkje utifrå frykt for straff, eller utsikter til løn (Durkheim, 1961:228).

Det er også i *Moral Education* (1961) at Durkheim gir den meste presise framstillinga av kva slags innebygde potensial som finst lagra i samfunnet. Samfunnet er ein moralsk realitet med 2 ulike aspekt som Durkheim skildrar som den moralske disiplin (*the spirit of discipline*) og medlemsskap i fleire fellesskap (*attachment to society*). Den tradisjonelle disiplinen, som finst innanfor den religiøse fellesskapen, avgrensar einkvar form for individuell fridom. Men den moralske disiplinen er eit vilkår for at menneska kan realisera sin fridom. Utan denne moralske disiplinen som skapar ein horisont for livsstrebet, finst det uendelege mange mål som kan etterstrevast, og denne tilstanden av uendelege framtidsutsikter skapar berre rastløyse og anomi, og gir grobott for pessimisme og resignasjon. Durkheim meiner på ingen måte at den moralske disiplinen stengjer for lidenskap og nyting, tvert imot er det slik at menneska berre kan realisera sin

natur innanfor slike moralske grenser. Den moralske disiplinen er ei frigjerande plikt! Men samfunnet som ein moralsk realitet har også eit anna aspekt, samfunnet er ikkje berre ei friviljug plikt, samfunnet og fellesskapen skaper også ein enorm attraksjon. Menneska har ein lidenskapleg lyst til å assosiera seg med andre menneska, og gjennom denne lidenskaplege assosieringa, eller den varme solidariteten skaper menneska ei ny verd med idear, kollektive minne, levande tradisjonar og moralske ideal. Samfunnet som ein moralsk realitet er difor både eksisterande som ei formell moralsk plikt og som eit gode, eller attraksjon med eit konkret innhald. Det sydande samveret med andre fyller den moralske forma med innhald. Men ennå er ikkje Durkheim heilt nøgd: Det er ikkje nok med moralsk disiplin og tilknytning til fellesskap, den moralske disiplinen må bli akseptert friviljug, gjennom ein rasjonell ettertanke og ein vekst i den moralske kunnskapen hjå den enkelte. Det er gjennom denne rasjonelle kunnskapen at den enkelte realiserer fullt ut autonomi og sjølvbestemming (1961).

3. Massesamfunnet – tvang og sjukleg individualisme

Durkheim teiknar også ein sjukleg utviklingsveg i det moderne, noko som fører til økonomisk individualisme heller enn moralsk individualisme, atomisering av den sosiale strukturen heller enn sivile samfunn; og korporative fellesskap og ein byråkratisk eller tyrannisk stat heller enn ein demokratisk og liberal stat. Det er tvillaust slik at begge desse utviklingsvegane har vore opne og stengde i den europeiske kulturen. Stundom har Europa vore prega av individuelle rettar, moderne politiske rørsler og ei utviding av demokratiet. Menneskerettar, eit sjølvstendig sivilt samfunn og ein demokratisk forfatning, er etter dette umistelege verdiar og institusjonar i den europeiske kulturen. Men tyranniet og valden er også ein konstant trussel i tilfelle av svekking av dei moderne fellesskapa. Og dette tyranniet finst i to utgåver: Fascismen med eit avmoralisert massesamfunn som sosialt grunnlag, og den andre utgåva som den alltid moglege gjenoppliving av religiøse fellesskap, fundamentalisme og prestestyre. Krisa i det moderne var ein følge av at oppløysinga av dei religiøse fellesskapa, standen og den lokale økonomien ikkje vert avløyst av nye moderne fellesskap, ein moralsk individualisme og ein liberal og demokratisk stat. Men løysinga på denne krisa var ikkje å venda tilbake til den samfunnsolidariteten som fanst i den religiøse gruppa og i det hierarkiske standssamfunnet, løysinga av krisa fanst heller i ei alternativ framtid. Eg vil i resten av denne artikkelen gje eit utkast til å forstå den sjuklege sida i det moderne med utgangspunkt i boka om Sjølvmordet (1978 [1897]).

3.1 Egoismen som manglande assosiering: rasjonalitet utan eit varmt hjarte

Det egoistiske sjølv mordet avspeglar ein vanskeleg overgang frå religiøse fellesskap til moderne fellesskap. Dei religiøse fellesskapa, som gav tryggleik og skapte livsmeining, vart borte utan at det vart etablert gode alternativ. Katolikkane var godt verna mot sjølv mord, fordi den religiøse gruppa var spunnen saman av eit kollektivt minne og levande tradisjonar som gav tryggleik om ein meningsfull eksistens. Men Durkheim gir eigentleg ikkje gode svar på korleis det kollektive livet til katolikkane var ein forsikring mot sjølv mordsrisiken, utan at dette kollektive livet samstundes innskrenka den individuelle fridomen så mykje at det oppsto ein førmoderne altruisme. Eg har ikkje plass her til å drøfta denne problemstillinga, men svaret må liggja i det komplekse med katolikkane sine liv: Dei var formelt underlagte kyrkja sin organisasjon og disiplin, men i kvardagslivet levde katolikkane bortanfor rekkevidda til den kyrkjelege reguleringa, slik at dei hadde ein «tradisjonell og spontant fridom» i eit kvardagsliv som låg bortanfor kyrkjeleg disiplin. Katolikkane hadde difor ikkje opplevd smerta med den individuelle fridommen til å velja og til å utforma livsmeining. Jødane hadde også komplekse karakterar: På den eine sida levde dei under strenge forskrifter og ein moralsk disiplin, men på den andre sida hadde dei intellektuell fridom, slik at dei kunne kombinera den moderne fridommen med ein førmoderne tryggleik.

Protestantane hadde ein langt sterkare tendens til å ta sitt eige liv, fordi dei måtte konstruera livsmeining gjennom bruk av eigen tankekraft, og utan støtte frå tradisjonen og det kollektive minnet. Dette er ei svært krevjande oppgåve, fordi kulturell meining, tradisjon og kollektiv meining, alt som gjev livet meningsfullt for den enkelte, er noko som vert produsert når menneska assosierer seg med kvarandre i seremonielle fellesskap. Den individuelle kreativiteten og karismaen treng også ein kollektiv klangbotn. Durkheim hadde liten tiltru til at enkeltmenneske kunne skapa noko av stor kulturell verdi, utan at denne tankefridommen fekk ein energi frå seremonielle fellesskap. I denne samanhengen er det interessant å peika på at Tiryakian har fremja eit synspunkt om at Webers omgrep om karisma og Durkheims omgrep om *effervescence*, eller eit livleg og opprømt sosialt liv, er komplementære omgrep, som står i forhold til kvarandre som figur og bakgrunn. Den eineståande og nyskapande karismaen vert utvikla på bakgrunn av ein ekstraordinær situasjon og assosiasjon og seremoniell aktivitet, slik sett er karismaen berre mogleg som eit samspel mellom individuell – og kollektiv kreativitet. Durkheim set den sydande og livlege assosieringa i framgrunnen, men han skriv også om korleis den demoniske (karismatiske) talaren kan få styrka krafta si i samspel med den seremonielle energien i folkesamlinga (Tiryakian, 1995).

Alt i sjølvordet har Durkheim ein teori *in spe* om korleis menneska er kreative innanfor assosierande aktivitet med ein høg intensitet, og slik sett er «sjølvordet» skriva etter den store vendinga mot religiøse fenomen fann stad hjå Durkheim i 1895 (Alexander, 2005; Pickering, 2002:29; R. A. Jones, 1993:35). Denne teorien om assosiering, kollektive seremoniar og kollektive representasjonar utviklar Durkheim til fulle i sin seine samfunnsteori (Durkheim, 1995), men også i «Sjølvordet» er denne teorien *modus operandi* for å forstå det egoistiske sjølvordet, eller den overdrivne individualismen. Det er difor viktig å lesa Durkheim baklengs, altså starta med den religionssosiologiske grunninnsikta om at seremoniar og assosiering skapar sterke kollektive kjensler og kollektive representasjonar. Dette set oss i stand til å forstå situasjonen for protestantane, og med denne innsikta forstår vi også kvifor store familiar og politisk uro og krig reduserer dei egoistiske straumane: I store familiegrupper føregår det ein livleg assosiering, gjennom selskap og feiring, noko som skapar sterke kollektive kjensler, kollektiv minne og levande tradisjonar, og difor livsmeining for den enkelte. I periodar med politiske revolusjonar og krigstilstand vert også samfunnet meir prega av oppstemde seremoniar og livleg assosiering, noko som skapar både sterkt samhald, kollektive kjensler og ikkje minst ei kollektiv meining/kollektiv representasjon som viskar ut mange personlege bekymringar (Durkheim, 1978:90–96).

Med dette som bakgrunn kan vi hevda at det ligg implisitt i Durkheims syn på protestantane at dei var halvt moderne: Dei var moderne fordi dei var rasjonelle og intellektuelle, men dei var ikkje moderne fordi dei mangla den kollektive kreativiteten som sprang ut av assosiering, seremoniar, kjensler og varme fellesskap. Protestantane hadde eit kaldt intellekt utan eit varmt hjarta. Det er nettopp denne samanhengen mellom rasjonalitet og kollektiv assosiering som Durkheim trur kan realiserast i det moderne. Med ein mykje brukt formel, som er inspirert frå Kant kan vi seia: Rasjonalitet utan tilførsel av kreativ energi frå assosiering og seremoniar er tom. Assosiering og seremoniar utan rasjonalitet er blind. Durkheim var også inspirert av filosofen Schopenhauer og hans verk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Assosieringa og dei kollektive seremoniane er etter dette *ding an sich* som Schopenhauer forstår som den irrasjonelle viljen. Rasjonaliteten er *Vorstellung*, eller dei kantianske kategoriar. Det er nettopp dette som er det sentrale poenget for Durkheim. Når menneska assosierer seg i eksalterte seremoniar, når dei utfaldar denne irrasjonelle viljen, skapar dei samstundes kollektive representasjonar, forstått enten som Schopenhauer sin *Vorstellung*, eller Kant sine transcendentale kategoriar. Dette vil også seia at den irrasjonelle viljen som kjem til syne i seremoniane er kjelda til alle former for kollektive representasjonar, også den rasjonelle moralen, kunnskapen og den intellektuelle rasjonaliteten. Det irrasjonelle og rasjonelle går altså hand i hand

i Durkheims samfunnsteori. Eit anna sentralt poeng hjå Durkheim som stammar frå Schopenhauer er at framgong i sivilisasjon og kunnskap aukar lidinga, pessimisme og resignasjon, og dette passar jo nettopp på Durkheims syn på protestantane (Mestrovic, 1989, sjå også Joas, 1993:232)!

I denne forstand er Durkheim ein ontologisk kollektivist fordi menneska som samhandlar intenst, eksaltert og rytmisk er som eit kraftverk som produserer all energi i samfunnet. Dei kjølige individualistiske protestantane hadde ei altfor vanskeleg oppgåve når dei skulle utvikla identitet, eigen tru og livsmeining berre gjennom kritiske bibelstudiar. Dette reine intellektet åleine var kaldt og uproduktivt, og det trengte tilførsel av energi og varme frå kjenslene og hjarta, noko som vibrerte og song i sosiale fellesskap. Det var ingen veg tilbake til dei religiøse fellesskapa, rett nok sikra desse ein slags kjenslevarm livsmeining, ei livsmeining som var varma opp av energien i fellesskapa, men prisen var at den individuelle fridommen vart innskrenka. Durkheim var ontologisk kollektivist, fordi det var kollektive aktivitetar som skapte kollektive representasjonar, men han var etisk individualist, fordi han studerte samfunnet etter ein målestokk som dreia seg omkring realisering av ein moralsk fridom og ein moralsk individualisme.

Durkheims analyse av den personlege krisa og dei personlege riskane som protestantane opplevde i inngangen til det moderne samfunnet, kan også bli forstått gjennom Giddens omgrep om det etter- tradisjonelle samfunnet (Giddens, 1990:38). Det er ikkje berre det at det reine intellektet frigjer seg frå dei varme kjensler, kunnskap og forstand skaper også nye former for risikoar og utryggleik. I eit slikt samfunn nyttar menneska spesialisert kunnskap i konstruksjonen av livsførsel, subjektivitet og fellesskap, som ei erstatning for ein tradisjonell styring av livet. Protestantane levde eit slikt refleksivt liv som vart grunna på kunnskap, og konstruerte livsformer, og ikkje på tradisjonen:

Den reflekterende bevisstheten utvikles bare når den tvinges til det, dvs. om visse ideer og ureflekterte følelser, som hittil har vært tilstrekkelige til å styre atferden, har mistet sin kraft. Den utvikles for å fylle et tomrom som er oppstått, men som den ikke selv har skapt (Durkheim, 1978:50). Det er ikke engang kunnskapen som det erverver seg som desorganiserer religionen, men det er fordi religionen desorganiserer at behovet for kunnskap våkner. Når det sosiale instinktet først er blitt svekket, er det bare intelligensen som kan lede oss, og det er bare ved hjelp av den vi kan gjenoppbygge vår sosiale bevissthet. Dette er et risikabelt foretagende, men vi kan ikke tillate oss å nøle (Durkheim, 1978:61).

Den formelle frigjeringa frå dei tradisjonelle fellesskapa gjorde at individa måtte gjera mange nye val, og difor vart livet eksperimentelt og usikkert, og med per-

sonlege risikoar. Menneska måtte bli flinke til å skapa livet med hjelp av kunnskapen, som alltid hadde eit element av radikal tvil. Det usikre ved kunnskapen flyt ut i dagleglivet, og protestantane måtte skapa ei livsmeining på grunnlag av dei mange konkurrerande, «ekspertråda», eller dei mange alternative tolkingane av bibelen. For protestantane, som skapte sine liv på grunnlag av kritiske bibelstudie, var det denne intellektuelle og refleksive konstruksjonen av livet som avslørte livet som ontologisk utrygt; med ei livsmeining som kontinuerleg måtte skapast som «aktiv tillit», og med ein grunnleggjande tillit til andre menneske, som også var «inntil vidare». Dette førte til eit prekært liv der angsten var nær; ingen ting var sikkert lenger, alt måtte skapast på nytt gjennom ein systematisk livsførsel. Durkheim fokuserte soleis på at protestantismen avspegla utryggleiken, det kontingente og ambivalensen i det moderne (Watt Miller, 1996). Katolikkane hadde eit meir ontologisk trygt liv, fordi dei levde i tradisjonelle rutinar og ritual som var gjennomsyra av moralsk livsmeining, og fordi den ontologiske tryggleiken, som tillit til andre, vart sikra gjennom tvungne medlemskap i den religiøse gruppa (Giddens, 1990:92–100). Giddens meiner at ein av mange livsstrategiar i eit post-tradisjonelt samfunn med mange val, er å redusera talet på val og utryggleik gjennom tvungne rutinar, og diverse former for tvangshandlingar. Protestantane hadde ein formell fridom som førte fram til ulike livsveggar mellom yttergrensene i tilværet; protestantane kunne gjera sjølv mord, dei kunne armera livet med faste rutinar og ein hard karakter, og dei kunne refleksivt utvikla eigenskapte identitetar med ein grunn i kritisk bibellesing, og det kunne difor bli mogleg å skapa ein livsførsel som var gjennomsyra med fridom og moralsk meining. Protestantane sine livsstrategiar er etter dette paradigmatisk for å forstå kva personlege risikoar og dilemma som oppstår i eit post-tradisjonelt samfunn, som vert forma av refleksiv bruk av kunnskap (Møen, 1999).

3.2 Ein dominerande kapitalisme fører til anomi

Denne egoismen var berre eit aspekt av den sjukelege individualismen, altså avviket frå den moralske individualismen. Det andre aspektet var den anomiske individualismen som var kjenneteikna av mangel på moralsk disiplin, eller fråver av ein sunn autoritet. Det var i første rekke den enorme ekspansjonen av industri og marknadsforhold som skapte denne konstante anomien, og difor er også anomi det same som ein økonomisk farga individualisme. Dersom samfunnet i einsidig grad vert forma av marknad og økonomi vert fellesskapa oppløyse og individa vert ute av stand til å setja grenser for sine livsstrev. Dei vert utan rast eller ro, det rastlause og ustadige ved dei økonomiske forholda forplantar seg direkte til den enkelte som ei vedvarande uro. Moralsk individu-

alisme var kjelde til ei harmonisering mellom kollektiv moral og individuell fri-
dom, økonomisk individualisme samsvarte med atomisering, nedbryting av
sosiale fellesskap, og ein einseitig orientering etter ytre økonomiske krefter. For
Durkheim var det ein svært avgrensa friedom i forhold til den økonomiske indi-
vidualismen, fordi menneska berre utan vilje eller kontroll måtte tilpassa seg
endringar i marknadsforholda. Fridommen for menneska låg i den moralske
individualismen, fordi her var menneska autonome og gav sine eigne lover; dei
handla etter ein rettferdig og legitim moralsk disiplin, dei retta seg etter denne
disiplinen av fri vilje. For Durkheim har menneska sin friedom og autonomi to
aspekt: Fridommen er for det første grunnlagt på ein inkorporering av ein legi-
tim og rettferdig moralsk disiplin (*spirit of discipline*), noko som etablerer grenser
for ambisjonar og livsstrev. Den individuelle fridommen er også knytt til at kvar
enkelt har lyst til å realisera dei måla som vert skapt i eit vitalt kollektivt liv
(*attachment to a group*) (Durkheim, 1961; Isambert, 1993). Å vera fri var å
handla etter den rasjonelle morallova som vart skapt innanfor den lidenskap-
lege fellesskapen, og ufridommen var å tilpassa seg på ein rastlaus og viljelaus
måte endringar i marknadsforholda. Marknaden kunne ikkje gi menneska fri-
dom, eller moralsk autonomi, fordi marknaden var ei kausal «naturkraft» bak
ryggane til menneska, og eit reint økonomisk strukturert samfunn kan berre
føra til ufridom.

Durkheim sette altså den moralske individualismen opp mot ein sjukleg
individualisme som var ein vev med to innslag i det moderne mennesket, nem-
leg egoismen og anomien. Det eine innslaget var eit egoistisk liv, noko som
førte menneska bort frå dei kollektive seremoniane som var energikjelda i sam-
funnet. Det andre innslaget var anomien, eller også heteronomien, fordi denne
anomien var det motsette av autonomi. Ein for sterk ekspansjon av marknads-
forholda braut ned fellesskapen, den moralske disiplinen, og menneska vart
utan fri vilje og einseitig styrte av ytre marknadsforhold. Oppløysing av dei reli-
giøse fellesskapa hadde ikkje blitt avløyst av moderne fellesskap og ein moralsk
individualisme, og difor var ikkje potensialet i det moderne realisert. Det
moderne samfunnet var prega av ei atomisering av den sosiale strukturen, og
av ein økonomisk individualisme som berre kunne føra til ufridom og rastløyse.
Durkheim skildrar med dette framveksten av massesamfunnet og den svik-
tande samfunnssolidariteten, eller oppløysing av det sivile samfunnet.

Dette massesamfunnet er også moderne, men det er også i slekt med den
primitive religiøsitet, fordi dette massesamfunnet fører menneska saman i ein
bølgjande irrasjonalitet, noko som skaper kollektive representasjonar i form av
farsfigurar og draumaktige ideal, og ikkje som kollektive representasjonar som
gir moralske retningsliner for den individuelle fridommen. Marcel Mauss, som
var nevøen til Durkheim, hevda på 30-talet etter å ha vore vitne til dei fascis-

tiske massesamlingane at verken Durkheim eller han sjølv hadde ide om at det moderne samfunnet så lett kunne bli opent for massesuggesjon gjennom offentlege samlingar og seremoniar. Men på den andre sida viste dette også styrken i Durkheims omgrep om kollektive representasjonar (Llobera, 1994:140). Det eksalterte livet er kreativt og kjelda til moralske ideal, men samstundes er det viktig å understreka at denne kollektive opprømte, livlege og sydande stemninga både kan resultera i «blodig barbari og heroisk oppofring» (Durkheim, 1995). Det er soleis ein moralsk ambivalens innebygd i Durkheims teori om *effervescence* som kjelde til kollektive representasjonar og moralske ideal (Chilling og Mellor, 1998:195). Assosiering og seremoniar er ei irrasjonell kraft i det moderne samfunnet, ei kraft som må ha ei motkraft i staten, moderne fellesskap og den moralske individualismen. For å realisera det innebygde potensialet i det moderne samfunnet måtte det skapast ein kombinasjon av dei varme, irrasjonelle masseseremoniane og dei meir kalde og rasjonelle representasjonane knytt til den liberale staten.

Her kan vi kanskje seia at protestantane representerte ein einseitig intellektuell og rasjonell variant i det moderne, og den irrasjonelle massen representerer einseitig det varme og seremonielle livet. Kollektive seremoniar må kombineras med ein liberal demokratisk stat for å produsera kollektive representasjonar som set fram menneska som gudar for kvarandre. Utan denne liberale staten og dei moderne fellesskapa vil dei kollektive seremoniane skapa noko nytt, dei vil skapa massehysteri, fascisme mobbstyre, pøbelvelde og ein tyrannisk stat. Durkheims sosiologi er difor fullstendig berre som ein politisk sosiologi om den liberale og demokratiske staten som eit konstituerande innslag i den organiske solidariteten: Det vil seia at det ikkje kan finnast individuell friedom og moderne fellesskap i eit samfunn utan stat. Men det er også slik at ein stat vert udemokratisk, byråkratisk og også tyrannisk utan innslag av moderne fellesskap og den moralske individualismen. For å få ein betre forståing av kva politisk tyranni er, vil eg i denne samanhengen gå vidare med å drøfta kva som er kjenneteiknet ved det fatalistiske sjølv mordet.

3.3 Den «reine» tvangen, utan ei framtid

Sjølv mordstypene til Durkheim er i seg sjølv ikkje analytisk krystallklare, og det er på ingen måte noen symmetri mellom egoisme og altruisme, på den eine sida og anomi og fatalisme, på den andre sida. Særskilt når det gjeld anomi/fatalisme introduserer Durkheim uutalt ein ny dimensjon: omgrepet om anomi er knytt til moralsk disiplin, mens omgrepet om fatalisme er knytt til rein tvang, gjerne bruk av vald. Anomi oppstår ved for svak moralsk disiplin, noe som fører til ufridom og tilpassing til skiftande ytre vilkår. Men det er ikkje ana-

lytisk meningsfullt å tala om «for sterk moralsk disiplin», fordi den moralske disiplinen alltid er ein ideell tilpassing mellom individuell fridom og kollektiv moral, og den moralske disiplinen er difor ein autonom eigenlovgeving. Men naturlegvis er det mogleg å tala om for sterke reguleringar av individuelle handlingar, enten gjennom religiøs disiplin, eller gjennom fatalistisk tvang, som absolutt ikkje må forvekslast med eit omgrep om sterk moralsk disiplin. Dette vil også seia at t.d. (Acevedo, 2005), gjer ein analytisk feil når han skriv at Durkheim meiner at det moderne samfunnet må finna ein balanse mellom for sterk regulering som fører til fatalisme og svak regulering, noko som fører til anomi. Den sunne og legitime moralske disiplinen er nettopp ikkje ein slik mellomveg mellom fatalisme og anomi. Den moralske disiplinen er ein legitim og autonom eigenregulering. Fatalismen er regulering gjennom fysisk tvangsmakt. Og anomien erstattar den autonome moralske disiplinen med eksterne kausale marknadsprosessar.

Det er mange som har peika på at Durkheim har ein ufullstendig analyse av fatalisme i det moderne (Besnard, 1993; Acevado, 2005). I boka om «sjølv-mordet» skriv Durkheim om det fatalistiske sjølv-mordet i ein fotnote, noko som viser at det her vart ein logisk restkategori, og eit marginalt empirisk fenomen. Fatalisme er regulering som rein tvang, noko som gjer opphav til håpløyse, maktesløyse, og manglande førestillingar om ei mogleg framtid. Menneska blir gjennom den reine tvangen og bruken av valdeleg tvang frårøva kjensla av å sjølv kunna styra sin eigen lagnad:

Selvmord som skyldes underkastelse under altfor strenge regler, selvmord som blir begått av individer hvis framtid er utstaket innenfor trange grenser, og hvis følelser blir kvalt under en påtvunget disiplin. Unge gifte menn og barnløse gifte kvinner som begår selvmord hører til denne kategorien (Durkheim, 1978:162).

Durkheim hevdar at det er vanskeleg å finna moderne eksempel på fatalistisk sjølv-mord som vert skapt der menneska er slavar under eit fysisk eller psykisk despoti. Besnard (1988, 1993, 2002) meiner at Durkheim sin teori om regulering er ufullkommen og omgrepa om anomi og fatalisme er difor uklare og uutvikla. Det er difor nødvendig å rekonstruera Durkheim sin teori om regulering, for å gjera denne like teoretisk sterk som Durkheims teori om integrasjon. Det relativt tomme omgrepet om fatalisme kan i første omgang fyllast med innhald i frå dei andre sjølv-mordstypene. For det første hevdar Besnard at når Durkheim hevdar at sjølv-mord i det militære er eit døme på ein moderne utgåve av det altruistiske sjølv-mordet, gjer Durkheim ein analytisk feil. Sjølv-mord i militæret er nettopp eit døme på fatalisme, fordi i det militære er det disiplin som rein tvang, noko som skaper kjensla av å ikkje kunna styra si eiga framtid og

sin eigen lagnad. For det andre meiner Besnard at Durkheims omgrep om anomi må rekonstruerast og forenklast, på den måten at omgrepet om «regressiv» anomi som viser til økonomiske kriser og radikal endring i livsvilkåra knytt til tilhardning av dei økonomiske vilkåra, må inkluderast i omgrepet om fatalisme. Harde økonomiske vilkår skaper rein tvang og ei usikker framtid, noko som fråranar menneska kjensla av å kunna styra sin eigen lagnad. Dette fører fram til eit omgrep om fatalisme som regulering gjennom rein tvang, som ikkje kan inkorporerast som moralske reglar, og som ikkje er ein legitim og rettferdig regulering. På denne måten referer også både omgrepa om fatalisme og anomi til ein tilstand av manglande moralsk disiplin: Fatalismen erstattar den moralske disiplinen med disiplinær tvangsmakt, og anomien løyser opp den moralske disiplinen gjennom kausale marknadsprosessar (Besnard, 1993).

Eg vil difor hevda at det er eit grunntema hjå Durkheim å trekkja ei grense mellom moralsk disiplin og fysisk tvangsmakt (Møen, 1999): I den organiske solidariteten er det ein moralsk disiplin som vert lydd ut i frå age og respekt, og fordi menneska reknar disiplinen som legitim, fordi moralske påbod alltid kan grunnjevast eller rettferdiggjera. Durkheim meiner at utan ei moralsk grensa for kva som er rettferdig og rimeleg å forventa seg i livet av økonomiske gode, vil strevet etter rikdom aldri gje verken rast eller ro. I «Sjølvmordet» (Durkheim, 1978) er det mange formuleringar om den moralske disiplinen, eller autoriteten som gjennomstrøymmer eit sunt samfunn:

I den utstrekning våre ønsker og behov ikke automatisk holdes tilbake av fysiologiske mekanismer, kan de bare stoppes ved en begrensning som oppleves som rettferdig (s. 133). Men også i dette tilfelle gjelder det at en slik disiplin bare er formålstjenlig om den aksepteres som rettferdig av de individene som må finne seg i den. Når den bare opprettholdes ved hjelp av vanens makt og med vold, blir freden og harmonien illusorisk (s. 135). Vår påstand om at det trengs en autoritet for å få enkeltmennesket til å underkaste seg samfunnsordningen, innebærer derfor ikke at vold er den eneste måten å opprettholde den på. Individua må underkaste seg av respekt ikke av frykt (s. 136).

I eit «normalt», organisk og meritokratisk samfunn, der den materielle gevinst står i forhold til naturlege talent, er det den moralske autoritet og disiplin som skal avgrensa den einskilde sitt strev etter materielle gode. Dersom den sosiale ulikskapen aukar utover dette, t.d. fordeling av gode etter arv, vert det nødvendig med tvangsmakt for å avgrensa den einskilde sitt strev etter rikdom (Durkheim, 1964b:354-6). Dette er ein utopi om at tvangsmakta vert borte i det sunne samfunn og erstatta av ein moralsk autoritet, som vert akseptert av samfunnsmedlemmene av age og respekt. Durkheim skildrar difor det samtidige

samfunnet i ein spegel av eit ideelt samfunn. Det er berre i det abnormale samfunnet at det er behov for rein tvangsmakt, «og jo nærmare vi kommer den ideale likestilling, desto mindre sosial kontroll trengs det» (Durkheim, 1978:135). I eit klassesamfunn er det manglande samsvar mellom naturlege talent og sosial ulikskap, og det oppstår difor eit behov for regulering med tvang, men dette er ein samfunnsopatologi (Durkheim, 1964b:377). I ei framtid der klasseskilnadene vert omdanna til organiske fellesskap med komplementære interesser vert det ikkje lenger behov for tvangsmakt. Dette er ikkje så ulikt Marx sin tanke om at staten vert borte når samfunnet vert administrert av ein produksjonsfellesskap (Møen, 1999).

Den moralske disiplinen er definert som rettferdige og legitime grenser for kva som er naturleg å streva mot i eit moderne samfunn. Den moralske disiplinen finst slik sett også berre i eit samfunn med opne livssjansar. I eit standsamfunn, eller i eit tradisjonelt religiøst samfunn er det ikkje slike opne livssjansar, og difor er det strengt teke heller ikkje plass for omgrepet om moralsk disiplin i slike religiøse standssamfunn. Omgrepet om moralsk disiplin er berre meningsfullt i det moderne, fordi det ligg ein føresetnad om moralsk autonomi. Det er berre i dei tilfelle menneska er sett fri frå tradisjonen, religionen kyrkja og standsherredømme at det er tale om moralsk autonomi og difor det komplementære omgrepet om moralsk disiplin.

I det fatalistiske og anomiske samfunnet er det fråskilde, utilitaristiske individ, på den eine sida, og ein autonom økonomi og statleg tvangsmakt, på den andre sida. Fatalisme og anomi er soleis både motsetningar og to sider av same sak! Fråskilde individ kan berre integrerast ved ei fysisk tvangsmakt, fordi desse individ ikkje kan skapa solidariske fellesskap som kan vera grunnlaget for ei moralsk legitim statsmakt. Når samkvemmet mellom menneska er amoralsk og styrt av økonomiske interesser, vert også statsmakta amoralsk og styrt av reine maktinteresser; eit reint marknadssamfunn leier fram til eit svakt sivilt samfunn og politisk tvang.⁵ Det fatalistiske i det sosiale livet er ei regulering og disiplinering av den enkelte som rein ytre tvang, som ikkje spring ut frå ein moralsk disiplin, eller herredømme, og som difor fører til tap av fridom (Møen, 1999).⁶

Dette er det fengselsliknande samfunnet som er skildra av Foucault! I den seinare historia kan vi kanskje illustrera dette med at ein kapitalistisk marknadssøkonomi fører til anomi, medan det tidlege Aust-Europa på mange måtar var eit fatalistisk samfunn, fordi det var sterke reguleringar som mangla einkvar legitimitet, moralsk autoritet eller vurderingar om rettferd. Fatalisme er på same måten som anomien og egoismen også kjenneteikna av oppløysing eller fråver av sosiale fellesskap. Også det altruistiske vert skapt av mangel på moderne fellesskap som respekterer den individuelle fridommen. På denne

måten er det fråver av moderne fellesskap som ligg til grunn for alle sjølv-mordstypene til Durkheim, men dette fråveret av den moderne fellesskapen har ulike aspekt. Det egoistiske dreier seg om fråver av kollektiv assosiering som ein kulturskapande prosess. Det anomiske dreier seg om fråver av ein moralsk disiplin innanfor ein fellesskap, og dette fører til tap av fridom fordi menneska på ein rastlaus måte tilpassar seg eksterne marknadsforhold. Det er, for å bruka eit kjent omgrep av Habermas, pengemediet som trengjer inn i livsverda. Fatalisme skuldast fråver av moralsk disiplin innanfor ein moderne fellesskap, noe som fører til tap av fridom fordi menneska vert kua av ei ekstern tvangsmakt, som gjerne kan vera valdeleg, noko som også fører til tap av realistiske håp for framtida. Det er maktmediet som trengjer for djupt inn i livsverda, for igjen å tala med Habermas. På same måten som Jürgen Habermas (1985) meiner Durkheim at både den autonome kapitalisme og den deformerte og byråkratiske stat omformar og skadar individet, og etsar på moralske fellesskap. Eit moderne samfunn med fråskilde individ, på den eine sida, og ein absolutt stat, på den andre sida, er for Durkheim skrekkvisjonen for det moderne samfunnet. Dette vil vera ein situasjon med egoistiske og anomiske individ, som lever i eit politisk tyranni og ein autonom kapitalisme som berre vert regulert av kravet om å auka pengeverdien.

Både denne økonomiske anomien og den økonomiske tvangen bryt ned moralske fellesskap og dannar eit massesamfunn som blir eit sosialt grunnlag for ein byråkratisk og tyrannisk stat. Demokrati og individuelle rettar kan berre eksistera i hop med vitale moderne fellesskap og ein moralsk individualisme. Opplysning av moderne fellesskap gjennom anomi og fatalistisk tvang gir opphav til ein tyrannisk stat, eller ein fatalistisk stat som manglar ein moralsk legitimitet. Denne tyranniske staten styrer difor enten gjennom grove byråkratiske forenklingar, eller gjennom rein tvang, gjerne brutal valdsmakt. Det er difor ein eksakt korrespondanse mellom den fatalistiske tvangen og anomien i ein uregulert kapitalisme og den fatalistiske statsmakt.

Eg vil difor avslutta med å lista opp ein mogleg katalog over hovudtypar sjuklege samfunn: Sovjet-kommunismen var fatalistisk, fordi samfunnet vart regulert gjennom byråkratisk forenklande reglar og ei disiplinær tvangsmakt, noko som løyste opp dei sivile fellesskap og den moralske disiplinen. Einsidig kapitalisme er anomisk/fatalistisk, fordi denne kombinerer grenselaus økonomisk og teknologisk ekspansjon med ulike former for «fabrikkdiriplin». Og til slutt kan vi seia at den teokratiske fundamentalismen, eller religiøse fascismen, er altruistisk/fatalistisk, fordi denne kombinerer den (tradisjonelle) altruismen og (den moderne) fatalismen. I ein svært interessant analyse av palestinske sjølv-mordsterroristar vert det demonstrert kor fruktbart det er med å skildra eit samfunn som altruistisk/fatalistisk: Ein sjølv-mordsterrorist er svært knytt til ei

religiøs gruppe og handlar utifrå religiøse mål og verdiar, noko som gjer offerhandlinga mogleg (altruisme). Men dette er ikkje nok for å få eit menneska til å utføra ugjerninga, i tillegg må desse sjølvordsterroristane ha levd under fatalistiske samfunnsforhold med økonomisk misere og undertrykkjande tvangsmakt, noko som skaper den inngrødde kjensla av at det ikkje er håp for framtida, og at den enkelte ikkje kan forma si eige framtid i moralsk fridom (Pedahzur, Perliger og Weinberg, 2003).

4 Avslutning: Kritisk sosiologi?

Durkheims regel om å studera sosiale fakta som ting må forståast i samanheng med både ein politisk og vitenskapleg rasjonalisme, eller ein kritisk rasjonalisme. Eit moderne samfunn kunne realisera ein organisk solidaritet med individuell fridom og moralsk individualisme, moderne fellesskap og ein liberal og demokratisk stat. Durkheims sosiologi var konstruktiv på den måten at denne ville avsløra og fremja rettferd, fridom og demokrati, noko som var innebygde potensial i det moderne. På Durkheim si tid var denne organiske solidariteten mogleg innanfor ein demokratisk republikk, som hadde eit sterkt innslag av den demokratiske sosialismen, noe som medførte ei løysing på sosiale spørsmålet, fordi den moderne solidariteten berre kunne eksistera på bakgrunn av likskap og rettferd: Fridom og likskap var eitt for Durkheim. Denne politiske rasjonalismen til Durkheim hadde i hovudsak tre motstandar: Den første motstandaren var den revolusjonære sosialismen som sette fram tilfeldige og grenselause utopiar om samfunnsendingar, og fordi desse utopiane ikkje hadde kontakt med «tinglege realitetar», blei dei forsøkt realiserte gjennom politisk vald. Durkheims sosiologi er også utforma i sterk opposisjon til dei konservative som ville restaurera det gamle regime med innslag av eit hierarkisk standssamfunn, monarki, kyrkje, adel og ein autoritær og udemokratisk stat. Og endeleg var Durkheim ein ihuga motstandar til den liberale *laissez faire* og ideen om at samfunnsolidariteten var eit produkt av ein svak stat og frie kontraktar på marknaden (S. S. Jones, 2001).

Sjølv om Durkheim berre kan forståast gjennom ein historisk rekonstruksjon av denne teoretiske og politiske konteksten, kan vi også hevda at Durkheim kan vera ein viktig kritikar av liknande feilutviklingar i dagens samfunn. Nyliberalisme, rein kapitalisme og konsumerisme samsvar i dag, som på Durkheim si tid, med oppløysing av moderne fellesskap og fremjing av ein utilitaristisk individualisme, på kostnad av ein moralsk individualisme og danning av kollektiv fridom gjennom offentleg kommunikasjon. Religiøs fundamentalisme, reaksjonær konservatisme, rasisme og etniske krigar, er like drepende åtak på moderne fellesskap og den liberale staten.

Durkheim sitt forsvar for den moralske individualismen, dei moderne fellesskapa og den liberale og deliberative staten, er ikkje så ulikt den moderne kritiske teorien. I eit moderne samfunn må det vera ein fellesskap som er konstruert utifrå dei mest generelle menneskelege verdiane, noko som gjer det mogleg å kombinera solidaritet med individuell friedom og eit kulturelt mangfald. I tillegg er eit samfunn moderne berre dersom dei finst ein offentleg diskusjon som kan omsetja den individuelle vilje, meining og friedom til ein kollektiv friedom. Offentleg kritikk og demokratisk viljedanning er absolutte føresetnader for moderniteten.

Men Durkheim er radikal ulik til dømes Habermas når det gjeld den teoretisk-analytiske grunnforståinga av rasjonalitet. Habermas sin samfunnsteori er kognitivistisk og rasjonalistisk i den forstand at han forstår samfunnet sin reproduksjon utifrå eit kunnskaps potensial som ligg lagra i kulturen. Samfunnspatologien oppstår i samband med selektiv rasjonalisering, noko som vil seia at samfunnsinstitusjonane einsidig vert forma av kognitiv- instrumentell rasjonalitet, og samfunnet vert difor i for liten grad av den moralske og estetisk rasjonaliteten. Utifrå eit systemteoretisk perspektiv blir denne patologien framstilt som kolonisering av livsverden, og dette vil seia at dei symbolske aspekta ved livsverden, slik som utvikling av ein kritisk tradisjon, myndige menneske og moderne fellesskap, berre kan reproduserast gjennom kommunikative talehandlingar. Sjølv om dette kan vera ein adekvat analyse av samfunnspatologiar, manglar Habermas sin teori ein viktig dimensjon som finst hjå Durkheim: Livsverden vert ikkje berre reprodusert gjennom ein kommunikativ rasjonalitet, vel så viktig er den energifulle irrasjonaliteten som finst i det opprømte og seremonielle livet. Livsverden vert reprodusert gjennom ritual og eksalterte seremoniar, livsverden er animert av kroppsleik nærleik og intense kjensler. Symbol er ikkje berre skapt gjennom rasjonell kommunikasjon, fordi symbola i livsverden er kollektive representasjonar av eksalterte kjensler og kroppsleg nærleik. Durkheim ville nok har vurdert Habermas sin samfunnsteori med blanda kjensler. Han ville heilt sikkert vore vennleg stemt til Habermas sitt syn på at det moderne samfunnet må ha ein infrastruktur av moderne fellesskap, myndige menneske og ein offentleg kommunikasjon og deliberasjon. Men Durkheim ville nok også ha kritisert Habermas for å representera ein abstrakt, tom og blodfattig rasjonalisme!

Noter

- 1 Takk til kollegaer ved Sosiologisk institutt, Uib, for gode innspel. Særskilt takk til Kristian Bråthen.
- 2 Dette viktige kapittelet om den moralske individualismen er ikkje med i den norske utgåva av «Selvmordet» 1978.
- 3 Tiryakian (1978) peikar på at denne innsikta kan

Durkheim ha fått fordi han var jøde, og difor hadde han erfart både den totale indre disiplinen i dei jødiske fellesskapa, og den ytre diskrimineringa. Det var først ved den sterke Napoleonske staten at jødane vann friedom frå dei partikulære fellesskap, samstundes som dei fekk individuelle rettar garantert av staten.

- 4 Tiryakian (2000) hevdar at Parsons støttar seg til Durkheim i særleg sterk grad. Dette gjeld for kritikk av utilitarismen og Spencer, dette gjeld for Parsons sitt fokus på «societal community» og assosiative fellesskap, og endeleg gjeld dette også i forhold til den grunnleggjande realitet og korleis dei kulturelle symbola vert danna.

- 5 Dette synet om at den absolutte og totalitære staten kan vinna grunn i eit atomisert massesamfunn, vart først utvikla av Alexis de Tocqueville i 1832 i «Demokratiet i Amerika», der han hevdar at utan frivillige organisasjonar mellom stat og individ, vil det oppstå politisk despoti (Turner 1992:xxxiv, Tiryakian 1978:199).

- 6 Fatalisme omgrepet til Durkheim er difor i den moderne varianten å likna med Weber sitt omgrep om jamburet. Og også Weber sleit med å finna plass til den moralsk ansvarlege politikken, mellom den reine maktpolitikken, og den urealistiske sinnelagspolitikken.

Referansar

- Acevedo, G. A. (2005) 'Turning Anomie on its Head: Fatalism as Durkheim's Concealed and Multidimensional Alienation Theory', *Sociological Theory* 23:75–85.
- Alexander, J. C. (1988) 'Introduction', i J. C. Alexander (red), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (s. 1–21). Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, J. C. (2005) 'The Inner Development of Durkheim's Sociological Theory', i J. C. Alexander og P. Smith (red) *The Cambridge Companion to Durkheim* (s. 136–159). Cambridge: Cambridge University Press.
- Besnard, P. (1988) 'The True Nature of Anomie', *Sociological Theory* 6:91–95.
- Besnard, P. (1993) 'Anomie and Fatalism in Durkheim's Theory of Regulation', i S. P. Turner (red) *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist* (s. 169–192). London: Routledge.
- Besnard, P. (2002) 'Suicide and Anomie', i W. S. F. Pickering og H. Martins (red) *Debating Durkheim* (s. 81–86). London: Routledge.
- Chilling, C. og Mellor, P. A. (1998) 'Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action', *The British Journal of Sociology* 49:193–209.
- Cladis, M. S. (1992) *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford California: Stanford University Press.
- Durkheim, E. (1956) *Education and Sociology*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E. (1961) *Moral Education*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E. (1964) *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E. (1978 [1897]) *Selvmordet*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Durkheim, E. (1979) *Suicide. A Study in Sociology*. London: The Free Press.
- Durkheim, E. (1992) *Professional Ethics and Civic Morals*. London: Routledge.
- Durkheim, E. (1991[1895]) 'Sociologins metodregler', i *Tre klassiska texter* (s. 3–120), Göteborg: Bokförlaget Korpen
- Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- Emirbayer, M. (1996) 'Useful Durkheim', *Sociological Theory* 14:109–130.
- Emirbayer, M. (red) (2003). *Emile Durkheim: Sociologist of Modernity*. Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Gane, M. (2003) *French Social Theory*. London: Sage.
- Giddens, A. (1986) *Durkheim on Politics and the State*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1990) *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

- Habermas, J. (1985) *The Theory of Communicative Action. Vol. 2*. Boston: Beacon Press.
- Hearn, F. (1985) 'Durkheim's Political Sociology: Corporatism, State Autonomy, and Democracy', *Social Research* 52:151–77.
- Isambert, F.-A. (1993) 'Durkheim's Sociology of Moral Facts', i S. P. Turner (red) *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist* (s. 193–210). London: Routledge.
- Joas, H. (1993) 'Durkheim's Intellectual Development: The Problem of the Emergence of New Morality and New Institutions', i S. P. Turner (red) *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist* (s. 229–245). London: Routledge.
- Jones, R. A. (1997) 'The Other Durkheim', i C. Camic (red.) *Reclaiming the Sociological Classic* (s. 142–172). Oxford: Blackwell
- Jones, R. A. (1993) 'Durkheim and La Cité Antique: An Essay on the Origins of Durkheim's Sociology', i S. P. Turner (red) *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist* (s. 25–51). London: Routledge.
- Jones, S. S. (2001) *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity Press.
- Jones, S. S. (2002) 'Reflections on the Interpretation of Durkheim in the Sociological Tradition', i W. S. F. Pickering (red) *Durkheim Today* (s. 117–142). New York og Oxford: Berghahn Books.
- Llobera, J. R. (1994) 'Durkheim and the National Question', i W. S. F. Pickering og H. Martins (red), *Debating Durkheim* (s. 134–158). London: Routledge.
- Llobera, J. R. (2002) 'Political Sociology', i W. S. F. Pickering (red) *Durkheim Today* (s. 69–80). Oxford: Berghahn Books.
- Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*. London: Penguin Books.
- Mestrovic, S. G. (1989) 'Reappraising Durkheim's «Elementary Forms of Religious Life» in the Context of Schopenhauer's Philosophy', *Journal for the Scientific Study of Religion* 28:255–272.
- Miller, W. W. (1996) *Durkheim, Morals and Modernity*. London: UCLP.
- Müller, H.-P. (1993) 'Durkheim's Political Sociology', i S. P. Turner (red) *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist* (s. 95–110). London og New York: Routledge.
- Møen, A. (1999) *Individualisering, subjektivitet og fellesskap. Ein samanheng mellom klassisk – og moderne sosiologi*. Dr. polit. avhandling, Universitetet i Bergen, Sosiologisk institutt.
- Pedahzur, A., Perliger, A. og Weinberg, L. (2003) 'Altruism and Fatalism: The Characteristic of Palestinian Suicide Terrorists', *Deviant Behavior: An Interdisciplinary Journal* 24:405–423.
- Parsons, T. (1971) *The System of Modern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Pickering, W.S. F. (2001) 'The Eternality of the Sacred. Durkheim's Error?', i W. S. F. Pickering (red) *Emile Durkheim; Critical Assessments of Leading Sociologists: Third Series, Volume 2* (s. 103–122). Florence og Kentucky: Routledge.
- Pickering, W.S. F. (2002) 'Religion', i W.S.F. Pickering (red) *Durkheim Today* (s. 29–38). New York og Oxford: Berghahn Books.
- Poggi, G. (2000) *Durkheim*. Oxford: Oxford University Press.
- Steiner, P. (2002) 'Division of Labour and Economics', i W. S. F. Pickering (red) *Durkheim Today* (s. 87–104). New York og Oxford: Berghahn Books.
- Thompson, K. (2002) 'Introduction', i W. S. F. Pickering (red) *Durkheim Today* (s. 1–8). New York og Oxford: Berghahn Books.
- Tiryakian, E. A. (1978) 'Emile Durkheim', i T. Bottomore og R. Nisbet (red) *A History of Sociological Analysis* (s. 187–236). New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Tiryakian, E. A. (2000) 'Parson's Emergent Durkheim', *Sociological Theory* 18:60–83.
- Tiryakian, E. A. (1995) 'Collective Effervescence, Social Change and Charisma. Durkheim, Weber and 1989'. *International Sociology* 10:269–281.
- Trenski, I. (1997) *Durkheim and the Jews of France*. Chicago og London: The University of Chicago Press.
- Turner, B. S. (1992) 'Preface to the Second Edition', i E. Durkheim *Professional Ethics and Civic Morals* (s. I–XXXV). London: Routledge.
- Walford, G. (2002) 'Education', i W. S. F. Pickering (red) *Durkheim Today* (s. 105–116). New York og Oxford: Berghahn Books.

Kapittel 3

DET FRISETTE OG AUTONOME INDIVID I WEBERS SAMFUNNSTEORI.



Det frisette og autonome individ i Webers samfunns- teori¹

Atle Møen

Artikkelen er ein individualiseringsteoretisk rekonstruksjon av eit utval Weber-tekstar. Metoden som vert nytta er å samanlikna og integrera tidlege og seine Weber tekstar, og dette fører til ny innsikt i Weber sin teori om individualisering og kapitalisme. For det første vert omgrepet den kapitalistiske ånd analysert i ein subjektiv og ein objektiv del. Den subjektive kapitalistiske ånd skildrar rasjonaliseringa av pengetjeninga, og den objektive kapitalistiske ånd omgrepsfestar den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta. For det andre vert dei sosio-kulturelle konsekvensane av kalvinismen analytisk delt i individualisering (frigjering frå tradisjonelle fellesskap) og individuering (utviklinga av ein etisk personlegdom). Ein implikasjon av desse omgrepsmessige modifiseringane er at det vert mogeleg å analysere eit indre slektskap (valslektskap) mellom individualisering og den objektive kapitalistiske ånd, og eit anna indre slektskap mellom individuering og den subjektive kapitalistiske ånd. Til slutt vert det vist korleis dei protestantiske sektene skapte tillit i eit individualisert marknadssamfunn, og korleis sektene kultiverte den etiske personlegdommen.

Innleiing

Kristendommen påverka frå fyrste stund dei sosiale identitetane og fellesskapa. Eit særtrekk ved dei vestlege samfunna har vore at individa er den sentrale sosiale eininga, og at det finst fleire alternative sosiale identitetar og fellesskap enn i den orientalske - og i den islamske kulturen. Dette fenomenet har i høgste grad sine religiøse røter. Den orientalske kulturen har vore meir kol-





Atle Møen

lektivistisk enn den oksidentale. I Kina dominerte slekts- og familielejalitetar, og det var ein moral overfor familiemedlemmar og ein annan overfor framande. I India var individa bundne fast i kastane, og dette hindra utvikling av anna samfunnsliv; m.a. marknaden og kontraktar mellom frie individ. Både den hebraiske og greske kulturen braut med familie og slektsdominansen i den sosiale strukturen, og fremja nye typar gruppefelleskap. Det var statusen som menneske eller individ rett og slett som gav rett til medlemskap i dei greske bystatane. Rett nok var det berre aristokratiet, eller dei frie menn, som kunne kvalifisera seg som statsborgarar, men det var ein sosial organisasjon som gjekk på tvers av slektsbanda. I den jødiske religionen vart det skipa eit lagnads-felleskap av Guds utvalgte folk som omslutta fleire familie, – slekts- og stammefelleskap. Kristendommen vidareførte denne tendensen til å redusera slekts- og familieband, og i tillegg var det den individuelle frelsa som kom i sentrum, ikkje lagnaden til eit religiøst fellesskap, slik som i jødedommen.

Den kristne kyrkja var ein sjølvstendig sosial organisasjon, og relativt uavhengig av sosiale og kulturelle fellesskap utanfor kyrkja. Å slutta seg til den jødiske religionen innebar eit totalt skifte av kultur, levesett og sosiale lojalitetar. Ein tilslutnad til kristendommen var meir avgrensa til eit trusfellesskap innafor kyrkja, og dette medførte at dette fellesskapet kunne romma ulike folkeslag, kulturar og sosiale identitetar. Den sosiale deltakinga var avgrensa til kyrkja, og individa kunne halda fram med å vera romar, korintar og grekar e.l.. Det var altså som menneske rett og slett, med ei sjel som kunne verta frelst eller kunne gå fortapt, at individa vart medlemmar i den kristne kyrkja. Dette auka individa sin fridom på to måtar: Dei vart frisetta frå dei totale jødiske fellesskapa, og dei vart også relativt frie i høve til det kristne trusfellesskapet innafor kyrkja, fordi individa samstundes kunne halda på andre sosiale og kulturelle identitetar. Kristendommen førte til at samfunnet vart meir individualistisk og pluralistisk.

Den katolske kyrkja frisetta individa frå dei jødiske totale fellesskapa og fokuserte på kvart individ si frelse, men det fanst ingen veg til frelse og nåde utan tilgang til dei katolske sakramenta. Reformasjonen skipla dette prinsippet. Frelsa vart eit personleg forhold mellom samvetet og trua til kvart einskild menneska, og Guds nåde. Menneska trengde ikkje å gå vegen om kyrkja og sakramenta for å nå Gud. Dagleglivet vart liggjande bortanfor den katolske kyrkja sin kontroll, og menneska fekk eit etisk ansvar til å handla i dagleglivet. Den kyrkjelege disiplinen vart erstatta av ein konstant sjølvkontroll i å leva etter Guds vilje. Slik sett var det reformasjonen som produserte individ med evne til sjølvdisiplin og hardt arbeid. Dette vestlege individet er grunnlaget for dei fleste av våre samfunnsstrukturar. Dei sjølvdisiplinerande, autonome individa, hadde ei motivasjonskraft til å sprenga seg laus frå den økonomiske tradisjonisme, og dei vart entreprenørar i den gryande kapitalismen. Den moderne stat og den rasjonelle rett orienterte seg også mot autonome individ. Likeeins var ideala om utdanning knytta til dette autonome individet, som sjølv måtte studera Guds ord, og som sjølv fekk ansvar for å handla rett, i motsetnad til muslimar som støtta seg på religiøse detaljreguleringar, og i motsetnad til katolikkane, som delvis kunne overlata det etiske ansvaret til kyrkja. Det moderne demokratiet ville heller ikkje vore mogeleg utan dei etisk ansvarlege menneska, som også var like i tilhøve til Gud (Parsons 1967).





Grunnomgrepa i analysa

I Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd (1995), heretter PE, formulerte Weber problemstillinga si slik: «Her vil vi bare konstatere: om i hvor høy grad religiøse påvirkninger har vært delaktig i den kvalitative utforming og den kvantitative utbredelsen av denne «ånd» over verden, og hvilke konkrete sider av den kultur som hviler på kapitalistisk grunnlag, som kan føres tilbake til dem» (PE:48). I ein individualiseringsteoretisk (Beck 1992) rekonstruksjon vil dette bety at den protestantiske etikken var delaktig i utforminga av dei frisette, autonome individa, ikkje berre hjå enkelte religiøse asketar innafor eit kloster, men hjå ei stor gruppe menneske som handla asketisk og sjølvkontrollerande i kvardagslivet, og som fekk større fridom frå kjensleband til familien og slekta.

Eg vil tolka relasjonane eller valsektskapa² mellom «Den kapitalistiske ånd» og «Den protestantiske etikk» etter fylgjande skjema:

Fig.1 Dekomponering av valsektskapa mellom den kapitalistiske ånd og den protestantiske etikk

	Kapitalistisk ånd	Protestantisk etikk
Rasjonalisering av kjensler	Subjektiv ånd: rasjonalisert profittsøken	Individuering: etisk personlegdom (kapitalist)
Rasjonalisering av tradisjonen	Objektiv ånd: rasjonalisering av formelt fritt arbeid	Individualisering: isolerte individ (arbeidar)

Grunnen til at den protestantiske etikk og kapitalismens ånd hadde ei dragningskraft på kvarandre, og at dei utvikla seg i same lei, var at dei båd uttrykte ein underliggjande rasjonaliseringsprosess. Både religionen og kapitalismen vart meir rasjonelle. Kapitalismen vart meir rasjonell fordi han var grunna på kapitalkalkulasjon. Religionen vart meir rasjonell fordi avstanden mellom Gud og Verda vart så stor at individa si orientering mot frelsesspørsmål ga ein energi, ein metode og ein systematikk til kontinuerleg sjølvkontroll, og kontroll over arbeid og daglegliv. Religionen ga mål og meining i tilværet. Menneska handla for å underleggja seg verda og gje ho meining. Dei rasjonaliserte sitt liv fordi den protestantiske læra ga dei konstante motiv å leva etter.

Kalvinismen produserte det vestlege individet, frisatt frå familieband og med sterk sjølvkontroll. Lojaliteten til Gud var sterkare enn lojaliteten til familiemedlemmar. Uti frå «Den protestantiske etikk» er det mogeleg å dela produksjonen av det vestlege individ i to relativt uavhengige sosiale prosessar. Det fyrste omgrepet skal skildra *individualiseringa*, d.v.s. korleis individa vart frigjorte frå eit kollektivt grep i frå familien, slekta og standen, og dette betydde at individa kunne selja arbeidskrafta si på ein marknad. Dette gjaldt i fyrste rekke for framveksten av den moderne frie arbeidar, men også det faktum at den økonomiske verksemda vart skilt frå hushaldninga var eit uttrykk for ein individualiseringsprosess hjå kapitalistane, fordi den individuelle private eigedom erstatta familie- og hushaldningseigdomen (PE:12). Individualiseringa av den sosiale struktur var ein naudsynt føresetnad for framveksten av den rasjonelle organiseringa av





Atle Møen

den formelt frie arbeidskrafta, som igjen var ein føresetnad for det særskilte ved kapitalismen; den rasjonelle kapitalkalkulasjonen. Denne prosessen kan også forståast som rasjonalisering av tradisjonen, nærare bestemt den tradisjonelle organiseringa av arbeidskrafta. Den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta gjorde kapitalismen dynamisk, og tradisjonell veremåte, mentalitet og arbeidsorganisering vart utsatt for kraftig korrodering. Det er såleis eit valslektskap mellom det at kalvinismen var med å skapa eit isolert individ, og det som eg kallar for «kapitalismens objektive ånd»; altså den rasjonelle organiseringa av formelt fri arbeidskraft.

Eg har altså gjort ein distinksjon i omgrepet den kapitalistiske ånd. Er det mogeleg å presisera dette omgrepet på ein slik måte at samanhengen mellom individualiseringa/individueringa, på den eine sida, og framveksten av den kapitalistiske ånd, på den andre sida, vert tydelegare enn i alternative framstillingar. I og med at eg har delt dei sosio-kulturelle konsekvensane av kalvinismen i to delar, må eg prøva å dela den kapitalistiske ånd i to komponentar også. Dette viste seg å vera mogeleg. Eg fann ut dette ved kjennskap til at det tyske åndsomgrepet er svært vidt, og at det også kan inkludera materielle og sosiale tilhøve. Dette førte til at eg delte åndsomgrepet i ein subjektiv og ein objektiv del. Den objektive delen er den rasjonelle organiseringa av formelt frie arbeidadarar innafor ein fabrikk, og den subjektive delen er pengeinntjening som eit etisk system.

Ved hjelp av denne omgrepsmodifikasjonen vert det andre valslektskapet eg vil analysa mellom det at kalvinismen skapte ein etisk, sjølvkontrollerande personlegdom og den subjektive delen av den kapitalistiske ånd, altså den rasjonaliserte profittsøken. Det som bandt det religiøse og det økonomiske saman var den konstante sjølvkontrollen innafor begge livsområda. Innafor økonomien fekk denne sjølvkontrollen sitt uttrykk gjennom den tempererte, rasjonaliserte økonomiske etikken, og i det religiøse gjennom kvardagsleg askese. Innafor begge livsområda galdt det å kontrollera drifter og begjær; det var tempereringa eller rasjonaliseringa som skapte ein personlegdom. Eg vil kalla dette for rasjonalisering av kjensler og drifter. Denne historiske produksjonen av den etiske personlegdomen vil eg kalla for *individuering*, og denne prosessen var viktigare for framvoksteren av kapitalisten enn for framvoksteren av arbeidaren. Kapitalisten hadde ein personlegdom, men for arbeidaren var det viktigaste at han var individualisert, slik at han kunne underleggjast kontroll, disiplin og overvaking innafor den kapitalistiske verksemda. Produksjonen av kapitalisten og arbeidaren var difor delvis ulike historiske prosessar.

Eg vil ved denne analysa gje samanhengen mellom den protestantiske etikk og kapitalismens ånd eit nytt innhald, samstundes som eg har forstått dette som rasjonaliseringsprosessar. Rasjonalisering var meir ein grunnkonsepsjon enn eit tema for Weber (Hennies 1988 og Albrow 1990). I tråd med dette er mitt tema framveksten av det vestlege individ, og dette kan studerast som ein rasjonaliseringsprosess.

Den objektive og subjektive kapitalistiske ånd

I dette avsnittet vil eg visa at det er fruktbart å dela omgrepet «kapitalismens ånd» i ein subjektiv og ein objektiv del. Omgrepet refererer til det vi vanlegvis tenkjer på som mentale, motivasjonsmessige tilhøve. Dette tyder at den subjektive kapitalistiske ånd





kan forståast som arbeidsmoral eller ein bestemt type systematikk i å tjena pengar. Med dette omgrepet fokuserer Weber på den kapitalistiske ånd som eit etisk system som tempererte og disiplinerte dei ustadige driftene til å tjena pengar (PE:28-29). Dei førkapitalistiske handelsmenn hadde ikkje mangla attrå på pengar; det var heller slik at dette begjæret vart sluppe laus utan kontroll av ein økonomisk etikk eller økonomisk ånd. Den økonomiske praksisen vart difor like skiftande og ustadig som kjenslene og begjæret elles. I fylgje Weber er det rasjonelt å underleggja affekt og begjær ein etisk kontroll, og det var nettopp det den kapitalistiske ånd gjorde: Den bandt det skruppellause pengebegjæret til ein etisk livsførsel. Framveksten av den kapitalistiske ånd var ein rasjonaliseringsprosess fordi affektane vart båndlagte og fordi tradisjonen vart utsatt for korrodering av den kapitalistiske ånd. Dette er i tråd med Weber sitt syn om at menneskeleg samkvem i stigande grad vert dominert av rasjonelle handlingar, og at kjenslene og tradisjonen vert mindre tydelege i det økonomiske og politiske livet.

Det viktigaste med den kapitalistiske ånd var at den økonomiske praksisen vart innordna i ei etisk form. Men denne etiske forma hadde og ein særskilt profil: For det første var det slik at det å tjena pengar vart eit mål i seg sjølv, og det vart sett på som livets djupaste mening. Tidlegare hadde det vore slik at det å tjena pengar var eit middel til å tilfredstillast behov i livet. Men dette middelet vart altså eit mål i seg sjølv. Denne radikale rasjonaliseringa i å tjena pengar, vart irrasjonell utifrå andre livsinteresser, t.d. spørsmål om lykke (PE:36). Karl Löwith har peika på at radikal rasjonalisering av ei livsorientering fører til irrasjonalitet utifrå substansielle synspunkt og verdiar. Det er denne rasjonaliseringa mot det irrasjonelle som er det tragiske ved menneska sin lagnad (Löwith 1993). For det andre var det slik at den kapitalistiske ånd uttrykte ein utilitaristisk moral: Dei moralske dygdene var viktige fordi dei skapte tillit og kredittverd. Dei var altså nyttige i det økonomiske livet, og dei var ikkje eit mål i seg sjølv. Det er desse to trekka som er kjerna i den kapitalistiske ånd: Det er eit etisk system som har pengeinntjening som hovudmål, og andre moralske dygder er viktige som middel til å realisera målet.

Så langt har eg skildra hovudessensen i det som eg har kalla for den subjektive del av den kapitalistiske ånd. Her har det vore tale om korleis pengebegjæret har vorte regulert og båndlagt av eit etisk system. Den subjektive kapitalistiske ånd tøyler affektene og begjæret. Eg vil seinare visa at dette er knytta til framveksten av ein personlegdom.

No skal eg gå over til å skildra den objektive del av den kapitalistiske ånd. Også her uttrykkjer den kapitalistiske ånd ein rasjonaliseringsprosess. Her er det ikkje kjenslene som vert båndlagte, men det er tradisjonen i det økonomiske livet som vert utsatt for korrodering. Det gjeld i fyrste rekkje skiljet mellom den tradisjonelle og den rasjonelle måten å organisera arbeidskrafta på.

Det er klart at Weber sin definisjon av ånd er vidare enn det vi beinveges forstår ved dette omgrepet. Vi tenkjer med ein gong på mentale, psykologiske fenomen i motsetnad til sosiale og økonomiske forhold. Weber var ingen tilhengar av Hegel, men det var likevel element ved Hegel som vart ein del av Weber sin grunnkonsepsjon. I fylgje det hegelianske åndsomgrepet er alt i verda uttrykk for verdsånda si eksternalisering. Verdsånda må eksternalisera seg for å få innsikt i seg sjølv. Ånd, og det vesentlege kjenne-teiknet ved denne ånda; rasjonaliteten, vert difor lekamleggjort i sosiale og økonomiske forhold i verda (Albrow 1990:109-114). Weber kunne like gjerne ha skrive den kapita-





listiske rasjonalitet istadenfor den kapitalistiske ånd, og då hadde det vorte klart at denne rasjonaliteten både inkluderer ein rasjonell motivasjon til å tjena stadig meir pengar, og ein rasjonell organisering av foretaket og arbeidskrafta. Dette gjer det difor meiningfullt å forstå også dei materielle forholda med åndsomgrepet; den objektive delen av den kapitalistiske ånd. Dette er den rasjonelle kapitalisme, som er kjenneteikna av rasjonell kapitalkalkulasjon på grunnlag av formell fri arbeidskraft (PE:13). Det var ikkje mogeleg å gjennomføra denne kapitalkalkulasjonen utan at den tradisjonelle heimeindustrien vart nedbroten.

Weber skildrar overgangen frå ein tradisjonell måte å organisera arbeidet på til ein rasjonell organisering av ei formell fri arbeidskraft innafor ein fabrikk. Det overraskande er at han kallar denne rasjonelle organiseringa av arbeidet for «inntoget av den kapitalistiske ånd». I dette tilfellet fokuserer han mest på materielle tilhøve; ein rasjonalisert måte å organisera arbeidskrafta på. Eg vil difor hevda at det er fruktbart for den vidare analysa å bruka omgrepet 'den subjektive kapitalistiske ånd' om ein ny arbeidsmoral og innstilling til pengeinntjeninga, og bruka omgrepet 'den objektive kapitalistiske ånd' for å skildra overgangen til den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta. Det er etter mi meining tydeleg i teksten at det er grunnlag for eit slikt skilje. Eg kjenner ikkje til at andre Weberforskarar har peika på dette poenget.

Ved å nytta den forståing av kapitalismen som Weber hadde i sine siste arbeid om emnet, kan eg rekonstruera det avsnittet i «Den protestantiske etikk» som omhandlar overgangen frå «heimeindustri» til rasjonell organisering av frie arbeidarar (PE:33-35), og slik få fram eit skilje mellom subjektiv og objektiv kapitalistisk ånd. I «Forordet» skil Weber mellom ein generell definisjon; bedriftsmessig utnytting av kapitalen, og ein særskilt definisjon av kapitalismen som rasjonell organisering av formelt fritt arbeid. (PE:10-11). Den rasjonelle arbeidsorganisasjonen er grunnlaget for den rasjonelle kapitalkalkulasjonen, som er det vesentlege kjenneteiknet for kapitalismen (PE:10). Denne kapitalkalkulasjonen var langt mindre rasjonell i den type kapitalisme som berre var basert på ein rasjonell bedriftsmessig forvaltning av kapitalen. I den «Protestantiske etikk» er det analytiske skiljet mellom rasjonell bedriftsmessig forvaltning av kapitalen og rasjonell organisering av arbeidskrafta implisitt. Weber skriv rett nok i parentes kva som kjenneteiknar det førkapitalistiske: (*«Prekapitalistisk i den betydning at rasjonell bedriftsmessig utnyttelse av kapitalen og rasjonell arbeidsorgansiering ennå ikke er blitt krefter som dominerer den økonomiske virksomhet»*) (PE:29). Denne analytiske distinksjonen (som ikkje sto i 1904-05 utgava, men som vart tilført i 1920) vert ikkje nytta systematisk i analysa av korleis den kapitalistiske ånd må nedkjempa den tradisjonelle orientering hjå kapitalistane.

Weber byrjar med eit skilje mellom kapitalismens ånd og form: Heimeindustrien (forlag av heimearbeide) var ei kapitalistisk form utan kapitalistisk ånd. Kapitalisten skaffa råvarer til heimeprodusentane, som laga ei vare som dei fekk fast betaling for. Heimearbeidaren eigde produksjonsutstyret og disponerte arbeidstida si fritt. Dette var rasjonell bedriftsmessig utnytting av kapitalen, men det var ikkje grunna på rasjonell organisering av formelt fri arbeidskraft: *«Dette var i enhver henseende en kapitalistisk organisasjonsform; de næringsdrivende var rent forretningsinnstilte kjøpmenn, bruken av kapital i forretningene var uomgjengleg; og også den objektive side av den økonomiske*





fremgangsmåte og arten av bokføring var rasjonell» (PE:34). Det er klart at denne organisasjonsforma ikkje inkluderte den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta, og den var heller ikkje grunna på rasjonell kapitalkalkulasjon i fullt mon, og dette var difor ikkje «i enhver henseende en kapitalistisk organisasjonsform». Difor kunne denne type kapitalisme trivast i saman med tradisjonisme: «Det er klart at en bank, en stor eskporthandel, en større detaljforretning eller en stor virksomhet for hjemmindustri fremstilte varer bare kan drives av et kapitalistisk foretagende. Likevel kan de alle ledes i streng tradisjonistisk ånd» Så skriv Weber: «Men det var en tradisjonistisk økonomi når man ser på den ånd som besjelet disse næringsdrivende: den tradisjonelle livsholdningen, den tradisjonelle profittraten, den tradisjonelle arbeidsinnsatsen, den tradisjonelle forretningsførsel og det tradisjonelle forholdet til arbeiderne og til den stort sett tradisjonelle kundekretsen (PE:34).

Det interessante med dette sitatet er at vi ser at Weber inkluderer så mange ulike fenomen inn under åndsomgrepet. Her finst det som eg har kalla for den subjektive ånd; livshaldning og arbeidsinnsats, men her ser vi også at Weber skriv om det tradisjonelle forholdet til arbeidarane og kundane, og at han eksplisitt inkluderer dette innunder åndsomgrepet. Rett nok skriv han i dette eksempelet «den tradisjonelle ånd», men det er klart at alle fenomenene Weber her refererer til kan skildrast med motsatt forteikn som den kapitalistiske ånd. Ved streng analytisk lesing betyr dette at «forholdet til arbeidarane» kan skildrast med åndsomgrepet. Og dette betyr difor at det er grunnar til å rekna den rasjonelle organisering av arbeidarane som ein del av den kapitalistiske ånd. Og dette skjedde ved at «bøndene vart oppdregne til å verta arbeidarar». Weber skildrar korleis fabrikkproduksjonen eller den rasjonelle organiseringa av individualiserte arbeidarar oppsto. Det som skjedde var at: «en ung mann dro ut på landet, valgte omhyggelig ut vevene etter sitt behov, øket deres avhengighet og skjerpet kontrollen med dem stadig mer, og oppdro dem derved fra å være bønder til å bli arbeidere» (PE:35). Dette er ei skildring av framvoksteren av den moderne arbeidar, og vi ser tydeleg at Weber legg vekt på at arbeidarane vart innordna i eit kontrollsystem. Weber skildrar denne nye måten å organisera arbeidet på som ein rasjonaliseringsprosess. Grunnen til dette er at det er først når arbeidskrafta har vorte ei vare at det er mogeleg å gjennomføra den rasjonelle kapitalkalkulasjonen, som er differentia specifica for kapitalismen (PE:12). Det betyr at den kapitalistiske ånd berre kan få institusjonelt feste der arbeidskrafta har vorte ei vare, og dette betyr også at den kapitalistiske ånd vert formalisert.

Weber skriv at denne omorganiseringa førte til skjerpa konkurranse og «en hard og nøktern beregning». Denne nye måten å organisera arbeidet på førte til at den økonomiske verksemda vart meir dynamisk. Den tradisjonelle organiseringa av arbeidskrafta hadde ført til at verksemda vart reproduisert gjennom tradisjonen sin søvnige tvang. Det skjedde ingen endring: det var eit statisk økonomisk system. Men når bøndene vart oppdregne til å verta arbeidarar oppsto det incentiv til ein dynamisk jakt etter stadig større fortjeneste. «Idyllen brøt sammen under den begynnende forbitrede konkurransekampen; betydelige formuer ble vunnet, formuer som ikke ble satt på rente, men ble investert i stadig nye forretninger. Den gamle og makelige livsholdningen måtte vike for en hard og nøktern beregning» (PE:35). Dette skuldast endringa av tilhøve til arbeidarane, det som Weber andre stadar kallar for den rasjonelle organiseringa av fritt arbeid. Det var





altså fyrst og fremst omorganisering av arbeidet som førte til auka konkurranse og berekning, og til at den (subjektive) kapitalistiske ånd vart formalisert som rasjonell kapitalkalkulasjon. Denne konstellasjonen kallar Weber for «... *det var den nye ånd, nettopp den moderne kapitalismens ånd som hadde gjort sitt inntog*» (PE:35). Dette er ei materialistisk tolking av teksten, som seier at den rasjonelle organiseringa av arbeidet førte til ei institusjonalisering av den (subjektive) kapitalistiske ånd som rasjonell kapitalkalkulasjon.

Det er også viktig å greie ut om tilhøvet mellom det rasjonaliserte profitt attrået, den rasjonelle kapitalkalkulasjonen, den bedriftsmessige forvaltninga av kapitalen og den rasjonelle arbeidarorganiseringa (Den objektive ånd). Fylgjande relasjonar kan eksistera mellom desse analytiske distinksjonane: 1) Rasjonalisert profitttrøng utan kapitalisme 2) bedriftsmessig forvaltning av kapitalen utan rasjonell organisering av arbeidet og med ei tradisjonell ånd 3) Den særskilte vestlege kapitalisme med rasjonalisert profitttrøng, rasjonell kapitalkalkulasjon grunna på rasjonell organisering av arbeidet. Det er samanhengane under punkt 3 som er dei viktige.

Den subjektive kapitalistiske ånda hadde pengeinntjening som eit mål i seg sjølv, men dette var i den formative fasen knytta til ein religiøs askese. Den rasjonelle kapitalkalkulasjonen er etter dette ei formalisering av den religiøst forma kapitalistiske ånd, og difor er den rasjonelle kapitalkalkulasjonen det som motiverer og styrer den velutvikla kapitalismen. Det er ei formalisering og tingleggjering av den (subjektive) kapitalistiske ånd som berre kan realiserast på basis av formelt fritt arbeid. Dette betyr at den rasjonelle kapitalkalkulasjon har vorte automatisert som funksjonar knytta til den rasjonelle kapitalisme, og difor kan denne kapitalkalkulasjonen fungera utan den religiøst farga kapitalistiske ånd. Den rasjonelle kapitalkalkulasjonen kan også fungera utan den «tvangsmessige» karakterstyrke som kjenneteikna den kapitalistiske ånd i sin sekulariserte variant. Den rasjonelle kapitalkalkulasjonen er frikopla ein kvar kontakt med ein personlegdom eller karakterstyrke. Karakterstyrken til den heroiske kapitalist var knytta til ei religiøs livsmeining, medan karakterstyrken til den moderne kapitalist var meir tvangsmessig, på den måten at det vart vanskeleg å substansielt grunnje at pengeinntjening vart eit mål i seg sjølv (PE:36). Den rasjonelle kapitalkalkulasjon frigjorde seg ikkje berre frå dei religiøse røtene, slik som den kapitalistiske ånd gjorde det. Den vart laus frå ein kvar subjektiv motivasjon i det heile. Den levande kapitalistiske ånd vart tingleggjort som kapitalkalkulasjon på basis av formelt fritt arbeid, og difor er det meingfullt å kalla denne tingleggjeringa for den objektive kapitalistiske ånd. Det er eit valslektskap mellom den subjektive og den objektive kapitalistiske ånd, som vert formidla av den rasjonelle kapitalkalkulasjonen. Sett frå ei side er denne kapitalkalkulasjonen ei formalisering av den subjektive kapitalistiske ånd, sett frå ei anna side er kalkulasjonen eit uttrykk for ein indre dynamikk som kjem av den rasjonelle organiseringa av formelt fri arbeidskraft.

Ein viktig del av Weber si analyse handlar om samanhengen mellom kalvinismen sin tendens til å skapa frisettede individ og framveksten av den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta. Så langt viser analysa mi difor at det er urett å hevda at «Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd» er eit arbeid som legg vekt på ideelle tilhøve, og reduserer vekta av materielle tilhøve. Boka er ikkje berre ei analyse av tilhøvet mellom to





ideelle storleikar «ånd» og «etikk». Det er og ei analyse av korleis materielle vilkår ved kapitalismen (den objektive kapitalistiske ånd, den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta) er bunden saman med endringar i den sosiale struktur (individualisering), som er delvis produsert av den kalvinistiske læra. Det er difor eit godt tekstgrunnlag for å lesa denne boka på ein meir materialistisk måte enn det som har vore vanleg.

I General Economic History (1990), heretter GEH, vert det særleg klart at Weber omgrepsfestar «den kapitalistiske ånd» vidare enn ein bestemt arbeidsmoral. På det mest generelle planet er «den kapitalistiske ånd» alt det som bryt ned det tradisjonelle samfunnet og den tradisjonelle mentalitet. Dette betyr ein overgang frå lukka familie-, slekt- og klanfelleskap til meir individualiserte sosiale strukturar med marknadskontraktar mellom rettsleg definerte individ, rasjonell organisering av arbeidskrafta og statsborgarrettar. Den tradisjonelle mentalitet var dominert av magien, som hindra menneska i å bryta fastlagte handlingsmønster, fordi dei var redde for å fortstyrra åndene i naturen (GEH:355).

I GEH trengjer Weber ennå djupare inn i det sosiale landskapet enn i «Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd». Dette betyr at den kapitalistiske ånd her viser til 1) rasjonalisert profittrøng 2) rasjonell kapitalkalkulasjon 3) rasjonell organisering av arbeidskrafta og 4) oppheving av barrierane mellom indre og ytre moral. Punkt tre og fire viser begge til endring av den sosiale struktur, frå familie-, slekt- og klanfelleskap til meir individualiserte sosiale relasjonar, men punkt fire viser til den mest radikale endring av det sosiale mønster, og som er ein føresetnad for den endringa som den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta representerer. Denne nedbrytinga av skiljet mellom indre og ytre moral, er i seg sjølv ikkje ein del av den kapitalistiske ånd, slik som den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta er det. Men det er den sosiale basisen for den kapitalistiske ånd, på same måten som sokkelen til ein skulptur held han oppe utan å vera ein del av sjølve skulpturen.

Eit skilje mellom indre og ytre moral førte til at dei sosiale bånd innfor familien, klanen og husfelleskapet var så sterke at dei hindra utlaup av profitt-trøng. Relasjonane til individ utanfor desse gruppene var svake og utan etisk regulering. Dette førte til at det skruppellause profittbegjæret fekk fritt og uhemma utlaup. Dette betyr at den kapitalistiske ånd verken kunne eksistera innfor ei gruppe, eller i forhold mellom ulike gruppemedlemmar. Dei tradisjonelle familistiske og klanmessige sosiale bånd var så sterke at dei knytta menneska saman i ein kollektivitet som vanskeleggjorde økonomiske transaksjonar og kontraktar mellom relativt autonome individ. Individua treng ein relativ autonomi frå familien og klanen for å slutta kontraktar på arbeids- og varemarknaden. For å etablere ei kapitalistisk ånd med ein disiplinert profittrøng og ein rasjonell organisering av arbeidet, var det naudsynt å bryta ned barrierane mellom ytre og indre moral. Så lenge det fanst ein moral for medlemmar av gruppefelleskapet og ein annan overfor framande, var det uråd å etablere tillit mellom individ rett og slett. Det var sterk tillit til familie og klanmedlemmar og ingen tillit til framande.

Originally, two opposite attitudes toward the pursuit of gain exist in combination. Internally, there is attachment to tradition and to the pietistic relations of fellow members of tribe, clan, and house-community, with the exclusion of the unrestricted





Atle Møen

quest of gain within the circle of those bound together by religious ties; externally, there is absolutely unrestricted play of the gain spirit in economic relations, every foreigner being originally enemy in relation to whom no ethical restrictions apply; that is, the ethic of internal and external relations are categorically distinct. The course of development involves on the one hand the bringing of calculation into the brotherhood, displacing the old religious relationship. As soon as accountability is established within the family community, and economic relations are no longer strictly communistic, there is an end of the naive piety and its repression of the economic impulse. This side of the development is especially characteristic of the West. At the same time there is a tempering of the unrestricted quest of gain with the adoption of the economic principle into the internal economy. The result is a regulated economic life with the economic impulse functioning within bounds (GEH:356).

Denne drøftinga fører til at omgrepet den kapitalistiske ånd har fleire dimensjonar: For det første den rasjonaliserte profitttrongen. Dette er det som vanlegvis vert forstått med utvikling av ein nye arbeidsmoral. For det andre den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta, som er førestnaden for den rasjonelle kapitalkalkulasjonen og det dynamiske i kapitalismen. For det tredje vil eg også rekna den rasjonelle kapitalkalkulasjonen innunder omgrepet. Den rasjonelle kapitalkalkulasjonen formidlar mellom den subjektive kapitalistiske ånd og den objektive kapitalistiske ånd. På den eine sida formaliserer den rasjonelle kapitalkalkulasjonen den rasjonaliserte profitttrongen, og på den andre sida er denne formelle rasjonaliteten berre mogeleg på grunnlag av organisering av formelt frie arbeidarar. For det fjerde, er innføring av ein moralsk standard som gjeld i forhold til individa som sådan, sjølv sakkelen for den kapitalistiske ånd. Berre på denne måten er det mogeleg å realisera ei disiplinær søken etter profitt, og å etablera arbeidskontraktar og andre marknadstilhøve mellom autonome individ.

Individualisering og den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta

I GEH (1990) definerer Weber kapitalismen som rasjonell kapitalkalkulasjon; å føra rekneskap over utgifter og inntekter for å sikra størst mogeleg fortjeneste (GEH:276). Denne rasjonelle kapitalkalkulasjonen er berre mogeleg på grunnlag av særskilte institusjonelle tilhøve, og dei fleste av desse er knytta til endringar i den sosiale struktur, på den måten at individet må framstå som ein relativt sjølvstendig eining. Det første vilkåret for den rasjonelle kapitalkalkulasjon er at alle fysiske produksjonsutstyr - land, maskiner, verkty, må vera tilgjengelege som privat, individuell eigedom (GEH:276). I den fyrste fasen av kapitalismen var dette det same som at ein einskild kapitalist hadde privat eigedomsrett til produksjonsutstyret, og dette medførte at eigedomen vart skilt i frå det lokale fellesskapet, familien, slekta og kyrkja. Dette betyr også at hushaldninga og verksemda vert skilt frå kvarandre (PE:12), og dette er direkte knytta til individualiseringa av den sosiale struktur. Svekka familie- og slektsbånd, gjorde det nødvendig å skilja ut verksemda som ein sjølvstendig eining. Den moderne kapitalisme var grunna på upersonlege tilhøve mellom sjølvstendige individ, og ikkje forpliktande, tradisjonelle kjenslebånd,



som i den tradisjonelle forretningsdrift. Egedomen framsto som privat og individuell; rettsleg garantert og definert av staten (Giddens 1985: 151-152).

For det andre kunne det ikkje vera irrasjonelle handelshindringar på marknaden (GEH:276). Det måtte vera transaksjonar mellom rettsleg definerte vareeigarar som var frie frå kaste-, klan- og familielejalitetar. Marknaden kunne berre fungera når abstrakte individ slutta kontraktar med kvarandre, og tilliten mellom vareeigarane måtte vera garantert av eit rasjonelt juridisk system. I Kina dominerte familie-lojaliteten og i India kastesystemet, og dette førte til irrasjonelle hindringar for kontraktar mellom vareeigarar, og difor var det uråd å styra den økonomiske verksemda etter ein rasjonell kapitalkalkulasjon. Heller ikkje jødane var entreprenørar i den første fasen av kapitalismen fordi dei også hadde tillit til andre på basis av medlemskap i det jødiske fellesskapet (GEH:360).

Det tredje vilkåret for den rasjonelle kapitalkalkulasjon er at teknologien må vera rasjonell, og også dette kan forståast utifrå endringar i den sosiale struktur. Den moderne fabrikk vert definert utifrå kjenneteikn ved den sosiale struktur: «*The real distinguishing characteristic of the modern factory is in general, however, not the implements of work applied, but the concentration of ownership of workplace, means of work, source of power and raw material in one and the same hand, that of the entrepreneur*» (GEH:302). Det var vidare ein individualisert massemarknad som var den nødvendige føresetnaden for rasjonell teknologi og teknologisk endring. Fyrst gjennom priskonkurransen på ein massemarknad vart det rasjonelt å gjennomføra teknologiske forbetringar som reduserte kostnadane i produksjonen, og dette skapte billegare varer og ein konkurransefordel på marknaden. Verken etterspurnaden frå militæret eller det standsprega luksusforbruket ved hoffa kunne gje den same impulsen til teknologisk endring. Og endeleg var det slik at vitskapen utøvd av den fri intelligens (frie menn) frigjorde produksjonen frå alle tradisjonsbånd og sosiale fellesskap (GEH:306).

Det fjerde vilkåret for den rasjonelle kapitalkalkulasjonen var ei kalkulerbar lov som var administrert av fagutdanna juristar (GEH:277). Det er viktig å understreka at det vestlege lovsystem og stat kviler på ein individualisert sosial struktur med statsborgarskapet og eit rettsleg definert subjekt som pilarar. Det er dette abstrakte individet som vart skilt ut av det sosiale fellesskapet, med privat eige, og som inngår transaksjonar på marknaden, og som har rettar og plikter i høve til statsmakta. Og det er dette individet; den moderne arbeidar, som er legal fri og økonomisk tvungen til å selja arbeidskrafta si.

Det siste vilkåret for den rasjonelle kapitalkalkulasjonen vert då at arbeidaren har rettsleg fridom over si eige arbeidskraft, som gjer det mogeleg med ei rasjonell organisering av arbeidet. Organisering av formell fri arbeidskraft og kapitalkalkulasjon står særleg nær kvarandre.» En eksakt kalkulasjon, altså grunnlaget for alt annet, er nettopp bare mulig på basis av fritt arbeid (PE:12). Det er to grunnar til dette: For det første er det mogeleg å kjøpa arbeidskraft i gode tider, og redusera arbeidsstokken i dårlege tider. Og det er mogeleg å kalkulera vinning og tap i tilhøve mellom å kjøpa maskiner og kjøpa arbeidskraft. Den andre grunnen til at organisering av individualiserte arbeidarar er intimt samanbundne med den rasjonelle kapitalkalkulasjonen, er at arbeidarane vert eksproprierte frå produksjonsutstyret. Dette gjer det mogeleg å underkasta arbeidaren di-



siplin, overvaking og kontroll, som er avgjerande for å utnytta arbeidskrafta intensivt og rekna ut kor stor fortjeneste eit gitt tal med arbeidarar vil gje. I dei semi-kapitalistiske produksjonsformene, heimeindustri, forleggarindustri, var arbeidet bortanfor overvaking og kontroll, og difor var det vanskeleg å vita kva resultatet av arbeidet ville bli (Sayer 1991:98).

Både Weber og Marx definerer kapitalismen som organisering av formell fri arbeidskraft. Men likevel er det milevis avstand mellom dei. Marx skriv lite om dei sosio-kulturelle faktorane som frigjorde individa frå familien, slekta og standen. I den opphavelige akkumulasjonen skildrar han dette som ein voldeleg prosess, der småbøndene vart drivne vekk frå eigdomane sine, og skilt frå produksjonsmiddla. Weber går mykje grundigare til verks og studerer korleis familie-, slekt- og standssamfunnet vart brote ned og klasse og marknadsamfunnet med frisette individ vart dominerande. I denne analysen viser Weber korleis kalvinismen driv fram eit isolert individ med sterk sjølvkontroll. Marx retta i fyrste rekkje merksemda mot dynamikken i kapitalismen, og Weber var mest oppteken av dei historiske vilkåra for kapitalismen. Slik sett utfyller Weber og Marx kvarandre (Collins 1986:39).

I fylgje Holton and Turner (1990) var ei av dei viktige samfunnsendingane for Weber overgangen frå stengde, gemeinschaftsrelasjonar, som sprang utfrå tradisjonsbånd og kjenslebånd, til gesellschaftsrelasjonar, som var opne og grunna på rasjonelle interesser. I eit nøtteskal er dette ei skildring av isolerte, autonome individ som handlar utifrå eigeninteresse på den kapitalistiske marknadsplassen. Dei protestantiske sektene var med på å produsera denne overgangen fordi dei fremja individualisme, og fordi sektene var opne for alle uavhengig av partikulære kjenneteikn. I så måte representerte den protestantiske retninga ein skarp kontrast til dei andre verdsreligionane, som i ulik grad konserverte familielejalitetar og stengde kastesamfunn og familiesamfunn. Dette hindra utviklinga av isolerte, autonome individ som kunne samhandla med kvarandre utifrå rasjonelle interesser på marknaden (Holton & Turner 1990:74-80). Eit synspunkt som står nær dette er at i Europa har den territoriale organisasjonen vore dominerande over den genealogiske; prestesokn, bystaten, feudalgodset og nasjonalstaten, heller enn klanen, slekta, stamma og dynastiet. Samstundes har den sosiale klassen vore ei dominerande kilde til kollektiv identitet og fellesskap (Therborn 1995:24). Dette sosiale mønsteret med svekka familieband er såleis grunnlaget både for nasjonalstaten og den sosiale klassen.

No gjenstår det å visa korleis kalvinismen var med å produsera dette frisette individet. Eg skil analytisk mellom individualisering og individuering. Individualisering medfører at individa vert sett fri frå sosiale bånd til slekta, familien, naboskapet og standen. Individuering betyr at individa utviklar ein personlegdom ved konstant sjølvkontroll utifrå etiske prinsipp. Det er svært tydeleg at den sentrale verknaden av kalvinismen var at den fremja eit individ som var frisatt frå kjensleband til andre menneske, og desse upersonlege relasjonane mellom menneska vart også eit sosio-kulturelt grunnlag for arbeidsmarknaden.

I den kalvinistiske doktrina var det ei uoverstigeleg kløft mellom Gud og mennesket, som førte til at Gud med sin frie vilje ikkje lot seg påverka av magi, gode gjerningar eller sakrament. Kalvinismen var difor fullføringa av ein lang historisk prosess som gjekk ut på å utrydda det magiske i verda (Entzauberung der Welt) (PE:75). Ein viktig konse-



kvens av denne læra var at den sosiale struktur vart individualisert, og dette vert rikeleg understreka av fylgjande sitat:

... en uhørt indre ensomhet for det enkelte individ. I den sak som var mest avgjørende for reformasjonstidens mennesker, den evige salighet, var mennesket henvist til å gå sin vei alene. Ingen kunne hjelpe mennesket; ingen predikant, intet sakramente (PE:75) ...denne menneskets indre isolasjon på den ene side årsaken til puritanismens absolutt negative innstilling til alle sanselig følelsesmessige elementer i kulturen. Vi legger f.eks. merke til den påfallende hyppige advarsel, særlig i den engelske puritanske litteratur, mot enhver tillit til menneskelig hjelp og menneskelig vennskap (PE:76). som i grunnen bare er opptatt av seg selv og spekulerer i sin egen frelse (PE:76) Calvinistens kommunikasjon med Gud fant sted i den dypeste isolasjon, til tross for at tilhørighet til den sanne kirke var en nødvendighet for frelsen (PE:76) Det synes i utgangspunktet å være en gåte hvordan kalvinismens utvilsomme overlegenhet i den sosiale organisasjon kunne forbindes med dens tendens til indre frigjøring av individet fra de nære bånd som det var knyttet til verden med (PE:77).

Weber studerte altså korleis religionen sleit individa laus frå kjenslebånd til familien og slekta, og såleis bygde grunnmuren for den kapitalistiske organiseringa av formell fri arbeidskraft, og samhandlinga på marknaden utifrå individuell interesse. Det gav opphavet til ein upersonleg sosial orden mellom frisette individ. I neste avsnitt vil eg fokusera på valslektskapet mellom den økonomiske og religiøse farga personlegdom, og i denne analysa får eg bruk for individueringssomgrepet. Her fokuserer Weber på korleis desse isolerte menneska med religiøs angst kunne halda ut denne læra.

Weber skriv ofte at dei faktorane som er viktige for å etablere kapitalismen ikkje alltid er nødvendige for å reprodusere og vedlikehalda han. Calvinismen var nødvendig for å frigjere individa frå sterke slekts-, familie-, naboskap- og standsbånd. Berre på denne måten var det mogeleg å få tilgang til arbeidarar som kunne selja arbeidskrafta si på ein arbeidsmarknad, utan å ta hensyn til kjensleband og plikter til andre menneske. Og på dette grunnlaget var det mogeleg med den rasjonelle kapitalkalkulasjonen. Men etter ei tid sytte marknaden og den kapitalistiske bedrift sjølv for individualiserte frie arbeidarar.

Individuering og rasjonalisert profittsøking. Den etiske personlegdom innafor økonomien og religionen

I «Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd» har Weber tre tidskonstruksjonar: Det førprotestantiske og førkapitalistiske (det tradisjonelle), den heroiske kapitalisme og «jernburet». Det vert særleg tydeleg på slutten av boka at Weber si hovudinteresse er å studera framveksten og fallet til den isolerte, etiske personlegdom. Ein studie av rasjonaliseringsprosessen, som mange meiner er hovudtemaet for Weber, vert i ei slik tolking ein måte å forstå den historiske produksjonen av den etiske personlegdommen. Hovudtemaet til Weber er i Fylgje Hennis (1988) og Owen (1994) å studera samanhengen mellom bestemte kulturelle vilkår, livsordningar og personlegdom, og dette synet er og eit



Atle Møen

viktig element i denne artikkelen. Eit menneske med ein etisk personlegdom rasjonaliserer livet sitt både i forhold til det religiøse og det kvardagslege. Den etiske personlegdommen handla instrumentelt rasjonelt med forankring i ein verdirasjonalitet, eller ein religiøs etikk. Dette er den mest utvikla formen for rasjonalitet, og dette er samstundes innhaldet i den etiske personlegdommen. Det er dei konstante religiøse motiva som formar handlinga i kvardagslivet (Brubaker 1984). Det «åndsause fagmenneske» og den «hjartelause sensualist», var derimot ikkje etiske personlegdommar eller kulturmenneske. Dei var baa styrt av den ytre omgavnad; dei handla ikkje autonomt utifrå eit etisk system. Dei var reagentar istadenfor agentar, og såleis var dei heller ikkje kulturmenneske. Fagmennesket var som tannhjul i eit sjølvregulerande system, og sensualisten fall tilbake til den reint affektstyrte handlinga. Dette var det historiske forfallet av den etiske personlegdommen.

Det dynamiske og historisk viktige ved Kalvinismen var den djupe nedvurderinga av verda som skapte eit gap mellom det sakrale og det profane. Kalvinisten var også aleine og isolert i verda, og sto overfor Guds allmakt utan å kunna bruka sakramenta, rituala, eller prestane som formidlarar i kontakten med Gud. Dette fremja ein frelsesangst, som berre kunne overvinnast gjennom konstant sjølvkontroll og kontroll over den ytre verda. Det som skulle underleggjast etisk kontroll var det tradisjonelle, det affektuelle og det instinktmessige. Det metodiske livet vart ført ut av klostra og inn i dagleglivet, og det vart eit grunnlag for utvikling av etiske personlegdommar, som arbeidde med å perfektionera seg i forhold til religiøse krav (Holton & Turner 1990:80 Sayer 1991:119-120).

Den protestantiske entreprenøren var ein kulturell helt, som historisk sett sto mellom ein ikkje-rasjonell og ein radikal rasjonalisert personlegdomstype. Giddens (1994) har ei interessant tolking av denne rørsle frå det tradisjonelle via den protestantiske asket til det tvangsmessige, eller einseitig rasjonaliserte. Det økonomiske livet vart av-tradisjonalisert ved hjelp av den asketiske krafta i protestantismen. Den økonomiske verksemda vart omforma frå ein tradisjonell regulering til å verta ein del av ein daglegdags metode som var styrt av religiøse-etiske reglar. Det metodiske arbeidet var ein lekk i den konstante sjølvkontrollen som forma den etiske personlegdommen. Dette var ei rasjonalisering av dagleglivet og ei rasjonalisering av personlegdommen. Men etter kvart døydde - som Weber peikar på fleire gonger - dei religiøse røtene bort, men dei kapitalistiske entreprenørane haldt likevel fram med den disiplinerte og metodiske søken etter profitt. Denne aktiviteten vart eit mål i seg sjølv som ikkje var grunnfesta i eit etisk system, og det er denne handlinga som verken vert regulert av tradisjonen eller ein religiøs etikk, som Giddens kallar for tvangsmessig handling. Giddens hevdar at denne tvangsmessige søken etter profitt er eit særskilt tilfelle av ein generell tendens i moderniteten til å fremja tvangsmessige handlingar, og han samanliknar dette mellom anna med anoreksia, som ein tvangsmessig handling som er ein fylgje av at den tradisjonelle forståinga av kroppen forsvinn. Dette står i samheng med det vakuum som oppstår når dagleglivet i stadig mindre grad vert regulert av tradisjonen. Den protestantiske etikken fylte dette vakuumet for ei tid med etisk regulering av dagleglivet, men gjennom ei radikal rasjonalisering vart arbeidet som eit middel til eit mål (forming av ein etisk personlegdom) omforma til eit mål i seg sjølv, og den moderne kapitalist utvikla ein tvangsnervotisk trang til å tjena pengar. Dette betyr at entreprenøren mista sin autonomi, og vart tvinga



til å arbeida hardt fordi han vart innordna i marknadsmekanismen. «Puritaneren ville være kalls menneske - vi må være det» (PE:116).

Weber hevda at den absolutte og skuppellause egoisme, det udisiplinerte pengebegjær, er eit universelt fenomen. Det er den tempererte, rasjonaliserte, kapitalistiske etikk som er kjenneteiknet for vesten (PE:28). Den skuppellause pengegriske kapitalist, står fjernt frå å utøva ein konstant sjølvkontroll, som er det særlege ved den vestlege personlegdommen. Den vestlege personlegdommen veks fram gjennom temjing av drifter og begjær i ein kvar forstand. Den kapitalistiske ånd og den etiske personlegdom er to sider av same sak. På mange måtar er det slik at Weber omgrepsfestar den kapitalistiske ånd frå to sider: eine sida er fokuseringa på eit etisk system som seier at det å tena stadig meir pengar er målet i livet, at menneska har plikt til ei gjerning og at det lønner seg økonomisk sett å vera dygdig; på den andre sida fokuserer Weber på at den kapitalistiske etikken er ein del av ein etisk personlegdom. Weber skriv: « Hensynsløs profittbegjær, ikke bundet til noen norm, har eksistert til alle tider (PE:29). Han kunne like gjerne ha skrive: «som ikke bandt seg til en personlighet». Den kapitalistiske etikken vart utøvd av menneske med ein sterk personlegdom. Det var ein etisk personlegdom som kontrollerer drifter og begjær på alle livsområde, også når det gjeld å tjena pengar.

Weber skriv vidare at det er bestemte etiske kvalitetar ved den moderne kapitalist. Den strenge arbeidsmoralen var berre mogeleg for personar med sterk personlegdom, eller denne arbeidsmoralen var ein del av det å ha ein personlegdom.

Det er lett å overse at bare en usedvanlig fast karakter kan redde en slik næringsdrivende i «den nye stil» fra å miste sin nøkterne selvbeherskelse og fra moralsk og økonomisk skibrudd. Man glemmer lett at det i tillegg til klarsynthet og handlekraft fremfor alt er bestemte og meget utpregede «etiske» kvaliteter som under slike fornyelser rett og slett kan vinne kundenes og arbeidernes uunværlige tillit og skaffe ham indre styrke til å overvinne de utallige former for motstand han møter (PE:35)

Dette viser at Weber rettar søkjelyset på den etiske, faste karakteren. Det er denne personlegdommen som kan arbeida hardt, og som har den kapitalistiske ånd i sjela si. Den kapitalistiske ånd er ein indre del av personlegdommen, og kan difor ikkje eksistera i ein kapitalist med manglande sjølvkontroll.

Denne etiske personlegdommen vaks også fram innafør det religiøse livsområde, og det er her vi finn valslektskapet mellom den subjektive kapitalistiske ånd og den etiske personlegdom. Både innafør økonomien og religionen har menneska personlegdom dersom dei klarer å styra driftene sine, og dersom dei klarer å handla på tvers av tradisjonen. Det er ein felles underliggjande rasjonaliseringsprosess som gjennomstrøymar begge livsområda, men det er også slik at dei to livsområda påverkar kvarandre gjensidig. Weber viser korleis Calvinismen ga sitt tilskot i produksjonen av eit menneske med ein etisk personlegdom: Når det gjeld individuering, skriv Weber:

Denne aktive selvbeherskelse....var livsidealet for puritanismen... Den puritanske askese arbeidet, lik enhver «rasjonell» askese, på å sette mennesket i stand til å hevde sine «konstante motiver», særlig den selv «innøvet» i mennesket, overfor «affek-



Atle Møen

terne», arbeidet for å gjøre den gjeldende her. Askeseens mål var altså å oppdra mennesket til en «personlighet» i denne, formalpsykologiske betydning av ordet. Å kunne føre et våkent, bevisst, lyst liv var, i motsetning til mange populære forestillinger, målet for denne askese. Tilintetgjørelsen av den driftsmessige livsnytelser frimodighet var den mest påtrengende oppgave; å skape orden i tilhengers livsførsel var askeseens viktigste middel (PE:83). Den lutherske fromhet lot derfor den frimodige vitalitet i driftsmessig handling og naivt følelsesliv være mer uantastet; her manglet enhver drivkraft til den konstante selvkontroll og dermed i det hele tatt til en planmessig disiplinering av den enkeltes liv (PE:87). Begge trekk: den ubrutte naive livsglede og den strengt regulerte og reserverte selvbeherskelse og konvensjonelle etiske binding, står ennå i dag ved siden av hverandre i den engleske «folkekarakteren» (PE:112).

Desse sitata viser at den protestantiske askesa fyrst og fremst førte til ei fremjing av ein etisk personlegdom. Dette var eit menneske som etter Kant sine omgrep handla autonomt, d.v.s. eit menneske som handla i dagleglivet styrt av sine ideal, som var knytt til Gud og frelsesspørsmålet. Den puritanske arbeidsmoralen var difor ein biverknad av å forma ein personlegdom, eller kanskje heller eit middel. «Arbeidet er for det første det velprøvede asketiske middel, slik det alltid har vært verdsatt i Vestens kirke.... Arbeidet er det spesifikke preventiv mot alle anfektelser som puritanismen sammenfatter under begrepet «unclean life» (PE:104).

Weber viser at pietismen var meir vaklande med omsyn til å fremja den konstante sjølvkontrollen og å nedtona kjensleband til andre menneske. Pietismen dyrka i for stor grad kjenslesida i religionen. Dette førte til dennesidig nyting av det salige livet istadenfor ein asketisk kamp om frelsa i det hinsidige, og det minka den rasjonelle kontrollen over kjenslene, som i fylgje Weber var særdraget for den kalvinistiske rasjonelle personlegdommen. I samanlikning med kalvinismen vart rasjonaliseringa av livet mindre intenst fordi tanken om nåden, som hjå kalvinismen stadig måtte provast, hjå pietismen vart overført til nåtida som ein kjenslemessig tilstand. Kjenslene kunne verta så sterke at dei hindra den konstante sjølvkontrollen, som vart styrt av det hinsidige og det framtidige frelsesspørsmål. Denne framelskinga av den kjenslemessige opplevinga av frelsa, kunne også føra menneska saman i eit slags klosteraktig fellesskap, slik sett fremja heller ikkje pietismen individualiseringa i same grad som kalvinismen.

I stedet for den planmessige rasjonelle streben etter å oppnå og fastholde den sikre viten om den fremtidige (hinsidige) salighet står behovet for å føle forsoningen og fellesskapet med Gud her og nå. Men på samme måte som i det økonomiske liv tendensen til nytelse i øyeblikket står i strid med den rasjonelle utformingen av «budsjettet» som jo nettopp er forankret i bekymringen for fremtiden, så forholder det seg i en viss forstand også slik på det religiøse livs område. Det var altså helt klart at orienteringen av det religiøse behov mot en indre følelsesopplevelse her og nå ville si et minus i drivkraft til rasjonalisering av den verdslige handling i forhold til de reformerte «helliges» behov for et bevis, et behov som bare var orientert mot det hinsidige (PE:93)





Den rasjonelle personlegdommen orienterte seg fast mot framtida eller eit livsprosjekt og lot seg ikkje freista av kortsiktig nytting av kjenslemessig behag, som også inkluderte eit kjenslefellesskap med Gud og trusfrendar. Det var den same grunntilstanden innafor det religiøse og økonomiske livsområdet, og her kjem valslektskapet særleg tydelig fram: Kalvinisten kontrollerte den kjenslemessige freisting og haldt fast på å regulera livet etter det framtidige og hinsidige frelsesspørsmålet, kapitalisten orienterte seg mot økonomisk gevinst i framtida, og lot seg ikkje freista til forbruk her og nå. Medan pietisten naut kjensla av å vera frelst i det daglege, og reduserte difor den rastlause higen mot frelsa, slik at den asketiske energien tapte seg. Kjenslene fekk overtaket og det vart vanskar med å utvikla ein sjølvkontrollerande, rasjonell personlegdom.

Det viktige med dei kalvinistiske asketane var at dei både var isolerte individ, og at dei hadde ein sterk personlegdom. Dei hadde difor eigenskapar av personleg og sosial karakter som gjorde dei eigna til både å vera arbeidarar og til å vera kapitalistiske entreprenørar. Men ein arbeidar må fyrst og fremst vera individualisert, og ein entreprenør må fyrst og fremst ha sterk personlegdom, som la forma og verkleggjort gjennom asketisk livsførsle. Det heroiske og historisk viktige med kalvinistane var at to viktige sosiale prosessar vart nedfelte i deira livspraksis: Den eine var at det kollektive grepet på individet vart lausare, og det andre var at kalvinisten utvikla ein personlegdom og ein rasjonell livsførsel som hakka sund tradisjonen, og sette taumar på dei ustadige driftene, kjenslene og begjæret.

Dei protestantiske sektene i Amerika

Så langt har eg analysert Webers tilskot til forklaringa og forståinga av framveksten av det vestlege individ, som vart isolert frå familie- og slektsfellesskap, og som samstundes utvikla ein autonom personlegdom. Dette er ei skildring av ei frisetting eller ein disintegrasjon frå gemeinschaftlege sosiale strukturar, og ein framvekst av ein sosial struktur; klasse og marknadssamfunnet, der individet er den sentrale sosiale eininga.

I «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (1993) viser Weber korleis dei protestantiske sektene i Amerika vart nye sosiale fellesskap, som sytte for å fremja den autonome personlegdommen, eller den kapitalistiske ånda, og som sikra tillit mellom frisettede individ. Dette arbeidet viser ei anna side enn den «protestantiske etikk», som for det meste fokuserer på korleis individa vart isolerte og sjølvkontrollerande, sjølv om Weber også så vidt rørte ved at det var ei gåte at den sterke protestantiske organisasjon gjekk i hop med å løysa individa frå dei sterkaste band til verda (PE:77). Individualiseringsteorien studerer korleis individa vert satt fri frå sosiale strukturar (disembedding), og korleis dei vert integrerte i nye sosiale strukturar (reembedding) (Giddens 1990). Den fyrste del av denne prosessen vert grundig skildra i den «protestantiske etikk», og den andre delen av prosessen vert studert i dei «protestantiske sektene». Dette siste arbeidet kan oppfattast som ein studie i korleis frisettede, autonome individ vart sosialintegrerte i dei religiøse sektene, slik at det kunne skapast den tillit som var nødvendig i økonomiske transaksjonar. Sett på denne måten er Weber sitt arbeid ein konkret studie i eit det som også Durkheim var interessert i: kontraktar på marknaden mellom autonome individ er innfelte i eit nettverk av lover og sosiale normer, eller solidaritet. Det må ek-





sistera ein før-kontraktuell solidaritet, eller individa må ha tillit til kvarandre som har sin støtte i frå sosiale relasjonar utanfor kontrakten (Østerberg 1989:101).

Weber viser til at kyrkja og staten var skilt frå kvarandre i Amerika, og at sektene var dominerte av frivillige medlemsskap, der medlemmane også måtte betala ein stor kontingent til kyrkja eller sekta. På trass av dette var dei aller fleste amerikanarar tilslutta ei sekt. Utifrå min diskusjon er det to analytiske grunnar til at sektene var viktige i det amerikanske samfunnet. Den første grunnen er at sektene skulle integrera og skapa tillit mellom frisette individ. Det trengtes ingen særskilte moralske kvalitetar for å vera medlemmar i ei statskyrkje; slike automatiske medlemsskap skilte ikkje mellom moralsk sterke og moralske svake menneske. Å slutta seg til ei sekt var ei aktiv handling, og sektene krevde særskilte moralske kvalitetar frå sine medlemmar. Medlemsskap i ei sekt var eit moralsk sertifikat som uttrykte at medlemmet var verdig absolutt tillit. Weber skriv om ei kvinne som hjå lækjaren seier at ho er medlem i den og den sekta, og det ho då eigentleg seier er at ho kan betala, og ein annan vert døypt og får medlemsskap i ei sekt, fordi han skal starta ei verksemd, og treng difor at banken har tillit til han. *«It is crucial that sect membership meant a certificate of moral qualification and especially of business morals for the individuals. This stands in contrast to membership in a church into which one is born and which lets grace shine over the righteous and the unrighteous alike (Weber 1906:305).* Det er altså ikkje vanskeleg å sjå at sektene genererte tillit mellom frisette individ, og at dette også kan uttrykkjast som ein sosialintegrasjon av eit individualisert marknads- og kontraktssamfunn. Det amerikanske samfunnet var ikkje...*a formless sand of heap of individuals, but rather a buzzing complex of strictly exclusive, yet voluntary associations» (Weber 1906:309).*

Den andre grunnen til at sektene var viktige i det amerikanske samfunnet var at dei utøvde moralsk kontroll over sine medlemmar, og var såleis med å forma autonome personlegdommar, eller å dyrka fram den asketiske forretnings og arbeidsmoral. Dette førte til at forminga av ein autonom personlegdom gjennom ein konstant sjølvkontroll, som Weber skriv om i den «protestantiske etikk», vart erstatta av ein konstant kontroll frå andre sektmedlemmer, som han skriv om i «The Sects». Det var det sosiale livet innafør sektene som dyrka fram den verdslege askesen og den autonome personlegdommen. Dette var altså ikkje ein så isolert og einsam askese som den opphavelige kalvinistiske. Sektene var særskilt viktige for å skapa etiske kvalitetar i middelklassen og hjå forretningsfolk. Det var den harde disiplinen innafør sektene, som var lik ein klosterdisiplin, som sytte for å skapa autonome personlegdommar, med vilje og energi til å verta entreprenørar i økonomien og samfunnslivet elles.

Sektene førte altså til at det individualiserte marknadssamfunnet vart forankra i det sosiale livet. Dette sosiale livet var sterkt kontrollerande, men det var individet som sådan som vart sosialt oppfostra til å vera eit individ som var verdig tillit. Kven som helst kunne, dersom dei innordna seg den sterke sektdisiplinen, framstå som autonome individ, som var frisette frå familie- og standslojalitetar. Det var ikkje legitimt å visa til familietilknytning for å oppnå tillit på marknaden, men referanse til sektmedlemsskap garanterte for etisk ansvarlege menneske.





Noter

1 Ein særskilt takk til Per Solvang for mange stimulerande samtalar. Også dei andre i «Arbeidsgruppa unge Bergenssosiologar»; Else Jerdal, Liv Syltevik, Karen Christensen og Sturle Næss, har vore kritiske og gode samtalepartnarar

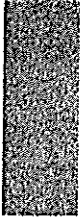
2 Eit valslektskap (Wahlverwandschaft, elective affinity) er noko anna enn dei statistiske tilhøva; korrelasjon og årsak. Eit valslektskap er eit dialektisk tilhøve mellom to sosiale/kulturelle figurasjonar som ikkje kan reduserast til

direkte kausale påverknadar. Det er tale om ei konvergensrørsle, gjensidig dragningskraft, som kan gå over til ein fusjon. Det er en form for symbiose, dei to storleikane er fråskilte, men likevel organisk samanbundne. Tilhøvet mellom klasseinteresser og verdssyn eller ideologi er også eit slikt valslektskap. Ideologien vert ikkje årsaksbestemt av klasseinteresser, men visse verdssyn passar betre saman med ein klasse enn ein annan (Lövy 1992:13-20).

Litteratur

- Albrow, M. (1990) *Max Weber's construction of Social Theory*. London: Macmillan
- Beck, U. (1992) *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage
- Beck, Giddens and Lash. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press
- Brubaker, R. (1984) *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London: Allen & Unwin
- Collins, R (1986) *Weberian sociological theory*. Cambridge: Cambridge University Press
- Giddens, A(1985) *The Nation State and Violence*. vol 2. Cambridge : Polity Press
- Giddens, A (1990) *The Consequences of Modernity* Cambridge:Polity Press
- Hennis, W (1988) *Max Weber. Essays in reconstruction*. London: Allan & Unwin
- Holton, R.J. & Turner, B.S. (1989) *Max Weber on Economy and Society*. London and New York: Routledge
- Löwy, M. (1992) *Förlossning och utopi*. Uddevalla:Daidalos
- Löwith, K. (1993) *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge
- Owen, D. (1994) *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. London: Routledge
- Parsons, T. (1967) *Sociological Theory and Modern Society*. London:The Free Press
- Sayer, D. (1991) *Capitalism and Modernity: An excursus on Marx and Weber*. London:Routledge
- Therborn, G. (1995) *European Modernity and Beyond*. London: Sage
- Weber, M. (1992) *General Economic History*. London:Transaction Publishers
i teksten forkorta som GEH
- Weber, M. (1995) *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Pax forlag
i teksten forkorta som PE
- Weber, M. *The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism* i Gerth H. H. and Wright Millls, C(1993(1948)): *From Max Weber: Essays in Sociology*
- Østerberg, D. (1989) *Metasociology*. Oslo: Norwegian University Press





Atle Møen

*S*ummary

The liberated and autonomous individual in Weber's social theory
By *Atle Møen*

This article is an interpretation and reconstruction of Weber from the point of view of a theory of individualization. Textually, this article is based on a theoretical integration of «The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism», «The Preface», «General Economic History» and «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism». A comparative analysis of Weber's earliest and latest texts on capitalism can increase our understanding of his theory on capitalism and individualization.

First, I analyse the concept Capitalistic Spirit into a subjective and objective component. The Subjective Capitalistic Spirit describes the rationalization of money making, and the Objective Spirit conceptualise the rational organization of labour. Second, I suggest an analytical distinction between two socio-cultural consequences of Calvinism: Individualization (liberation from family - relationships), and Individuation (the formation of an ethical personality). An implication of this conceptual modification is that it is now possible to analyse an elective affinity between, Individuation and the Subjective Spirit on the one hand, and between Individualization and the Objective Spirit on the other. Finally, I show how the individualized market society was re-embedded in the Protestant sects, which created a basic trust between liberated individuals and cultivated the rational personality.



Kapittel 4

OM Å FORSKA PÅ WEBER- TEORETISK REKONSTRUKTIV METODE

Om å forska på Weber – teoretisk rekonstruktiv metode

ATLE MØEN

Det er mange syn på kva for plass klassikarane skal ha i moderne sosiologi, og det finst mange alternative teoretiske perspektiv og metodar i studiet av klassiske tekstar. Det «harde» positivistiske synet går imot å fletta saman klassiske tekstar med dagens sosiologi. Filosofen Whitehead sa at ein disiplin som nøler med å gløyma sine grunnleggjarar, står i fare for å gå til grunne. Den systematiske sosiologiske teorien må kvitta seg med dei historiske restane, og det som er vitskapleg relevant i desse tekstane, burde vore verifisert og inkorporert i moderne sosiologi for lenge sidan (Alexander 1987). Ut frå eit humanvitskapleg perspektiv, derimot, må klassikarane studerast ut frå den historiske kontekst, og difor må vi vera varsame med å innføra moderne sosiologiske omgrep i studiet av dei klassiske tekstane. Her gjeld det å reinska det historiske studiet frå moderne sosiologiske føresetnader og å gjenskapa den opphavlege historiske situasjonen til den klassiske sosiologen så korrekt som mogleg. Meininga i den klassiske teksten kjem fram på bakgrunn av ei detaljert forståing av ein historisk kontekst, og dette forholdet mellom tekst og kontekst vert då ein variant av den hermeneutiske sirkelen (Skinner i Alexander 1987). Hennis (1988) er ein av dei som meiner at Weber har vorte dårleg forstått fordi sosiologane har tolka Weber for mykje ut frå egne interesser, synspunkt og fordommar. Det er på tide å fokusera på kva som var Webers egne vurderingar, interesser og føresetnader. Hennis er heller ikkje sikker på om det er rett å tolka Weber sosiologisk, og han hevdar at vegen om den politiske filosofien fører betre fram til Webers verdssyn, grunnleggjande tema og forskingsinteresse, som er forholdet mellom ulike former for sosialt liv

og kvaliteten på personlegdomen. Sjølv om det positivistiske og det humanvitskaplege synet er svært ulike, har dei ein felles konklusjon om at systematisk sosiologisk teori og sosiologisk historie må skiljast frå kvarandre (Alexander 1987).

Eit tredje syn, som eg vil slutta meg til, er å teoretisk rekonstruera dei klassiske tekstane ved hjelp av moderne sosiologiske omgrep. Ein slik teoretisk rekonstruksjon er mest tydeleg i arbeida til Habermas og Parsons, men også representantar for dei fleste andre sosiologiske hovudretningane har lese Weber slik at han passar inn i deira teoretiske form (Alexander 1987). Eg vil rekonstruera nokre Weber-tekstar ved hjelp av den moderne individualiseringsteorien (Beck 1992). I ein slik teoretisk rekonstruksjon vert det også nødvendig å reflektera over forholdet mellom teori, metode og tekstane. I forskning er det eit indre forhold mellom teori, metode og empiri. Dette vil seia både at teorien vert utvikla med grunnlag i empirien, og at det empiriske også vert forma av teorien. Kva metode vi brukar, er også avhengig av både dei teoretiske og dei empiriske problema. Dette er utgangspunktet når eg skal freista å seia noko om den praktisk-metodiske evna eg nytta i den teoretiske rekonstruksjonen av Weber-tekstane, som resulterte i artikkelen «Det frisette og autonome individ i Webers samfunnsteori» (Møen 1996).

Eg vil freista å visa korleis eg gjennomførte analysen etter at eg hadde bestemt å nytta ein teoretisk rekonstruksjon heller enn ein hermeneutisk-historisk analyse. Det fyrste steget i den teoretiske rekonstruksjonen er å omskriva og klassifisera teksten etter omgrepa individualisering og subjektivering, som er henta frå den moderne teorien om individualisering og modernitet. Resultatet av denne analysen vart å klassifisera to ulike konsekvensar av kalvinismen, som skapte isolerte individ (individualisering) med sterk sjølvkontroll (subjektivering). Det er eit indre forhold mellom teori og tekst fordi det med andre teoretiske føresetnader er lett å oversjå at hovudtemaet i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, heretter PE, er framveksten av det frisette og sjølvkontrollerande individ, som har vore grunnsteinen i dei fleste vestlege institusjonane. Det neste praktisk-metodiske steget er å nærlesna utvalgte avsnitt i PE, for å finna tekstgrunnlag for å dela omgrepet «den kapitalistiske ånd» i ein objektiv og ein subjektiv del. Slik kunne eg skapa parvise samanhengar mellom individualisering og objektiv kapitalistisk ånd, og mellom subjektivering og subjektiv ånd. Eg kom-

binerte dette med ein metode der eg nytta innsikter frå seine Weber-tekstar i ei rekonstruktiv nærlesing av avsnittet frå PE. Eg vil òg understreka eit poeng om at det ikkje er forholdet mellom teksten og den historiske konteksten som er i fokus, men forholdet mellom ein sosiologisk teori og ein tekst *qua* tekst. Teksten er i dette tilfellet relativt flytande, og meininga i teksten vert teoretisk konstruert; det er eit indre forhold mellom meininga i teksten og dei teoretiske føresetnadene. Eg demonstrerer denne teoretiske konstruksjonen av meininga i ein tekst med eit eksempel henta frå General Economic History (GEH). Til slutt understreker eg det i og for seg enkle poenget om at all forskning munnar ut i ein tekst, og at alle tekstar er intertekstuelle samanflettingar av fleire tekstar: Vi les alltid ein tekst med referanse til ein annan tekst.

Eit individualiseringsteoretisk perspektiv – omgrepsutvikling

Mitt generelle teoretiske utgangspunkt er at individualiseringa er den grunnleggjande moderniseringsprosessen, fordi dei vestlege samsfunnsinstitusjonane har alle individa som grunneiningar. Individa vart skapte i ei differensiering mellom staten, familien og den private økonomien. I den private økonomien kunne frie menn realisera sine økonomiske interesser på marknaden utan å ta omsyn til familien og lokale fellesskap. Dette skapte den frie entreprenøren. Samstundes vart den romantiske kjærleiken grunnverdien i den borgarlege familien. Denne todelinga mellom økonomi og hushaldning førte til at verdiane om økonomisk nytte og verdiane om kjærleik og omsorg kunne realiserast kvar for seg, utan å vikla seg inn i kvarandre. Den moderne staten skapte individ som var frie frå lokale fellesskap, og som anten vart underlagde disiplinerte kontroll eller hadde demokratiske rettar som statsborgarar. I begge tilfelle vart det skapt abstrakte individ som grunneiningar i staten. I tillegg vart nasjonalismen eit nytt «førestilt» fellesskap i eit massesamfunn med svekte lokale identitetar og tradisjonar. Arbeidsmarknaden vart etter kvart viktig i å fordela arbeid til produksjonen og inntekt tilbake til arbeidarane. Dette kunne berre skje dersom arbeidarane fekk ei friare stilling i forhold til dei lokale fellesskapa og vart utskilde som «frie» individ som kunne selja ei abstrakt arbeidskraft.

Moderne vitenskap og kunst vart mogleg når individa i eliten fekk ei friare stilling i forhold til dei tette sosiale fellesskapa, og når dei fekk autonomi i forhold til kyrkjeleg autoritet og vart frigjorde frå hoffkulturen sin smakskanon. Dette førte til at verdiane om «sanning» og «det vakre» kunne realiserast av individ som var frisettede frå andre moralske, religiøse og politiske plikter. Dei raske endringane i eit teknologisk samfunn er også berre moglege der individa er sette fri frå dei trege sosiale fellesskapa.

Eg vart som mange andre oppglødd av Ulrich Becks bok om risikosamfunnet, der individualiseringa av den sosiale strukturen er eit sentralt tema, og eg bestemte meg for at eg ville bruka omgrepa og innsiktene til Beck i ein rekonstruktiv studie av nokre av Webers arbeid. Utgangspunktet for analysen min er ei konkretisering av eit skjema frå Beck (Beck 1992:128).

	<i>Livsvilkår: objektiv</i>	<i>Medvit/identitet: subjektiv</i>
<i>Frisetjing: disembedding</i>	<i>Individualisering, isolerte individ</i>	<i>Avritualisert personleg forhold til Gud</i>
<i>Tap av stabilitet</i>	<i>Protestantismen fører til av-tradisjonalisering av det religiøse livet</i>	<i>Frelsesangst</i>
<i>Reintegrasjon: reembedding</i>	<i>Dei protestantiske sektene, marknadsforhold</i>	<i>Subjektivering, etisk personlegdom</i>

Figur 1 *Historisk modell av reformasjonen. Utan celleinnhald er han identisk med Becks ahistoriske modell.*

Innhaldet i denne modellen kan fyrst ahistorisk formulerast slik: Menneska vart frisettede frå den objektive livssituasjonen (*disembedded*, misser forankringa), frå faste sosiale strukturar (sosiale fellesskap) og plik-

ter, og samstundes vart den tradisjonelle tryggleiken borte, ved at normene og (dei religiøse) meningssystema miste kontrollen over menneska. Men denne frisetjinga og av-tradisjonaliseringa førte også til at det utvikla seg nye sosiale former, identitetar og kulturell mening (nye tradisjonar). Dette kallar Beck for reintegrasjon eller *reembedding*. Historisk sett kan vi skilja mellom to individualiseringsprosessar. Den fyrste skilde menneska ut frå dei lokale fellesskapa, og individa vart reintegrerte i staten, den sosiale klassen, kjernefamilien, arbeidsmarknaden, det politiske partiet osv. Beck legg sjølv særskild vekt på det komplementære forholdet mellom kjernefamilien og den sosiale klassen, og korleis dette vart nye konstruerte sosiale fellesskap og tradisjonar i den fyrste frisetjinga. I den andre fasen (innhaldet i Becks skjema vert då eit anna) bryt den individualiserande logikken i arbeidsmarknaden, utdanningssystemet og velferdsstaten ned dei tradisjonelle sosiale fellesskapa i den sosiale klassen og kjernefamilien, og individa vert skorpe til som sjølvstendige einingar i den sosiale strukturen. Dette fører også til ei *reembedding* eller ein reintegrasjon i ein institusjonsforma standardbiografi, til ein etter tradisjonell solidaritet, «*the negotiated family*» og sosiale rørsler som eksperimenterer med nye sosiale relasjonar og livsformer. Desse sosiale formene er grunna på aktiv tillit og stigande grad av sosial konstruksjon av sosiale og personlege relasjonar: Sosiale og personlege relasjonar har vorte gjenstand for val, konstruksjon og forhandling. Denne objektive sida dekkjer berre individ sine forhold til dei sosiale strukturane, og i tillegg til dette er det viktig å fokusera på medvit, identitet og subjektivitet, som Beck kallar for individuering eller subjektivering (personalisering). Eit hovudpoeng for Beck er at desse frisette individ må konstruera sin identitet refleksivt, men dette er samstundes vanskeleggjort i det institusjonalserte og standardiserte samfunnet. Det kan verta ei krise for identiteten, eller vi kan også seia at reintegrasjonen av dei frisette individ vert vanskeleggjort når dei sosiale og personlege relasjonane vert gjorde til gjenstand for val og konstruksjon. Individualisering treng difor ikkje å gå saman med moralsk frigjering e.l. Beck fokuserer på den siste fasen, men eg studerer den tidlege fasen av individualiseringa gjennom Webers analyse av korleis reformasjonen frisette individ frå religiøse fellesskap.

Når det gjeld omgrepa om *disembedding* og av-tradisjonalisering, er

det slik at reformasjonen førte til at menneska vart frisette frå objektive livsvilkår som standen, familien og slekta, og frisette frå katolisismens religiøse ritual til eit personleg forhold til Gud. Protestantismen braut den religiøse tradisjonen, og dette førte menneska inn i eit nytt forhold til Gud som var utan tradisjonell regulering og difor var dominert av utryggleik og frelsesangst. Menneska som vart frisette frå slekt og familieband, vart reintegrerte i dei protetantiske sektene og i ulike former for marknadsforhold. På det subjektive nivå vart utviklinga av ein sterk personlegdom ei erstatning for dei tradisjonelle og ritualiserte formene i den katolske religiøse praksisen. Det gjekk altså frå ei tradisjonell regulering av dei religiøse rituala, som var noko formelt og ytre for individa, til sjølvstyring og inderleggjering av den religiøse livsførselelen. Ved å vidareutvikla og presisera desse innsiktene får eg fylgjande skjema som eg kan nytta i rekonstruksjonen av forholda eller dei indre slektskapa (valslektskapa) mellom «den kapitalistiske ånd» og «den protestantiske etikk»:

	<i>Kapitalistisk ånd</i>	<i>Protestantisk etikk</i>
<i>Subjektivisering: rasjonalisering av kjensler</i>	<i>Subjektiv ånd: rasjonalisert profittsøking</i>	<i>Systematisk sjølvkontroll: etisk personlegdom (kapitalist)</i>
<i>Individualisering: rasjonalisering av tradisjonen</i>	<i>Objektiv ånd: rasjonalisering av formelt fritt arbeid</i>	<i>Isolert individ (arbeidar)</i>

Figur 2 *Dekomponering av valslektskapan mellom den kapitalistiske ånd og den protestantiske etikk*

Kalvinismen produserte det vestlege individet, frisettt frå familieband og med sterk sjølvkontroll. Lojaliteten til Gud var sterkare enn lojaliteten til familiemedlemmar. Det er mogleg å dela produksjonen av det vestlege individet i to relativt uavhengige sosiale prosessar. Det fyrste omgrepet skal skildra individualiseringa, dvs. korleis individa vart frigjorde frå eit kollektivt grep ifrå familien, slekta og standen, og dette gjer at individet kunne selja arbeidskrafta si på ein marknad. Dette galdt i fyrste rekkje for framveksten av den moderne frie arbeidaren, men også det faktum at den økonomiske verksemda vart skild frå hushaldninga, var eit uttrykk for ein individualiseringsprosess hjå kapitalistane, fordi den individuelle private eigeiendomen erstatta familie- og hushaldningseigeiendomen (PE:12). Individualiseringa av den sosiale strukturen var ein naudsynt føresetnad for framveksten av den rasjonelle organiseringa av den formelt frie arbeidskrafta, som igjen var ein føresetnad for det særskilde ved kapitalismen: den rasjonelle kapitalkalkulasjonen. Denne prosessen kan også forståast som rasjonalisering av tradisjonen, nærare bestemt den tradisjonelle organiseringa av arbeidskrafta. Den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta gjorde kapitalismen dynamisk, og tradisjonell veremåte, mentalitet og arbeidsorganisering vart utsett for kraftig korrodering. Det er såleis eit valslektskap mellom det at kalvinismen er med å skapa eit isolert individ, og det som eg kallar for «kapitalismens objektive ånd», altså den rasjonelle organiseringa av formelt fri arbeidskraft.

Eg har altså gjort ein distinksjon i omgrepet den kapitalistiske ånd. Er det mogleg å presisera dette omgrepet på ein slik måte at samanhenget mellom individualiseringa/subjektiveringa, på den eine sida, og framveksten av den kapitalistiske ånd, på den andre sida, vert tydelegare enn i alternative framstillingar ? I og med at eg har delt dei sosio-kulturelle konsekvensane av kalvinismen i to delar, måtte eg prøva å dela den kapitalistiske ånd i to komponentar også. Dette viste seg å vera mogleg. Eg fann ut dette ved kjennskap til at det tyske åndsomgrepet er svært vidt, og at det også kan inkludera materielle og sosiale tilhøve. Dette førte til at eg delte åndsomgrepet i ein subjektiv og ein objektiv del. Den objektive delen er den rasjonelle organiseringa av formelt frie arbeidrarar innanfor ein fabrikk, og den subjektive delen er pengeinntening som eit etisk system.

Den andre valslektskapen eg vil analysa, er mellom ein etisk,

sjølvkontrollerande personlegdom som vart skapt av kalvinismen, og den subjektive delen av den kapitalistiske ånd, altså den rasjonaliserte profittsøkinga. Det som bhatt det religiøse og det økonomiske saman, var den konstante sjølvkontrollen innanfor begge livsområda. Innanfor økonomien fekk denne sjølvkontrollen sitt uttrykk gjennom den tempererte, rasjonaliserte økonomiske etikken, og i det religiøse gjennom kvardagsleg askese. Innanfor begge livsområda galdt det å kontrollera drifter og begjær; det var tempereringa eller rasjonaliseringa som skapte ein personlegdom. Eg vil kalla dette for rasjonalisering av kjensler og drifter. Denne historiske produksjonen av den etiske personlegdomen vil eg kalla for subjektivering, og denne prosessen var viktigare for framvoksteren av kapitalisten enn for framvoksteren av arbeidaren. Kapitalisten hadde ein personlegdom, men for arbeidaren var det viktigaste at han var individualisert, slik at han kunne underleggjast kontroll, disiplin og overvaking innanfor den kapitalistiske verksemda. Produksjonen av kapitalisten og arbeidaren var difor delvis ulike historiske prosessar.

Eg vil ved denne analysen gje samanhengen mellom den protestantiske etikk og kapitalismens ånd eit nytt innhald, samstundes som eg har forstått dette som rasjonaliseringsprosessar. Rasjonalisering var meir ein grunnkonsepsjon enn eit tema for Weber (Hennis 1988 og Albrow 1990). I tråd med dette er mitt tema framveksten av det vestlege individ, og dette kan studerast som ein rasjonaliseringsprosess.

Klassifisering av teksten etter omgrepa om individualisering og subjektivering

På bakgrunn av desse innsiktene bestemte eg meg for å gjera ein analyse av Weber-tekstar som la vekt på å forstå framveksten av det vestlege individet som ei spenning mellom individualisering og subjektivering (personalisering). Dette førte til at eg måtte analysera tekstane for å finna eksempel på individualisering og subjektivering. Reint konkret gjorde eg dette ved å streka i tekstane når eg støytte på avsnitt som substansielt kunne klassifiserast inn under eit av omgrepa. Dette var difor ei teoretisk/omgrepsmessig lesing av tekstane eller eit fyrste steg på vegen til ein teoretisk rekonstruksjon. På dette stadiet av analysen

avgrensa eg meg til å lesa *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Eg fann snart ut at det var svært lett å innordna dei sosiale konsekvensane av den kalvinistiske læra innunder dei to omgrepa. Den kalvinistiske etikken hadde to konsekvensar: han frisetta individa frå kjensleband til familien og slekta (individualisering), og han forma ein sterk etisk personlegdom (subjektivering). Ifylgje den kalvinistiske doktrinen var det ei uoverstigeleg kløft mellom Gud og menneska, som førte til at Gud med sin frie vilje ikkje let seg påverka av magi, gode gjerningar eller sakrament. Kalvinismen var difor fullføringa av ein lang historisk prosess som gjekk ut på å utrydda det magiske i verda «Entzauberung der Welt», (PE:75). Ein viktig konsekvens av denne læra var at den sosiale strukturen vart individualisert, og dette vert rikeleg understreka av det som kjem fram:

... en uørt indre ensomhet for det enkelte individ. I den sak som var mest avgjørende for reformasjonstidens mennesker, den evige salighet, var mennesket henvist til å gå sin vei alene. Ingen kunne hjelpe mennesket; ingen predikant, intet sakramente (PE:75). ... denne menneskets indre isolasjon var på den ene side årsaken til puritanismens absolutt negative innstilling til alle sanselig følelsesmessige elementer i kulturen. Vi legger f.eks. merke til den påfallende hyppige advarsel, særlig i den engelske puritanske litteratur, mot enhver tillit til menneskelig hjelp og menneskelig vennskap. ... som i grunnen bare er opptatt av seg selv og spekulerer i sin egen frelse. Kalvinistens kommunikasjon med Gud fant sted i den dypeste isolasjon, til tross for at tilhørighet til den sanne kirke var en nødvendighet for frelsen (PE:76). Det synes i utgangspunktet å være en gåte hvordan kalvinismens utvilsomme overlegenhet i den sosiale organisasjon kunne forbindes med dens tendens til indre frigjøring av individet fra de nære bånd som det var knyttet til verden med (PE:77).

Når det gjeld subjektivering, viser Weber korleis kalvinismen er med på å fremja ein etisk personlegdom:

Denne aktive selvbeherskelse ... var livsidealet for puritanismen. ... Den puritanske askese arbeidet, lik enhver «rasjonell» askese, på å sette mennesket i stand til å hevde sine «konstante motiver», særlig den selv «innøvet» i mennesket, overfor «affekterne», arbeidet for å gjøre den gjeldende her. Askesens mål var altså å oppdra mennesket til en «personlighet» i denne, formalpsykologiske betydning av ordet. Å kunne føre et våkent, bevisst, lyst liv var, i motsetning til mange populære forestillinger, målet for denne askese. Tilintetgjørelsen av den driftsmessige livsnytelses frimodighet var den mest påtrengende oppgave; å skape orden i tilhengerens livsførsel var askesens viktigste middel (PE:83). Den lutherske fromhet lot der-

for den frimodige vitalitet i driftsmessig handling og naivt følelsesliv være mer uanstastet; her manglet enhver drivkraft til den konstante selvkontroll og dermed i det hele tatt til en planmessig disiplinering av den enkeltes liv (PE:87). Begge trekk: den ubrutte naive livsglede og den strengt regulerte og reserverte selvbeherskelse og konvensjonelle etiske binding, står ennå i dag ved siden av hverandre i den engelske «folkekarakteren» (PE:112).

Så langt har eg altså støtta meg på tekstlege fakta som viser at det er god dekning for å hevda at kalvinismen førte til individualisering av den sosiale strukturen og skapte ein etisk personlegdom (subjektivering). Metoden har vore teoretisk rekonstruksjon og omgrepsmessig klassifisering og analyse av ein tekst. Og ein annan liten studie av Weber gjorde det mogleg å også bruka omgrepet om *reembedding*.

Reintegrasjon av frisette individ i dei protestantiske sektene

I «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» frå 1906 viser Weber korleis dei protestantiske sektene i Amerika vart nye sosiale fellesskap, som sytte for å fremja den autonome personlegdomen, eller den kapitalistiske ånda, og som sikra tillit mellom frisette individ. Dette arbeidet viser ei anna side enn den protestantiske etikk, som for det meste fokuserer på korleis individa vart isolerte og sjølvkontrollerande, sjølv om Weber også så vidt rørte ved at det var ei gåte at den sterke protestantiske organisasjon gjekk i hop med å løysa individa frå dei sterke band til verda (PE:77). Individualiseringsteorien viser korleis individa vart sette fri frå sosiale strukturar (*disembedding*), og korleis dei vart integrerte i nye sosiale strukturar (*reembedding*) (Giddens 1990, Beck 1992). Den fyrste delen av denne prosessen vert grundig skildra i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, og den andre delen av prosessen vert studert i «Dei protestantiske sektene». Dette siste arbeidet kan oppfattast som ein studie i korleis frisette, autonome individ vart sosialt integrerte i dei religiøse sektene, slik at det kunne skapast den tillit som var nødvendig i økonomiske transaksjonar. Sett på denne måten er Webers arbeid ein konkret studie i det som også Durkheim var interessert i: Kontraktar på marknaden mellom autonome individ er innfelte i eit nettverk av lover og sosiale normer, eller solidaritet. Det må eksis-

tera ein før-kontraktuell solidaritet, eller individa må ha ein tillit til kvarandre som har si støtte frå sosiale relasjonar utanfor kontrakten (Østerberg 1989:101).

Weber viser til at kyrkja og staten var skilde frå kvarandre i Amerika, og at sektene var dominerte av frivillige medlemskap, der medlemmane også måtte betala ein stor kontingent til kyrkja eller sekta. Trass i dette var dei aller fleste amerikanarar tilslutta ei sekt. Ut frå min diskusjon har vi analytiske skilje mellom to grunnar til at sektene var viktige i det amerikanske samfunnet. Den første grunnen er at sektene skulle integ-rera og skapa tillit mellom frisette individ. Det trongst ingen særskilde moralske kvalitetar for å vera medlemmar i ei statskyrkje; slike auto-matiske medlemskap skilde ikkje mellom moralsk sterke og moralske svake menneske. Å slutta seg til ei sekt var derimot ei aktiv handling, og sektene kravde særskilde moralske kvalitetar frå medlemmane. Medlemskap i ei sekt var eit moralsk sertifikat som uttrykte at medlemmen var verdig absolutt tillit. Weber skriv om ei kvinne som hjå lækjaren seier at ho er medlem i den og den sekta, og det ho då eigentleg seier, er at ho kan betala for konsultasjonen, og ein annan vert døypt og får medlemskap i ei sekt fordi han skal starta ei verksemd, og treng difor at banken har tillit til han. «It is crucial that sect membership meant a certificate of moral qualification and especially of business morals for the individuals. This stands in contrast to membership in a church into which one is born and which lets grace shine over the righteous and the unrighteous alike (Weber 1993:305). Det er altså ikkje vanskeleg å sjå at sektene genererte tillit mellom frisette individ, og at dette også kan uttrykkjast som ein sosial integrasjon av eit individualisert marknads- og kontraktssamfunn. Det amerikanske samfunnet var ikkje «a formless sand of heap of individuals, but rather a buzzing complex of strictly exclusive, yet voluntary associations» (Weber 1993:309).

Den andre grunnen til at sektene var viktige i det amerikanske samfunnet, var at dei utøvde moralsk kontroll over sine medlemmar, og var såleis med å forma autonome personlegdomar, eller å dyrka fram den asketiske forretning og arbeidsmoralen. Dette førte til at forminga av ein autonom personlegdom gjennom ein konstant sjølvkontroll, som Weber skriv om i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, vart erstatta av ein konstant kontroll frå andre sektmedlemmar, som han skriv om i essayet om dei protestantiske sektene. Det var det sosiale

livet innanfor sektene som dyrka fram den verdslege askesen og den autonome personlegdomen. Dette var altså ikkje ein så isolert og ein-sam askese som den opphavleg kalvinistiske. Sektene var særskilt viktige for å skapa etiske kvalitetar i middelklassen og hjå forretningsfolk. Det var den harde disiplinen innanfor sektene, som var lik ein klosterdisiplin, som sytte for å skapa autonome personlegdomar, med vilje og energi til å verta entreprenørar i økonomien og samfunnslivet elles.

Sektene førte altså til at det individualiserte marknadssamfunnet vart forankra i det sosiale livet. Dette sosiale livet var sterkt kontrollrande, men det var individet som vart sosialt oppfostra til å vera eit individ som var verdig tillit. Kven som helst kunne, dersom dei innordna seg den sterke sektdisiplinen, framstå som autonome individ, som var frisette frå familie og standslojalitetar. Det var ikkje legitimt å visa til familietilknytning for å oppnå tillit på marknaden, men referanse til sekt-medlemskap garanterte for etisk ansvarlege menneske.

Nærlesing som metode for å skapa eit skilje mellom den objektive og subjektive kapitalistiske ånd

For å koma vidare i analysen måtte eg gå utover denne metoden som klassifiserte teksten etter dei to omgrepa i individualiseringsteorien. Eg hadde no dekomponert verknadene til den kalvinistiske læra, og difor var det viktig å få dekomponert den kapitalistiske ånd, slik at eg kunne finna parvise samanhengar mellom den protestantiske etikk og den kapitalistiske ånd. Metoden som eg no nytta, var nærlesing og detalj-analyse av dei avsnitta som omhandla den kapitalistiske ånd. Eg byrja også systematisk å lesa nokre seine Weber-tekstar om framveksten av kapitalismen, og eg fann då ut at eg kunne bruka desse seine tekstane i ein rekonstruksjon og i fornya forståing av tidlege tekstar. Dette munna altså ut i to viktige metodiske prinsipp: nærlesing og systematisk samanlikning av tidlege og seine Weber-tekstar.

I dette avsnittet vil eg visa at det er fruktbart å dela omgrepet «kapitalismens ånd» i ein subjektiv og ein objektiv del. Omgrepet refererer til det vi vanlegvis tenkjer på som mentale, motivasjonsmessige tilhøve. Dette tyder at den subjektive kapitalistiske ånd kan forståast som arbeidsmoral eller ein bestemt type systematikk i å tena pengar. Med

dette omgrepet fokuserer Weber på den kapitalistiske ånd som eit etisk system som disiplinerte dei ustadige driftene til å tjena pengar (PE:28–29). Dei førkapitalistiske handelsmennene hadde ikkje mangla attrå på pengar; det var heller slik at dette begjæret vart sloppe laus utan kontroll av ein økonomisk etikk eller ei økonomisk ånd. Den økonomiske praksisen vart difor like skiftande og ustadig som kjenslene og begjæret elles. Ifylgje Weber er det rasjonelt å underleggja affekt og begjær ein etisk kontroll, og det var nettopp det den kapitalistiske ånd gjorde: Den retta det skruppellause pengebegjæret inn i ein etisk livsførsel. Framveksten av den kapitalistiske ånd var ein rasjonaliseringsprosess fordi det affektfulle vart bandlagt, og fordi tradisjonen vart utsett for korrodering av den kapitalistiske ånd. Dette er i tråd med Webers syn om at menneskeleg samkvem i stigande grad vert dominert av rasjonelle handlingar, og at kjenslene og tradisjonen vert mindre tydelege i det økonomiske og politiske livet.

Det viktigaste med den kapitalistiske ånd var at den økonomiske praksisen vart innordna i ei etisk form. Men denne etiske forma hadde òg ein særskild profil: For det første var det slik at det å tena pengar vart eit mål i seg sjølv, og vart sett på som den djupaste meininga i livet. Tidlegare hadde det vore slik at det å tena pengar var eit middel til å tilfredsstilla behov i livet. Men dette middelet vart altså eit mål i seg sjølv. Denne radikale rasjonaliseringa i å tena pengar vart irrasjonell ut frå andre livsinteresser, t.d. spørsmål om lykke (PE:36). For det andre var det slik at den kapitalistiske ånd uttrykte ein utilitaristisk moral: Dei moralske dygdene var viktige fordi dei skapte tillit og kredittverd. Dei var altså nyttige i det økonomiske livet, og dei var ikkje eit mål i seg sjølv. Det er desse to trekka som er kjernen i den kapitalistiske ånd: Det er eit etisk system som har pengeinntening som hovudmål, og andre moralske dygder er viktige som middel til å realisera målet.

Så langt har eg skildra hovudessensen i det som eg har kalla for den subjektive del av den kapitalistiske ånd. Her har det vore tale om korleis pengebegjæret har vorte regulert og bandlagt av eit etisk system. Den subjektive kapitalistiske ånd tøyler affektane og begjæret. Eg vil seinare visa at dette er knytt til framveksten av ein personlegdom.

No skal eg gå over til å skildra den objektive del av den kapitalistiske ånd. Også her uttrykkjer den kapitalistiske ånd ein rasjonaliseringsprosess. Her er det ikkje kjenslene som vert bandlagde, men det er tradi-

sjonen i det økonomiske livet som vert utsett for kraftig korrodering. Det gjeld i fyrste rekkje skiljet mellom den tradisjonelle og den rasjonelle måten å organisera arbeidskrafta på.

Det er klart at Webers definisjon av ånd er vidare enn det vi beinveges forstår ved dette omgrepet. Vi tenkjer med ein gong på mentale, psykologiske fenomen i motsetnad til sosiale og økonomiske forhold. Weber var ingen tilhengjar av Hegel, men det var likevel element ved Hegel som vart ein del av Webers grunnkonsepsjon. Ifylgje det hegelianske åndsomgrepet er alt i verda uttrykk for verdsånda si eksternalisering. Verdsånda må eksternalisera seg for å få innsikt i seg sjølv. Ånd, og det vesentlege kjenneteiknet ved denne ånda: rasjonaliteten, vert difor lekamleggjord i sosiale og økonomiske forhold i verda (Albrow 1990:109–114). Weber kunne like gjerne ha skrive den kapitalistiske rasjonalitet i staden for den kapitalistiske ånd, og då hadde det vorte klart at denne rasjonaliteten både inkluderer ein rasjonell motivasjon til å tena stadig meir pengar, og ei rasjonell organisering av foretaket og arbeidskrafta. Dette gjer det difor meningsfullt å forstå også dei materielle forholda med åndsomgrepet: den objektive delen av den kapitalistiske ånd. Dette er den rasjonelle kapitalismen, som er kjenneteikna av rasjonell kapitalkalkulasjon på grunnlag av formelt fri arbeidskraft (PE:13). Det var ikkje mogleg å gjennomføra denne kapitalkalkulasjonen utan at den tradisjonelle heimeindustrien vart nedbroten.

Weber skildrar overgangen frå ein tradisjonell måte å organisera arbeidet på til ei rasjonell organisering av ei formelt fri arbeidskraft innanfor ein fabrikk. Det overraskande er at han kallar denne rasjonelle organiseringa av arbeidet for «inntoget av den kapitalistiske ånd». I dette tilfellet fokuserer han mest på materielle tilhøve: ein rasjonalisert måte å organisera arbeidskrafta på. Eg vil difor hevda at det er fruktbart for den vidare analysen å bruka omgrepet «den subjektive kapitalistiske ånd» om ein ny arbeidsmoral og ei ny innstilling til pengeinnteninga, og bruka omgrepet «den objektive kapitalistiske ånd» for å skildra overgangen til den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta. Det er etter mi meining tydeleg i teksten at det er grunnlag for eit slikt skilje. Eg kjenner ikkje til at andre Weber-forskarar har peika på dette skiljet.

Ved å nytta den forståing av kapitalismen som Weber hadde i sine siste arbeid om emnet, kan eg rekonstruera det avsnittet i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* som omhandlar overgangen frå

«heimeindustri» til rasjonell organisering av frie arbeidarar (PE:33–35), og slik få fram eit skilje mellom subjektiv og objektiv kapitalistisk ånd. I forordet skil Weber mellom ein generell definisjon av kapitalismen som bedriftsmessig utnytting av kapitalen, og ein særskild definisjon av kapitalismen som rasjonell organisering av formelt fritt arbeid (PE:10–11). Den rasjonelle arbeidsorganisasjonen er grunnlaget for den rasjonelle kapitalkalkulasjonen, som er det vesentlege kjenneteiknet for kapitalismen (PE:10). Denne kapitalkalkulasjonen var langt mindre rasjonell i den typen kapitalisme som berre var grunna på ei bedriftsmessig forvaltning av kapitalen. I boka om den protestantiske etikk og kapitalismens ånd er det analytiske skiljet mellom rasjonell, bedriftsmessig forvaltning av kapitalen og rasjonell organisering av arbeidskrafta implisitt. Weber skriv rettnok i parentes kva som kjenne-teiknar det førkapitalistiske: «Prekapitalistisk i den betydning at rasjonell bedriftsmessig utnyttelse av kapitalen og rasjonell arbeidsorganiser- ing ennå ikke er blitt krefter som dominerer den økonomiske virksomhet» (PE:29). Denne analytiske distinksjonen (som ikkje stod i 1904–05-utgåva, men som vart tilført i 1920) vert ikkje nytta systematisk i analysen av korleis den kapitalistiske ånd må nedkjempa den tradisjonelle orienteringa hjå kapitalistane.

Weber byrjar med eit skilje mellom kapitalismens ånd og form: Heimeindustrien (forlag av heimearbeid) var ei kapitalistisk form utan kapitalistisk ånd. Kapitalisten skaffa råvarer til heimeprodusentane, som laga ei vare som dei fekk fast betaling for. Heimearbeidaren eigde produksjonsutstyret og disponerte arbeidstida si fritt. Dette var rasjonell bedriftsmessig utnytting av kapitalen, men det var ikkje grunna på rasjonell organisering av formelt fri arbeidskraft: «Dette var i enhver henseende en kapitalistisk organisasjonsform; de næringsdrivende var rent forretningsinnstilte kjøpmenn, bruken av kapital i forretningene var uomgjengelig; og også den objektive side av den økonomiske fremgangsmåte og arten av bokføring var rasjonell» (PE:34). Det er klart at denne organisasjonsforma ikkje inkluderte den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta, og ho var heller ikkje grunna på rasjonell kapitalkalkulasjon i fullt mon, og dette var difor ikkje «i enhver henseende en kapitalistisk organisasjonsform». Difor kunne denne typen kapitalisme trivast saman med tradisjonisme: «Det er klart at en bank, en stor eksporthandel, en større detaljforretning eller en stor virksomhet for

hjemmeindustrifremstilte varer bare kan drives av et kapitalistisk foretagende. Likevel kan de alle ledes i streng tradisjonalistisk ånd.» Så skriv Weber: «Men det var en tradisjonalistisk økonomi når man ser på den ånd som besjelet disse næringsdrivende: den tradisjonelle livsholdningen, den tradisjonelle profitraten, den tradisjonelle arbeidsinnsatsen, den tradisjonelle forretningsførsel og det tradisjonelle forholdet til arbeiderne og til den stort sett tradisjonelle kundekretsen (PE:34).

Det interessante med dette sitatet er at vi her ser at Weber reknar så mange ulike fenomen inn under åndsomgrepet. Her finst det som eg har kalla for den subjektive ånd: livshaldning og arbeidsinnsats, men vi ser også at Weber skriv om det tradisjonelle forholdet til arbeidarane og kundane, og at han heilt eksplisitt reknar dette inn under åndsomgrepet. Rett nok skriv han i dette eksempelet «den tradisjonelle ånd», men det er heilt klart at alle fenomena Weber her refererer til, kan skildrast med motsett forteikn som den kapitalistiske ånd. Ved streng analytisk lesing inneber dette at «forholdet til arbeidarane» kjem inn under åndsomgrepet. Det er difor grunn til å rekna den rasjonelle organisering av arbeidaren som ein del av den kapitalistiske ånd. Og dette skjedde ved at bøndene vart «oppdregne til å verta arbeiderar». Weber skildrar korleis fabrikkproduksjonen eller den rasjonelle organiseringa av individualiserte arbeidarar oppstod. Det som skjedde, var at «en ung mann dro ut på landet, valgte omhyggelig ut veverne etter sitt behov, øket deres avhengighet og skjerpet kontrollen med dem stadig mer, og oppdro dem derved fra å være bønder til å bli arbeidere» (PE:35). Dette er ei skildring av framvoksteren av den moderne arbeidaren, og vi ser tydeleg at Weber legg vekt på at arbeidaren vart innordna i eit kontrollsystem. Weber skildrar denne nye måten å organisera arbeidet på som ein rasjonaliseringsprosess. Grunnen til dette er at det er først når arbeidskrafta har vorte ei vare at det er mogleg å gjennomføra den rasjonelle kapitalkalkulasjonen, som er *differentia specifica* for kapitalismen (PE:12). Det vil seia at den kapitalistiske ånd berre kan få institusjonelt feste der arbeidskrafta har vorte ei vare, og på den måten vert den kapitalistiske ånd formalisert.

Weber skriv at denne omorganiseringa førte til skjerpa konkurranse og «en hard og nøktern beregning». Denne nye måten å organisera arbeidet på førte til at den økonomiske verksemda vart meir dynamisk. Den tradisjonelle organiseringa av arbeidskrafta hadde ført til at verk-

semnda vart reproduisert gjennom tradisjonens søvnige tvang. Det skjedde inga endring: det var eit statisk økonomisk system. Men når bøndene vart oppdregne til å verta arbeidarar, oppstod det incentiv til ei dynamisk jakt etter stadig større fortjeneste. «Idyllen brøt sammen under den begynnende forbitrede konkurransekampen; betydelige formuer ble vunnet, formuer som ikke ble satt på rente, men ble investert i stadig nye forretninger. Den gamle og makelige livsholdningen måtte vike for en hard og nøktern beregning» (PE:35). Dette kom av endringa av tilhøvet til arbeidarane, det som Weber andre stader kallar for den rasjonelle organiseringa av fritt arbeid. Det var altså fyrst og fremst omorganisering av arbeidet som førte til auka konkurranse og kalkulasjon, og til at den (subjektive) kapitalistiske ånd vart formalisert som rasjonell kapitalkalkulasjon. Denne konstellasjonen kallar Weber for «... det var den nye ånd, nettopp den moderne kapitalismens ånd som hadde gjort sitt inntog» (PE:35). Dette er ei materialistisk tolking av denne teksten, som seier at den rasjonelle organiseringa av arbeidet fører til ei institusjonalisering av den (subjektive) kapitalistiske ånd som rasjonell kapitalkalkulasjon.

Den subjektive kapitalistiske ånd hadde pengeinntening som eit mål i seg sjølv, men dette var i den formative fasen knytt til ein religiøs askese. Den rasjonelle kapitalkalkulasjonen er etter dette ei formalisering av den religiøst forma kapitalistiske ånd, og difor er den rasjonelle kapitalkalkulasjonen det som motiverer og styrer den velutvikla kapitalismen. Det er ei formalisering og tingleggjering av den (subjektive) kapitalistiske ånd som berre er mogleg på basis av formelt fritt arbeid. Dette vil seia at den rasjonelle kapitalkalkulasjon har vorte automatisert som funksjonar knytte til den rasjonelle kapitalismen, og difor kan denne kapitalkalkulasjonen fungera utan den religiøst farga kapitalistiske ånd. Den rasjonelle kapitalkalkulasjonen kan også fungera utan den «tvangsmessige» karakterstyrken som kjenneteikna den kapitalistiske ånd i sin sekulariserte variant. Den rasjonelle kapitalkalkulasjonen er frikopla frå all kontakt med ein personlegdom eller karakterstyrke. Karakterstyrken til den heroiske kapitalisten var knytt til ei religiøs livsmeining, medan karakterstyrken til den moderne kapitalisten var meir tvangsmessig, på den måten at det vart vanskeleg å substansielt grunnkje at pengeinntening vart eit mål i seg sjølv (PE:36). Den rasjonelle kapitalkalkulasjonen frigjorde seg ikkje berre frå dei religi-

øse røtene, slik som den kapitalistiske ånd gjorde. Den vart riven laus frå all subjektiv motivasjon. Den levande kapitalistiske ånd vart tingleggjord som kapitalkalkulasjon på basis av formelt fritt arbeid, og difor er det meiningsfullt å kalla denne tingleggjeringa for den objektive kapitalistiske ånd. Det er eit valslektskap mellom den subjektive og den objektive kapitalistiske ånd, som vert formidla av den rasjonelle kapitalkalkulasjonen. Sett frå ei side er denne kapitalkalkulasjonen ei formalisering av den subjektive kapitalistiske ånd, sett frå ei anna side er kalkulasjonen eit uttrykk for ein indre dynamikk som kjem av den rasjonelle organiseringa av formelt fri arbeidskraft.

Ein viktig del av Webers analyse handlar om samanhengen mellom kalvinismen sin tendens til å skapa frisette individ og framveksten av den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta. Så langt viser difor analysen min at det er urett å hevda at *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* er eit arbeid som legg vekt på ideelle tilhøve, og reduserer vekt på materielle tilhøve. Boka er ikkje berre ein analyse av tilhøvet mellom to ideelle storleikar, «ånd» og «etikk». Det er òg ein analyse av korleis materielle vilkår ved kapitalismen (den objektive kapitalistiske ånd, den rasjonelle organiseringa av arbeidskrafta) er bunden saman med endringar i den sosiale strukturen (individualisering), som er delvis produsert av den kalvinistiske læra. Det er difor eit godt tekstgrunnlag for å lesa denne boka på ein meir materialistisk måte enn det som har vore vanleg.

Teoretisk konstruksjon av meininga i ein tekst

Generelt sett er det slik at objektet for samfunnsforskinga må konstruerast, og dette gjeld også når studiet er av klassiske tekstar. Eg konstruerte ei ny meining i Webers tekst *General Economic History* (GEH) ut frå eit særskild perspektiv om individualisering. Weber har her ein analyse av dei institusjonelle vilkåra for kapitalismen, som eg skreiv om slik at dei vesentleg handla om individualisering. Eg fann ikkje dette direkte i teksten, eg måtte rekonstruera teksten ut frå eit teoretisk perspektiv. Dette betyr også at når vi les ein tekst, er vi alltid medforfattarar. Teksten har ikkje ein objektiv meining i seg, meininga må konstruerast. Dette er eit prinsipp for all forsking; det er eit internt forhold mel-

lom teori og empiri på den måten at data vert konstruerte som relevante fakta, i mitt tilfelle ein tekst. Også meininga i ein tekst må teoretisk konstruerast eller rekonstruerast. Det er gjennom teoretiske interesser at vi skaper ei relevant meining i ein klassisk tekst. Ein tekst vert etter dette intensjonalt konstruert ut frå projiseringar av bestemte teoretiske og tolkingsmessige prinsipp, og ikkje refleksjonar av ein realitet. Dette fører også til perspektivisme i arbeidet med klassiske tekstar; meininga endrar seg avhengig av teoretiske perspektiv (Alexander 1987:34).

På slutten av sitt liv heldt Weber ein serie førelesingar som seinare vart publiserte som *General Economic History* (*Wirtschaftsgeschichte*). Dette er også det fyrste arbeidet av Weber som vart omsett til engelsk i 1923 (Hennis 1988:6). Randal Collins (1986) har trekt fram dette arbeidet, og særleg del 5, som eit viktig supplement til *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Weber utviklar her ein institusjonell teori om kapitalismen, der også verdien av den religiøse askesen vert nedtont og omtolka. Weber legg her vekt på at kristendomen la grunnlaget for marknadstransaksjonar ved å oppheva skiljet mellom ekstern og intern moral (også så vidt omhandla i PE), og dessutan viser han at den viktigaste verknaden av reformasjonen var at skiljet mellom religiøse virtuosa og lekfolk vart oppheva. Det finst difor mange lett tilgjengelege grunnar til å lesa GEH og PE i samanheng. Eg nytta dette arbeidet strategisk på to måtar. Eg brukte innsikter frå GEH saman med forordet til å rekonstruera eit skilje mellom den objektive og subjektive kapitalistiske ånd (som vist ovanfor), og eg konstruerte ei individualiserings-teoretisk tolking av dei institusjonelle vilkåra for kapitalismen.

Her vil eg visa korleis eg teoretisk konstruerte ei meining i forhold til dei institusjonelle vilkåra for ein rasjonell kapitalisme, på den måten at eg omtolka alle desse vilkåra til å gjelda individualisering av den sosiale strukturen. Weber skriv ikkje direkte om dette, men det er likevel mogleg å lesa teksten individualiseringsteoretisk.

I GEH (1992) definerer Weber kapitalismen som rasjonell kapitalkalkulasjon: å føra rekneskap over utgifter og inntekter for å sikra størst mogleg fortjeneste (GEH:276). Denne rasjonelle kapitalkalkulasjonen er berre mogleg på grunnlag av særskilde institusjonelle tilhøve, og dei fleste av desse tilhøva er knytte til endringar i den sosiale strukturen, på den måten at individet framstår som ei relativt sjølvstendig sosial eining. Det fyrste vilkåret for den rasjonelle kapitalkalkulasjonen er at

alt produksjonsutstyr – land, maskiner, verkty – må vera tilgjengelege som privat eigedom (GEH:276). I den fyrste fasen av kapitalismen var dette det same som at ein einskild kapitalist hadde privat eigedomsrett til produksjonsutstyret, og dette førte til at eigedomen var skild frå det lokale fellesskapet, familien, slekta og kyrkja. Dette førte også til at hushaldninga og verksemda vart skilde frå kvarandre (PE:12). Svekte familie og slektsband er nødvendige for å skilja ut verksemda som ei sjølvstendig eining. Den moderne kapitalismen var grunna på upersonlege tilhøve mellom sjølvstendige individ, og ikkje forpliktande, tradisjonelle kjensleband, som i tradisjonell forretningsdrift. Eigedomen framstod som privat og individuell, rettsleg garantert og definert av staten (Giddens 1985:151–52).

For det andre kunne det ikkje vera rasjonelle handelshindringar på marknaden (GEH:276). Det måtte vera transaksjonar mellom rettsleg definerte vareeigarar som var frie frå kaste-, klan- og familielejalitetar. Marknaden kunne berre fungera når abstrakte individ slutta kontraktar med kvarandre, og tilliten mellom vareeigarar måtte vera garantert av eit juridisk system. I Kina dominerte familielejaliteten og i India kastesystemet, og dette førte til irrasjonelle hindringar for kontraktar mellom vareeigarar, og difor var det uråd å styra verksemda etter ein rasjonell kapitalkalkulasjon. Heller ikkje jødane var entreprenørar i den fyrste fasen av kapitalismen, fordi dei berre hadde tillit til andre på basis av medlemskap i det jødiske fellesskapet, og det skapte hindringar for marknaden (GEH:360).

Det tredje vilkåret for den rasjonelle kapitalkalkulasjonen er at teknologien må vera rasjonell, og også dette kan forståast ut frå endringar i den sosiale strukturen. Den moderne fabrikk vert definert ut frå kjenneteikn ved den sosiale strukturen: «The real distinguishing characteristic of the modern factory is in general, however, not the implements of work applied, but the concentration of ownership of workplace, means of work, source of power, and raw material in one and the same hand, that of the entrepreneur» (GEH:302). Det er vidare ein individualisert massemarknad som var den nødvendige føresetnaden for rasjonell teknologi og teknologisk endring. Fyrst gjennom priskonkurransen på ein massemarknad vart det rasjonelt å gjennomføra teknologiske forbetringar som reduserte kostnadene i produksjonen, og dette skapte billegare varer og ein konkurransefordel på marknaden. Verken

etterspurnaden frå militæret eller det standsprega luksusforbruket ved hoffa kunne gje same impulsen til teknologisk endring. Og endeleg var det slik at vitskapen utøvd av den frie intelligensia (frie menn) frigjorde produksjonen frå alle tradisjonsband og sosiale fellesskap (GEH:306).

Det fjerde vilkåret for den rasjonelle kapitalkalkulasjon var ei kalkulerbar lov som vart administrert av fagutdanna juristar (GEH:277). Det er viktig å understreka at det vestlege lovsystemet og den vestlege staten kviler på ein individualisert sosial struktur med statsborgarskapet og eit rettsleg definert subjekt som pilarar. Det er dette abstrakte individet som vart skilt ut av det sosiale fellesskapet, med privat eigedom, og som inngår transaksjonar på marknaden, og som har rettar og plikter i høve til statsmakta. Og det er dette individet, den moderne arbeidaren, som er legalt fri og økonomisk tvungen til å selja arbeidskrafta si.

Det siste vilkåret for den rasjonelle kapitalkalkulasjonen vert då at arbeidaren har rettsleg fridom over si eiga arbeidskraft, som gjer det mogleg med ei rasjonell organisering av arbeidet. Organisering av formelt fri arbeidskraft og rasjonell kapitalkalkulasjon står særleg nær kvarandre. «En eksakt kalkulasjon, altså grunnlaget for alt annet, er nettopp bare mulig på basis av fritt arbeid» (PE:12). Det er to grunnar til dette: For det fyrste er det mogleg å kjøpa arbeidskraft i gode tider og å redusera arbeidsstokken i dårlege tider. Og det er mogleg å kalkulera vinning og tap i høve til å kjøpa maskiner eller arbeidskraft. Den andre grunnen til at organisering av individualiserte arbeidarar er samanbunden med den rasjonelle kapitalkalkulasjonen, er at arbeidarane vert eksproprierte frå produksjonsutstyret. Dette gjer det mogleg å underkasta arbeidaren disiplin, overvaking og kontroll, som er avgjerande for å utnytta arbeidskrafta intensivt og rekna ut kor stor fortjeneste eit visst tal med arbeidarar vil gje. I dei semi-kapitalistiske produksjonsformene: heimeindustrien, forleggjarindustrien, var arbeidet utanfor overvaking og kontroll, og difor var det vanskeleg å vita kva resultatet av arbeidet ville verta (Sayer 1991:98).

Avslutning: intertekstualitet

I all skiving er det slik at vi lagar ein tekst ut frå mange synspunkt og stemmer, og dette vert særskilt tydeleg når emnet for forskinga er klas-

siske tekstar. Vi les alltid med bestemte interesser og tankesystem utanfor tekstane, og alltid med referanse til andre tekstar. Det er ofta avgrensa kva vi får ut av ein tekst isolert sett. Det er ein dialog mellom ein tekst og lesaren av teksten. Lesaren finn det han leitar etter i teksten, svar på sine eigne spørsmål, som kan vera andre enn det forfattaren har skrive inn i teksten (Pearce 1989:7). Det vil difor vera slik at når vi skriv ein eigen tekst, vert dette ei samanfiltrering av teksten vi studerer med tekstar vi brukar i lesinga. Tekstteoretikaren Roland Barthes har uttrykt dette slik:

Vi vet nå at teksten ikke er en linje med ord hvorfra det strømmer ut en enestående og nærmest teologisk mening (som ville ha vært Forfatter-Gudens budskap), men et multidimensjonalt rom hvor forskjellige skrivemåter som alle mangler opphav forenes og splittes: Teksten er en sammenvevning av sitater som stammer fra tuse-ner av tilholdssteder i kulturen. ... Det eneste han (forfatteren) formår er å blande skrivemåtene, sette dem opp mot hverandre på en slik måte at han aldri faller til ro med en enkelt av dem (Barthes 1994:52).

Min artikkel om Weber er eit intertekstuel produkt av dei utvalde tekstane, Weber-sosiologien og individualiseringsteorien. Eg las og strukturerte fyrst PE ved hjelp av omgrepa til Beck om individualisering og subjektivering. Deretter fletta eg inn utdrag frå essayet om dei protestantiske sektene rundt omgrepet om *reembedding*. Eg finlas utvalde avsnitt av PE for å skapa distinksjonen mellom den objektive og den subjektive ånd, og i denne finlesinga nytta eg meg av innsikter frå Webers forord til dei samla tekstane om religion og GEH. Til slutt omforma eg Webers teori om dei institusjonelle vilkåra for kapitalismen slik at dei alle galdt forholdet mellom individa og den sosiale strukturen, som er hovudtemaet i individualiseringsteorien.

Det er ikkje så heilt enkelt å gjera greie for korleis vi vel ut tekstar til ein studie, men eg trur at dei Weber-tekstane som eg brukar, representerer eit segment av samanhengar innanfor den voluminøse Weber-literaturen. Det viktigaste i all forskning er å avgrensa seg på ein eller annan måte. Ein får fort for store ambisjonar, og det hemmar alt framsteg. I forskning på Weber er det nødvendig å finna fram til eit utval av tekstar. Det er utenkjeleg å lesa alt eller det meste av eit forfattarskap som no er planlagt til 33 bind (Gesamtausgabe). Det er betre å gjera eit lite utval og lesa dette grundig enn å lesa det meste overflatisk.

Når det gjeld *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, har

denne teksten vore ein del av grunnutdanninga innanfor sosiologien, og difor er det lett for å ta til på ein Weber-studie med utgangspunkt i denne. I essayet om dei protestantiske sektene i Amerika skriv Weber som ein deltakande observatør i dei amerikanske lokalsamfunna, og han oppdagar då kor viktig sektene er i utforminga av den kapitalistiske ånd. Det er altså svært nærliggjande å også lesa denne teksten i samanheng med *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, og teksten er også skriven om lag på same tida (1906). Forordet (1920) vart skriven som innleiing til dei samla religionssosiologiske skriftene, og sidan har dette reint konvensjonelt også vorte trykt som forord i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Eg fekk kjennskap til *General Economic History* gjennom Randall Collins (1986) si vektlegging av dette arbeidet, som gjev ein meir fullstendig og institusjonell teori om framveksten av kapitalismen enn det som vert gjeve i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. I min studie var *Den protestantiske etikk ...* grunnteksten som eg vov dei andre tekstane rundt, og dette skapte nye samanhengar i alle tekstane.

Det er i det heile viktig å sentrera sin eigen analyse i originaltekstane. Det er vanskeleg å utarbeida eit originalt bidrag med hovudreferanse til sekundærlitteraturen om Weber, men samstundes er det nødvendig å leita seg fram til ein del sentrale bøker som kan brukast som støtte i eins eigen analyse og som utbrodering av teksten. Grunnmønsteret i teksten er likevel å fletta dei originale tekstane saman med omgrepa individualisering og subjektivering, som er henta frå den moderne individualiseringsteorien. Dette skaper også eit nytt innhald i desse omgrepa, som ikkje var fullt utvikla i individualiseringsteorien til Beck.

Det vart eit rørlig samspel mellom det individualiseringsteoretiske perspektivet og originaltekstane, som er det same som i ein vanleg teoretisk-empirisk forskingsprosess. Prinsippet om intertekstualitet gjeld også i utviklinga av eit teoretisk perspektiv i eit vanleg empirisk arbeid. Samfunnsforskning er trass i alt å skriva ein tekst og fletta saman tekstar på ein ny måte. Vi trur at vi lagar ein idé i hovudet, og så gjeld det berre å skriva ut denne ideen. Dette fører ofte til at vi utset skrivinga fordi vi ennå ikkje har ideen heilt ferdig. Det er viktig å visa at å forska er å skriva. Det er når vi byrjar å skriva, at vi oppdagar nye samanhengar og måtar å samanfiltra ulike tekstar på. Alle som har skriven, oppdagar at teksten lever sitt eige liv og har sin eigen identitet.

Litteratur

- Albrow, Martin (1990). *Max Weber's Construction of Social Theory*. London: Macmillan.
- Alexander, Jeffrey C. (1987). *The Centrality of the Classics*, i A. Giddens & J.H. Turner (red.): *Social Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- Barthes, Roland (1994). *I tegnets tid*. Oslo: Pax.
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Collins, Randall (1986). *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony (1985). *The Nation State and Violence*, bd. 2. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Hennis, Wilhelm (1988). *Max Weber. Essays in Reconstruction*. London: Allen & Unwin.
- Møen, Atle (1996). «Det frisatte og autonome individ i Webers samfunnsteori», *Sosialogisk tidsskrift* 4, nr. 2.
- Pearce, Fred (1989). *The Radical Durkheim*. London: Unwin Hyman.
- Sayer, Derek (1991). *Capitalism and Modernity: an Excursus on Marx and Weber*. London: Routledge.
- Weber, Max (1992). *General Economic History*. London: Transaction Publishers.
- Weber, Max (1993). «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism», i H.H. Gerth og C. Wright Mills (1993[1948]): *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Weber, Max (1995). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Pax.
- Østerberg, Dag (1989). *Metasociology*. Oslo: Universitetsforlaget.

WEBERS KLASSE, STAND OG PARTI I EIN UNIVERSALHISTORISK SAMANHENG¹

Atle Møen
atle.moen@sos.uib.no

Weber's Class, Status, and Party in a Universal-Historical Context

This article outlines a main theme in Weber's opus through a conceptualization of class, status and party. Generally, this means that in all historical epochs and in every area of society there have been struggles between central powers and status and estate communities over the distribution of ideal and material interests. Modern state power and capitalist economy are possible on the basis of formally free individuals set free from status communities. Weber's understanding of contemporary Germany is basically an analysis of the emergence of class society and the end of an estate-based economy. Research on class and stratification has made restricted typological use of Weber's concepts without connecting with his general social theory, and has led to confusion at different analytical levels: status is always social, and class is not.

Key words: *Class, Monopolization, Party, Social bloc, Status, Welfare state.*

Innleiing

Webers monumentale verk har vore gjenstand for tolkingar og rekonstruksjonar gjennom dei fleste år, og særskilt på 80-talet kom det mange forslag til hovudtema som skulle binda det tilsynelatande fragmenterte verket saman til ein heilskap (Hennis, 1988; Habermas, 1984; Schluchter, 1989; Mommsen, 1989; Collins, 1986). Med denne bakgrunnen vil eg hevda at desse utkasta til hovudtema også har eit innslag av omgrepa om klasse, stand og parti, sjølv om dette for det meste ikkje eksplisitt vert framheva. Her i denne samanhengen er det nok å visa til nokre få eksempel: Dersom det er eit hovudtema for Weber å forklara framveksten av den rasjonelle kapitalismen, samstundes som han også studerer dei sidene ved andre kulturar som hindrar utviklinga av ein rasjonell kapitalisme, kan dette også formulerast som eit spørsmål om kva historiske vilkår som har fremja borgarskapet som ein dominerande stand innanfor det vestlege kulturområdet. Det har også vore relativt brei semje om at Weber først og fremst var engasjert med å studera framveksten av den oksidentale rasjona-

lisme med denne sine mange forgreiningar og særskilde variantar, mellom anna den rasjonelle kapitalismen. I denne samanhengen er det sentralt å studera framveksten av den rasjonelle livsførselen innanfor den borgarlege standen: Ein stand har ein rasjonell livsførsel, noko som gjer at det er mogleg å utvikla ansvarleg politisk leiarskap. Ein klasse derimot, er ein masse med individ som berre tilpassar seg den ytre økonomiske realitet, og ein slik klasse kan difor ikkje vera politisk ansvarleg. Dette fører oss vidare fram til Hennis (1988) sitt utkast til hovudtema, som dreier seg om spørsmålet om *Menschenheit*, altså kva type menneske som vert produsert i det vestlege samfunnet. Endeleg kan dei siste framstøytta innanfor Weber-forskinga også forståast i denne samanhengen. Det har nemleg i den siste tida vore fokusert på at Webers familiebakgrunn i eit standsmedvete, kosmopolitisk og nasjonalt borgarskap prega hans verk og forskningsinteresser, noko som også kom til uttrykk i følgjande standpunkt: «Let us stop railing against capital and the bourgeoisie! We don't have too much but too little capital and too few big entrepreneurs» (Roth, 2002: 517; Swedberg, 2003).

I denne artikkelen vil eg gå endå eit steg vidare. Eg vil hevda at Webers klasse, stand og parti er sentrale innslag innanfor desse utkasta til hovudtema, men eg vil også argumentera for at desse omgrepa dannar eit sjølvstendig hovudtema som i det minste bind i saman eit utval sentrale tekstar innanfor Webers verk. Etter det eg kjenner til har Webers omgrep «klasse, stand og parti» vore i bakgrunnen i diskusjonen om kva som er hans hovudtema, med eit mogleg unntak for Randall Collins (1986: 6–7), som hevdar at det går eit ekko av omgrepa klasse, stand og parti (økonomi, kultur og politikk) gjennom verket til Weber, og der standsomgrepet er i det analytiske sentrum. I den meir spesielle forkinga om klasse og lagdeling har desse sentrale omgrepa vorte nytta reint typologisk, og utan særleg samanheng med den måten Weber nyttar omgrepa i dei «universal-historiske» studia og i drøftinga av den politisk-økonomiske situasjonen i det samtidige Tyskland.² I denne artikkelen vil eg difor ha som ein bakgrunnsføresetnad at klasse, stand og parti er innslag i andre hovudtema, og samstundes vil eg leggja fram eit utkast til ein rekonstruksjon av utvalde tekstar med klasse, stand og parti som samanbindande omgrep. Dette fører også til at eg vil forankra den spesielle lagdelingsteorien i Webers generelle samfunnsteori.

I første delen viser eg til at for Weber er det eit sentralt tema at det i alle historiske epokar og på alle samfunnsområde har vore ein maktkamp mellom desentraliserte stender og ei sentral makt om kontrollen over materielle og ideelle gode eller interesser. Det mest kjente dømet er her at den moderne stat og det moderne byråkrati fekk eit sentralt monopol over valdsmidlar og administrasjonsmidlar ved å ekspropria denne kontrollen frå desentraliserte stender.

I neste delen skildrar eg Webers forståing av overgangen i det samtidige Tyskland frå eit standssamfunn med personleg herredømme til eit klassesamfunn med formelt frie arbeidarar, objektiv tvang og rein økonomisk utbytting. Denne utviklinga fremja industrialisering, økonomisk rasjonalitet og kommersiell framgang, men det førte også til alvorlege tap for dei kulturelle verdiane.

I del 3 viser eg til at i ein klassesituasjon er individa, ifylgje Weber, isolerte frå kvarandre i innbyrdes konkurranse, og individa opplever ingen samkjensle eller solidaritet på grunnlag av klassesituasjonen. Ein stand er derimot definert ved samkjensle, felles livsførsel og felles oppfatning av ære. Eg stiller difor spørsmålet om korleis ein klasse kan bli ein sosial fellesskap, altså ein stand.

I del 4 fokuserer eg på at standen vert danna gjennom monopolisering og innskrenking av marknaden. Eit spesialtilfelle av dette er at arbeidarklassen kunne stå fram som ein underprivilegert stand, fordi velferdsstaten oppheva den reine varestatusen til arbeidarane og såleis reduserte den innbyrdes konkurransen i arbeidarklassen. Velferdsstaten kunne difor vera medverkande til å skapa ei einskapleg «sosial blokk» i arbeidarklassen.

Standsfellesskap versus sentralmakt og individ

Det er mogleg å plassera omgrepet om stand i det analytiske sentrum hjå Weber, både når det gjeld å forstå skilnadene mellom den oksidentale og den orientalske kulturen, og for å forstå framveksten av det moderne innanfor det vestlege samfunnet. Den orientalske kulturen har vore sterkt prega av livsførselen og verdssynet til intellektuelle stender. I den indiske religionen utvikla dei intellektuelle prestane ein kontemplativ innstilling til verda med ein tendens til verdsflukt, og verdssynet til den indiske *brahman* korresponderte også med ein urørleg sosial struktur av uoverstigelege kastekløfter, noko som vart ei absolutt hindring for modernisering av samfunnet. Det kinesiske samfunnet vart på same måten forma av livsførselen til den kinesiske *literati* som var orientert mot tilpassing til ein litterær statusetikk, og denne etikken kunne ikkje fremja eit brot med tradisjonen, slektslojalitetar og den magiske tankeverda. Den islamske kulturen vart forma av ein krigarstand, og seinare i mellomalderen av intellektuelle mystikarar, og den jødiske religionen og kulturen vart forma av den urbane pariakaste, og seinare i mellomalderen av dei urbane intellektuelle (Weber, 1993 [1915]a).

Den vestlege modernitet var grunnlagt på både den kristne brorfellesskapen og standsfellesskapen i den oksidentale byen: Den første kristne kyrkja hadde tidlegare skapt ein profetisk og revolusjonær statusfellesskap, eller ein brorfellesskap, der alle hadde den same status og verdi i forhold til Gud, og der andre identitetar vart oppheva til fordel for eit prinsipp om universell kjærleik uav-

hengig av slekt, klan og etnisk opphav. Denne fellesskapen vart eit grunnlag for at individa kunne samhandla med kvarandre som menneske rett og slett, og ikkje som i Kina, der det var strenge familie-tabu, eller i India, der det var uoverstigelege barrierar mellom dei ulike kastane. Statusfellesskapen i den kristne kyrkja vart eit tidleg grunnlag for den universelle rettslikskapen og statsborgarskapen, og sjølv om brorfellesskapen var i radikal konflikt med økonomiske forhold, vart likevel denne fellesskapen, med formell likskap som berebjelke, ein føresetnad for den seinare utvikling av marknaden og den moderne staten (Weber, 1993 [1915]a).

Standsfellesskapen, som ein fellesskap av likeverdige byborgarar, var ein revolusjonær fellesskap fordi han overskygde andre partikulære identitetar, slik at det var kvart enkelt individ som erverva seg statusen som byborgar. Folk som slo seg ned i byen vart frie frå tidlegare underordning, og møttest som likemenn under same rett og deltok i felles kristne ritual. Det vart skapt eit borgarskap som ein stand i det vestlege samfunnet som etter reformasjonen også fekk ein mental innstilling til økonomisk rasjonalitet. Det var Paulus som la grunnen for ein slik statusfellesskap, då han i brevet til galatarane gav råd om at brør som ikkje var skorne om kunne ta del i same rituelle måltidet, og difor oppheva han dei eksisterande rituelle barrierane mellom menneska, slike som var dominerande i den orientalske kulturen.

Weber forstår også framveksten av den oksidentale byen som ein kamp mellom ein desentralisert standsfellesskap (statsborgarar) og ein sentral fyrste eller den katolske kyrkja. Dei oksidentale byane fekk sjølvstende med eigen rett og administrasjon, og eit borgarskap som ein standsfellesskap. Noko av grunnlaget for byane sin autonomi var at eigedomsretten til våpna var i hendene på frie menn. Byane i mellomalderen var såleis først og fremst eit *coniuratio*, dvs. ein våpenbrørskap, der menn med eigne våpen gjekk saman og stifta ein stand og såleis rana til seg ein autonomi i byen, bortanfor kontrollen til ein sentral fyrste. I alle andre kulturar hadde fyrsten ekspropriet eigedomsretten til våpna og verva soldatar til teneste i ein sentral hær, og dette var ein av grunnane til at det ikkje vart skipa autonome byfellesskap utanfor Vesten (Weber, 1992: 319).

The occidental city is in its beginnings first of all a defence group, an organization of those economically competent to bear arms, to equip and train themselves. Whether the military organization is based on the principle of self equipment or on that of equipment by a military overlord who furnishes horses, arms and provisions, is a distinction quite as fundamental for social history as is the question whether the means of economic production are the property of the worker or of a capitalist entrepreneur (Weber, 1992: 320).

Etter ei tid vann staten, eller fyrsten, eit sentralt monopol over våpna og valdsmakta gjennom å eksproprierer eigedomsretten til våpna frå standsfelleskapen, eller våpenbrørskapen. Eit resultat av denne prosessen vart skapinga av den eigedomslause soldat, som vart innordna i ein sentral hær med militær disiplin på same måten som den eigedomslause arbeidar, og den eigedomslause byråkrat vart innordna i formelle disiplinsystem. Det avgjerande for kulturutviklinga i Oksidenten var at fyrsten fekk monopol på eigedom av våpen som eit sluttprodukt, og ikkje som i Orienten der fyrsten hadde eit sentralt monopol i utgangspunktet.

In the west the army equipped by the war lord, and the separation of the soldier from the paraphernalia of war, in a way analogous to the separation of the worker from the means of production, is a product of the modern era, while in Asia it stands at the apex of the historical development (Weber, 1992: 321, sjå også Weber, 1958: 119–120).

Den vestlege kulturen har fått eit av sine tydelege preg av dette urbane borgarskapet, som rana til seg autonomi i byane frå sentralmakta og skapte ein stand av frie borgarar. Den vestlege kristendom har vakse fram i byane og vore statusetikken til byborgarar, som utvikla ein livsførsel med praktisk rasjonalitet og aktiv handling i verda. Denne aktive verdsskapande handlinga gav prov på nådestanden og vart etter kvar nært bunden saman med den protestantiske askesen (Weber, 1933 [1915]b: 268–269).³

Men det særskilde med den vestlege kulturen har også vore at borgarskapet har prega denne kulturen i konkurranse med mange andre stender og sentralmakter. Denne vestlege form for pluralisme vart tydeleg i mellomalderen, der det utvikla seg ein universell kristen symbolisme og ein fellesskap som var basert på formell deltaking i dei katolske sakrament. Dette førte til at den kristne identiteten ikkje trengte djupt inn i personlegdommen og dei kulturelle livsformene, og det vart difor også eit rom for autonome makter og eit mangfald av kulturar. Denne kombinasjonen mellom formell og symbolsk einskap og kulturell pluralisme førte til at det har vore konkurranse og dynamiske konflikter mellom kyrkja, klostra, fyrstemakta og dei intellektuelle, og mellom den urbane-borgarlege standen, den føydale riddarkulturen og den rurale kulturen (Schluchter, 1996 kap. 4; Taylor, 1995: 210–212).

Denne framveksten av den autonome byen kan fellast inn i eit meir generelt mønster for den historiske utviklinga: I ulike historiske epokar og innanfor alle samfunnsområde har det vore ein maktkamp mellom desentraliserte stender som har hatt lokale monopol over materielle eller ideelle gode, og ein sentral fyrste, kyrkje, kapitalist, universitet, stat eller økonomisk verksemd, som har

kjempa for å ekspropriere den desentraliserte makta og såleis skapa eit sentralt monopol over materielle og ideelle verdiar:

We always meet with a struggle between the political or hierocratic lord and the owners or usurpers of prerogatives, which they have appropriated as status groups. The ruler attempts to expropriate the estates, and the estates attempt to expropriate the ruler. The more the ruler succeeds in attaching to himself a staff of officials who depend solely on him and whose interests are linked to his, the more this struggle is decided in favour of the ruler and the more the privilege holding estates are gradually expropriated (Weber, 1933 [1915]b: 298).

Sentralkmakta fekk på ulike område monopol over produksjonsutstyr, administrasjonsmiddel, våpen og frelsesgode, og braut ned dei desentraliserte standsmonopola og standsfellesskapa og engasjerte tidlegare standsmedlemmar som enkeltindivid, arbeidar, byråkrat, soldat og kyrkjemedlem utan eigen tilgang til frelsesmidla. Det vart ein todelt sosial struktur med ein «masse» med individ på den eine sida og ei sentral monopolmakt på den andre sida. Oppheving av standsmonopol og framveksten av sentrale monopol har såleis, innanfor alle samfunnsområde, vore ein prosess der menneska har fått formell fridom frå fellesskapa og der formelt frie individ igjen vert integrerte i ulike sentrale monopol og rasjonelle system.

Weber generaliserer skildringa til Marx om den opphavlege akkumulasjonen til ein ålmenn tendens innanfor alle samfunnsområde. I den opphavlege akkumulasjonen viser Marx korleis godseigarar dreiv vekk småprodusentane frå produksjonsutstyret: både åker, allmenning og handverksutstyr. Denne eksproprieringa skapte ei gradvis monopolisering av produksjonsutstyret og omforming av allmenningen til privat eigedom. Samstundes var det også ei storstilt tilraning av offentleg kyrkjeieigedom, som vart omdanna til privat kapital. Småprodusentane vart skilde frå sosiale fellesskap og produksjonsutstyr og omforma til den moderne arbeidar som måtte selja arbeidskrafta si til dei nye kapitalistane. Denne prosessen hadde fleire stadier, og sluttproduktet vart ein frisett arbeidar, som vart knytt til ein fabrikk som gradvis fekk kontrollen over små, sjølvstendige handverksføretak. Det var også meir spesielt ein overgang frå ein produksjon som var styrt av lokale laug, eller stender, til ein produksjon som vart utvida til ein nasjonal eller global marknad, med kapitalistar og arbeidarar som grunneiningar i produksjonen (Marx, 1976: kap. 24). På denne måten braut den økonomiske produksjonen ned dei lokale grensene og dei lokale fellesskap, og økonomien kunne difor veksa utan hinder frå geografiske og sosiale grenser som eit rasjonelt kapitallogisk system. I den rasjonelle kapitalismen vart det samstundes eit klart skilje mellom det private hushaldet og den

økonomiske verksemda til kapitalisten, slik at det var mogleg med rasjonell kapitalkalkulasjon i verksemda utan å ta omsyn til familie- og slektsverdiar i hushaldet (Weber, 1995).

I politikken var det tilsvarande ekspropriering av administrasjonsmidla frå sjølvstendige stender, samstundes som det vart eit klart skilje mellom byrået og det private hushaldet – på tilsvarande måte som skiljet mellom økonomisk verksemd og hushaldet i økonomien (Weber 1993 [1920]: 197). Fyrsten skaffa seg eit sentralt monopol over administrasjonsmidla og omforma dei sjølvstendige stendene som eigde administrasjonsmidla til eigedomslause byråkratar, som på heitid arbeidde lojalt for fyrsten i bytte mot løn i pengar, livslang teneste, gode karrierevegar og pensjon. Løn i pengeverdiar var ein særleg viktig føresetnad for at fyrsten kunne tryggja monopolet over administrasjonsmidlane. Dersom tenestemenn vart lønna i form av prebendar (land, eigedom og delegert ansvar til å styra) der stendene hadde inntekter direkte frå dei ressursane som vart nytta i administrasjonen, ville det føra til at det var mogleg å igjen eksproprierast kontrollen over organisasjonsressursar og skapa lokale monopol for frie stender (Weber, 1993 [1920]: 207). Eit meir spesielt tilfelle av denne generelle kampen mellom eit sentralt monopol og lokal stenderkontroll var at juristlauga, eller stendene, i England kjempa mot kyrkja, staten og universitetet sine forsøk på å føra inn romarretten. Romarretten var formell rasjonell, og difor tilpassa sentral byråkratisk kontroll og rasjonell kapitalisme, men likevel klarte juristlauga å sikra lokale monopol ved å tvihalda på den tradisjonelle sedvaneretten, som var irrasjonell sett ifrå synsstadene til det rasjonelle byråkratiet (Weber, 1993 [1920]: 217).

Innanfor byråkratiet gjentok kampen seg mellom sentral makt og lokale monopol, på eit nytt nivå. Embetsmennene vart i stand til igjen å eksproprierast kontrollen over ekspertkunnskapen og fekk på denne måten monopol over delar av administrasjonsressursane, slik at dei politiske leiarane og den demokratiske massen vart underlegne ekspertkunnskapen. Det førte også til nye standsskilje som var baserte på eigedomsrett over utdanningssertifikat og ekspertkunnskap, slik at utdanninga ved universiteta vert endra frå å vera eit grunnlag for å skapa eit «kultur menneske» til at utdanninga i første rekke er viktig for å skapa «denne åndlause spesialisten» med monopol over ekspertkunnskapen, som den dominerande mennesketype i det moderne samfunnet.

When we hear from all sides the demand for an introduction of regular curricula and special examinations, the reason behind it is, of course, not a suddenly awakened 'thirst for education', but the desire for restricting the supply for these positions and their monopolization by the owners of educational certificates (Weber, 1993 [1920]: 241).

Dei moderne stender er difor i første rekke yrkesgrupper med eigedomsrett til eksamenspapir som gjev dei lokale monopol og ein særskild livsstil og yrkesære. I denne samanhengen er utdanninga ei kjelde til sosial lagdeling like mykje som ei kjelde til generell kunnskap og danning av eit samfunnsmeneske.

Byråkratisering og framveksten av eit sentralt maktmonopol førte til at stendene vart oppheva, slik at den sosiale strukturen vart nivellert og omforma til ein «demokratisk masse» eller ein individualisert sosial struktur. Stendene mista sine politiske og økonomiske monopol, og dette opna opp for ein fri konkurranse på marknaden, ein kapitalistisk utvikling og maktskilnader og ulikskapar som spring ut ifrå marknaden og klassesituasjonen (Weber, 1993 [1920]: 215). I og med at klassesituasjon er ein massesituasjon utan sosiale relasjonar, vil, som eg skal koma inn på seinare, organisering på grunnlag av klasseinteresser vera eit forsøk på å skapa ein sosial fellesskap gjennom lokale monopol på marknaden og same førestelling om sosial ære, altså danning av nye stender.

Den same konflikten mellom stender og eit sentralt monopol fann Weber også når det galdt ideelle verdiar og gode innanfor religion og vitenskap:

Everywhere hierocracy has sought to monopolize the administration of religious values. They have sought to bring and to temper the bestowal of religious goods into the form of sacramental or corporate grace, which could be ritually bestowed only by the priesthood and could not be attained by the individual (Weber, 1933 [1915]b: 282).

Katolisismen var eit sentralt system der prestane hadde monopol på frelsesgode, og der dei truande var avhengige av sakramenta og deltaking i ritual for å oppnå nådestanden. Det var ein todelt sosial struktur med hierokratisk monopol over heilage verdiar på den eine sida, og ein nivellert masse med truande kyrkjemedlemmar med formell og ytre tilknytning til kyrkja på den andre sida.

Under reformasjonen kjempa sjølvstendige religiøse sekter (stender) til seg kontrollen over frelsesmidla frå den katolske kyrkja og frårana prestane sin monopolkontroll over frelsesmidla, slik at dei religiøst virtuose kunne oppnå prov på nådestanden gjennom systematisk sjølvkontroll og asketisk religiøsitet. Sluttproduktet vart her at einskildindividua og sektene fekk desentralisert kontroll over dei heilage verdiar, og dei heilage verdiar vart opplevd i ein asketisk livsførsel heller enn som nådegåver i prestekontrollerte sakrament.

Det var den same kampen mellom sentralmakt og desentraliserte stender som i dei andre samfunnsområde, men utgangspunktet og resultat var annleis enn i økonomien og politikken: Ved reformasjonen var det sentral hierokratisk

kontroll over heilage verdiar og desentralisert kontroll over materielle verdiar. Moderniseringa av samfunnet førte til desentralisering av kontrollen av dei heilage verdiar ved at religiøse stender og einskildindivid fekk tilgang til frelsesmidla og dei heilage verdiar, men dei materielle verdiane vart gradvis monopoliserte i staten og manufakturen, og seinare i fabrikkane. Det vart sentralisering i økonomien, militæret og politikken, med isolerte individ som grunneiningar. Men i det religiøse feltet vart det desentraliseringa av kontrollen over heilage verdiar som førte fram til eit individ som vart sett fri frå den «demokratiske massen» i den katolske kyrkja, og desse frisetta individa utvikla autonomi gjennom askese og systematisk sjølvkontroll som ei erstatning for ein passiv og formell deltaking i dei katolske sakramenta.

Weber skildra også overgangen frå eit universitet som var styrt av stender til eit byråkratisert universitet med fast lønna assistentar. Her som i dei andre samfunnsområde vart «arbeidaren» skild frå sine produksjonsmidlar og omforma frå «privatdosent» med standsære til assistent i eit byråkratisert og sentralt styrt universitet. Dette vert skildra i ein kontrast mellom det tyske universitet og det amerikanske systemet, men Weber seier også at her som på andre felt var Tyskland i ferd med å verta amerikanisert. I det tyske universitetet førte habiliteringa den lærde inn i standen som privatdosent, og seinare inn i standen som professor. Privatdosenten hadde kontroll over sine «fagmidlar» og bestemte sjølv emne for sine førelesingar ut ifrå sin *venia legendi*. I det amerikanske systemet vart undervisningsplanen utforma av sentrale faginstansar, og dei fast lønna assistentane vart sett til å undervisa etter oppdrag frå «direktøren». Dette førte også til at det vart viktig å trekkja mange studentar til førelesingane, og såleis var det ein fare for at den middelmåtige forskar med appell til studentmassen gjekk forbi meir kvalifiserte fagpersonar med mindre demokratisk teft i rekrutteringa til nye stillingar. Denne demokratisering og appell til studentmassen svekte dei «åndsaristokratiske» stender og auka samstundes hasarden og det tilfeldige i rekrutteringa til nye stillingar, på same måten som det var hasarden og dei tilfeldige livssjansar som bestemte lagnaden til den moderne arbeidar. Dette i motsetnad til at lagnaden for ein standsmedlem vart bestemt av ein rasjonell livsførsel og oppfatning om ære. Etter at dei faglege stender ikkje lenger hadde kontrollen over den faglege kvalitet, og så mykje var blitt tilfeldig og hasardiøst, var det særleg viktig for den som gav seg i kast med vitskapen å ha eit sterkt kall, slik at han/ho «uten å bli bitter og nedbrudt kan holde ut å se den ene middelmådighet etter den annen år for år går forbi dem» (Weber, 1999 [1917]: 150).

Fram til no har eg argumentert for at kampen mellom desentraliserte stender og ein sentral makt har vore ein sentral historisk prosess innanfor alle verdskulturane, og at utfallet av denne kampen pregar dei distinkte skiljelinene

mellom den orientalske og den oksidentalske kulturen. I neste delen skal eg snevra inn diskusjonsfeltet og stilla spørsmålet om Weber analyserte si samtid som ein overgang frå eit standssamfunn til eit klassesamfunn.

Frå standssamfunn til klassesamfunn

I dei tidlege arbeida til Weber var det nettopp ei hovudinteresse å studera overgangen frå eit standssamfunn med personleg herredømme til eit klassesamfunn med objektiv og upersonleg tvang. Weber studerte konkret situasjonen til jordarbeidarane i Øst-Elben i overgangen frå ein patriarkalsk jordbruksproduksjon til ein kapitalistisk organisering av formelt frie jordarbeidarar (Riesebrodt, 1989). Desse tidlege arbeida til Weber er også særleg viktige fordi mange av verdiane og dei vitenskaplege omgrepa hjå Weber må forståast på bakgrunn av dette rurale standssamfunnet som gradvis vart borte (Hennis, 1988: 64).

Dei store landeigedomane var sjølvstendige økonomiske einingar og samstundes område for politisk herredømme (*Herrschaftszentren*). Landeigarane var ein aristokratisk stand med avgrensa kommersielle interesser. Dei var vel skikka til å utøva politisk herredømme for den prøyssiske staten, fordi dei hadde liten interesse av å utnytta makta til eigen økonomisk vinning (Weber, 1989 [1894]: 159; Weber, 1989 [1895]: 204). Landarbeidarane (*Instleute*) var ufrie under eit patriarkalsk herredømme, men i bytte fekk dei eiga jord, og i tillegg hadde dei rett til ein fast del av overskotet frå godsfellesskapet, slik at dei hadde felles interesse med godseigarane. Det var ein standsøkonomi, fordi det ikkje vart produsert for å auka profitten, men for å reprodusera livsførselen til den aristokratiske standen utan kommersielle interesser, og for å halda jordarbeidarane nede i ein resignert underlegen stand (Weber, 1989 [1894]: 172).

Den internasjonale konkurransen førte til eit press mot å omforma den patriarkalske stands- og fellesskapsøkonomien til ein kapitalistisk jordbruksøkonomi. For å vinna fram i denne konkurransen måtte jordaristokratiet, som ein stand, gå over til å bli kapitalistiske entreprenørar med reine økonomiske interesser (Weber, 1989 [1894]: 172). Dei underlegne jordarbeidarane vart i den same prosessen proletarisert; dei fekk formell fridom til å flytta frå godset, men dei fekk ofte vanskelegare økonomiske kår som lønnsarbeidar i eit kommersielt jordbruk eller i industrien i byane. Dei formelt frie jordarbeidarane fekk ikkje lenger ein del av produkta frå godset, men dei vart lønna i pengar og fekk sjølv ansvar for å kjøpa nødvendige konsumvarer. Den strenge personlege dominansen og ufridomen vart ofte erstatta med ein kommersiell utbytting, som faktisk var endå vanskelegare å flykta unna enn den personlege dominansen til jordherrane. Det var ein overgang frå personleg underordning innanfor eit standsherredømme til objektiv og upersonleg klasseherredømme og rein

økonomisk utbytting i ein rasjonalisert økonomi. Den formelle fridomen førte arbeidarane inn i ein interessekamp med kapitalistane, men fordi dei var spreidde ut over landet hadde dei ingen midlar i kampen mot dei nye kapitalistiske entreprenørane.

Det kapitalistiske jordbruket med upersonlege klasseforhold og økonomiske interesser førte også til «polonisering» av Aust-Tyskland, og Weber hevda at dei formelt frie polakkane var kulturelt tilbakestående og lågare som menneske enn dei tidlegare standsbundne tyske jordarbeidarane. Overgangen frå ein standsøkonomi til ein kapitalistisk produksjon kunne difor føra til ein kulturell degenerasjon. Formell frigjering førte til kulturell utarming, og det førte til utbytting og reell ufridom. Det var særleg polske immigrantar som var frie frå sosiale fellesskap som kunne verta forma som rein arbeidskraft og verta motiverte av reine økonomiske klasseinteresser (Weber, 1989 [1894]: 174). Det var også eit kulturelt tilbakesteg på den måten at forholda mellom ein herre og ein underordna var personleg og kunne vurderast etisk, medan det upersonlege forholdet mellom ein kapitalist og ein arbeidar var bortanfor etisk vurdering. Dette var eit alvorleg tap ved det moderne samfunnet, at etiske relasjonar vart omdanna til upersonlege pengereasjonar, men det var likevel ingen veg tilbake til eit samfunn som var regulert av personleg underordning.

På eit teoretisk nivå skil Weber eit klassesamfunn frå eit standssamfunn med at lagnaden til ein klasse vert bestemt av kausale livssjansar på ein marknad, medan lagnaden til ein stand vert bestemt av ein livsførsel og førestelling om ære. I det moderne klassesamfunnet vert makt og ulikskap skapt gjennom yting og prestasjonar (*achievement*) heller enn tradisjonell tilskrivning av makt og ulikskap (*ascription*). Det finst fråskilde individ med ulike ressursar, aktiva, eige-dom, utdanning og evner som kan verta realiserte på ein marknad og skape ulike livssjansar. Dei kan verta arbeidslause, gå til grunne i innbyrdes konkurranse, eller skipa fellesskap, verta rike og fattige osv. Men ein sosial struktur som er bestemt gjennom livssjansar og hasard kan også føra til nye former for tvang og nye riskar som er knytt til faren for å bli både fattig og framandgjort. Livssjansar medfører både nye val og nye riskar, og slik sett dekkjer omgrepet begge sidene av risikoprofilen i det moderne samfunnet (*Opportunity vs. Risks*) (Therborn, 1995: 10, 164). Det viser til at det ikkje er nødvendige, men kontingente og sannsynlege forhold mellom ein objektiv klassesituasjon (klasse i seg sjølv) og klasse som samansveisa fellesskap (klasse for seg sjølv) (Sayer, 1991: 69).

I eit standssamfunn fanst det ingen livssjansar i denne forstand, verken sjansar for frigjering frå personleg underordning eller sjansar for den totale fattigdom som skuldast hasardiøse marknadsforhold. I ein stand vert lagnaden og livssituasjonen bestemt av ein livsførsel og felles oppfatning av ære eller av nødvendige tradisjonelle vilkår (Weber, 1979: 60). Ein klasse vert bestemt av

felles livssjansar og felles levestandard, men ein stand er dominert av felles livsførsel og tilsidesetjing av marknaden (Hennis, 1988: 77–78). Dette vil seia at det er berre standen som kan danne ein rasjonell livsførsel og eit politisk leiar-skap. Medlemmane i ein stand let seg ikkje styra blindt av materielle vilkår, slik som menneska i ein klasse. Standen kan «leia livet» (*Lebensführung*) etter eigen vilje og ut ifrå grunnleggjande kulturelle verdiar. Den asketiske protestantisme var som kjent ei viktig kraft i utviklinga av denne rasjonelle livsførselen, som mellom anna vart livsførselen for dei første kapitalistiske entreprenørane, som difor også var ein stand. Det tragiske ved kapitalismen vart at denne livsførselen gjekk til grunne i marknadssystemet, og entreprenørane gjekk difor frå å vera ein stand til å verta ein klasse som tilpassar seg marknadssystema. Ein stand har ein livsførsel som er forma av eit bestemt verdsyn, medan ein klasse orienterer handlingane etter eit marknadssystem for å halda ved like ein levestandard. Det er klart at Weber oppfatta denne utviklinga som eit forfall.

Denne historiske prosessen som utspelte seg i Tyskland var difor eit spesialtilfelle av ein langt meir generell utviklingsprosess innanfor den vestlege kulturen. Det «gamle» samfunnet var organisert rundt legalt definerte stender, med adelen, kongen og kyrkja på toppen. I dette før-moderne samfunnet var det personleg underordning, individa hadde ingen formell fridom, og ulikskapen var legalt institusjonalisert ved at kvar stand hadde sine særskilde rettar og plikter. Denne personlege underordninga og ufridomen, den synlege utbyttinga og den essensielle identiteten, vart kritisert av den politiske filosofien, som kravde same rettar for alle formelt like individ, frie kontraktar på marknaden og identitetar og fellesskap som var skapte i fridom (Offe, 1985: 171).

I det moderne fekk alle (menn) formelt like rettar (m.a. den franske revolusjonen), kombinert med at den reelle ulikskapen haldt fram eller vart forsterka. Det vart difor nødvendig med ein sosiologisk teori for å forklara korleis formelt like individ enda opp som reelt ulike og med framandgjorde identitetar (Offe, 1985: 172; Müller, 1994: 121). Den formelle fridommen førte individa inn i ein objektiv tvang på den kapitalistiske arbeidsmarknaden og fabrikkene, og utbyttinga skjedde gjennom usynlege mekanismar på marknaden og i fabrikkene, «bak ryggane på folk». Den nye forma for kapitalistisk utbytting av frie arbeidarrar var berre mogleg ved at standsfellesskapen vart nedbroten, fordi slike fellesskap hindrar utviklinga av marknaden og varelogikken. Det moderne er også tvitydig fordi den formelle frigjerung frå personleg herredømme kan føra til konstruksjon av nye fellesskap og ny fridom til å handla i ei sosial rørsle, men det kan også føra til at dei objektive system skaper eit abstrakt masseindivid som er framandgjort i dei objektive sosiale strukturane (Touraine, 1995).

Det er difor slik vi kan forstå det karakteristiske ved det vestlege samfunnet gjennom ei spirallrørsle når det gjeld tilhøvet mellom stand og klasse.

Modernisering vil på den eine sida seia ein overgang frå legalt definerte stender til ein masse med formelt like og frie medborgarar. Dette kan igjen føra til nye former for standsfellesskap både innanfor borgarskapet og den organiserte arbeidarklassen, som igjen kan bli avløyst av standsoppløysing på eit nytt nivå. Dette fører i tilfellet til ein overgang frå eit sjølvmedvete borgarskap til ein masse med kapitalistar som ikkje er agentar i samfunnsutviklinga, men som reagerer på endringar i marknadssjansane. Det kan også føra til ein utvisking av den solidariske og organiserte arbeidarklasse, som blir avløyst av ein «murrande masse». I neste delen blir det difor nødvendig å analysere kva vilkår som må vera til stades for at ein atomistisk klasse kan bli ein sjølvmedveten og solidarisk stand.

Frå klasse til stand – konstruksjon gjennom samhandling

I det moderne samfunnet har det vorte forma nye fellesskap ut av ein formell fridom og ein individualisert klassestruktur, altså nye stender med ein rasjonell livsførsel. Dette vil også seia å omforma dei opne og upersonlege kontraktforholda i klassesamfunnet til meir lukka og konkrete fellesskap (Holton og Turner, 1989: 139). Weber understrekar nettopp at ein klasse ikkje er ein sosial fellesskap, men berre eit mogleg grunnlag for fellesskap og solidarisk handling.

Enhver klasse kan altså saktens oppvise en av de utallige mulige former for «klasseatferd». Men den behøver ikke gjøre det, og i alle fall er ikke klassen selv kjennetegnet ved subjektiv følt samhörighet. Derfor fører det galt avsted når man behandler klassene som om de begrepsmessig sett stod likt med grupper preget av samhörighet (Weber, 1979: 57).

Weber har difor eit «strukturellistisk» klasseomgrep, og dette vil seia at idet ein «klasse», som ein serie med individ, sluttar seg saman på ein eller annan måte, vert denne «klassen» omdanna til ein stand. Ein klasse er aldri sosial, men står likevel alltid på terskelen til å bli ein fellesskap, altså ein stand (Gane, 2005). I ein klasse er det slik at individa er isolerte frå kvarandre i marknadssituasjonen (klassestrukturen), men dei har felles livssjansar som vert bestemt av same art økonomiske interesser på marknaden.

Men felles for dem som tilhører samme klasse er alltid dette: For det første at de lever under samme betingelser, og for det andre at denne felles skjebne frembringes ved at deres sjanser på markedet er av samme art. I denne forstand er «klasesituasjonen» til syvende og sist «markedssituasjon» (Weber, 1979: 55) [...] Derimot utgjør en gruppe mennesker ingen «klasse» i teknisk forstand, så fremt deres skjebne ikke

avhenger av deres sjanser for å realisere økonomiske goder eller arbeidsytelser på et marked. Slik sett utgjør f.eks. slaver ikke noen klasse (men en stand) (Weber, 1979: 56).

På denne marknaden finst det tre typar aktiva: eigedom, arbeidskraft og utdanning/faglege kvalifikasjonar, og alle desse har ein tendens til å verta differensierte gjennom ein innbyrdes konkurranse. Kapitalistane kjemper mot andre kapitalistar på marknaden, men formar også ein standsfellesskap som er institusjonalisert av staten sin garanti av eigedomen. Den innbyrdes konkurransen mellom arbeidarar kjem tydeleg til syne i tilfellet arbeidsløyse; då er det rasjonelt for arbeidarane å by under kvarandre for å sikra tilsetjing i ei verksemd. Arbeidskrafta er også differensiert fordi nokre arbeidarar har betre utdanning, evner og faglege kvalifikasjonar enn andre, og difor kan dei få større utbytte av sine aktiva. Ut ifrå marknadssituasjonen vil det vera eit mangfald av interesser, eller ein kontinuerleg interessestruktur, men mest sannsynleg oppstå fire ulike klynger av klassesituasjonar: kapitalistar, sjølvsysseletta (småborgarar), profesjonelle arbeidarar med utdanning (ulike mellomklassar) og underprivilegerte arbeidarar som berre har arbeidskrafta å selja (Weber, 1968: 303–304).

Desse fire hovudtypar av klassesituasjonar er også det strukturelle grunnlaget for det som Weber kallar dei sosiale klassane, som i Webers samtid var: 1) den ufaglærte arbeidarklasse, 2) småborgarskapet, 3) eigedomslaus intelligentsia, kvalifiserte spesialistar, «white-collar workers», 4) dei privilegerte gjennom eigedom og utdanning (i Tyskland hadde den privilegerte klassen to fløyer, og dette var «kulturborgarskapet» og «det kapitalistiske borgarskap» (Mommsen, 1989: 63; Weber 1968: 302–307). Dei sosiale klassane er grupperingar av interessestrukturen eller klynger som blir skapte av mobilitetsgrenser på marknaden: Det er typisk og enkelt å flytta seg mellom interesseposisjonar innanfor ein sosial klasse, men uvanleg og vanskeleg å passera grensene til dei sosiale klassane (Weber, 1968: 302). Dei sosiale klassane er berre strukturelle mønster og lause kollektiv og vert heller ikkje prega av samhandling og solidaritet, men den sosiale klassen er likevel grunnlaget for einkvar danning av fellesskap.⁴

I og med at Weber understrekar at klassen ikkje er kjenneteikna av solidaritet og fellesskap, må han halda fast ved at det ikkje er eit universelt fenomen at det oppstår solidaritet på grunnlag av klassesituasjonen og klasseinteresser. Generelt er samanhengen mellom klassesituasjonen, den sosiale klassen og organisering og samkjensle i stand og parti kontingent og ikkje nødvendig (Crompton, 1993). Men ein felles klassesituasjon fører i det minste til ein strukturlaus sosial fellesskap, som viser seg som murring hjå arbeidarane eller ein stillteiande semje om å redusera arbeidstempoet (Weber, 1979: 56–57). Det er

berre slik masseåtferd som generelt kan forklarast utifrå klasseomgrepet åleine; så snart det vert ein eller annan form for samkjensle, solidaritet og organisering på grunnlag av klassesituasjonen, oppstår det ein overgang frå ein sosial klasse til ein sjølvmedveten stand, eller ein klassemedviten organisering, som Weber også skriv nokre stadar (Weber, 1968: 305).

Den ufaglærte, udifferensierte arbeidarklassen, som Marx oppfatta som idealtypisk for ein sosial klasse, er eit spesialtilfelle i Webers teori. Desse ufaglærte, eigeidomsause arbeidarane har den mest uniforme klassesituasjonen, og samstundes er dette ein sosial klasse med strenge mobilitetsgrenser (Weber, 1968: 302). I denne sosiale klassen oppstår det difor også lett organisering og felles medvit, altså utvikling av standsære, fordi medlemmane av denne sosiale klassen har ein innbyrdes samhandling. Dei er samla i eit stort tal og har felles erfaring i fabrikkfelleskapen, noko som også medfører at det er teknisk enkelt å organisera seg og å føra ein klassekamp mot kapitalistane (Weber, 1968: 305). Denne klassen er også i samhandling med ein annan klasse, og den sterkaste konflikten oppstår i forhold til ein synleg og direkte motstandard. Arbeidarane kjem i konflikt med fabrikkeigarane, fordi det her er ein direkte erfaring av motsetnader, eller ein direkte erfaring av samanhengen mellom klasseforholda sine grunnar og konsekvensar (Weber, 1979: 57). Det oppstår ikkje konflikt i forhold til finanskapitalen, fordi denne opererer «bak ryggane» til folk slik at motsetnadane mellom klassane og erfaringa av årsaksforholda vert dekkja over. I «arbeidarklassen» er det altså ein sterk samanheng mellom klassesituasjonen og den sosiale klassen, noko som også under bestemte vilkår kan føra til samkjensle, solidaritet og standsfelleskap. Det er difor også innanfor denne klassen at den irrasjonelle murringa i massen kan transformerast til ein rasjonell interessesamanslutning, altså ein formell organisering i fagforeiningar og parti (Weber, 1979: 56). Danning av politiske parti kan etter dette forståast som ein rasjonaliseringsprosess, noko som opphever den irrasjonelle murringa og den tradisjonelle vanen i arbeidarklassen til ein rasjonell samanslutning. Her meiner også Weber at dei intellektuelle fremjar denne rasjonelle organiseringa gjennom å formulera lett forståelege mål for «klassen». Også i dei privilegerte klassane kan det vera ein sterk samanheng mellom klassesituasjon, den sosiale klassen og ein medveten stand, og sannsynleg organisering i parti. «Kapitalistane» er i denne samanheng ein differensiert klasse som er isolerte av den innbyrdes konkurranse, medan borgarskapet er ein sjølvmedveten stand med felles kultur og livsførsel. Felles livsførsel og kultur er difor spesielt vanlege innanfor borgarskapet og innanfor arbeidarklassen, noko som kan vera eit grunnlag for eit rasjonelt politisk leiarskap.

I denne drøftinga er det viktig å understreka at Webers omgrep «klasse, stand og parti» er på ulike analytiske nivå: Klasseomgrepet er knytt til den ny-

klassiske teorien om marknaden, der isolerte individ realiserer sine interesser i innbyrdes konkurranse. Omgrepet om klasse heng difor også i hop med omgrepet om ein formell rasjonalitet på marknadsplassen (Wright, 2002). Men marknaden er fletta inn i politiske og sosiale forhold, og difor er klasse også fletta inn i kulturelle, sosiale og politiske vilkår. Ein stand er ei konkret gruppe med felles livsstil og felles definisjon av ære. Denne standen kan også organisera seg politisk, t.d. i ein fagforeining eller eit politisk parti. Dette fører til at standsomgrepet er det mest sentrale, og det inkluderer klasseomgrepet berre som ein analytisk dimensjon. Den abstrakte teorien om marknaden og klassesituasjonen må supplerast med ein konkret historisk- sosiologisk og institusjonell teori om stand og parti. I og med at skiljet mellom klasse og stand er analytisk, altså ikkje konkret, skildrar Weber også dels stand og klasse som motsette fenomen, og dels som fletta inn i kvarandre. Når han heller mot den ny-klassiske modellen, vert stand og klasse motstridande fenomen, på den måten at standen vert forstått som irrasjonelle hindringar for marknaden. Innanfor dette perspektivet skriv Weber også at standen er viktig i stabile periodar, og at klassen dominerer i perioden med raske endringar og teknologisk utvikling. Når han heller mot den historiske skuleretninga i økonomien, vert stand og klasse vevd inn i kvarandre som aspekt ved ein fellesskap (Collins, 1986: 128).

Det er berre som ein abstraksjon i den ny-klassiske teorien at det finst objektive økonomiske klasseinteresser. Den faktiske interesseretning, dvs. dei interessene som motiverer til handling, vert bestemt av det sannsynlege, kontingente og det gjennomsnittlege, og ikkje av det objektive og deterministiske. «Den faktiske interesseretning som med en viss sannsynlighet følger av klassesituasjonen hos et visst 'gjennomsnitt' av mennesker som befinner seg i denne situasjonen» (Weber, 1979: 56). I den konkrete verda er klassetilhøva fletta inn i standstilhøve, og difor er det også nødvendig å setja interaksjon, sosiale relasjonar, kulturelle tilhøve osv. i det analytiske sentrum. Den faktiske interessesituasjonen som orienterer faktiske sosiale handlingar, vert forma gjennom samhandling i sosiale grupper eller stender som skaper felles livsstil og definering av ære (den sosiale orden). Dette vil seia at interessene ikkje eksisterer som objektive interesser knytt til marknaden, men at sjølve interessene vert konstruerte gjennom samhandling, samkjensle og felles erfaring. Klasse er for Weber etter dette ikkje ein ting, men ein prosess (Thompson, 1963).

Barry Barnes (1995) har utvikla denne tendensen i Weber sin tekst til at interesser er forma gjennom interaksjonen, og dette er i motsetnad til den marxistiske tendensen til å tala om objektive interesser (Wright, 2002; Hechter, 2004: 419). Klasseinteresser er abstrakte og teoretiske, og dei konkrete interesser som motiverer til handling er difor standsinteresser, ikkje klasseinteresser. Desse interessene er likevel knytt til marknadssituasjonen, men på dette planet

er interessene «flytande» og bestemt av sannsynlege utfall og av samhandling mellom individa innanfor ein fellesskap. Dette vil også seia at interesseomgrepet til Weber flettar saman klassesituasjonen med standsfellesskapen. Menneska vert ikkje motivert til kollektiv handling ut ifrå reine økonomiske interesser og objektive klasseinteresser. I Barry Barnes si formulering vil dette seia at:

It is not that independent individuals have prior interests that induce them to combine in particular ways and act together. Rather it is that individuals living and interacting together are able, on the basis of their knowledge of their situation, to evoke conceptions of shared interests and to enjoin action to further them. What comes first, as it were is being together, proximity, social relationships, social intercourse, ready opportunity to intensify and organize interaction (Barnes, 1995: 144).

Alberto Melucci (1989) imøtegår også synet i den marxistiske teorien om at den kollektive handlinga er ein effekt av objektive klasseinteresser; eventuelt kan intellektuelle eller partiet gripa inn som ein *deus ex machina* og realisera dei objektive interessene til solidaritet, organisering og kollektiv handling. Eit alternativt syn er at den kollektive handlinga vert kontinuerleg sosialt konstruert gjennom samhandling og forhandlingar om felles mål og interesser, og dette skaper ei sosial rørsle i samfunnet som bryt inn over den objektive dominansen til systemet. Dette er den grunnleggjande dialektikken i det moderne samfunnet mellom tvangsmakt i systemet og frigjering gjennom ei sosial rørsle.

Michael Mann (1993) argumenterer også for eit neo-weberiansk syn på klasse, der han hevdar at økonomiske klasseinteresser i seg sjølv ikkje fører til fellesskap eller organisering. Sosiale klasse rørsler er alltid «ureine» i den forstand at dei mobiliserer med basis i både økonomiske og ikkje-økonomiske nettverk av makt. Økonomiske interesser er som regel heterogene, og gjev ikkje i seg sjølv opphav til kollektiv handling og organisering. Særleg arbeidarklassen er differensiert i eit mangfald av økonomiske interesser, avhengig av kvalifikasjonar, utdanning og andre marknadskapasitetar. Reine økonomiske interesser fører difor som ein regel til ein innbyrdes konkurranse og kamp mellom ulike grupper i arbeidarklassen. Det er difor nødvendig at ikkje økonomiske faktorar transformerer eit mangfald av ulike interesser til ei breiare sosial klasserørsle. Dette kan vera felles ideologi og erfaring og gode organisasjonsnettverk, og i tillegg er også klasseorganiseringa fletta inn i politiske og militære maktnettverk: t.d. var klasseaktørane under den franske revolusjonen i stor grad skapt gjennom den politiske makta (Mann, 1993: 31)

Stand, monopolisering, den sosiale blokka

Omgrepet om stand er mangfaldig og refererer for det første til ein dynamisk maktkamp mellom sentrale monopol og desentraliserte stender, som gjerne kan vera legalt definerte stender. Her kan vi forstå framveksten av ein liberal modernitet som ein overgang frå legalt definerte stender til ein fellesskap av formelt like – og frie – medborgarar. Innanfor det økonomiske område vil dette seie ein overgang frå standsbundne arbeidarar til arbeidar som er formelt frie frå fellesskapen, noko som vil seia ein overgang frå stand til klasse. Dette fører fram til at omgrepet om stand, for det andre, refererer til danning av nye fellesskap gjennom samhandling og felles oppfatning av ære. I eit spesialtilfelle er det slik at arbeidarklassen dannar ein stand gjennom samhandling som dannar felles oppfatning om ære.

Men standsomgrepet refererer også til monopolisering av ideelle og materielle interesser, og det er i denne samanheng at det oppstår eit behov for å veva i saman omgrepa om den sosiale klassen, standen, med eit omgrep om «sosiale blokker» frå John Scott (1996).⁵ Ifølgje Scott er det ein omgrepsmessig samanheng mellom Webers omgrep om makt, med spesialtilfellet dominans, eller herredømme, og Webers omgrep om den sosiale fordelinga av makt, eller den sosiale lagdelinga. Scott fokuserer ikkje på samanhengen mellom valdsmakt og monopolisering, og dette aspektet legg eg til i analysen, og difor vert den modifiserte framstillinga slik: Innanfor den første analytiske dimensjonen er det ein framvekst av sentrale produksjonsmonopol, noko som heng i hop med at produsenten, gjennom bruk av valdsmakt, vert skilt frå produksjonsmidla, slik at arbeidskrafta vert ei vare. Etter denne skapande bruk av valdsmakt vert produksjonen ført vidare gjennom reint fredelege maktmiddel, eller ein taus tvang. Dette gir opphav til ein særskild dominansstruktur: dominans i kraft av ein interessekonstellasjon. Desse sentrale produksjonsmonopola, i kombinasjon med arbeidskrafta som ei vare, dannar også ein sosial lagdeling på grunnlag av klassesituasjonen. Denne klassesituasjonen kan igjen føra til danning av fire ulike sosiale klassar som vert definerte av mobilitetsgrenser, men som elles berre står fram som kollektiv i ein svak forstand, med «murring» som ein typisk masseåtfærd.

Den andre analytiske dimensjonen er ifølgje Scott ein samanheng mellom dominans i kraft av prestisjen til eit sett med verdiar og «statussituasjonen» som kan gje opphav til ein stand gjennom to overlappende prosessar: Den eine er danning av stand og felles ære gjennom hyppig samhandling, og den andre er danning av ein stand gjennom monopoliseringsprosessar, eller innskrenkingar av marknaden. Når det gjeld symbolsk vald og symbolske monopol, gir det meining å sjå standsinndeling innanfor eit felt med dominerande og dominerte kulturar, også forstått med omgrepa hegemoni og ideologisk herredømme.

Den tredje analytiske dimensjonen er knytt til framveksten av staten, forstått som eit sentralt valdsmonopol. Ifølgje Randall Collins (1986) er det her også viktig å forstå at staten sin legitimitet vert danna i ein ekstern prestisjekamp mellom statar, slik at statar som gjer framgong i den geopolitiske konkurransen med andre statar også generer sterk oppslutnad om statens politikk (Collins, 1986: 153–156). Innanfor staten vert det etablert organisasjonar med legitim herredømme, noko som ifølgje Scott då gir opphav til ein kommandosituasjon og sosiale blokker. Innanfor alle byråkrati og organisasjonar oppstår det eit skilje mellom «eliten» og «massen», slik at dei dominerande og dominerte posisjonane kan klynga seg saman i sosiale blokker.

Eg vil bruka denne innsikta til Scott på ein modifisert måte, og mitt analytiske poeng vil her vera at velferdsstaten og byråkratiet skaper ein interessestruktur som gir opphav til sosiale blokker, ikkje berre i eliten, men også innanfor arbeidarklassen. Analytisk sett er det difor slik at det kan oppstå eit rasjonelt organisert parti dersom dei tre dimensjonane i den sosiale lagdelinga vert fletta i saman. For det første må klassesituasjonen føra til danning av den sosiale klassen. Vidare må denne sosiale klassen forma seg til ein stand, og endeleg er denne standsdanning innanfor arbeidarklassen avhengig av at velferdsstaten innskrenkar arbeidsmarknaden, slik at det vert danna sosiale blokker. Det er dette argumentet eg vil utdjupa i resten av artikkelen.

Den ufaglærte og den faglærte arbeidarklassen har stundom vore ein underprivilegert stand med felles kultur, uniform erfaring, samhandling, felles livsførsel og kjensle av solidaritet og fellesskap. Det har altså, som vist i avsnittet ovanfor, vore ein indre samanheng mellom klassesituasjonen, den sosiale klassen og det solidarisk organiserte kollektivet, eller standen, på grunnlag av klasseinteresser. På ein annan måte har denne arbeidarklassen ikkje alltid vore ein stand, fordi klassen har hatt vanskar med å innskrenka og kontrollera marknaden for si eiga vare, som er den ufaglærte arbeidskrafta. For å bli ein stand også i denne meining, må den innbyrdes konkurransen på arbeidsmarknaden redusertast; arbeidarane må ikkje by under kvarandre i tilfellet arbeidsløyse. Arbeidarane kan styrkja si stilling på arbeidsmarknaden ved å ha alternative kjelder til inntekt, t.d. handverk, småbruk (Weber, 1979: 64).

Markedet hindres fra å utvikle seg fritt. Dette gjelder først og fremst de goder som direkte unndras fritt kjøp og salg ved at stendene monopoliserer dem, hva enten det skjer juridisk vei eller ved konvensjoner [...] Den utilhyllete markedsrett – den som betinger dannelsen av «klasser» – trenges tilbake (Weber, 1979: 66).

GEOPOLITISKE VILKÅR



Sentrale monopol	Monopol gjennom fabrikken	Monopol på symbolsk makt	Staten som monopol på legitim valdsmakt
Dominans, herredømme	Herredømme i kraft av interessekonstellasjon. Nytte	Herredømme i kraft av prestisje, påverknad i kraft av verdier	Legitimt herredømme, i kraft av autoritet. Lydnad.
Den sosiale fordeling av makt, eller den sosiale lagdeling	Klassesituasjon = marknadssituasjon	Statussituasjon	Kommandosituasjon.
Sosiale strata.	Den sosiale klassen	Stender	Sosiale blokker



PARTI: ORGANISERTE GRUPPER

Figur 1 Konstruert utifrå Scott 1996, Collins 1986

Den reine marknadsmakt vil føra til at det vert forma klassar, som ikkje er sosiale kollektiv, men ein serie med individ som er isolerte frå kvarandre og felte inn i objektive strukturar i fabrikken og i arbeidsmarknaden. Det utviklar seg likevel konkrete fellesskap, eller stender, ved at marknaden vert regulert eller innskrenka i fordelinga av materielle og ideelle gode.

Collins (1986) har særleg fokusert på at marknaden er ein arena for makt-kamp mellom stender, eller sosiale grupper, som søker monopol for ei vare (t.d. arbeidskraft) meir enn ein plass der rasjonelle individ realiserer sine interesser. I denne forstand er skipinga av stender med ulike former for monopol eit grunnleggjande kjenneteikn ved marknadssøkonomien (Collins, 1986: 129). Gjennom monopolisering kan ei gruppe kapitalistar få ein konkurransefordel på marknaden, og gjennom innskrenkingar av varestatusen for arbeidskrafta (altså danning av eit slags monopol) kan den kollektive arbeidarklassen styrkja stillinga si i forholdet til kapitalistane; samstundes kan også ei gruppe arbeidrarar få ein fordel framfor ei anna gruppe, gjerne på grunnlag av ei monopolisering av ein særskild type utdanning eller kvalifikasjonar. I det (post)moderne

samfunnet er det særskild service-klassen som er i vokster, ved at marknaden vert innskrenka av at yrkesgrupper med utdanning monopoliserer tilgangen til særskilde yrke og profesjonar (*credentialism*). På denne måten er profesjonalisering i yrkeslivet og monopolisering i næringslivet eit uttrykk for same tendens til å innskrenka den frie marknaden for ei særskild vare (Lash og Urry, 1987: 174).

Den weberske analysen, som Collins utviklar, finst også innanfor den marxistiske analysen av klassesituasjonen: Idealtypisk, eller strengt analytisk, kan vi skildra samanhengen mellom klassesituasjonen (klasseinteresser), stand og velferdsstat på følgjande måte: I ein rein marknadssituasjon må arbeidarane kjempa på to frontar: den primære klassekampen mot kapitalen, og den sekundære kampen mot andre arbeidarar. I konkurransen på arbeidsmarknaden kan arbeidarane tilby større arbeidsmengde til ein mindre pris enn andre arbeidarar, og i ein situasjon med eit statleg utdanningssystem kan arbeidaren auka kvaliteten på si eige arbeidskraft gjennom utdanning og såleis vinna fram i konkurransen mot andre på arbeidsmarknaden. På denne måten har auke i utdanning ført til at dei individualiserande tendensane i arbeidsmarknaden vert fremja, og at det veks fram ein middelklasse (eller service-klasse) som den tredje krafta i samfunnet (Lash og Urry, 1987). Arbeidarane må ha tilgang til kollektive ressursar for å overvinna den øydeleggjande konkurransen og omforma serielle arbeidarar til ein organisert stand: *Class interests is something attached to workers as a collective rather than as a collection of individuals, their group rather than serial interest* (Przeworski, 1985: 21). Velferdsstaten er ein slik kollektiv ressurs som reduserer den reine varestatusen til arbeidarane og såleis innskrenkar marknaden for arbeidskrafta ved å sikra alternative inntektskjelder til arbeidsmarknaden (Offe, 1985: kap. 1).⁶

Velferdsstaten er etter dette eit vilkår for ein abstrakt interessefellesskap i arbeidarklassen, men det er altså ikkje abstrakte interesser, men konkret samhandling som er grunnlaget for solidaritet og kollektiv handling, og difor kan det også vera slik at velferdsstaten har redusert solidariteten i arbeidarklassen. Hechter (2004) legg nettopp vekt på at det har vore ein overgang frå klasse til statuspolitikk, og at dette kan forklarast med framveksten av velferdsstaten. Industrialisering og framvekst av ein arbeidsmarknad skapte nye former for utryggleik og risiko. Arbeidarane slutta seg difor saman i forsikringsfellesskap som gav støtte i forhold til riskane på arbeidsmarknaden, og denne lokale organiseringa var det eigentlege grunnlaget for ein meir omfattande klasseorganisering på eit statleg nivå. Velferdsstaten gav ein sentral forsikring mot hasardane på arbeidsmarknaden, noe som erstatta den lokale fellesskapen sine trygdeordningar, og difor vart den solidariske infrastrukturen og den konkrete fellesskapen i arbeidarklassen svekka.

Ved hjelp av Scott sine omgrep kan vi vidare hevda at ulike former for velferdsstatar dannar ulike sosiale blokker. Ifylgje Esping-Andersen (1990) er det tre typar velferdsstatar som skaper ulike klassestrukturar, sosiale blokker, former for solidaritet og stender: «One may cultivate hiarchy and status (korporativ velferdsstat), another dualisms (liberal velferdsstat), and a third universalism (sosialdemokratisk velferdsstat). Each case will produce its own unique fabric of solidarity» (Esping-Andersen, 1990: 58). Den korporative velferdsstat held ved like gamle standsskilje og skaper integrasjon av ein stabil sosial orden. Det var viktig med sosialforsikringar for å integrera arbeidarane til den sosiale orden, ved å motvirka marknaden og ta brodden ut av det sosiale opprøret som fylgde med atomisering og fattigdom (*Soldaten der Arbeit*: Bismarck). Dette var også ein type forsikring som sprang ut av ein gammal aristokratisk *noblesse oblige*-haldning, noko som i seinare tid har ført til at sosialhjelp-tradisjonen står sterkt i dei kontinentale landa, og difor tendensen til å laga eit skilje mellom yrkesgrupper med gode trygder og fattige arbeidarar med sosialhjelp. Det var ein sterk statleg paternalistisk tradisjon, og dette førte også til at statstenestemenn og -kvinner fekk spesielt gode trygderettar, og på denne måten vart dei forma til ein stand med monopol på ideelle og materielle gode og med sterke standsbarrierar til undersåttane i staten. Det har meir generelt vore ein sterk tendens til at ulike yrkesstender har forma seg ved hjelp av monopoliserte trygderettar, slik at arbeidarklassen har vorte delt i ulike stender, eller sosiale blokker (Esping-Andersen, 1990: 58–61; Kocka, 1987).

Den liberale velferdsstaten har hatt marknaden som strukturerande prinsipp, og dette skulle avskaffa standsprivilegia i den autoritære og paternalistiske staten. Den liberalistiske tradisjonen var i utgangspunktet fiendtleg innstilt til alle former for velferdsstat. Men i og med omfanget av dei sosiale problema som oppstod når arbeidsmarknaden spreidde seg, vart det også konstruert ein særskild liberal velferdsstat med to prinsipp: Det eine var eit sosialhjelp-system for dei som varig fall utanfor marknaden, og det andre var eit forsikringssystem med statleg tilskot som skulle avspeгла den konkurrerende individualismen på marknaden. Den liberale velferdsstat skaper difor ein dualisme i arbeidarklassen, altså to sosiale blokker, mellom dei som har gode trygder og dei som vert avhengige av sosial støtte, og i den liberale velferdsstaten kunne difor ikkje arbeidarklassen forma seg som ein underprivilegert stand og mobilisera i rasjonelle partisamanslutningar (Esping-Andersen, 1990: 62–64).

Den sosialdemokratiske velferdsstaten vart utvikla for å overvinna atomiseringa og individualiseringa i marknaden, for å bryta ned den øydeleggjande konkurransen og motvirka at arbeidarklassen vart fragmentert i ulike «sosiale blokker». Det sosialdemokratiske alternativet var å samla alle arbeidarar med universelle trygderettar, og slik vart det også mogleg å skapa solidaritet i arbei-

darklassen, fordi interessene i arbeidarklassen vart gjort meir homogene gjennom at alle vart inkluderte i dei same trygdeordningane (Esping-Andersen, 1990: 65–68). Den sosialdemokratiske velferdsstaten skapte difor det beste vilkåret for at arbeidarklassen kunne forma seg til ein underprivilegert stand, fordi den universelle velferdsstaten innskrenka marknaden og skapte ei stor sosial blokk i arbeidarklassen. Det vart denne einskaplege sosiale blokka som vart det strukturelle grunnlaget for utviklinga av sterke sosialdemokratiske parti i dei skandinaviske landa (Esping-Andersen, 1985).

Avslutning

Denne teoretiske analysen er knytt til dei historiske vilkåra i den klassiske og organiserte modernitet (Wagner, 1994). Det er difor eit ope spørsmål kor stor relevans denne analysen har for forholdet mellom klasse, stand og parti i det postmoderne og globale samfunnet, og her i avslutninga vil eg skissera nokre nye historiske vilkår som endrar føresetnadane i den teoretiske analysen:

Ulrich Beck (1992, 1994) meiner at vilkåra for standsfellesskap på grunnlag av klasseinteresser gradvis er modernisert bort. Den historiske symbiosen mellom stand og klasse er over; dei tradisjonelle sosiokulturelle fellesskapa er svekte, og velferdsstaten har vorte eit vilkår for individuell karriere meir enn eit vilkår for solidaritet i arbeidarklassen. Giddens (1994) meiner at sein-moderne fellesskap er prega av ein meir aktiv tillit, medan klassefellesskapa vart bundne saman av konformitet, tradisjon og herredømme. Det er i denne samanheng verdt å merka seg at Weber meinte at herredømme var eit sentralt kjenneteikn ved dei fleste sosiale samkvem, men i dagens samfunn har omgrepet om tillit erstatta dette omgrepet om herredømme, eller dominans. Kulturen, tradisjonen og livsstilen har også endra seg frå å vera ein ytre bakgrunn for konstruksjon av fellesskap til at tradisjonen, kulturen og livsstilen vert forma gjennom individuelle val (Giddens, 1994). Vi kan kanskje seia at dei moderne klassefellesskapa vart bygde på ein «flytande grunn av objektive klasseinteresser», men dei «postmoderne fellesskapa» dukkar opp og ned i ein straum av informasjonar, kulturelle inntrykk, irrasjonelle stemningar, flyktige relasjonar, fundamentale verdiar og situasjonsbestemte interesser.

Konsekvensen av dei sosiale og kulturelle endringane kan då vera at den sosiale ulikskapen er uendra – eller forsterka, men dei sosiale klassefellesskap med felles kultur er i oppløysing. Med Weber kan vi seia at dette er eit samfunn som er dominert av «klassesituasjonen» og minkande solidaritet i arbeidarklassen, og der standsformasjonen no skjer i den nye service-klassen med utdanningsbasert lagdeling, yrkesprivilegium og profesjonalisering. Det var også eit viktig poeng hjå Weber at «mellomklassen» vart sterkare i det moderne sam-

funnet. Dette er ikkje ein avskjed med klasseprinsippet, tvert imot er det eit samfunn der underklassen, deler av arbeidarklassen og kapitalen er dominert av den individualiserande klassen, medan den profesjonelle service-klassen viser teikn til standsformasjon og politisk kraft gjennom nye sosiale rørsler. Det synest som om kapitalen har styrkt stillinga ved å omforma seg frå nasjonale borgarskap med standsære til ein global klasse som har makt i kraft av rask mobilitet og gode «livssjansar» på marknaden. Arbeidarklassen har derimot svekt sin posisjon i denne overgangen frå ein geografisk bunden stand til ein mobil klasse som er spreidd i det globale rommet. Weber hevdar også at føresetnaden for at det oppstod eit kollektiv i ein klasse var at det var samhandling mellom dei dominerande og dei dominerte. Bauman (1998) er ein av fleire som har peika på at underklassen og arbeidarklassen er lokale, og kapitalen og den nye service-klassen er globale, og såleis opererer dei ulike klassane i ulike sosio-romlege strukturar, utan å møta kvarandre i ein kamp om felles maktressursar.

Weber avsluttar ofte sine tekstar med ei krystallisering av eit tragisk drama på den verdshistoriske scenen. På slutten av «Vitskap som kall» konstaterer Weber at som ein følgje av rasjonalisering og intellektualisering har dei mest subtile verdiane trekt seg tilbake frå det offentlege livet, til det skjulte mystiske riket eller til dei broderlege små fellesskap. For Weber vil dette seia at dei kulturelle verdiane som tidlegare gjekk som ei profetisk ånd og sveisa i saman store fellesskap, i dagens samfunn berre pulserer, i *pianissimo*, innanfor dei minste krinsar. Når det gjeld dagens nettverkskapitalisme, er dette eit svært tids-svarande bilete: Den kollektive kapitalen er ikkje inkarnert i eit sjølvmedvete borgarskap, men heller er det slik at veldige straumar av kapital og informasjonar har sine knutepunkt i små krinsar der det utspelar seg ei vital samhandling. Det er nettopp innanfor desse små krinsane noko av kreativiteten i den globale nettverkskapitalismen har sin tilhaldsstad. Med fare for å bli noko fylt av denne historiske patos kan vi kanskje hevda at dei store standsfellesskap, med ein livsførsel som var prega av kulturelle verdiar, slik som borgarskapet og den organiserte arbeidarrørsla, har kanskje for alltid trått ut av den historiske scena og blitt erstatta av slike små sektliknande fellesskap som for ein utanforståande kan synast mystiske. Og ein arbeidarklasse som ein rein klasse utan standsære kan lett framstå som ein «murrande» masse, noko som ofte kan bli den sosiale energien i høgrepopulistiske rørsler. Altså: Mystiske sekter og den murrande massen har avløyst den samfunnsformande krafta til borgarskapet og den organiserte arbeidarrørsla.

Noter

- 1 Dette er ei omarbeiding av eit kapittel i mi avhandling: *Individualisering, subjektivitet og fellesskap. Ein samanheng mellom klassisk og moderne sosiologi* (1999). Hovudstrukturen er den same som i avhandlingskapittelet, men det er gjort vesentlege analytiske presiseringar, nokre nye resonnement og ei oppdatering av litteraturreferansane. Men det er sjølvstøtt berre eit lite utval frå den enorme mengda med litteratur om klasse og lagdeling.
- 2 E.O. Wright (2002) gjer etter mi meining ein analytisk feil i si drøfting av Webers klasseomgrep, fordi han plasserer klasseomgrepet i det analytiske sentrum, medan standsomgrepet vert underordna.
- 3 Det er fleire Weber-forskarar som har fokusert på Webers forståing av høgmiddelalderen, og spesielt dei autonome byane på 1100–1300 talet, sjå Collins (1986) og Schluchter (1996).
- 4 Det er særleg John A. Goldthorpe som i den moderne sosiologien har reindyrka eit webersk perspektiv på klasse og sosial lagdeling. Han skildrar først ein strukturell klasse ut ifrå marknadssituasjon og autoritetsforhold på arbeidsplassen. Men han insisterer på at klassar eksisterer i ein prosess heller enn i ein struktur, og difor er det sentralt å studera den sosiale mobiliteten. Denne klasseformasjonen har to nivå: Det første er den demografiske klasseformasjonen, eller Webers sosiale klassar, som vil seia at det vert danna kollektiv av individ som har om lag same mobilitetssjansar. Den demografiske klasseformasjon er eit nødvendig, men ikkje tilstrekkeleg vilkår for ein vidare sosio-politisk klasseformasjon, som vil seia felles livsstil, handlingsorientering og solidaritet/organisering (Marshall, 1992: kap. 2).
- 5 Eg er kritisk til deler av analysen til Scott, slik som hans skilje mellom «statussituasjon» og «stand»; i tillegg har Scott ein tendens til å sjå på «sosiale klassar» som fellesskap.
- 6 Dette poenget om at arbeidarklassen treng staten for å mobilisera mot kapitalistane finn vi hjå Przeworski (1985) og Piven & Cloward (1982). Innanfor den sosialdemokratiske tradisjonen er dette eit hovudpoeng (Esping-Andersen 1985, Korpi 1983, Myles 1984).

Referansar

- Barnes, B. (1995) *The Elements of Social Theory*. London: UCL Press.
- Bauman, Z. (1998) *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1992) *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Beck, U. (1994) 'Jenseits von Stand und Klasse', i U. Beck og E. Beck-Gernsheim *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften* (s. 316–335). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Collins, R. (1986) *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crompton, R. (1993) *Class and Stratification. An Introduction to Current Debates*. Cambridge: Polity Press.
- Esping-Andersen, G. (1985) *Politics Against Markets. The Social Democratic Road to Power*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Esping-Andersen, G. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Gane, N. (2005) 'Max Weber as Social Theorist. 'Class, Status, Party'', *European Journal of Social Theory* 8: 211–226.
- Giddens, A. (1994) 'Living in a Post-Traditional Society', i U. Beck, A. Giddens og S. Lash (red) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (s. 56–109). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Hechter, M. (2004) 'From Class to Culture', *American Journal of Sociology* 110: 400–45.
- Hennis, W. (1988) *Max Weber. Essays in Reconstruction*. London: Allen & Unwin.
- Holton, R. J. og Turner, B. S. (1989) *Max Weber on Economy and Society*. London: Routledge.

- Kocka, J. (1987) 'Class Formation, Interest Articulation and Public Policy: The Origins of the German White Collar Class in Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries', i S. Berger (red.) *Organizing Interests in Western Europe: Pluralism, Corporatism, and the Transformation of Politics* (s. 63–81). Cambridge: Cambridge University Press.
- Korpi, W. (1983) *The Democratic Class Struggle*. London: Routledge.
- Lash, S. og Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Mann, M. (1993) *The Sources of Social Power. The Rise of Classes and the Nation-States 1760–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, G. (1992) *In Praise of Sociology*. London: Routledge.
- Marx, K. (1976) *Kapitalen. Verker i utvalg 6*. Oslo: Pax forlag.
- Melucci, A. (1991) *Nomader i net. Sociala rörelser och individuella behov i dagens samhälle*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Mommsen, W. J. (1989) *The Political and Social Theory of Max Weber*. Cambridge: Polity Press.
- Myles, J. (1984) *Old Age in The Welfare State. The Political Economy of Public Pensions*. Boston og Toronto: Little, Brown and Company.
- Müller, H. P. (1994) 'Abschied von der Klassengesellschaft? Über ein «Menetekel» im Spiegel der soziologischen Diskussion', i C. H. Görg *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven Kritischer Soziologie* (s. 120–140). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Offe, C. (1985) *Disorganized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Piven, F. F. og Cloward, R. A. (1982). *The New Class War*. New York: Pantheon Books.
- Przeworski, A. (1985) *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riesebrodt, M. (1989) 'From Patriarchalism to Capitalism: the Theoretical Context of Max Weber's Agrarian Studies (1892–93)', i K. Tribe (red.) *Reading Weber* (s. 131–157). London: Routledge.
- Roth, G. (2002) 'Max Weber, Family History, Economic Policy, Exchange Reform', *International Journal of Politics, Culture and Society*, 15: 509–520.
- Sayer, D. (1991) *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber*. London: Routledge.
- Schluchter, W. (1989) *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Schluchter, W. (1996) *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Scott, J. (1996) *Stratification and Power: Structures of Class, Status and Command*. Cambridge: Polity Press.
- Swedberg, R. (2003) 'The Changing Picture of Max Weber's Sociology', *Annual Review of Sociology* 29: 283–306.
- Taylor, C. (1995) *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Therborn, G. (1995) *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies 1945–2000*. London: Sage.
- Thompson, E. P. (1963) *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.
- Touraine, A. (1995) *Critique of Modernity*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Weber, M. (1958). *The City*. New York: The Free Press.
- Weber, M. (1968) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press
- Weber, M. (1979). *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal.
- Weber, M. (1989 [1894]). 'East Elbian labour relations', i K. Tribe (red.) *Reading Weber* (s. 158–187). London: Routledge.
- Weber, M. (1989 [1895]). 'The National State and Economic Policy', i K. Tribe (red.) *Reading Weber* (s. 188–209). London: Routledge.
- Weber, M. (1992). *General Economic History*. London: Transaction Publishers.
- Weber, M. (1993 [1915]a). 'Religious Rejection of the World and Their Directions. («Zwischenbetrachtung»)', i H. H. Gerth og C. W. Mills *From Max Weber. Essays in Sociology* (s. 323–358). London: Routledge.
- Weber, M. (1993 [1915]b). 'The Social Psychology of the World Religions. (Einleitung)', i, H. H. Gerth og C. W. Mills *From Max Weber. Essays in Sociology* (s. 267–301). London: Routledge.
- Weber, M. (1993 [1920]) 'Bureaucracy', i H. H. Gerth og C. W. Mills *From Max Weber. Essays in Sociology* (s. 196–244). London: Routledge.
- Weber, M. (1995). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Pax.

Weber, M. (1999 [1917]) 'Vitenskap som kall', i *Verdi og handling* (s. 146–170). Oslo: Pax.

Wagner, P. (1994) *A Sociology of Modernity. Liberation and Discipline*. London: Routledge.

Wright, E. O. (2002) 'The Shadow of Exploitation in Weber's Class Analysis', *American Sociological Review* 67: 832–853.

Kapittel 6

DEN ESTETISKE MODERNITET, EKSPRESSIV INDIVIDUALISERING OG POSTMODERNE FELLESSKAP

I wish to propose however, that not only contemporary arts but contemporary social practices, taken more generically, can be understood in terms of modernism (Lash 1990:123)

Innleiing:

Modernitet vil seia at menneska vart sett fri frå religiøs meining, lokale fellesskap, personleg herredømme og handverksproduksjon av varer med direkte bruksverdi, og dei formelt frie individ vert integrerte på ny i nasjonen, i moderne fellesskap, i ein objektiv makt i byråkratiet, i den kapitalistiske marknaden, og i ein industriproduksjon med vitskapleg teknologi: Den nasjonale kulturen er ei sekulær erstatning for det gudlege monarki, og denne nasjonale kulturen skaper tillit mellom individ som er ukjente og anonyme overfor kvarandre (Gellner 1983). I det moderne samfunnet vart det skipa moderne fellesskap som vart konstruerte av frisette individ, og difor er det ein ny form for solidaritet i forhold til solidariteten i dei meir tvungne lokale fellesskap. Kapitalismen er grunna på rasjonell kapitalkalkulasjon og kontroll over formelt frie og isolerte arbeidarar. Marknaden er ein upersonleg orden som koordinerer handlingar til fråskilde individ over store geografiske avstandar. Byråkratiet er objektivt herredømme som kan styra og koordinera eit stort tal med individ utan personleg underordning. Og den industrielle teknologi skaper radikal endring i samfunnet, og kan difor berre bli utvikla på basis av eit formelt fritt og mobilt individ, som er sett fri frå "trege" fellesskap. Den rasjonelle modernitet er kort sagt auke i kunnskap og teknisk kontroll over naturen, kapitalkalkulasjon og marknadsregulering, og rasjonell styring og kontroll over universelle og abstrakte individ, som er formelt frigjorde frå lokale og tradisjonelle fellesskap.

Når det gjeld bruk av vitskapleg teknologi, kapitalistisk produksjon og rasjonell organisering, har det vore ei stadig radikaliseringsprosess av det moderne (Calhoun 1995:110). Eit

meir postmoderne trekk i den rasjonelle modernitet er at estetikken har blitt ei produktivkraft på linje med vitenskapleg kunnskap (Lash & Urry 1994, kap 1), og difor er det mogeleg å hevda at postmodernismen er den kulturelle logikken til seinkapitalismen (Jameson 1991). Når det gjeld kulturell identitet og moderne fellesskap har det skjedd kvalitative endringar, og desse kan skildrast gjennom omgrep om estetisering av livsførselen, estetisk individualisme, kulturell pluralisme og postmoderne fellesskap. Når kjeldene til den individuelle livsførsel, kulturell meining, subjektivitet og fellesskap er estetiske, er det meiningsfullt å tala om at det veks fram (emergent) eit postmoderne samfunn, på bakgrunnen av eit dominerande (dominant) moderne samfunn, for å bruka omgrep frå Raymond Williams (Kellner 1990:275).

I dette kapittel vil eg prøva å identifisera grunndraga i denne "andre", estetiske modernitet: Menneska vart og frie frå den heilskaplege religiøse meininga, og modernitet vil difor også seie at individa måtte skapa meining og identitet ut i frå sekulære kulturelle kjelder: nasjonen, vitenskap og politiske ideologiar, og ein estetisk konstruksjon av livsførselen, som byrja med romantikken, og som munna ut i den estetiske modernismen ved hundreårskiftet. Dette skapte også den korresponderande ekspressive individualismen, som var eit alternativ til den religiøse individualismen frå reformasjonen, og som også var eit alternativ til den etiske individualismen og den utilitaristiske individualismen i marknaden. Den moderne kunst vart ei kjelde til symbolsk ekspressivitet og estetisk, eller ekspressiv individualisme, som la vekt på å realisera eit unikt sjølv, m.a. gjennom intense erfaringar av livet. Det vart også skapt estetiske fellesskap eller *sensus communis*, i den borgarlege eliten, og dette fellesskapet var eit alternativ til interessefellesskapa i arbeidarklassen. Estetikken eller kunsten opna opp samfunnet for kontingens og ein radikal sosial konstruksjon av meining og identitet, på samme måte som at samfunnet vert kontingent, eksperimentelt og forma av den vitenskaplege kunnskapen i den rasjonelle modernitet.

Det er særleg i diskusjonen om modernisme og postmodernisme, modernitet og postmodernitet at dei estetiske sidene ved det moderne samfunnet har vorte tematisert, og eg vil difor identifisera den estetiske moderniteten på bakgrunn av diskusjonen om "postmodernitet":

Mitt første hovudpoeng er at modernismen var ei estetisk og kulturell rørsle som fremja det radikalt nye i livsstil og estetiske uttrykk i oppgjær med tradisjonen. Modernismen skapte radikal endring på same måten som produksjon av bytteverdiar og teknologisk utvikling reiv grunnen under dei tradisjonelle livsformene. Det var ei retning i modernismen

som var rasjonell og ville fullbyrda det moderne prosjekt ved hjelp av kunsten, og ei anna retning som kritiserte det moderne samfunnet for å undertrykka menneska sine irrasjonelle sider, kjensler, fantasi og driftsliv. Postmodernismen vart eit oppgjær med den rasjonelle modernismen, særleg representert ved den rasjonelle arkitekturen, og postmodernismen førte difor vidare sider ved den irrasjonelle modernismen. Det vart også ein postmodernistisk kritikk mot den høge modernismen som hadde etablert seg på universiteta og vorte ein del av det etablerte kulturen, og difor hadde denne modernismen mista si kritiske kraft. Postmodernitet er meir generelt eit "kultursamfunn" der det estetiske vert nytta i vareproduksjonen og i konstruksjon av livsstil og identitet. Kulturen har vorte "annen natur", og kan difor ikkje vera ei kritisk kraft utanfor samfunnet.

Det andre poenget er at det moderne samfunnet vart dominert av ein asketisk borgarleg kultur, som også spreidde seg og dominerte livsførselen til store folkegrupper kombinert med ein panoptisk kontroll i moderne institusjonar. På tilsvarande måte vil eg føreslå at postmodernitet, i ein dimensjon, er at den estetiske livsstilen til den frie kunstnar har spreidd seg og vorte eit strukturerande prinsipp for livsførselen til folk flest med ekspressiv individualisering og estetiske fellesskap som massefenomen. Dette kan og formulerast som at postmodernitet er at utviklingspotensialet i den estetiske modernitet som først vart realisert i den kulturelle eliten, i dei siste 20–30 åra, har vorte realisert utviklingsdynamisk i livet til folk flest (Ziehe 1989).

Den tredje distinksjonen er at modernismen problematiserte representasjonen, på den måten at den konstruerte realitet var meir verkeleg enn den som naivt og beinveges vart representert. Postmodernismen problematiserer det reelle, og den hevdar at det verkelege i stor grad no er invadert av representasjonar, slik at skiljet mellom det reelle og representasjonar er utydeleg. I det postmoderne samfunnet dominerer dei formidla erfaringane av representasjonar over dei meir konkrete og direkte erfaringar, noko som vil seia at det hyperreelle dominerer det reelle. Det er ein overproduksjon av teikn som er *simulakrum* (ein kopi utan original), på same måten som det moderne vart driven av ein ekspansjon av varer og bytteverdiar.

Denne dominansen av kulturelle representasjonar over "reelle erfaringar" er også grunnlaget for den fjerde distinksjonen i denne framstillinga, som er mellom "moderne fellesskap" og "postmoderne fellesskap": Dei moderne fellesskap vart sosialt konstruerte på basis av "flytande objektive interesser" og "primære erfaringar" og ein bakgrunn av felles

kultur, mens dei postmoderne fellesskap er radikalt sosialt konstruerte med utgangspunkt i reine kulturelle erfaringar, eller representasjonar. Dei moderne fellesskapa var skapte ut i frå det universelle individ; ein heterofil, vestleg mann. Dei postmoderne fellesskap er skapte i ei sosial rørsle som utformar alternative identitetar, og skaper ”differansar”, kulturelle skilnader og pluralisme. Men andre former for postmoderne fellesskap fører til standardisering i livsstil - , media- , og konsumfellesskap. Postmoderne fellesskap er også rituelle og ekstatiske nye ”stammefellesskap” og etniske og fundamentalistiske fellesskap.

Modernitet og modernisme, postmodernitet og postmodernisme

På slutten av det 19- hundreåret vart moderniteten, som eit politisk, økonomisk og sosialt prosjekt, møtt med ein modernistisk reaksjon i kulturen (Kumar 1995). Den modernistiske avantgarde og elite hadde det til felles at dei hadde ei pionerånd, dei var hatefulle mot tradisjonen, dei søkte det radikalt nye og hadde eit progressivt syn på historia (Bauman 1997:96). Men det var likevel eit grunnleggjande skilje mellom den kritiske og irrasjonelle modernismen, og den rasjonelle modernismen som ville realisera det moderne fullt ut. Alexander (1990) meiner at det har vore ei spenning mellom det rasjonelle og det irrasjonelle i det 20. hundreåret, og at refleksjon over dette har vore hovudtema i både samfunnsteori og kunstsyn. Det moderne verdssynet hadde tru på at det var mogleg å skapa eit perfekt samfunn, det postmoderne er ei meir realistisk erfaring av det 20 hundreåret som ha vore fullt med erfaringar om økonomisk, politisk og sosialt framsteg, men som også har vore hundreåret for irrasjonelle og totalitære rørsler og totale krigar. Det er ein tragisk erfaring i det moderne om korleis trua på rasjonalitet og framsteg vart borte i erfaringar av irrasjonalitet, og både kunsten og samfunnsteorien speglar denne spenninga i det moderne mellom det rasjonelle framsteget og det tragiske irrasjonelle med vald, liding og krig.

Ei retning i modernismen var entusiastiske overfor det moderne og søkte det radikalt nye ved å reindyrka det rasjonelle. Den rasjonelle modernisme ville realisera det ekstremt rasjonelle, abstrakte, universelle og geometriske, t.d. innanfor den funksjonalistiske arkitektur, den konstruktivistiske kunsten og den abstrakte formalismen. Futurismen var og ei rørsle som ville reindyrka det moderne samfunnet og skapa estetiske uttrykk som korresponderte med den rasjonelle modernitet (Kumar 1995:85-90, Berman 1982

Gunneriussen 1999 kap. 8). Ei anna retning i modernismen kritiserte den rasjonelle og vitskaplege moderniteten for å trengja fantasien og kreativiteten ut i marginane av samfunnet; til barn, primitive og dei galne (Kumar 1995). Den irrasjonelle modernisme, hjå Nietzsche, surrealismen og dadaismen, forsvarte driftene mot den rasjonelle organisering. Surrealismen var den mest reindyrka irrasjonelle modernismen, som med referanse til Freud sette det irrasjonelle 'lystprinsippet' opp mot 'realitetsprinsippet', eller den skapande fantasi mot rasjonalisme og utilitarisme. Scott Lash (1990) meiner at oppdaginga av dei irrasjonelle instinkta under dei rasjonelle motiv opnar samfunnet og kunsten til kontingens og ei spenning mellom rasjonalitet og irrasjonalitet. Det er enten mogleg å skapa ein ny orden i dei kaotiske driftene, eller å la dei irrasjonelle driftene få fritt utlaup:

I think that the autonomization of culture spheres leaves space either for irrationalist or rationalist developments. That is, the departure from heteronomous legislation opens up paths in either direction. Hence the discovery of an unconscious level of the instincts under the rational ego leaves space open for , either, the Freudian colonization of the ego by reason itself, or the Nietzschean irrationalist celebration of the will to power of the instincts. In painting, the shift from heteronomous legislation by the real leaves open the irrationalist and subjectivist developments of expressionism and the preeminently rationalist productions of cubism or constructivism (Lash 1990:10).

Postmodernismen var ein reaksjon mot den rasjonelle modernismen og ei vidareføring av den irrasjonelle modernismen, som kritiserte det moderne. Det er ei tilbakevending til det ambivalente, ironiske og fleirtydige frå den første modernismen: Berman (1982) meiner at dei første modernistane, m.a. Marx , Nietzsche og Baudelaire var både entusiastiske og fiendar til det moderne livet; dei kjempa med det ambivalente og dei indre kontradiksjonane, og denne motsetnaden vart kjelda til deira skapande kraft. Modernistane i det 20 hundreåret utvikla ein meir rigid polarisering: Moderniteten vart enten omfanna med ukritisk entusiasme, eller fordømt og forakta, og dei opne syna på det moderne vart stengde med forenklingar; ”både – og” vart for ei tid erstatta med ”enten- eller” (Berman 1982:24).

Den postmodernistiske reaksjonen vart særleg retta mot den rasjonelle arkitektur, som i stor grad kan skildrast som ein metode for å øydeleggja middelalder- labyrinten, og seinare dei kronglete arbeidarstrøka (Lash 1990). Det starta i Renessansen med Alberti sine prinsipp om å byggja gater etter geometriske prinsipp. Dette var ein variant av quattrocentro-prinsippet, som viste korleis det var mogleg å projisera eit tredimensjonalt landskap inn på eit

todimensjonalt lerret. I Barokken vart det bygd rette gater som enda inn mot monumentale bygningar som skulle gjera synleg det guddomlege monarki. I Paris vart dei kronglete gatene fjerna og ombygde til breie gater, fordi det på denne måten var lettare å nedkjempa folkelege opprør. Seinare med Baron Haussmann vart arkitekturen funksjonell for kapitalismen og det borgarlege samfunnet, og det vart laga store handelsavenyar og boulevardar som skulle skapa sirkulasjon av konsumentar, og som også vart nytta av borgarskapet til å flanera og visa seg fram. I den fullt utvikla funksjonalistiske modernismen vart prinsippet om rasjonalitet utvida frå bruk til konstruksjon av monumentale bygg og breie gater til ein sosial- arkitektur som bygde funksjonelle hus for arbeidarklassen (Hirdmann, 1990: 103). Postmodernismen var eit oppgjær mot den "Internasjonale stilen" i den rasjonelle arkitekturen. Postmodernisme var difor eit prinsipp for å setja det estetiske fri frå det funksjonelle og rasjonelle, og det førte til ein kombinasjon av fleire stilartar, og historiske tradisjonar i eit og same bygg (pastish) (Calhoun 1995).

Postmodernismen kan og forstås som ein kritikk mot den "høge modernismen": Den avantgarde modernismen var kritisk og subversiv, provoserande og obskøn. Det etablerte viktorianske borgarskapet reagerte med avsky og forakt mot den radikale modernismen og livsstilen til den frie kunstnar. Slik sett var all modernisme eit konstant trugsmål mot alle former for tradisjonelt samfunnsliv. Modernismen var kritisk fordi det var ein avstand mellom kultur og samfunn som førte til at kunsten og vitskapen kunne stå utanfor med eit distansert kritisk blikk. Modernismen vart den "høge modernismen" når den estetiske rørsla vart institusjonalisert i kunstinstitusjonane og kanonisert ved universiteta. Kunsten vart ein del av dei etablerte institusjonane og formidla ved universiteta, galleria og akademia, og det estetiske mista også evna til å provosera og vekka avsky. Det vart ein modernisme utan den radikale avantgarde, og den provoserande kunsten bleikna til ein kanonisert smak (Huysen 1984). Det er ikkje mogleg å skilja modernisme frå postmodernisme berre på grunnlag av stilistiske trekk, det er i tillegg nødvendig å sjå på det estetiske i forhold til samfunnet. Kunsten av i dag er på mange måtar modernistisk om vi berre ser på indre trekk ved kunstverket, men kunsten kan likevel vanskeleg oppnå den same subversive krafta fordi kunsten er integrert i kunstinstitusjonane. Postmodernismen var difor ein reaksjon mot den høge modernismen, som stilistisk sett var uforandra, men som sosialt sett var monumental, kanonisk, og som var vorte den allmenne smaken til dei etablerte (Jameson 1991 kap 1, Jameson 1998, kap1).

Den kulturelle protestrørsla i Amerika på 1960 talet var ein slik protest mot den høge modernismen, som var institusjonalisert i galleria og ved universiteta. Det var eit avantgarde opprør mot den høge modernistiske kunsten, og denne postmodernistiske rørsla ville bryta ned skiljet mellom høg og låg kunst, mellom kunst og livet, og det var ein fascinasjon overfor den nye teknologien og den kommersielle massekulturen. Postmodernismen er etter dette den forma modernismen får når kunsten vert flytta ut av dei etablerte kunstinstitusjonane, og den modernistiske kunsten vert folkekunst, kommersialisert, formidla i media, eller ”modernisme på gatene” osv (Berman, 1990 Jameson 1998, kap 1 Huyssen 1984).

Postmodernisme i denne forstand var eit kritisk oppgjer med den høge modernismen, og for første gang vart det radikale ved modernismen retta mot modernismen som ein etablert og offisiell kunstform. Ulrich Beck (1992) skriv om enkel og refleksiv modernitet, og på same måten kan vi seia at det fanst ein enkel og ein refleksiv modernisme. Den første modernismen kritiserte enten det tradisjonelle samfunnet eller det rasjonelle samfunnet, den høge modernismen mista den kritiske krafta, og postmodernisme er ein refleksiv modernisme som kritiserer den forma modernismen får når den vert institusjonalisert i akademia. David Harvey (1990) formulerer denne innsikta slik:

I think it is very important, as Jameson and Huysens insist, to recognize the significance of this absorption of a particular kind of modernist aesthetic into official and establishment ideology, and its use in relation to corporate power and cultural imperialism. It means that for first time in the history of modernism, artistic and cultural, as well as progressive political revolt had to be directed at a powerful version of modernism itself (Harvey 1990:37).

Modernismen påverka samfunnet gjennom den rasjonelle arkitekturen, og vart institusjonalisert i akademia og universiteta som rådande estetisk syn, og det er som ein reaksjon mot desse estetiske verknadene på samfunnet vi må forstå den første postmodernistiske kritikken, på 1960 talet i Amerika. Det var ei radikal eksperimentering med nye livsformer; rock, sex og rus, men dei nye kulturelle uttrykka vart på 1970 talet utnytta kommersielt: Postmodernismen vart omforma frå å vera ei avantgarde kritisk rørsle til å bli ein kommersiell massekultur (Huyssen 1984). Dette opna også for at det estetiske vart ein integrert del av vareproduksjonen i kapitalismen: Modernismen si jakt etter det stadig nye vert kopla til kapitalakkumulasjonen; den estetiske innovasjon og eksperimentering vert systematisk utnytta i produksjonen av nye varer; klede, møblar, bygningar m.m. . I den

postmoderne produksjonen vert det produsert estetiske teiknverdiar, i tillegg til byteverdiar og bruksverdiar (Lash & Urry 1994:15, Jameson 1991:4). Postmodernitet er ei radikaliserings av det moderne ved at estetikk, vitenskap og vareproduksjon vert kopla saman til eit dynamisk system. Postmodernitet vil også seia ein dominerande konsumkultur det estetiske ved varene vert nytta i konstruksjon av livsstil og identitet. Modernismen vart, på tross av det avantgarde, ein kommersiell suksess og estetiske symbol vart omsett på marknaden, og nytta som dekor i konstruksjon av identitetar. Modernismen var moderne i sine intensjonar, men postmoderne i sine konsekvensar (Bauman 1997:100). Den estetiske modernitet har ført kulturen i sentrum av samfunnet, og kulturen veks med eiga kraft og momentum og vert ein "second nature". Samfunnet vert eit "kultursamfunn" meir enn eit industrisamfunn (Lash & Urry 1994:143).

I det neste avsnittet vil eg argumentera for at "kultursamfunnet" eller postmoderniteten, vart skapt ved at den estetiske livsførselen til den "frie kunstnar" spreidde seg og vart ein allmenn livsførsel for folk flest, som estetisk individualisering med sjølvrealisering gjennom eit liv i spenning og "intense" erfaringar. Modernismen har spreidd seg frå ein sentralisert høgkultur, og den har gjennomsyra heile samfunnet, analogt med, det som Foucault skildrar som at den moderne makta spreidde seg frå å bli utøvd av ein sentral fyrste til å bli kapillær og den produktive krafta for alt samfunnsliv (Touraine 1995:271). I eit postmoderne samfunn har estetikken vorte ei slik "positiv" kraft i samfunnet, som skaper nye livsformer.

Modernitet og postmodernitet som spreiding av elitekulturar

Eit perspektiv i studien av det moderne samfunnet er å skildra utviklinga av relativt sjølvstendige subsystem, som den kapitalistiske marknad, den byråkratiske stat, den moderne vitenskap og teknologi, den frie kunst. Desse subsystema realiserer i stigande grad den verdien dei er grunna på, og systema tærer difor på det tradisjonelle og konvensjonelle i det sosiale livet. I eit anna perspektiv vart det moderne samfunnet skapt av sosiale rørsler med radikal framstegstru, som førte til at rørslene arbeidde for å realisera ideane om framsteg, kunnskap, fridom, likskap, fornuft osv. frå opplysningstida og romantikken. I det tredje perspektivet, som eg vil dra nytte av her, vert det moderne samfunnet utvikla gjennom spreiding av elitekulturar:

Det er mogleg å forstå sentrale innsikter frå Weber med ein slik spreingsmodell: I Den protestantiske etikk skriv han at oppgåva for undersøkinga er å finna ut om religiøse påverknader har vore med i den kvalitative utforminga og den **kvantitative spreinga** av den kapitalistiske ånd (Weber 1995:48). Reformasjonen førte til at den rasjonelle elitekulturen i klostra braut seg gjennom murane i klostra, slik at dagleglivet for mange i den borgarlege standen vart gjennomsyra av den rasjonelle livsførsel (kvantitativ spreing), og den økonomiske verksemda vart rasjonalisert og modernisert.

Ernest Gellner (1983, 1994) har forklart overgangen frå eit førmoderne jordbrukssamfunn til eit moderne industrisamfunn ved hjelp av ein elitemodell: I jordbrukssamfunnet var det eit strengt skilje mellom dei mange lokale folkekulturane og ein høgkultur innanfor eit urbant sentrum. Dei lokale folkekulturane var munnlege og kontekstavhengige, medan høgkulturen var ein litterær, utdanning- og skriftkultur, forvalta av kulturelle spesialistar. Det etnisk og kulturelt pluralistiske førmoderne samfunnet vart omforma til ein homogen, nasjonal utdanningskultur knytt til ein stat med monopol på tvangsmakta innanfor eit territorium. Den høge skriftkulturen vart ikkje lenger eit monopol og privilegium for eliten, men spreidde seg gjennom eit kulturelt korstog til å verta eit massefenomen innanfor industrisamfunnet. Det skjedde viktige endringar i samband med reformasjonen, fordi protestantismen understreka at alle hadde plikt til sjølv å studera bibelen, og difor var det viktig med ein skriftkultur for alle, ikkje berre for den religiøse eliten. Dette medverka til å redusera skiljet mellom den høge skriftkulturen og den låge folkekulturen. Ein homogen nasjonal statskultur vart ein føresetnad for industrialiseringa fordi folk trengte ein felles skriftkultur for å samhandla i eit anonymisert massesamfunn, og dessutan måtte folk ha felles utdanning og kunnskap for å vera mobile og kunna ta jobbar utan altfor mykje lokal opplæring (Gellner 1983, 1994 kap 3).

Norbert Elias (1994) er vel den sosiologen som mest systematisk har studert moderniseringa eller "sivilisasjonsprosessen" ut i frå ein spreingsmodell. I den franske hoffkulturen på 1600 talet utvikla eliten raffinering av manerane og ein strengare sjølvkontroll. Samstundes vart samfunnet prega av meir kontakt mellom ulike stender, slik at vilkåra låg til rette for at nye manerar kunne spreia seg utover i samfunnet, fyrst til lag som var i kontakt med det franske hoffet og så vidare utover i folket. I Elias si framstilling vart den franske hoffkulturen eit knutepunkt mellom to sosiale prosessar som tilsynelatande står langt frå kvarandre: Den eine er monopoliseringa av den politiske makta og framveksten av

den absolutte stat, den andre er utvikling av ein meir disiplinerte personlegdom med finare manerar og større kontroll over kjenslene. I ein formel kan vi uttrykkje dette slik:

Monopoliseringa av den politiske makta korresponderte med at aggressive føydale riddarar med liten kontroll over manerar og kjensler gradvis vart omforma til ein hoffadel knytt til det franske monarki, som vart ekspertar på fine manerar. Den europeiske sivilisasjon stråla etter dette ut i frå ein sekulær elitekultur ved det franske hoffet, like mykje som den vestlege kulturen vart forma av ein religiøs asketisk elitekultur.

I Frankrike var det slik at dei borgarlege intellektuelle sto i nær kontakt med hoffeliten, og difor utvikla ikkje dei ein sjølvstendig danning og eigne manerar. Situasjonen var annleis i Tyskland, der dei borgarlege intellektuelle var i strid med den franske dominerte hoffkulturen. Det vart difor utvikla ein alternativ elitemodell som var sentrert rundt kulturomgrepet; danning av ein personlegdom med inderlege verdiar og kjensledjupn som alternativ til dei overflatiske, seremonielle franske manerane. Men denne borgarlege, intellektuelle elitekulturen vert berre kontrastert mot den franske sivilisasjonen i byrjinga av boka om "sivilisasjonsprosessen". Vidare utover i boka vert det berre lagt vekt på å studera spreinga av den franske hoffkulturen. Men ein annan liten studie om Mozart, Elias (1991) er godt eigna til å kasta lys over korleis den "frie kunstaren" erobra det kulturelle sentrum frå hoffet, og korleis ein elite sentrert rundt kulturomgrepet vart ei historisk kraft. Den borgarlege, frie kunstaren frigjorde seg frå hoffet sin smakskanon og reindyrka sin eigen subjektive smak, og den "frie kunstnaren" utvikla den indre logikken i musikken ved å lytta til resonansen frå eit kunstelskande publikum. Denne overgangen frå handverkarkunsten i hoffet, til kunst- kunsten i marknaden, førte til at den frie kunstaren kunne utvikla sin kunst etter eigne ynskje og smak, samstundes som det skapte ein anonym masse av menneske som vart mottakelege for kunsten. Kunsten "sprengte seg difor laus frå hoffmurane" og byrja å virka på dei borgarlege massane (for å nytta ein formel frå Weber på eit anna område). Vi kan difor seie at i den fyrste fasen av sivilisasjonsprosessen vart det ei spreining av kulturen til hoffeliten, men frå det 1800 hundreåret var det elitekulturen til den frie kunstaren som overtok som ein av pionerane i det moderne livet.

I fylgje Bell (1976) har det autonome individ vore grunneininga i det moderne samfunnet og ikkje gruppa, laug, stamma eller byen. Dette autonome individet reiv seg laus frå tradisjonen og gruppefelleskapa, og orienterte handlinga si mot framtida. I økonomien var den borgarlege entreprenøren fri frå tradisjonelle sosiale band, og han var difor fri til å

auka den økonomiske verksemda og fremja konstant sosial endring. I kulturen hadde den frie kunstnaren den same innstillinga til å setja høg verdi på det nye, og til å skapa ein kultur frå kyrkja eller andre ytre makter. Desse to sosiale typane opna opp den moderne verda til konstant sosial endring og kontingens. Begge frigjorde seg frå tradisjonen og fellesskapa, men dei representerte likevel to ulike innstillingar og karaktertypar som sto steilt mot kvarandre i høgda til den borgarlege tidsalder. Den borgarlege entreprenøren hadde asketisk og sjølvdisiplinerande karakter som disiplinerte dei spontane driftene og kjenslene. I tråd med dei fleste verdsreligionane vart det demoniske sett på som farlege makter som måtte kontrollerast. Den frie kunstnaren var representant for eit fundamentalt skilje i den vestlege kulturen; frå at det demoniske skulle kontrollerast til at det demoniske vart sett på som hovudkjelda til å realisera eit sjølv, til kreativitet og til å skapa eit intenst liv. Det moderne samfunnet var sentrert rundt den borgarlege entreprenøren som sosial type, og i det moderne samfunnet var livsførselen til den frie kunstnar, som la vekt på sjølvrealisering og ei positiv haldning til "det demoniske", eit elite og bohem fenomen. Det som skjeddde var at den borgarlege rasjonelle livsførsel måtte vika unna til fordel for modellen sentrert rundt den frie kunstnaren. Dette skapte eit grunnlag for ein overgang frå ein religiøs kultur til ein kultur og livsførsel som vart forma av den estetiske modernismen. Det moderne samfunnet kan altså forståast som at den borgarlege rasjonelle livsførsel spreidde seg til å verta eit massefenomen, og det postmoderne samfunnet kan tolkast som at livsstilen til den frie kunstnar har spreidd seg til å verta eit massefenomen. Dette vil seia at den kulturelle modernisme destabiliserte den borgarlege entreprenør identiteten frå innsida, ved at den asketiske karakter vart svekt, samstundes som folkemassane tok etter denne alternative livsstilar til den frie kunstnar (Lash 1990). Dette kan generelt skildrast som estetisering av livsførselen (Featherstone 1991).

Eg vil berre gje nokre korte stikkord her om kva dette kan dreia seg om: Bauman (1995:118-128) meiner også at det postmoderne er ei generalisering og spreining av tidlegare marginale livsformer til allmenne livsstilar, og Charles Jencks har ein illustrerande formulering av dette poenget:

It is not only the rich who become collectors, eclectic travelers in time with a superabundance of choice, but almost every urban dweller. Pluralism the ism of our time, is both the great problem and the great opportunity: where Everyman becomes a cosmopolite and Everywoman a liberated Individual, confusion and anxiety become ruling states of mind and ersatz a common form of mass-culture (frå Kumar 1995:104).

I det moderne var det den kunstnarlege eliten som konstruerte ein livsførsel, livsstil, subjektivitet og fellesskap med referanse til estetikken. I det moderne har det vorte ei estetisering av livsstilar, subjektivitet og fellesskap for folk flest (Featherstone 1991). I det moderne var det eliten som konsumerte distinksjonsverdiar, i det postmoderne er konsum og konstruksjon av livsstil eit massefenomen, og ein viktig drivkraft i den globale kapitalismen. I det moderne var det eliten som flanerte i gatene og konstruerte ei estetisk verd utan plikter til dei forbipasserande, det var også eliten som var eventyrarar og turistar, og som gjennom desse måtane å vera på konstruerte ei heilskapleg estetisk verd gjennom eigne handlingar. I det postmoderne flanerer eller Zappar folk i "telestaden", og turismen har spreidd seg så mykje at grensene mellom daglegliv og turisme er vorte utydelege (Lash & Urry 1994). I det moderne var det den frie kunstnar som eksperimenterte med nye samlivsformer, livsstilar og identitetar, i dag har dei fleste slike "inntil vidare forhold" til andre menneske, og til sin eigen livsstil og identitet. Kort sagt: Når livet vert forma av det estetiske, oppstår det kontingens og alternativa i livet vert mange, det vert nye val og sosial konstruksjon av livsstil og identitet for folk flest, og ikkje berre for den estetiske eliten. Med Giddens kan vi kanskje sei at det post-tradisjonelle livet (konstruksjon av livet ut i frå ekspertkunnskap og estetiske erfaringar) byrja i eliten (entreprenørar, kunstnarar, og intellektuelle) og spreidde seg etter kvart til livsførselen til folk flest.

Etter desse to avsnitta kan eg seia at postmodernitet er eit samfunn som er forma av modernismen gjennom lang tid, slik at samfunnet vert eit "kultursamfunn". Eg har og hevda at ei av mekanismane som skaper dette kultursamfunnet, eller estetiseringa av livsførselen, er at den modernistiske elitekulturen har spreidd seg og forma livet til folk flest. I neste avsnittet gjer eg eit epistemologisk skilje mellom modernismen og postmodernismen, som går ut på at i modernismen vart erfaringa, kunsten og kunnskapen konstruksjonar av ein underliggjande realitet, medan dei viktigaste erfaringane i eit kultursamfunn er av kulturelle representasjonar og kulturelle erfaringar. Postmodernismen problematiserer difor skilnaden mellom det reelle og det "hyperreelle". I siste avsnittet utnyttar eg denne innsikta til å definera "moderne fellesskap" som konstruerte på grunnlag av reelle erfaringar, og dei "postmoderne fellesskap" er konstruerte på basis av reine kulturelle erfaringar.

Problematisering av representasjonen i modernismen og problematisering av realiteten i postmodernismen.

I dette avsnittet vil eg presentera realismen, modernismen og postmodernismen som ulike kulturelle paradigme: Den realistiske kunsten vart først mogleg når det vart ei differensiering mellom kultur og samfunn, slik at ein uavhengig kunst kunne representera samfunnet. I modernismen vart det ei vidare differensiering i ulike verdisfærar: kunst, moral og vitenskap, som utvikla seg etter interne logikkar. Dette vil seia at eit vitenskapleg utsegn, eller eit uttrykk i kunsten, vert mindre vurdert etter om det er ein reproduksjon av realiteten, og meir avhengig av den interne logikken i vitenskapen, eller den teoretiske diskursen innanfor vitenskapssamfunnet. Kunsten vert vurdert etter i kor stor grad den systematisk utviklar potensialet i eit estetisk materiale, meir enn etter om kunsten etterliknar det reelle. Vitenskap og kunst vert etter dette konstruksjonar av realiteten, og dei vert autonome verksemder som set sine egne lover (eigengesetzlichkeit) Lash (1990).

Alle former for modernisme hadde eit program om mimesis eller representasjon, men modernismen problematiserte den naive førestellinga om representasjon, på den måten at realiteten ikkje kunne verta erfart direkte. Det var eit skilje mellom ei overflate og ein djupare realitet, som vart tilgjengeleg gjennom ein eller annan form for vitenskapleg eller kunstnerisk konstruksjon. Det var mange slike modernistiske skilje mellom ei overflate og ei djupn både innanfor kunsten og innanfor vitenskapen. Marx skilte mellom *erscheinung* og *wesen*, Freud skilte mellom det overflatiske medvit og det djupare umedvitne. I eksistensialismen var det ei skilje mellom det autentiske og det ikkje- autentiske. I strukturalismen vart det gjort eit forsøk på å forma språk -litteratur og samfunnsvitenskapane etter ein modell der det fanst ein djup regelstruktur som kunne forklara språklege og sosiale praksisar (Jameson 1991). I kunsten var det i ekspressionismen eit viktig skilje mellom inside og outside. Kunstverket skulle uttrykka indre tilstandar. Munchs maleri «skriket» er typisk eit forsøk på å uttrykka ein angstfull indre tilstand. Mange av kunstretningane fann støtte i vitenskapen når dei braut med den naive realismen. Surrealismen var inspirert av psykoanalysen sin analyse av draumane, kubismen var inspirert av relativitetsteorien og på dette grunnlaget representerte dei realiteten som perspektivistisk, impresjonismen støtta seg til det siste i den optiske vitenskapen, og den rasjonelle arkitekturen la ein-sidedig vekt på dei reine abstrakte geometriske formene (Bauman 1992). Men sjølv om kunsten lot seg inspirera av vitenskapen var han også i mange tilfelle

overlegen vitskapen i sine kunnskapskrav: "Cubism broke the fiction of the object into the ambiguity of perspectives, while at the same time the pseudo-unambiguity of empiricism still prevailed in a science that was unaware of its role as knowledge producers" (Beck: 1995:90).

Den positivistiske vitskapen var på ein viktig måte ikkje modernistisk, fordi positivismen hadde førestelling om enkel representasjon av realiteten, slik som i den realistiske og naturalistiske kunst og litteratur. Ein av mange som har kritisert denne naive realismen innanfor vitskapen er den franske filosofen Bachelard. Han hevda at den moderne vitskapen må bryta med dei enkle representasjonane, slik dette vert forstått av den realistiske og empiristiske vitskapsfilosofien. Det vitskaplege objektet vert konstruert m.a. gjennom matematiske modellar. I fysikken vert dette illustrert gjennom overgangen frå Newton sin mekanikk, som var grunna på direkte observerte gjenstandar, til den moderne fysikken som konstruerte objektet og braut med dei umiddelbare observasjonen (Broady 1990).

Modernismen vart først mogleg ved ei differensiering av samfunn og kultur og så ved ei differensiering i ulike verdisfærar som kunst, vitskap og moral. Scott Lash (1990) hevdar at postmodernisme er av- differensiering på fleire nivå; 1) den estetiske diskusjonen trengjer inn på område for vitskap og det moralsk- praktiske, 2) det kulturelle er ikkje lenger auratisk og skilt frå det sosiale, og det er ikkje eit så strengt skilje mellom høg og låg kultur, 3) og det er ikkje eit strengt skilje mellom referent og signifier. Eg trur at Scott Lash si tese om de-differensiering er problematisk, og at det er meir rett å sei at postmodernismen er at kulturen vert autonom, men samstundes har denne kulturen også stor kraft til å forma resten av samfunnet. Dette er det same som skjedde med økonomien, fordi det var først når kapitalismen vart eit autonomt system at resten av samfunnet vart forma etter logikken i det kapitalistiske systemet. Det viktige er likevel at det postmoderne er eit "kultursamfunn" på den måten at estetikk og kultur formar samfunnet.

Postmodernisme vil seia at den modernistiske kunsten har virka så lenge i historia at den er vorten ein viktig del av den kvardagslege erfaringa. Dette er ein estetisk refleksivitet fordi kunsten møter seg sjølv igjen i kvardagslivet. Modernismen skildra det sosiale urørt av kunst, postmodernismen sitt objekt er allereie forma av årelang påverknad frå kunsten, som også kan skildrast som at massane lever eit liv forma av modernismen. Grensene mellom kunsten og livet vert flytande eller dagleglivet vert "a created environment" (for å parafrasere Giddens). Det er ikkje berre naturen som vert sosialisert og som misser sin "naturlege" eksistens. Kvardagslivet er ikkje lenger skilt frå den kulturelle modernisme; det sosiale er

infiltrert av kulturell erfaring og av ulike former for ekspertkunnskap. Grensa mellom elitekultur og massekultur forsvinn; likeins vert grensene mellom livet og kunsten, og mellom det sosiale og kulturelle utydelege. Den estetiske kulturen spreier seg og vert ein del av den primære erfaringa; elitekunsten vert massifisert.

Forstått ut i frå den semiologiske trekanten var det slik at *signifier*, *signified* og *referent* eksisterte sjølvstendig i forhold til kvarandre i modernismen. Eit skodespel av Ibsen (*signifier*) uttrykte ei meining om t.d. forholda mellom mann og kvinne (*signified*) som refererte til ei sosial røynd (referent). I postmodernismen vert det uklare grenser mellom desse storleikane, og særleg er det slik at referenten vert invadert av *signifier*; røynda vert i stor grad erfart som teikn og kulturelle meiningar. Den estetiske refleksivitet fører til at det ikkje finst ei opphavleg erfaring av det sosiale livet som er skilt frå kunsten si forståing av dette livet. *Signifier* i postmodernismen er også ofte visuelle bilete og ikkje språklege uttrykk, og difor vil *signifier* og *referent* flyta over i kvarandre. Det vert mindre skilje mellom reelle objekt og teiknobjekt.

Jameson (1991) hevdar at postmodernismen kan forståast som ei ny djupne -løyse både i teorien og i kulturen. Det er eit oppgjær med ein hermeneutisk fortolking av eit kunstverk, og den ekspressive kunsten som skal uttrykka eit subjekt som er framand i verda. Det er slutt på modernismen si deling i overflate og djupne, og særskilt post- strukturalismen fornekta den strukturalistiske skilnaden mellom ein djupnestruktur og ein manifestasjon. Det som erstattar desse djupnemodellane er ulike omgrep om sosiale praksisar, diskursar, og intertekstualitet. Denne djupneløysa fører til at skilje mellom representasjon og det reelle vert borte, og kulturen vert dominert av *simulakrum* som er kopiar utan originalar; det er '*signifiers*' som manglar '*referent*'. Desse *simulakrum* har ein romleg logikk som påverkar førestellingar av historisk tid, slik at historia blir flat og utan referanse i tid. Menneska vert overvelda av bilete og episodar utan organisering i tid, som viskar ut det historiske minnet, og historia vert gjenskapt i ein nostalgisk form, eller historie som *simulakrum*. I kunsten og arkitekturen vert også den historiske utvikling av dominerande stilartar borte, og alle uttrykk vert simultant nytta i *pastich*, som er fri bruk og samanstilling av ulike historiske stilartar. Denne dupneløysa og dominansen av *simulakrum* fører også til at subjektet misser evne til å organisera fortid og framtid til ei samla erfaring. Det oppstår ein schizofren erfaring av ein overveldande intensitet, eller ei evig notid av teikn som ikkje er organisert i tid.

Det er særleg Baudriallard som har radikalisert desse førestellingane om at det

postmoderne er ein overgang frå representasjonar til simuleringar og *simulakra*, og at det hyperreelle erstattar det reelle. Lemert (1997) meiner at Baudrillard fekk desse ideane når han som professor erfarte studentopprøret i 1968 som ei simulering av den franske revolusjonen, og som i stor grad vart dramatisert som ein hyperrealitet i media. Det er vel elles rett å hevda at Baudrillard blandar ”sakene i logikken med logikken i sakene”: Ut i frå den ”semiologiske trekanten” er det teoretisk mogleg å førestella seg at ’*signifiers*’ vert frigjorde frå meining og referanse, men denne situasjonen i teorien treng likevel ikkje vera den vanlege situasjonen i samfunnet. Det er dessutan merkeleg at ein mann med så stor sans for metaforar og ironi, likevel er så tungsindig at han meiner folk flest ikkje kan ha ironisk distanse til simuleringar i media; det er vel lite som tyder på at folk flest er så skjøre at dei fell i frå kvarandre av ein straum av teikn. Men sjølv om Baudrillard sine synspunkt er overdrivne og eksalterte, er det likevel ei viktig innsikt, som dei fleste kan slutta seg til, at postmodernitet vil seia at dei erfaringane som er formidla i media har vakse i forhold til ”primære erfaringar”. Det er elles stor semja om at særskild fjernsynet sine dramatiske, episodiske og spektakulære fresmtillingar formar våre erfaringar i stor grad, og det er også slik at fjernsynet har ein tendens til å skapa verden om til eit drama (Bauman 1992:32). Bourdieu (1998) viser også til at fjernsynet har ein ’røyndomseffekt’, fordi vi går i retning av at fjernsynet både skildrar det verkelege og skaper det verkelege: Eit eksempel er ein streik i 1986, i vidaregåande skule i Frankrike, der journalistane gradvis påverka og omforma situasjonen til eit simulert – 68 opprør (Bourdieu 1998: 23-27). Det at kulturelle og formidla erfaringar konkurrerer med ’primære’ sosiale erfaringar, får også viktige konsekvensar for korleis vi skal forstå framveksten av nye former for postmoderne fellesskap, som eg skal drøfta i neste avsnittet.

Moderne og postmoderne fellesskap

I dette avsnittet vil eg hevda at utviklinga frå tidleg moderne - , via moderne - til postmoderne identitetar og fellesskap, har det same mønsteret som overgangen frå realistisk kunst til modernistisk- og postmodernistisk kunst. Modernisme er at den estetiske erfaringa, den teoretiske kunnskapen, og den kulturelle identiteten, er representasjonar som gradvis vart konstruerte etter ein eigenlogikk, og relativt autonome frå ekstern referanse. Dette vert og forstått som ”antifoundationalism”, fordi dei eksterne grunnane for kulturelle

representasjonar og kollektive og personlege identitetar vert svake.

I det før- moderne samfunnet var den kollektive og personlege identiteten eitt, og menneska var omslutta av sosiale fellesskap og essensielle identitetar som var symbol på den Gudlege orden. Det var ingen differensiering mellom det kulturelle og det sosiale, og difor var heller ikkje identiteten ein representasjon av det sosiale, men eit symbol på ein heilskapleg religiøs orden. I det tidleg moderne vart det eit skilje mellom kultur, økonomi og det sosiale, og den realistiske kunsten var ein direkte representasjon av det faktiske i det sosiale. Den kulturelle identiteten til borgarskapet var ein slik realistisk representasjon av livsførsel og sosiale interesser. Borgarskapet var ein stand som var definert gjennom kulturelt medvit og felles livsførsel, og menneska i borgarskapet fekk ein kollektiv identitet som var ein direkte og realistisk representasjon av dei økonomiske interessene og den sosiale erfaringa, og difor vart det borgarlege medvitet og kulturen styrkt av den realistiske kunsten. I ein stand var det ikkje skilje på ei overflate og ein djupare realitet.

I den modernistiske epistemologi er omgrep og teoriar konstruerte representasjonar, kunsten er også ein konstruert representasjon av ein underliggjande realitet, og identiteten utviklar seg ved ein eigenlogikk, som eit sosialt konstruert fellesskap. Dette vil også seia at det vert eit kontingent forhold mellom representasjonane (kunnskapen, estetikken, og identiteten) og den ytre referanse, t.d. må fellesskap og kulturell identitet verta sosialt konstruert og aktivt valt av medlemmane av fellesskapet.

Dei moderne fellesskap vart konstruerte på grunnlag av eit skilje mellom objektive strukturar/interesser og kollektiv medvit; ein skilnad mellom 'klasse an sich' og 'klasse für sich'. I og med dette radikale skiljet mellom ein objektiv struktur og fellesskap, vert det eit kontingent forhold, og den kollektive identiteten og solidariteten vert skapt gjennom ein langvarig sosial konstruksjon. Ein realistisk kulturell representasjon av arbeidarklassen var av isolerte og framande arbeidarar, fordi det sosiale og solidariske i arbeidarklassen låg under den synlege overflata og var ikkje direkte gjenstand for realistisk representasjon. Det var berre gjennom eit aktivt konstruksjonsarbeid, i ein kamp mot ein annan klasse og samhandling og felles erfaring innanfor klassen, at det vart synleg at det fanst ein solidaritet og eit fellesskap, under overflata, som kunne verta kulturelt representert som klassemedvet og arbeidarfellesskap. På dette viset finst det ein strukturell likskap mellom den estetiske modernisme og konstruksjon av det kulturelle medvit i arbeidarklassen, fordi i begge tilfelle er det tale om eigenlogisk konstruksjon enten av det estetiske, eller av den kulturelle identitet

og fellesskap. Den estetiske modernismen braut med realismen i representasjonen, på same måte som identiteten i arbeidarklassen måtte konstruerast i eit brot med den realistiske og overflatiske erfaringa i den kapitalistiske økonomien. I ein realistisk observasjon av ein overflate fanst det rettferdig bytte og isolerte individ, i ein konstruert representasjon fanst det utbytting og ein mogleg solidaritet, som kunne verta ryggraden i eit framtidig samfunn.

Det kontingente i det moderne opnar opp for fleire alternative konstruksjonar; den moderne kunsten var enten rasjonalistisk eller irrasjonalistisk, og kunnskapen er alltid perspektivistisk og sann ”inntil vidare”. Når den kulturelle identitet og solidaritet misser forankringa til ein ekstern referanse, vert det ein kontingens som opnar opp til alternative sosiale konstruksjonar. Den modernistiske kunst vert enten irrasjonell, som vil seie å dyrka dei kaotiske driftene, eller kunsten vert rasjonell, som vil seia at det vert skapt ein ny orden ut i frå reine estetiske prinsipp. Den kulturelle identiteten og solidariteten greinar seg også ut i irrasjonelle og rasjonelle fellesskap, og det vert og ein vidare utgreining, avhengig av om fellesskapa er moderne eller postmoderne. Vidare er det slik at moderne irrasjonelle fellesskap ofte er tradisjonelle fellesskap, medan det irrasjonelle i det postmoderne dreiar seg mot det fundamentalistiske forsvaret av absolutte verdiar og ”opphavlege” fellesskap. Moderne rasjonelle fellesskap er konstruert ut i frå enten ”interesser” eller ”distinksjon”, og dei postmoderne fellesskap er konstruert ut i frå enten ”distinksjon” eller ”differanse”. Stil og konsumfellesskap var i det moderne samfunnet avgrensa til den borgarlege eliten, og både ”surrogatfellesskapet” i massen og det ”tenkte” fellesskapet mellom ukjente i nasjonen, var alternative fellesskap til ”arbeidarklassefellesskapa” i det moderne samfunnet. Det er også ein skilnad på om fellesskapa er varige eller flyktige. Eg vil først presentera ein tabell som skisserer variantar av moderne fellesskap, og lenger ute i teksten er det ein tabell som, på ein analog måte, skisserer hovudtypar av postmoderne fellesskap.

Tabell 1: Moderne fellesskap

	<i>Rasjonelle</i>	<i>Irrasjonelle</i>
<i>Relativt varige:</i>	Interesser: Fagforeiningar, arbeidarfellesskap	Religiøse og tradisjonelle fellesskap, nasjonen
<i>Relativt flyktige:</i>	Distinksjon: konsum og statusfellesskap	Massen

Dei moderne fellesskap hadde feste i ”flytande objektive interesser” og reelle erfaringar, og ”universelle” individ konstruerte ein kollektiv identitet og solidaritet, som kulturelle representasjonar av ein djupare sosial realitet. I det postmoderne vert det eit skilje mellom primær sosial erfaring og kulturell erfaring, og identiteten og fellesskapa vert kulturalisert (Nielsen 1993:26). Postmoderne identitet og fellesskap er konstruerte i forhold til teikn og representasjonar, dvs. kulturelle erfaringar, meir enn i forhold til ”objektive” interesser og ”primære” sosiale erfaringar. På same måten som i den postmodernistiske kunsten og kunnskapen, er skiljet mellom ein representasjon og det reelle vorte problematisk, fordi det reelle i stor grad er representasjonar. Dei postmoderne fellesskap er konstruerte frå ein kulturell eigenlogikk, og dei er radikalt kontingente og utan ytre grunnar; dei eksisterer berre i kraft av den enkelte medlem sitt val. Det vert og ei frikopling mellom kollektiv og personleg identitet: personlegdommen vert meir plastisk, kontingent og sosialt konstruert relativt uavhengig frå kollektive identitetar. Dei postmoderne fellesskap er radikalt kontingente, og det opnar opp for eit mangfald av sosiale konstruksjonar i ei tvitydig spenning mellom frigjering og nye former for tvang: Det vert postmoderne *aporia*, både kulturell pluralisme, og standardisering i media –og konsum samfunnet og irrasjonelle utbrot av intens solidaritet (Kellner 1990:271).

Dei postmoderne fellesskapa kan vera rasjonelle eller irrasjonelle, grunna på ”differanse” eller ”distinksjon”, og vera flyktige eller stabile, som vist i tabell 2:

Tabell 2: Postmoderne fellesskap

	<i>Rasjonelle</i>	<i>Irrasjonelle</i>
<i>Relativt varige</i>	Differanse: sosiale rørsler, nye kulturelle identitetar	Entniske fellesskap, fundamentalisme
<i>Relativt flyktige</i>	Distinksjon: konsum, livsstil og statusfellesskap	”neo-tribalisme”

Scott Lash (1990) meiner at den postmoderne kulturen har forma nye identitetar både i mellomklassen og arbeidarklassen. Den postmoderne populærkulturen har vore ein viktig grunn til ein meir utydeleg og desentrert arbeidarklassekultur. På 50 -talet oppstod det ein

ungdomskultur, der unge konstruerte klassifikasjonar og fellesskap med referanse til populærmusikken. Dei unge forma ein identitet i kulturen som ikkje lenger representerte det sosiale, og vart delvis frie frå den sosiale strukturen i arbeidarklassen med strenge grenser og eintydige klassifikasjonar. Det skjedde ein gradvis overgang frå at den kulturelle identiteten representerte sosiale fellesskap, til at den kulturelle identiteten og den kollektive identiteten vart konstruert einsidig med referanse til kulturelle erfaringar. Denne prosessen avspeglar ein meir generell overgang frå eit industrisamfunn med fellesskap i arbeidarklassen til eit "kultursamfunn" med fellesskap i kulturen (Lash 1990: 25 - 26). Det ironiske er at fellesskapet i arbeidarklassen vart underminert av at arbeidarane tok over livsstilen til den frie borgarlege kunstnar, som også konstruerte identitet og fellesskap i kulturen.

Den post- industrielle mellomklassen som arbeidar i media, høgare utdanning, finans, marknadsføring og næringsliv er eit stort publikum for den postmoderne kulturen, som også er delvis konstituerande for deira identitet og habitus. Denne kulturelle mellomklassen kan enten konstruera identitet med referanse til "distinksjon", eller med referanse til "differanse":

Their identities or habituses can be fixed, rigid, status-conscious on the caricatured model of the Yuppie – that is, on the model of 'distinction'. On the other hand these same social groupings also form in large part a constituency for the new social movements. Their habituses can thus also be constructed importantly along lines of gender, minority ethnicities, minority sexual practices, environmentalism, in opposition to nuclear war Lash (1990:23).

På den eine sida kan dette føra til ein identitet og habitus som er konstruert med referanse til '*distinksjon*', med statussymbol, klassifikasjonar og strenge grenser mot andre grupper. Det er postmoderne fellesskap som er konstruerte med referanse til ein kommersialisert media og konsumkultur, og som fører til status og klassifikasjonskampar mellom grupper med ulik smak og livsstil. Det er denne kampen om distinksjonar som er ein av drivkreftene i konsumsamfunnet, og som fører til ein fleksibel spesialisering i industrien med stort tilbod av raffinerte distinksjon- og teiknverdiar.

Men den postmoderne kulturen opnar også opp for konstruksjon av fellesskap med referanse til '*differanse*', som medfører opnare grenser mellom "oss" og "dei" og stor grad av toleranse for kulturelle skilnader. Det kan frigjera subjektet frå det universelle, vestlege, mannlege, heterofile subjektet, og føra til eit spel av kulturelle differansar, og konstruksjon av nye identitetar og livsstilar. Globalisering har ført til vore ein motstand mot ideen om ein

universell Euro- Amerikansk kultur og vore ei viktig årsak til at det har vorte fleire alternative måtar å konstruera ein subjektivitet og ein kollektiv identitet (Lemert 1997:34). Folk flest erfarer alternative levemåtar og fleire kulturelle identitetar, og det er relativt fri tilgang til kulturelle ressursar og identitetar. Dette gjer det mogleg å frigjera den kollektive og personlege identiteten frå meir tvungne klasse –og nasjonsfellesskap, og skapa det som Giddens har kalla for kulturelle *diaspora*. Det fører også til at det har vakse fram sosiale rørsler som arbeider med å sosialt konstruera nye identitetar; kvinnerørslene, ungdomsrørslene, homo- rørslene, miljørørslene osv. Desse rørslene arbeidar ikkje med å realisera ”objektive” interesser for universelle individ, men dei arbeidar med å sosialt konstruera nye identitetar i ei tid då identitetane er meir kontingente, plastiske og gjenstand for radikal sosial konstruksjon.

Når identiteten vert kontingent og konstruert med referanse til kulturen, vert det også ein ny opning for det irrasjonelle i samfunnet. Dette vert synleg i at dei moderne nasjonale fellesskapa vert erstatta av etniske fellesskap, og langt meir fundamentalistiske rørsler. Det postmoderne er kulturell mangfald, utryggleik og nye riksar, kontingens og perspektivisme, og difor vert det provosert fram irrasjonelle rørsler som ynskjer å skapa semje om fundamentale verdiar, og det vert søkt å skapa fundamentale identitetar som eit vern mot det tvitydige og usikre i det globale og postmoderne samfunnet.

For Maffesoli (1995) var moderniteten skapt av at individa vart skilde ut med ein funksjon i ein mekanisk politisk- økonomiske struktur, og desse isolerte individa skipa kontraktfellesskap, eller moderne fellesskap. Den rasjonelle organiseringa i det moderne fjerna kjenslene frå den sosiale orden fordi dei var opphav til kontingens og kaos. Postmoderne fellesskap oppstår i ein krystallisering frå ein masse med menneske. Massen er eit radikalt kontingent og irrasjonelt fellesskap, som spring ut av det ustadige i ekstasen, stemningar og utbrot av kjensler. I det postmoderne eksploderer denne kontingensen i ein mengda av flyktige og plastiske ”stammefellesskap”. Det er kjenslefellesskap som vert skapt av rituelle og seremonielle handlingar; det kan vera den taktile og varme stemninga i ein restaurant, det ekstatiske bruset på ein fotballkamp, det flyktige sorgfellesskap i samband med Prinsesse Dianas død, eller rasistar som i estetisk nyting og glede hatar dei framande i ’primitive’ ritual . I desse fellesskap er det ei syding (effervescence) og utbrot av irrasjonelle kjensler, som skaper heilage symbol i kvardagen, og band (religare) mellom menneska. Det er det sakrale som vert dyrka i kvardagen, på den måten som Durkheim skildra i dei ekstatiske

ritual i den primitive religionen i Australia.

Avslutning

Reformasjonen, den franske revolusjonen og den industrielle revolusjonen førte det europeiske samfunn inn på nye spor. Den estetiske modernismen, frå ca. 1890-1920, skapte også grunnlag for radikale samfunnsendringar: Det vi no kallar for postmodernitet "kultursamfunn" der både livsverda og systemet er strukturert av estetiske prinsipp; både vareproduksjonen og konstruksjon av livsførsel og identitet er estetisert. Eg hevda også at postmodernisme er eit oppgjer med ein modernisme som er vorte ein del av samfunnet. Dette var oppgjeret med den rasjonelle arkitekturen, og det var eit oppgjer med den 'høge modernisme' som var institusjonalisert som den gode smak på universitet, og som difor hadde mista si kritiske kraft. Eg hevda vidare at den estetiske modernitet, eller postmodernitet kan forståast som at livsstilen til den frie kunstnar spreidde seg og forma livsførselen til store folkegrupper. Det er også meir epistemologiske grunnar til at samfunnet vert forma av kulturen og det estetiske: Modernismen førte til at den estetiske verdifæra vart eigen lovgjevar, og difor vart representasjonane skapt etter interne estetiske krav, meir enn etter eksterne krav. Det var eit oppgjer med den realismen sin metafor 'om eit vindauga mot verda', og den naive førestelling om direkte persepsjon av det reelle. Postmodernismen er ei erkjening av at det reelle no i stor grad, er kulturelle representasjonar. Modernismen har virka så lenge i historia at folk får like mange erfaringar frå formidla representasjonar i kunst og media, sjølv om modernismen sin høge dramatik har gått over til meir folkeleg melodramatik. Dette fører til at det postmoderne er ein fri sirkulasjon av kulturell representasjonar og teikn, som har mista feste med ei historisk meining og harde realitetar. I radikal forstand er dette ein kultur som er dominert av simulakrum, som er kopiar utan originalar. Det postmoderne samfunn er eit kultursamfunn, og dette vil også seia at fellesskap og identitet vert konstruert ut i frå reine kulturelle erfaringar. Dette kan føra til pluralisme og spel av kulturell skilnader, men det kan også føra til standardisering i livsstil- regime, og irrasjonelle utbrot av kjensler i nye "stammefellesskap.

Jürgen Habermas meiner det er to grunnar til at det moderne samfunnet utvikla samfunnspatologiar: Den eine grunnen er at det kapitalistiske - og byråkratiske systemet

koloniserer den symbolske reproduksjonen i livsverda, og skaper for mykje formelt organisert samfunnsliv og for lite rom for språkleg formidla samhandling i livsverda. Den andre grunnen er at den kulturelle moderniteten utvikla seg i verdisfærane, vitskap, kunst og moral, men dette kognitive lærepotensialet vert stengt inne i esoteriske ekspertkulturar, og den av - tradisjonaliserte livsverda vert utarma i mangel på dimensjonert bruk av kunnskapen i dei ulike verdisfærane (Habermas 1987:326-327, Habermas 1981). Eg er usamd med Habermas, fordi det er eit godt grunnlag får å hevda at kunsten og estetikken har spreidd seg frå esoteriske elitekulturar og formar livsførselen til folk flest. Det er heller ikkje slik at den kognitive kunnskapen er isolert i ekspertgrupper, folk flest nyttar ekspertkunnskapen aktivt i konstruksjon av livsførselen (Giddens 1990). Og endeleg er det problematisk å hevda at det finst noko slikt som moralask ekspertkunnskap; postmodernitet vil heller seia at folk har fått fornya moralsk ansvar, og dei kan ikkje lita på "etiske lovgjevarar" (Bauman 1995 a). Postmodernitet er difor at både estetikk og ekspertkunnskap har spreidd seg frå esoteriske elitekulturar til å verta allmenne livsstilar, og at også den etiske kunnskapen er demokratisert som eit personleg ansvar.

Referansar:

- Alexander, Jeffrey C. (1990). *Between progress and apocalypse: social theory and the dream of reason in the twentieth century*, i, J. C. Alexander and P.Sztompka (eds.): *Rethinking Progress*. Boston: Unwin Hyman
- Bauman, Zygmunt (1992). *Intimations of postmodernity*. London: Routledge
- Bauman, Zygmunt (1995 a). *Postmodern etik*. Göteborg: Daidalos
- Bauman, Zygmunt (1997). *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press
- Bauman, Zygmunt (1995 b). *Skärvor och fragment*. Göteborg: Daidalos
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society. Towards a new modernity*. London: Sage
- Beck, Ulrich (1995). *Ecological Enlightenment. Essays on the Politics of Risk Society*. New York: Humanities Press
- Berman, Marshall (1983 [1982]). *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience Of Modernity*. London: Verso
- Berman, Marshall (1992). *Why modernism still matters*, i, S. Lash and J. Friedman (eds.) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell
- Bell, Daniel (1976). *The Cultural Contradiction of Capitalism*. London: Heinemann
- Bourdieu, Pierre (1998). *Om fjernsynet*. Oslo: Gyldendal
- Broady, Donald (1991). *Sociologi och epistemologi. Om Pierrre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*. Stockholm: HLS förlag
- Calhoun, Craig (1995). *Critical Social Theory*. Cambridge: Blackwell
- Elias, Norbert (1994). *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell
- Elias, Norbert (1991). *Mozart. Genialitet og samfunn*. Oslo: H. Aschehoug & Co.
- Featherstone, Mike (1991). *Consumer Culture & Postmodernism*. London : Sage
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Cambridge: Blackwell
- Gellner, Ernest (1994). *Encounters with Nationalism*. Cambridge: Blackwell
- Gunneriussen, Willy (1999). *Å forstå det moderne*. Oslo: Aschehoug- Tano
- Habermas, Jürgen (1987). *The Theory of communicative Action, vol. 2 Lifeworld and System:*

- A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press
- Habermas, Jürgen (1981). Modernity versus postmodernity. *New German Critique* 22 (1981)
- Harvey, David (1990). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell
- Hirdman, Yvonne (1990). *Att lägga livet til rätta – studiet i svensk folkhemspolitik*. Stockholm: Carlssons Bokförlag
- Huysen, Andreas (1984). Mapping the Postmodern. *New German Critique* 33
- Jameson, Fredric (1991). *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso
- Jameson, Fredric (1998). *The Cultural Turn. Selected Writings on Postmodernism 1983-1998*. London: Verso
- Kellner, Douglas (1990). The Postmodern Turn: Positions, Problems, and Prospects. i, G.Ritzer (ed.) *Frontiers of social theory. The new syntheses*. New York: Columbia University Press
- Kumar, Krishan (1995). *From Post-Industrial to Post-Modern Society*. Cambridge: Blackwell
- Lash, Scott (1990). *Sociology of Post-Modernism*. London: Routledge
- Lash, Scott & Urry, John (1994). *Economies of Sign and Space*. London: Sage
- Lemert, Charles (1997). *Postmodernism is not what You think*. Cambridge. Blackwell
- Maffesoli, Michel (1995). *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass society*. London: Sage
- Nielsen, Henrik K. (1993). *Kultur og modernitet*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Touraine, Alain (1995). *Critique of Modernity*. Oxford: Blackwell
- Weber Max (1995). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Pax
- Ziehe, Thomas (1989) Fremad mod halvtredserne ?
i Thomas Ziehe: *Ambivalenser og mangfoldighed: En ertikelsamling om ungdom, skole, æstetik og kultur* (s.227-248) Roskilde Universitetscenter, Roskilde 1994

Kapittel 7

INDIVIDUALISERING, SUBJEKTIVITET OG FELLESSKAP. Georg Simmel som systematisk sosiolog.

*I*ndividualisering, subjektivitet og fellesskap – Georg Simmel som systematisk sosiolog*

Atle Møen

Artikkelen er ein teoretisk rekonstruksjon av eit utval Simmel-tekstar rundt omgrepa om differensiering, kontingens og sosial konstruksjon. I det moderne samfunnet utvikla autonome system sine eigenlogikkar, og dette løyste opp dei tradisjonelle og essensielle grunnlaga i samfunnet, som vart kontingente og opna for sosial konstruksjon. Ut i frå dette vert Simmels hovudtema formulert med to variantar: Differensieringa av det økonomiske systemet førte til at arbeidarane vart sett fri frå det totale fellesskap, og dei måtte konstruera ny solidaritet og kollektiv identitet i motstand mot den objektive tvangen i kapitalismen. Den kulturelle eliten vart på tilsvarande måte sett fri frå dei indre forholda til kulturen, som skapte krise for kultiveringsidealet, og subjektivering som ein sosial konstruksjon mot tvangen i den objektive kulturen. Det vert også hevda at Simmel studerte den estetiske modernitet, meir enn den rasjonelle modernitet. Det vert difor eit viktig poeng at det postmoderne er ei radikaliserings- og sprenging av den estetiske modernitet.

1. Innleiing

I ei tid då sosiologien vart dominert av den abstrakte teori eller naive empirisme, minna Robert Nisbet (1966) om at klassikarane både var kunstnarar og systematiske forskarar, og den poetiske og intuitive fantasien var særleg viktig for Simmel. Lukàcs (1918)

* Eg vil takka Per Solvang for tolmødig gjennomlesing og mange gode råd, og Ole Johnny Olsen for generøsitet og fagleg oppmuntring gjennom fleire år.

meinte at Simmel var ein sosiologisk impresjonist som elegant studerte flyktige detaljar, men det vart ein labyrinth av tankar, som ikkje let seg innordna i eit teoretisk system. David Frisby (1985) ser også på Simmel som ein sosiologisk impresjonist, eller ein *flâneur* i storbyen, som studerte sosiale vignettar og *snapshots from reality*. Lepenies (1988) meiner at samspelet mellom kunst og vitskap er hovudtemaet i skildringa av den historiske bakgrunnen for sosiologien. I Tyskland hadde den profetiske poeten, Stefan George, som forneakta den rasjonelle vitskapen, og som også sette den djupe poesi opp mot den «siviliserte» og overflatiske litteratur, ein mektig påverknad på både Weber og Simmel. Weber reagerte med rigorøs og asketisk vitskap fri frå poetisk fantasi og irrasjonalitet. Simmel let den poetiske fantasi få virka i den sosiologiske systematikk, fordi han meinte det var ei spenning mellom dei sydande livskreftene, som måtte skildrast poetisk, og dei stivna kulturelle formene, som kunne skildrast ved systematiske omgrep.

I visse om den poetiske Simmel vil eg likevel hevda at det er rimeleg å framstilla han også som ein systematisk tenkjar, og at det er mogleg å rekonstruera eit hovudtema i tekstane. Levine meiner at det er meir tematisk samanheng i Simmels tenking enn det som var tilfelle for dei fleste samtidige. Førestellinga om den usystematiske Simmel er likevel seiglivva fordi det tematiske system vert skildra i eit verk som er fragmentert og usystematisk. I Weber-forskinga har det vore ei gradvis utvikling frå selektive tolkingar og vektlegging av det fragmenterte ved forfatterskapet til å rekonstruera den tematiske heilskapen i verket (f.eks Hennis 1988). Levine hevdar at det har vore ei tilsvarande utvikling i Simmel-forskinga, der ingen informert forskar kan sjå bort frå den substansielle einskapen i verket (Levine 1997:196-202). I denne artikkelen gjer eg eit forsøk på ein teoretisk rekonstruksjon av ein grunnkonsepsjon, ut i frå denne vert det mogleg å avleia eit hovudtema, og det vert eit viktig skilje mellom ein estetisk og rasjonell modernitet. Det er altså tre analytiske prinsipp i framstillinga:

Det første analytiske prinsippet i rekonstruksjonen er ei systematisering av eit utval Simmel-tekstar rundt omgrepa om *differensiering, kontingens og sosial konstruksjon*. I ein formel kan vi seie at det førmoderne livet var einskapleg, nødvendig og essensielt (gudeleg), og det moderne vart differensiert, kontingent og sosialt konstruert (menneskeskapt). Differensieringa av ein opphavleg einskap førte til framvekst av autonome system som utvikla sine eigenlogikkar uavhengig av andre system, og det vart kontingente og konstruerte forhold mellom dei ulike systema. Systema realiserte den verdien dei er grunna på, og dette tærte på det konvensjonelle, nødvendige og tradisjonelle livet, som vart oppløyst i det kontingente, slik at fleire samfunnsområde vart gjenstand for val og sosial konstruksjon. Det vart fleire alternativ og fleire kombinasjonsmåtar; fridomen auka, men også utryggleiken og tvangen (Offe 1996:6-7). Samfunnet er ein pragmatisk konstruksjon og ikkje ei realisering av det artspesifikke for menneska eller ein kvasi-gudeleg essens som verdsånda e.l. (Rorty 1989). Med Nietzsche kan vi seia at når Gud er død må menneska sjølv konstruera og skapa sine livsformer, verdjar og identitetar, eller med Sartre kan vi seia at det kontingente vil seie at eksistensen kjem før essensen.

I fyrste avsnittet skildrar eg korleis det moderne oppstår ved ei differensiering mellom den autonome kapitalisme som realiserer pengeverdien, det autonome individ som kan realisera ein subjektivitet, eller som kan verta tingleggjort i kapitalismen, og det moderne fellesskapet som ein sosialt konstruert kollektiv identitet og solidaritet. I neste

Individualisering, subjektivitet og fellesskap

steget vert individet differensiert i det allmenne individ, f.eks. som subjekt i staten eller som arbeidskraft på arbeidsmarknaden, og det særleine subjekt, som realiserer verdien til ein unik personlegdom. Denne differensieringa er ein nødvendig føresetnad både for utvikling av den autonome kapitalisme, og for at den moderne kjærleiken skal skilja seg ut som eit autonomt system, sosialt konstruert av to unike subjekt. Endeleg er det slik at kulturen vert eit autonomt system, og dette skaper nye vilkår for forminga av subjektiviteten.

Det andre analytiske prinsippet i artikkelen er at grunnkonsepsjonen også skaper eit hovudtema i Simmels skrifter: Differensieringa fører til individualisering og frisetjing frå sosio-kulturelle fellesskap og difor må nye identitetar verta sosialt konstruerte: Det vert ei spenning i det moderne mellom *individualisering* som formell frigjerung, og *subjektivering* som konstruksjon av personleg og kollektive identitetar. Den formelle fridomen i det moderne har ein tendens til å verta tom og utan innhald, og den formelle fridomen frå personleg herredømme kan fort bli omforma til tvang frå objektive system. Det er mogleg å skilja mellom to former for spenningar mellom individualisering og subjektivering:

Den fyrste er frisetjinga av arbeidarklassen frå totale fellesskap og framveksten av eit allment individ med formell fridom. Dette kunne føra til at menneska på ny vart integrerte og tingleggjorde i den autonome kapitalisme, eller at det vart konstruert ein kollektiv identitet og solidaritet i arbeidarklassen, som motstand mot den objektive dominansen. Den andre frisetjinga var at den borgarlege eliten vart frisett frå kulturen, slik at det vart ytre og kontingente forhold mellom subjektiviteten og den autonome kulturen. Dette førte til ei krise for det borgarlege dannelsesidealet, fordi subjektiviteten ikkje lenger var nødvendig gjeven i indre forhold mellom subjektivitet og kultur. Frisetjing frå kulturen skapte ein formell fridom, og det vart nødvendig med ein aktiv konstruksjon av subjektiviteten, men det var også ein fare for fragmentering og framandgjerung i den autonome kultur. Den borgarlege eliten opplevde også ein ambivalens mellom kollektiv identitet og eksentrisk individualisme innanfor stil og kulturfellesskap, som var i slekt med spenninga i arbeidarklassen mellom kollektiv identitet og atomisering i marknaden. Eliten konstruerte stil- og kulturfellesskap som avstemde det allmenn kulturelle med det personlege og unike, men kultur, mote og stil kunne også nyttast i reine personlege dekoreringar, som førte til ein patologisk og eksentrisk individualisme.

Det tredje analytiske prinsippet i framstillinga er å skilja mellom ein rasjonell modernitet og ein estetisk modernitet, som kulminerte i modernismen ved hundreårsskiftet. Weber studerte korleis den asketiske elitekulturen innanfor munkeordenen sprengde seg gjennom klostermurane og skapte den rasjonelle livsførselen for ei stor gruppe menneske, som vart det kulturelle grunnlaget for den rasjonelle vitskapen, den rasjonelle kapitalisme og det rasjonelle byråkratiet. På tilsvarande måte er det ein ide i denne artikkelen om at Simmel studerte korleis modernismen som ei estetisk rørsle frigjorde seg frå ein esoterisk elitekultur og byrja å forma livsførselen til folk flest. Vitskap og kunst er to former for nyskaping som skaper kontingens og opnar opp samfunnet for alternative sosiale konstruksjonar. Den modernistiske kunsten, frå 1890–1920, var ei rastlaus rørsle i kulturen som var like radikal som den konstante søking etter å auka pengeverdien i det kapitalistiske systemet. Det radikalt nye og det estetisk konstruerte hadde stør-

Atle Møen

re verdi enn det historiske og tradisjonelle, og slik sett oppløyste den modernistiske kunsten det essensielle ved livet og omskapte dei gamle grunnlaga (Lash 1990:125). I den siste delen av artikkelen skildrar eg nokre trekk ved den estetiske modernitet; ei estetisering av livet der kunsten skaper kontingens og ei konstant rastløyse som løyser opp tradisjonen og det historiske minnet. Det vart også stil- og motefellesskap som meir radikalt konstruerte enn dei moderne klassefellesskapa. Til slutt skildrar eg det «eventyrlege» som ein radikal kontingens og ein estetisk konstruksjon av livsførselen.

Ut i frå desse analytiske prinsippa vert det mogleg å inkludera viktige innsikter i diskusjonen om modernitet og postmodernitet i ein samanheng: Postmodernitet vil vera ei radikaliserings av kontingensen og den sosiale konstruksjonen i det moderne. Det vil vidare seia at folk flest, ikkje berre den borgarlege eliten, opplever utryggleiken, men også fridomen med ein sosialt konstruert subjektivitet og kollektiv identitet. Postmodernitet vil også seia at den modernistiske elitekulturen har spreidd seg som massefenomen, som fører til ei estetisering av livsførselen og at kulturen har vorte kjernen i samfunnet (Kumar 1995:115, Featherstone 1991 a). Postmodernisme er difor i ein forstand radikaliserert modernisme, f.eks. har den modernistiske intense erfaringa i metropolen vorte ei daglegdags erfaring for folk flest i den globale mediakulturen, eller den radikalisererte metropol som hyperrealitet (Lash & Urry 1994:3).

2. Den moderne differensiering: Individualisering, økonomisk objektivitet og dei moderne fellesskap

Simmel skriv i «Money and Modern Culture» (1896 a) at i middelalderen var det indre og nødvendige forhold mellom den personlege identitet, fellesskap og økonomiske vilkår. Eit laug, f.eks., var einskapleg og omfanna heile personen i eit yrkesmessig, religiøst, sosialt og politisk fellesskap. Dei økonomiske vilkåra eksisterte også i kraft av konkrete og personlege sosiale relasjonar, og hadde difor ingen eigenlogikk. Landeigedom og annan lokal eigedom var dei sentrale økonomiske ressursar, som vil seia at eigedomen ikkje var objektiv, men eksisterte som «besittelse» og var fletta inn i eit personleg herredømme.

I det moderne vart det ei differensiering av det opphavlege totale fellesskap, slik at det økonomiske, det personlege og det moderne fellesskap vert autonome system med kvar sine utviklingslogikkar. Det kapitalistiske systemet vart autonomt, og frigjorde seg gradvis frå trege sosiale fellesskap, og statlege og moralske reguleringar, slik at auke i pengeverdien vart drivkrafta i produksjonen. Den kapitalistiske økonomien løyste opp dei lokale fellesskap, og medverka til å setja fri ei abstrakt arbeidskraft og eit autonomt individ med potensiale for sjølvrealisering eller framandgjerding. Dette skapte også grunnlaget for moderne fellesskap, t.d. fagforeiningar, som eit nytt eigenlogisk system; ein solidaritet konstruert av individ med felles allmenne interesser og erfaringar. Differensieringa skapte kontingens og frikopling mellom autonome individ, ein kapitalistisk

Individualisering, subjektivitet og fellesskap

økonomi og moderne fellesskap, og difor vert det nye konstruerte forhold mellom dei ulike systema.

Dei objektive samfunnsforhold, f.eks. økonomi og teknikk kunne utvikla seg i større grad etter ein eigenlogikk i og med at det objektive vart mindre avhengig av personlege og konkrete sosiale relasjonar. Pengane braut ned den opphavlege einskapen mellom det subjektive og det objektive; slik at egedomen vart autonom og differensiert frå personleg «besittelse». Egedomen vart sett fri frå lokale fellesskap og trege personlege dominansforhold, og etablert som mobil kapital (aksjeeigedom skil mellom egedom og person), som kunne veksa og flytta seg uhindra av tidlegare geografiske og sosiale grenser. Det var ein overgang frå at egedomen var fletta inn i personlege forhold til ein penge-relasjon mellom den objektive kapitalen og den subjektive arbeidskrafta: «Thus modernity has made subject and object mutually independent, so that each can more purely and completely find its own development» (Simmel 1896 a :17). Det moderne vil seia at individet kan realisera ein sjølvstendig verdi, og at det objektive realiserer pengeverdien. Det opnar seg difor ei kløft i det moderne samfunnet, og det må konstruerast nye overgangar mellom ein objektiv struktur og det subjektive.

Eigenlogikken i den økonomiske og tekniske struktur utfaldar seg fordi pengane gradvis endrar seg frå å vera middel til å bli det ultimate mål for all handling. Weber skildrar korleis målet om å tena pengar vert autonomisert ved den rasjonelle kapitalkalkulasjonen, Marx skildrar overgangen frå produksjon av bruksverdi til produksjon av bytteverdi eller pengeverdi. Det er felles for desse sosiologiske klassikarane at dei forklarar den konstante endringa og eigenlogikken i den økonomiske og tekniske struktur med at eit middel vert omforma til det endelege målet. Simmel skriv om at midla koloniserer måla og at den konstante endringa og rastløysa i det moderne samfunnet kjem av at midla vert multipliserte, sik at det vert eit overskot på middel: ..»that is the reason for the restlessness, feverishness, the unrelenting character of modern life, which is provided by money with the unremovable wheel that makes the machine of life a perpetuum mobile (Simmel 1896 a: 27). Det vert slutt på alle tradisjonelle, sosiale hindringar for realisering av eigenlogikken til økonomien og teknikken, men det førte også til framandgjering, tap av fridom, og tæring på moralske og kulturelle verdier.

Den moderne sosiologien presiserer og utviklar innsikta til Simmel (og Marx) om ein overgang frå personleg dominans til objektive dominansstrukturar (fabrikken og marknaden), som skapte ein dynamisk teknikk og økonomi. Dumont (1986) hevdar at i det tradisjonelle samfunnet var forholda mellom menneska viktigare enn forholda mellom menneska og ting. Difor var den viktigaste rikdommen og egedomen den ikkje-mobile landeigedommen som var uløysleg fletta inn i personlege dominansforhold. Det var ingen differanse mellom økonomi og konkrete og personlege forhold, og økonomien var også fletta inn i politiske og moralske forhold. I det moderne samfunnet vart økonomien autonom, frigjort frå personlege dominansforhold og forholda mellom menneska og ting kom i framgrunnen. Egedommen og rikdommen vart omforma til mobil kapital som vart fri frå trege personlege dominansforhold og lokale fellesskap. Eigenlogikken i det økonomiske kunne utfalda seg i ein sosial struktur der individa var grunn-eining, og der forholda mellom individa vart formidla av pengane. Dette skiljet mellom dominansforhold som vert skapt, oppløyst og igjen skapt i personleg samhandling, og

dominansforhold som vert formidla av objektive mekanismar, er grunnleggjande for Bourdieus studie av kontrasten mellom det ikkje-moderne Kabylia og dei moderne samfunna. I Kabylia var dei personlege forholda og dei objektive dominans- og marknadsforholda vikla i kvarandre, slik at verken det personlege eller det objektive fekk utvikla seg etter ein eigenlogikk. Marknadsforholda i Kabylia var vovne inn i personlege forhold der førestellinga om ære var sentral. Dette var ein samandlingsmodus som låg mellom dei reine personlege forholda og ein sjølv-regulerande marknad, og som også vart ein hemske for utviklinga både av det personlege og det objektive (Bourdieu 1977: 184–186).

Fram til no har eg vist at det er ein grunnleggjande differensiering i det moderne samfunnet mellom den objektive økonomi, den individuelle fridomen og framveksten av moderne konstruerte fellesskap. Eg har for det meste skildra eigenlogikken i det økonomiske systemet og framveksten av objektive dominansstrukturar. Eg vil no gå over til å skildra forhold som var viktige for å frisetja individa frå dei totale fellesskap. Denne individualiseringa førte til at kontingensen auka med fleire val- og kombinasjonsmåtar. Det frisetta individet kunne realisera ein eigenverdi, det kunne selja arbeidskrafta og bli framandgjort, og den saklege distansen som vart skapt mellom individa gjorde det også mogeleg å konstruera nye fellesskap, som var grunnleggjande ulike dei førmoderne, tvungne fellesskap.

Simmel viser at framveksten av ein pengeøkonomi skaper lengre avstand mellom individa, og ein rørslefridom for den enkelte, som gjev rom for fleire alternative konstruerte sosiale relasjonar mellom frisetta individ. Pengane løyser opp den førmoderne distinksjonen mellom ven og fiende og skaper den moderne framande som verken ven eller fiende. Dette skaper ein meir fleksibel sosial struktur med fleire kombinasjonsmåtar. Det er uetisk å ha reine pengerelasjonar med venner, og det er heller ikkje mogleg å handla med fiendar. Venner har vi eit moralsk ansvar overfor, og fiendar kan vi lura og truga. Pengerelasjonar er mellom framande som har ein objektiv distanse til kvarandre, og som også har ein tillit til at den andre held sine avtalar og ikkje er fiendtleg innstilt (Bauman 1995:190). Handelsmannen er difor ein framand, som er verken venn eller fiende (Simmel 1908 a:144). Den framande har eit kontingent forhold til den sosiale struktur fordi han er både nær og fjern på same tida, det er noko tvitydig med den framande, og difor er det mogleg å konstruera fleire kombinasjonsmåtar enn i det nødvendige, førmoderne livet. Det er mogleg å handla med den framande, det er mogleg å konstruera eit moderne interessefellesskap med den framande, og den framande kan bli den mest fortrulege i ei intim verd, fordi vi kan møta den framande med ein objektiv distanse, fri frå dei klisne fordommar, og difor kan to framande møtast og realisera seg sjølve i eit konstruert fellesskap. Men den framande kan også verta den moderne fienden som vi fikserer og projiserer alt hat på, også hatet og frykta overfor den framande i oss sjølve (Kristeva 1993). Det er ein vibrerande spenning og kontingens mellom framande, som er kjelda til både nyskapinga og destruktiviteten i det moderne.

Det vart ei differensiering mellom det subjektive og det objektive, men samstundes vart det konstruert moderne fellesskap som nye legeringar mellom det subjektive og det objektive. Grunnstrukturen i moderniteten er ein triangel mellom det subjektive, objektive og moderne fellesskap. Desse konstruerte fellesskap vart moglege med ein penge-

Individualisering, subjektivitet og fellesskap

økonomi, fordi pengane kan vera eit medium som samlar interesser, utan å involvera menneska i personlege forhold:

unites individuals impersonally for a course of action, has only become possible by virtue of money. Money offers us the only opportunity to date for a unity which eliminates everything personal and specific, a form of unification that we take completely for granted today, but which represents one of the most enormous changes and advances of culture (Simmel 1896 a:21).

Individa vart frisettede frå det totale fellesskapet og fekk ein framand distanse til kvarandre, og dette førte til at det vart mogleg å konstruera eit moderne fellesskap, som hadde den eigenskapen at det kombinerte nye former for individualitet med ei ny evne til kollektiv handling. På mange måtar vart dette ein sterkare kollektivitet enn den førmoderne fordi fellesskapet var konstruert av frie handlingar, og med individet som grunneining, men det førte samstundes til ei konstant krise i det moderne for solidariteten og den kollektive identiteten. Det sosialt konstruerte livet gjev større fridom, men det er samstundes meir utrygt. Simmel var merksam på at det moderne samfunnet førte til både frigjering og framandgjering, eller at det var kjenneteikna av ein kreativ destruksjon (Berman 1982).

Ein grunn til krise for den kollektive identiteten var det ytre og kontingente forholdet mellom individa og dei objektive økonomiske vilkåra. Den 'naturlege' situasjonen i det moderne er difor fråskilde individ som vart innordna i objektive strukturar. Dette vil seia at f.eks. fellesskapet og solidariteten i ein klasse må verta konstruert i kamp med ein annan klasse, og gjennom samhandling og felles kultur innanfor klassen. Det er denne kollektive konstruksjonen som kan oppheva den «naturlege situasjonen» med isolerte individ innordna i ein objektiv struktur, og dersom ikkje dette lukkast vert individa isolerte og tingleggjorde i ein objektiv struktur, som f.eks «vedheng til maskinene». Det er ein dialektikk i det moderne; det er den objektive tvangen som skaper sosiale rørsler og fridom til kollektiv handling.

Det moderne fellesskapet vart konstruert av individ som var framande i høve til kvarandre, og difor var det også eit tvitydig forhold; ei spenning mellom det nære og det fjerne. Dei framande er nære i den grad dei deler same allmenne eigenskapar – yrkesmessig, sosialt eller nasjonalt, og kan slutta seg saman i eit moderne fellesskap (societas). Dei er fjerne for kvarandre i den grad desse likskapar bind dei saman berre fordi dei bind mange menneske saman (Simmel 1908 a). I det moderne fellesskapet kan individa vera framande når det gjeld personlege eigenskapar, samstundes som dei er solidariske og har felles identitet når det gjeld allmenne interesser og erfaringar. Den sosiale klassen var eit slikt fellesskap mellom dei som delte den allmenne eigenskapen å selja arbeidskrafta si, og det nasjonale fellesskapet var eit «førestelt fellesskap» mellom framande personar som delte den allmenne eigenskapen at dei var medlemmer av den same staten, og kjende den same agen overfor grava til den ukjende soldaten (Anderson 1993). Moderniteten omforma såleis den framande frå å vera ein potensiell fiende til å verta medlem i det same konstruerte fellesskapet.

I dette avsnittet har eg skildra korleis den moderne differensieringa førte til auka rørslefridom for individet, ei radikal realisering av eigenlogikken i den kapitalistiske økonomien, og konstruksjon av moderne fellesskap. Det allmenne individet vart dominerande i det moderne samfunnet, og for arbeidarklassen var det ofte eit samanfall mellom kollektiv og personleg identitet. Men når individet vart formelt fri frå tvungne fellesskap, vart det også potensielt mogleg å utvikla ein unik subjektivitet; personlegdommen kunne verta eit autonomt system. Det neste steget i framstillinga er difor å skildra ein ny differensiering mellom det allmenne individet og det unike subjektet, som medfører at subjektiviteten må verta sosialt konstruert. Dette var opphavleg eit prosjekt for den borgarlege eliten, og realiseringa av den personlege verdi skjedde gjerne i samanheng med den moderne kjærleiken, eller i forhold til den veksande objektive kulturen.

3. Differensiering av individet og den autonome erotikken

Simmel viser i «Storbyene og åndslivet» (1902) at individa fekk auka normativ fridom, fordi dei fekk eit lausare forhold til andre menneske. Det oppstod ei likegyldig haldning til dei andre sin særleine eksistensar; berre den allmenne eigenskapen var av interesse. Dette førte til samhandling mellom formelt like og universelle individ heller enn mellom konkrete og særleine individ. Det vart ein sakleg og distansert omgang mellom individa i flyktige og kontingente forhold, som vart vovne saman til eit storbymønster, eller labyrint, av pengane og klokketida. Når menneska samhandlar med kvarandre på ein flyktig og abstrakt måte set det strenge krav til å vera punktleg og presis, og pengane vert nødvendige for å representera ønskjer, å føra saman interesser, og å formidla den flyktige kontakten (Simmel 1902).

Dette skaper ei differensiering av individet; det allmenne individ som kan inngå i saklege forhold i moderne fellesskap, arbeidsmarknaden, konsummarknaden, flyktige relasjonar i massesamfunnet osv, og det særskilde individ som kan realisera den personlege verdi i ei intim og privat sfære. I småbyen, derimot, samhandla individa med kvarandre som udifferensierte individ, der det ikkje var eit rom mellom å vera nær og fjern, og dette vart ein bremse både på den kapitalistiske økonomien og den moderne kjærleiken. Den moderne intimiteten vert skapt av individ som møtest som framande; og som gradvis skapte eit fellesskap gjennom gjensidig avsløring og utvikling av subjektiviteten. Dette var mogleg fordi personlegdommen utvikla seg etter ein sjølvstendig rytme, og ikkje som ein nødvendig følge av medlemskap i totale fellesskap. Intimiteten er i denne forstand like moderne som massesamfunnet, dei moderne fellesskap og den kapitalistiske økonomien. Differensieringa av individet fører til auka kontingens og fleire alternativ, og eit av desse er at erotikken vart eit autonomt system.

Differensieringa av individet i det allmenne individet og det unike subjektet er eit nødvendig vilkår for at den moderne kjærleiken og erotikken vert eit autonomt system,

Individualisering, subjektivitet og fellesskap

som er sosialt konstruert av to sjølvstendige personlegdomar i eit kontingent møte (Simmel 1918:351). Når den moderne kjærleiken og «den autentiske erotikk» utviklar seg etter sin eigen logikk, fører dette til press på dei tradisjonelle formene; ekteskapet og prostitusjon som forholda mellom kjønna hadde utvikla seg innanfor. Når det gjeld utviklinga av den genuine erotikken, skriv Simmel i «The Conflict in Modern Culture» (1918):

Its basic theme can be expressed as follows: the most personal and intimate meaning of erotic life is destroyed by the forms in which our culture has reified and trapped it. Marriage, which is entered for a thousand non-erotic reasons, is destroyed from within by a thousand unyielding traditions and legalized cruelties; where it is not wrecked, it loses all individuality and leads to stagnation. Prostitution has almost turned into a legal institution which forces the erotic life of young people into a dishonorable direction which contradicts and caricatures its innermost nature. Marriage and prostitution alike appears as oppressive forms which thwart immediate and genuine life. ... Now, however, they call forth forces of opposition which sprung from ultimate sources of life (Simmel 1918:388–389).

Dette vil seia at verken det tradisjonelle ekteskapet eller prostitusjonen kan vera former som den vibrerande og vitale erotikken kan utfalda seg innanfor. Den erotiske verdien kan realiserast betre på ein meir individualisert måte. «Genuine erotic life in fact flows naturally in individuals channels». Opposition is directed against forms because they force it into generalized schemata and thereby overpower its uniqueness. The struggle between life and form is fought here less abstractly and less metaphysically as a struggle between individuality and generalization (Simmel 1918:389). Det vert eit problem at det erotiske vert ein serie med lausrivne handlingar som ikkje etablerer seg i ei ny form. Det fører til ein ekstrem individualisme. Dette vil seia at det tradisjonelle ekteskapet vart ei tom form utan det livgjevande erotiske innhaldet, og at det erotiske vert sleppt fri som individuelle handlingar utan ei sosial form. Simmel viser difor til ei gryande krise både for ekteskapet og for erotikken. Sjølv om Simmel ser ein motsetnad mellom «livet» (erotikken) og dei sosiale formene (ekteskapet), er det slik dei sosiale formene må ha eit livgjevande innhald, og at «livet» også utviklar seg i sterkast grad innanfor sosiale former. Dei sosiale formene er både «constraining» og «enabling» for livskraftene, i Giddens sin forstand (Giddens 1984). Det må difor skapast nye former som kan realisera verdien i det erotiske. Den moderne kjærleiken har vorten kontingent og difor skapt av unike subjekt som møtest for å realisera den personlege verdien. Den moderne erotiske kjærleiken har gått over frå å vera ein metafysisk substans bortanfor tid og rom til å berre eksistera i konkrete situasjonar som ei skapande rørsle. Platon meinte at kjærleiken er ei tidlaus form som menneska svakt hugsar, fordi dei har hatt eit tidlegare liv. Kjærleiken, for Platon, vert ikkje skapt av frie sinn, men er ei kraft som verkar frå utsida. Det gjeld berre å vekkja til live minne frå ei anna verd og skapa den konkrete kjærleiken som ein svak kopi av den reine forma til kjærleiken. I kontrast til dette synet vert

den moderne kjærleiken skapt i konkrete situasjonar av unike individ; det finst ingen metafysisk form, eller essens, som skal realiserast i den konkrete eksistensen. Kjærleiken er: «A construction which is thinkable only by attributing spontaneity and creative life of its own to the effect of love» (Simmel 1921:239). Det evige og uforanderlege i det moderne er ikkje ei metafysisk verd som vert omsett, eller kopiert, til den konkrete verda, men individa som kontinuerleg skaper ei vital og flyktig rørsle; det stadig nye og konstruerte er det essensielle ved livet.

Simmel ser det moderne ekteskapet som ei metafysisk leivning på den måten at ekteskapet er ei gjeven form for samlivet mellom mann og kvinne som ikkje er konstruert gjennom det kontingente møte. Dette vil seia at individa også i det moderne samfunnet vert tvunga til å realisera og kopiera ein essens som ligg utanfor den konkrete eksistensen og det pulserande møte mellom to menneske.

What has been inherited from Plato, by us as well, is the feeling that in love there lives something mysterious, beyond the contingent individual existence and meeting, beyond the momentary sensual desire, and beyond the mere relations between personalities. In the sacrament of marriage, this metaphysicalizing has just grasped a historical-social form (Simmel 1921:242).

Utfordringa for dei moderne menneska er å skapa kjærleiken som den kontingente og konkrete eksistens, samstundes som kjærleiken også må vera meir enn det flyktige, pulserande møtet mellom to menneske. Kjærleiken må også finnast i ei over-individuell form, han må ha ein tidlaus verdi, men ikkje som ei metafysisk verd bortanfor tid og rom, eller det kvasi metafysiske i form av det tradisjonelle ekteskapet. Det evige og essensielle må finnast i det kontingente; det som gjev kjærleiken og erotikken verdi utover dei tilfeldige møte, finst i den flyktige livskrafta mellom to individ, noko som hevar individa ut av seg sjølve.

I den moralske sfære vert det universelle og allmenne ved individa regulert av morallova, eller individa handlar innanfor den moralske forma som er lik for alle. I den erotiske sfære er det på tilsvarande måte det særleine ved kvart subjekt som vert underlagt ei 'erotisk lov', eller form, som både er avgrensa til den særskilde relasjonen og vidar seg ut til ein mogleg perfeksjon mellom to særleine individ som realiserer sin subjektivitet. Det er denne moglege perfeksjonen som er den overindividuelle forma ved kjærleiken, noko som aldri vert nådd, men som likevel er drivkrafta for samlivet. Denne forma femnar om to individ, som fordi dei er særleine aldri kan nå heilt fram til kvarandre, men strevet mot å nå den andre er noko av vitaliteten i den moderne kjærleiken som bryt ned dei tradisjonelle formene.

I likskap med vitskapen, teknikken og økonomien virka eigenlogikken i det erotiske til å løysa opp alle tradisjonelle og konvensjonelle livsformer, og alle desse subsystema hadde også ein tendens til å fjerna det moralske frå det sosiale livet. Men autonomien og kontingensen i intimiteten opna også for at forholda mellom kjønna vart konstruerte i fridom, slik at kjærleiken vart menneskeskapt og ikkje ei kopiering av essensielle former. I det moderne var dette eit dilemma for eliten, i det postmoderne har eigenlogikken

Individualisering, subjektivitet og fellesskap

i det erotiske påverka samlivet for folk flest. Giddens (1992) og Beck og Beck-Gernsheim (1995) har studert korleis eigenlogikken i det erotiske har skapt «reine» forhold mellom kjønna, som vil seia at intimiteten er frigjord frå sosiale, økonomiske og moralske omsyn (Bauman 1995:134), og at tilliten mellom to menneske vert kontinuerleg sosialt konstruert.

Eg har vist at differensieringa av individet skapte kontingens som opna opp alternative samlivsformer mellom kjønna. Den erotiske kjærleiken kunne skapast av to subjekt som realiserte sine autonome personlegdommar, som eit alternativ til det tradisjonelle ekteskapet og prostitusjonen. Det neste steg i framstillinga er å visa at dei moderne menneska må arbeida mot å bli dominerte av ytre makter, enten den autonome kapitalisme, eller den autonome kultur, og produsert som universelle og abstrakte individ utan kollektiv og personleg identitet. Systema produserer det allmenne individet, men det unike subjekt og den kollektive identitet, må verta konstruert i ei sosial rørsle. Det særskilde med Simmel si analyse er at han fokuserte på vanskar med å konstruera ein subjektivitet når kulturen vart differensiert som eit autonomt system med eigen utviklingslogikk, og som ein mektig konkurrent til den autonome kapitalisme. Arbeidarklassen måtte konstruera ein kollektiv identitet i motstand mot den autonome kapitalisme, og den kulturelle eliten måtte konstruera ein personleg identitet i motstand mot den autonome kulturen.

4. Differensiering av kulturen, frisetjing av den kulturelle eliten og konstruksjon av subjektivitet

Då ideen om kultivering og personleg danning vart utvikla var det eit indre og essensielt forhold mellom subjektiviteten og den objektive kulturen; det borgarlege mennesket assimilerte kulturen i sin subjektivitet. Denne kultiveringa vart vanskeleg då kulturen vart differensiert som eit autonomt system som utvikla seg etter ein eigenlogikk, slik at det vart kontingente og ytre forhold mellom kulturen og subjektet.

In contrast, objective culture can be partially independent from subjective culture, insofar as «cultivated» – that is, cultivating – objects have been created whose availability for cultural purposes is not fully utilized by subjects. Particularly in periods of social complexity and an extensive division of labor, the accomplishments of culture come to constitute an autonomous realm, so to speak. Things become more perfected, more intellectual, and to some degree more controlled by an internal, objective logic tied to their instrumentality; but the supreme cultivation, that of subjects, does not increase proportionally (Simmel 1908 b).

Det er mogleg å hevda at framveksten av den eigenlogiske kulturen førte til at den kulturelle eliten vart friset frå kulturen, på same måten som arbeidarane vart friset frå dei lokale fellesskap. Det oppstod difor ei krise i kultiveringsidealet då dei nødvendige og

indre forholda mellom subjektet og kulturen vart omforma til eksterne og kontingente forhold. Den personlege identitet måtte verta konstruert i ein situasjon med ein veksande objektiv kultur, på same måten som arbeidarklassen måtte konstruera ein kollektiv identitet i ein situasjon der dei var dominerte av ein objektiv økonomi. Det kontingente forholdet mellom identitet og ein objektiv struktur førte til at arbeidarklassen opplevde ei spenning mellom framandgjering og total isolering som allmenne individ, og konstruksjonen av kollektiv identitet og solidaritet i eit frigjeringsprosjekt. I arbeidarklassen var det eit indre forhold mellom personleg og kollektiv identitet, og det unike subjektet var ikkje skild frå det allmenne individet og den kollektive identiteten. Den borgarlege eliten opplevde den same spenninga i forholda til kulturen som arbeidarklassen opplevde i forhold til økonomien; ei spenning mellom fridomen til å konstruera ein personleg identitet, og å bli framandgjort og paralyisert av den objektive kultur, som truga med å verta ein «andre natur». Simmel opplevde det kontingente forholdet mellom ein objektiv og ein subjektiv kultur som ein tragisk situasjon: Den vitale, vibrerande personlegdomen skaper kulturelle produkt, som ikkje vert assimilert i utviklinga av det personlege, men som tvert i mot verkar hemmande for vidare utvikling av personlegdomen, og dei nedbrytande kreftene som verkar på menneska er skapt ved at menneska realiserer det mest vitale og kreative ved seg sjølve (Simmel 1911 a).

Det moderne samfunnet var tvitydig og i krise i tydinga at det kunne gå begge vegar; fridom til å konstruera nye fellesskap og eigenskapte identitetar, eller å bli eit abstrakt individ som vert innordna i objektive strukturar, som tannhjul i eit samfunnsmaskineri. Det er ei spenning mellom å skapa seg sjølv, og å bli skapt av ytre tvang og disiplinære nettverk. Dette kan og uttrykkjast som eit hovudtema hjå Simmel: Differensiering og rasjonaliseringa av samfunnet fører til at individa får ein formell fridom frå det totale fellesskap eller frisetting frå kulturen (individualisering), men det vert vanskeleg å utvikla ein kollektiv identitet for arbeidarklassen og ein personleg identitet for den borgarlege eliten (subjektivering). Det er ikkje eit nødvendig forhold mellom auke i den formelle fridomen, og realiseringa av solidaritet og subjektivitet. Difor er den moderne subjektivitet i ambivalens mellom framandgjering og sjølvrealisering.

Dette hovudtemaet om forholdet mellom individualisering og subjektivering kan også skildrast ved eit vanleg motiv hjå Simmel som er konflikten mellom det allmenne individet og det unike subjektet; forholdet mellom rasjonalitet og moralitet, på dei eine sida, og romantikk og den kreative sjølvskapinga, på den andre sida (Rorty 1989). Det er ein konflikt mellom opplysningsfilosofien på 1700-talet, som ville frigjera individa frå tradisjonelle band, og romantikken på 1800-talet si førestelling om det unike individ (Levine 1993:32). Dette er eit motiv som vert variert i alle tekstane som er studert i denne artikkelen, og her er eit representativt eksempel henta frå Storbyene og åndslivet (Simmel 1902, sjå også Simmel, posthumous):

Gjennom Goethe og romantikken på den ene side, den økonomiske arbeidsdeling på den andre, vokste i det 19. århundre ved siden av dette liberalismens ideal et videregående krav: De individer som er blitt befrikket fra historiens bånd, ville nå også være forskjellige fra hverandre. Det som nå oppebærer den enkeltes verdi, er ikke lenger det «almenne men-

Individualisering, subjektivitet og fellesskap

neske» i ham, men nettopp det å være i besittelse av unike egenskaper og ikke kunne forveksles med noen annen. Og vår tids ytre historie forløper som en kamp mellom disse to arter individualitet, hvor de sammenslynges og skifter om å bestemme subjektets rolle innenfor helheten. Det er storbyens funksjon å danne arenaen for disse to arters strid og forsøk på å enes, idet vi har sett at storbylivets karakteristiske vilkår danner grobunn for og stimulerer utviklingen av dem begge (Simmel 1902:101).

Denne differensieringa mellom det allmenne individ og subjektet er og strukturerande for dei moderne samfunnsformene: Det økonomiske systemet kan utvikla sin eigenlogg fordi det skil ut det personlege, og knyter til seg den abstrakte arbeidskrafta til det allmenne individet. Dei moderne fellesskap vart konstruert med det allmenne individet som grunneining, og i storbyen samhandla individa flyktig med kvarandre som allmenne individ. Dette skapte samstundes eit rom for å utvikla det særskilde med personlegdommen innanfor eit intimt fellesskap. Det vart eit skilje mellom den romantiske kjærleiken, og den økonomiske verksemda. Det er også denne differensieringa mellom det allmenne individ og det unike subjekt som gjer at moderniteten er eit tvtydig prosjekt. Menneska vert formelt like og frie, men reelt ulike og med risiko for å verta framandgjorde eller ekstremt individualistiske, som ein annan variant av det patologisk ved det moderne.

Denne typen av spenning mellom individualisering og subjektivering kan også skildrast med eit anna av Simmels hovudmotiv: Det er ein konflikt i kulturen mellom stivna former og pulserande livskrefter. Det vitale i livet kan berre uttrykkja seg innanfor former, men desse formene vert samstundes stengsler for livskrafta. Konsekvensen av denne konflikten er at kulturen stivnar til utan det pulserande kreative livet, som har ein tendens til å uttrykkja seg i det ekstremt individualistiske, og som ikkje skaper fornya kulturelle former (Joas 1996:68, Simmel 1918, Nedelman 1991). Differensieringa og pengeøkonomien skapte eit individ som ei rein form (allment individ), som eit vilkår for den enkelte si sjølvskaping. Men forma kan samstundes verta ein ytre tvang mot dei kreative livskreftene til den enkelte. I det moderne kan individa verta tomme former utan den kreative livskrafta i subjektiviteten. Den kreative sjølvskapinga vert berre mogleg i ein individualistisk variant, utanfor dei kulturelle formene. Det vart skapt eit privat subjekt, og ikkje eit subjekt i samfunnet, som førte til ei avvitalisering både av menneska og av kulturen. Det var døden for det romantiske subjektet (Weinstein & Weinstein 1993), og dominansen av det allmenne individet.

Eg vil avslutta dette avsnittet med ei skildring av det historisk spesifikke ved idealet om subjektivering og kultivering. Førstillinga om kultivering og danning vart skapt av det tyske kulturborgarskapet i eit forsøk på å fremja egne kulturelle interesser mot dei økonomiske, politiske og religiøse interessene. Kulturell danning var ei standsinteresse for dei intellektuelle (Hansen 1991, Ringer 1990). Då danningsidealet vart skapt var det allereie forelda og refererte nostalgisk til ei tid då dei intellektuelle las og diskuterte dei same skriftene (Bauman 1987). Krisa for danningsidealet var eit uttrykk for at dei intellektuelle mista kontakten med den kunnskapen og kulturen som dei sjølv skapte. Spesialiseringa innanfor vitskapen og kulturen førte snart til at den intellektuelle typen som

hadde innsikt i alle vitenskapar forsvann. Det var først og fremst dei intellektuelle som opplevde ein tragedie i kulturen. Menneska treng ikkje kjenna seg heime i heile samfunnet, dette er ei førmoderne førestelling om det moderne. Ein av grunnane til dette er at subjektet ikkje er sentrert, avgrensa og alltid det same, men komplekst og mangetydig avhengig av skiftande erfaringar og ulike dialogar med den Andre (Calhoun 1995:50). Det er difor vanleg med lokal danning i deler av kulturen, heller enn assimilering av den totale kulturen. Dette vil seia at det holistiske omgrepet om framandgjerjing har kome i vanry. Dette vil ikkje seia at 'ubehaget' i kulturen er over, men vi treng nye omgrep for å forstå dei patologiske tendensane i kulturen. Eit slikt omgrep finst i embryo hjå Simmel i analysen av eventyraren som lever i eit intens nærvær, ei evigvarande notid (sjå siste avsnittet). Fredric Jameson (1991) hevdar at det postmoderne er ei slik evig notid, ein frykteleg intensitet av teikn som sirkulerer utan å knyta mening til seg og som ikkje har ei rekkjefølgje i tid. Historia vert borte og alt skjer her og nå i eit stort globalt rom. Postmodernitet vert i denne forstand det store globale rom og den korte tid. Det kan føra til eit ubehag som er meir intenst enn ei kjensle av å vera framand. Å vera framand vil trass alt seia at det er ein differanse mellom personlegdommen og noko ytre som gjer at menneska har ein indre motstand mot sine omgjevnader. Men i den schizofrene opplevinga av den evigvarande notid finst det ingen slik friksjon mellom ein person og omgjevnadene, fordi personlegdommen vert borte i ein sverm av teikn. Dette er ein tilstand bortanfor det å vera framandgjort.

5. *Estetisk konstruksjon av fellesskap og subjektivitet*

Det har vore ein diskusjon om Simmel studerte moderniteten, eller om han var den fyrste som studerte det postmoderne (Featherstone 1991 b). Eg vil hevda at Simmel studerte det moderne og det postmoderne innanfor den same grunnkonsepsjonen: Overgangen frå det moderne til det postmoderne kan skildrast ved at kontingensen og den sosiale konstruksjonen vert meir radikal, og at visse typar sosial konstruksjon, som i det moderne var enklave -og elite fenomen, har spreidd seg og vorte eit massefenomen. Folk flest må konstruera ein subjektivitet på same måten som den borgarlege eliten i slutten av førre hundreåret. I dette avsnittet fokuserer eg på at den kulturelle eliten var pionerar i ein estetisk konstruksjon av livsførselen; eit liv som vart skapt av smaken, kunsten og det sanslege i vid forstand. Dette vil seia eit radikalt brot med det nødvendige, tradisjonelle og organiske livet; livet vart kontingent og skapt av menneska sin eigen kreativitet. I dag er den estetiske konstruksjonen av ein livsførsel vanleg for dei fleste (Featherstone 1991 a), og dei estetiske fellesskap konkurrerer med dei moderne fellesskap (Maffesoli 1996). Dei radikale endringane i det moderne samfunnet vert i dette tilfelle skapt av den estetiske modernitet.

I «The problem of Style» (1908 c) analyserer Simmel konflikten mellom det allmenne individet og det unike subjektet utspelt innanfor kulturen åleine, og det patologiske

Individualisering, subjektivitet og fellesskap

er her tendensen mot eksentrisk individualisme, eit subjekt frigjort frå allmenne kulturelle former. «The obedience to a law valid for everyone, whether of an inner or an outer nature, comes into conflict with the purely internal determination of our existence, with the individuality of the person who obey only his own vital sense» (Simmel 1908 c:63). Simmel skilde mellom kunst, som representerte det særskilde og unike, og stil som det allmenne og generelle ved kulturelle uttrykk. I denne samanheng er det viktig korleis kunst og stil vert nytta i forminga av ein personlegdom og skapinga av kulturelle fellesskap. I det praktiske livet møblerer, dekorerer og utstyrer det moderne menneske huset med gjenstandar som representerer ulike stilartar. I denne stiliseringa av dagleglivet er det mogleg å oppnå ei uroleg kvile mellom trongen til å slutta seg til det allmenne, og trongen til å skapa seg sjølv som eit særskilt menneske. Når menneska broderer dagleglivet med ulike stilartar sluttar dei seg til noko allment, noko som er felles for mange, samstundes som den særskilde kombinasjonen av ulike stilar skaper noko unikt for kvar einskild. Ei stove som er dekorert og møblert strengt av ein stilart verkar upersonleg og kald, fordi her er det allmenne og stiliserte som dominerer over det unike og personlege. Det oppstår eit varmare og meir behageleg inntrykk frå ei stove som er skapt av ulike stilartar som er sett saman etter ein personleg smak. Det vert skapt eit nytt sentrum rundt det særskilde individ skapt av ein omgjevnad av allmenne stilartar. Stilen er ein genuin og praktisk måte å kombinera medlemskap i ei gruppe på grunnlag av allmenne kjenneteikn med skapinga av ein unik personlegdom. Dette vil seia også at stilen kan hindra at individa som er formelt lik alle andre; eit skal utan innhald, berre kan gjera seg konkrete og særskilde gjennom ein eksentrisk individualisme. Det er to hovudproblem for individa i det moderne samfunnet. Det eine er vansken med å forma ein unik personlegdom fordi det generelle og formelle ved individet dominerer over det unike; individa vert formelt frie men manglar ein indre substans. Den andre patologien er den overdrivne individualismen, der det eksentriske dominerer over det allmenn kulturelle. Begge desse krisene for subjektet kan verta løyst gjennom stilen, fordi her er det mogleg å finna ein praktisk måte å kombinera det universelle med det særskilde. Her eit sitat som viser korleis stiliseringa kan hindra utviklinga av ein eksentrisk individualisme.

Subjectivism and individuality have intensified to breaking point, and in the stylized designs, from those of behaviour to those of home furnishing there is a mitigation and toning down of this acute personality to a generality and its law. It is as if the ego could really no longer carry itself, or at least no longer wished to show itself and thus put on a more general, a more typical, in short a stylized costume (Simmel 1908 c:69).

I essayet «Fashion» (1904) studerte Simmel også ein konflikt i samfunnet mellom det generelle, allmenne og eineforma på den eine sida, og differensiering, spesialisering og det unike på den andre sida. Dei ulike samfunnsinstitusjonane er utforma som eit kompromiss mellom desse to antagonistiske kreftene. Moten som eit sosialt fenomen er særskild viktig, fordi moten kan sameina desse to kulturelle kreftene. På den eine sida fører moten til uniformitet og likskap med dei andre i gruppa, og denne imitasjonen avlastar individet frå vanskelege personlege val. Denne tilslutninga til det allmenne og det eine-

Atle Møen

forma står også i samband med at ein klasse lagar smaxgrenser til ein annan klasse, og difor er moten og smaken ei demarkasjonsline i det sosiale livet. Det er overklassen som er entreprenørar i utviklinga av nye motar. Når underklassane etter ei tid imiterer overklassen sin mote, må overklassen skapa nye skiljelinjer i smaken for å vedlikehalda sitt eige eineforma smaksfellesskap. Men motane kan også brukast til å skilja seg ut i frå det allmenne og den eineforma smak, det er mogleg å dyrka fram ein svært iaugefallande og eksentrisk individualisme, og dette er ein måte å skapa eit særskilt subjekt som har frigjort seg frå dei allmenne kulturelle formene.

Denne tendensen til at motane og smaken vert viktige er ei estetisering av livsførselen. Den evige notid med stadig nye motar og stilar bryt ned det historiske minnet. Livet vert radikalt kontingent, og difor avhengig av stadig nye stil- og smaks-konstruksjonar. Denne estetiske konstruksjonen av livsførselen gjer djupe innhogg i det tradisjonelle og historisk nødvendige livet, og tærer også kraftig på den rasjonelle livsførselen, som Weber studerte framveksten av.

The break with the past, which, for more than a century, civilized mankind has been laboring unceasingly to bring about, makes the consciousness turn more and more to the present. This accentuation of the present evidently at the same time emphasizes the element of change, and a class will turn to fashion in all fields, by no means only in that of apparel, in proportion to the degree in which it supports the given civilizing tendency. It may almost be considered a sign of the increased power of fashion, that it has overstepped the bounds of its original domain, which comprised only externals, and has acquired an increasing influence over taste, over theoretical convictions, and even over the moral foundations of life (Simmel:1904: 304).

Spreiinga av mote og smaksfellesskapa er viktige drivkrefter i den modernistiske og estetiske modernitet, på same måte som kapitalakkumulasjon og byråkrati er formative prinsipp i den rasjonelle modernitet. Det er også slik at moten og stilen trengjer inn på områda for moralske vurderingar og teoretiske overtydingar. Dandyen og den frie kunstnar opnar opp det moderne ved å søka etter det sanslege og den gode smak i vid forstand, på same måte som den borgarlege entreprenøren skaper det stadig nye ved å auka pengeverdien (Bell 1976:16–17).

6. Det radikalt kontingente – den moderne «eventyrar» som estetisk konstruksjon av livet

Simmel er inspirert av Baudelaire som seier at det moderne er kjenneteikna av det kontingente, det flyktige og det flytande (Frisby 1985). Simmel viser i «The Adventurer» (1911 b) at det moderne vert i radikal og reindyrka forstand realisert i visse sosiale typar

som estetisk konstruerer livsførselen. Det meste kontingente livet er å vera «eventyrar»; stadig vera på reise, på leit etter nye opplevingar eller satsa på spel. Den sosiale hendinga vert skapt nærast ex nihilo; ei øy i tilværet som vert skapt av eigne handlingar mot det vedvarande livet omkring. Ein «eventyrar» i denne moderne meininga skaper sin eigen sosiale erfaring og livssituasjon uavhengig av tidlegare liv og difor vert den historiske tida skrumpa inn til vedvarande notid; den konstruerte erfaringa er verken påverka av fortida eller av moglege framtidsplanar. Denne skapte heilskapen er å likna med eit kunstverk: «It is because the work of art and the adventure stand over against life that both are analogous to the totality of life itself, even as this totality itself in the brief summary and crowdedness of a dream experience (Simmel 1911 b:190). Det er ei konstruert erfaring, og difor vert erfaringa når ho er avslutta, nærast draumeaktig og svevande over det daglege livet, slik at grensene mellom den konkrete røynda- arbeid, fødsel og død- og draumen vert svake.

Det tilfeldige og kontingente vert organiserande prinsipp for handlinga og lada med meining. Dette skil fenomenet frå hendingar der det tilfeldige råkar menneska frå utsida, på den eine sida, og den kontinuerlege flyten i det sosiale livet der det meste skjer som nødvendige følgjer, på den andre sida. «When the professional adventurer makes a system of life out of his lif's lack of system, when out of his inner necessity he seeks the naked, external accident and builds them into that necessity..» (Simmel 1911 b:191). Den som er reisande i tilværet konstruerer stadig noko nytt, han lagar eit system ut av ein mangel på eit system; av det kontingente, og han byter om på den vanlege forståinga av risiko, sjanse, og det kalkulerbare. Menneska skaper sine eigne livssjansar og riskar: «The adventurer, in a word, treats the incalculable element in life in the way we ordinarily treat only what we think by definition calculable» (Simmel 1911 b:194). I det kontinuerlege organiserte sosiale livet vert det gjort forsøk på å unngå riskar, eller å gjera dei kalkulerbare. I den sosiale handlinga som søker spenning og nye opplevingar er riskane som vert skapt av sjølve handlinga ein viktig del av den konstruerte erfaringa.

Eventyraren forlet det solide livet og satsar alt på det ukjende; lykke, sjansen og det kontingente vert det konstituerande prinsippet i handlinga per se. Det er ikkje ein Gude-skapt lagnad som fører til undergangen eller ei kort lukke- moderniteten har gradvis ført til at menneska skaper sin eigen undergang og lukke som eit resultat av eigne handlingar. Dette er tydeleg hjå spelaren som let livet bli bestemt av eit einaste sekund som skjelv i spenning mellom det nødvendige og tilfeldige; eit sekund svanger av lukke og ulykke, framtid og fortaping. Ein spelar har gjort det tilfeldige og sjansen til sentrum i livet; han vil ikkje lata seg tyngja av det nødvendige og stabile.

I det postmoderne har denne sosiale handlinga spreidd seg frå særskilde sosiale typar og marginale situasjonar til å verta ein vanleg måte å oppleve tilværet og kvardagslivet for folk flest. Livet til folk flest er kontingent og konstruert. Turisten vert denne postmoderne typen som lever eit ex-territorielt liv med ein betalt fridom til å konstruera si eiga verd. Det er ein estetisk konstruksjon av ei slutta verd, utan moralske plikter og nære forhold til dei lokale vanane og menneska, og mange er også turistar i kvardagslivet (Bauman 1995:296–298). Det finst også meir ekstreme eksempel som minner oss på at det nødvendige og essensielle vert oppløyst i det kontingente og konstruerte i ei hyperreell mediaverd. Michael Jackson har skapt seg sjølv som ein postmoderne hybrid;

verken kvit eller svart, litt vaksen og litt barn, og med ein amorf seksualitet. Han har gjort seg om til eit kunstverk, eller ein mediakonstruksjon. I kvar minste detalj har han omskapt seg sjølv til ei maske (personae) i TV (Lemert 1997:39). Dette er også ei radikaliserings av det «eventyrlege» og det ultimate moderne.

7. Avslutning

Det særskilde med Simmel som teoretikar er at det vert mogleg å føra saman diskusjonen om modernitet og postmodernitet i eit logisk og historisk kontinuum: Postmodernitet er ei radikaliserings av kontingensen og den sosiale konstruksjonen, slik at dei siste essensielle grunnlaga vert løyst opp. Det finst ingen sikre grunnlag i naturen, religionen, subjektet eller opphavlege fellesskap; «All that is solid melts into air», er eit kjent uttrykk for denne innsikta om at kontingensen aukar, og at samfunnet vart opna opp for sosial konstruksjon. Det er den skapande krafta til menneska som løyser opp tradisjonen og det nødvendige, organiske livet. Det vert ein overgang frå eit essensielt og gudskapt grunnlag i det førmoderne, til eit grunnlag i objektive klasseinteresser, naturen og det borgarlege subjekt i det moderne, til at menneska med kunnskap og kunst må skapa grunnane for samfunnet, solidariteten og subjektiviteten; og naturen er også konstruert av menneskelege handlingar. Kontingensen i det moderne vart og skapt av dialektikken mellom objektive systemet som virka 'bak ryggene til folk', og ei sosial rørsle som utvikla kollektiv identitet og subjektivitet i ein motstand mot denne dominansen. Det kapitalistiske systemet løyste opp opphavlege fellesskap, slik at solidariteten måtte konstruert på ny i ei sosial rørsle mot tingleggjeringa. I den kulturelle eliten var subjektiviteten ein fast grunn som vart forma i harmoni med kulturen, men også denne grunnen forsvann fordi kulturen vart eit dominerande objektivt system. Subjektiviteten vart sosialt konstruert i forsvar mot ein objektiv dominans som trua med å lamme skaparkrafta til den einskilde. I det moderne vart den romantiske kjærleiken skild frå hushaldet, og det kjønnsdelte, funksjonelt spesialiserte ekteskapet vart skapt som eit grunnlag for kjærleik og samliv. I det postmoderne forsvinn grunnane i det tradisjonelle ekteskapet, og menneska som skaper sin subjektivitet må skapa nye grunnar for erotikken og kjærleiken.

Det er også mogleg å utleia eit hovudtema i verket frå grunnkonsepsjonen om differensiering, kontingens og sosial konstruksjon: Hovudtemaet til Simmel er spennings mellom individualisering som formell frigjering, og subjektivering som konstruksjon av personleg og kollektiv identitet. Differensiering førte til auka kontingens også på den måten at menneska vart frisetta frå nødvendige og essensielle sosio-kulturelle fellesskap, slik at det oppstod ein formell fridom til å konstruera ein kollektiv identitet, for arbeidarklassen, og skapa ein unik subjektivitet, for den borgarlege eliten, men det kunne også føra til sosial isolering og framandgjerings. Det er også mogleg å inkludera fleire meir spesielle motiv under dette generelle hovudtemaet: For det fyrste kan forholdet mellom individualisering og subjektivering skildrast som konflikten mellom det abstrakte og formelle individet i opplysningsfilosofien, og det konkrete og

Individualisering, subjektivitet og fellesskap

unike subjektet i romantikken. For det andre kan hovudtemaet uttrykkjast gjennom eit motiv om konflikten mellom stivna kulturelle former og dei kreative og pulserande livskreftene. Individua vart formelt like og frie i det moderne, men det er ein tendens til at denne normative fridomen vart ei tom form, eit abstrakt individ, og dei kreative livskreftene vart utvikla i ein sjukleg, eksentrisk individualisme. For det tredje er det mogleg å skildra Simmels syn på det tvitydige i moderniteten innanfor rammene til hovudtemaet. Gevinsten i det moderne er at det vart ei formell frigjering frå personleg dominans, men tapet blei at dei formelt frie individua vart innstøypete i objektive dominansforhold; den objektive kapitalisme eller den objektive kultur. Det vart ein ambivalens i det moderne mellom sjølvkonstruksjon og å verta forma av objektive system og ytre tvang.

Både vitenskapen og kunsten skaper kontingens, undergrev det tradisjonelle og konvensjonelle livet, og opnar opp samfunnet for sosial konstruksjon. I følgje Giddens (1994) er det moderne både eit stort globalt eksperiment, og ei eksperimentering med nye livsformer i dagleglivet. Dette vil seia at både naturen og tradisjonen vert omskapt av spesialisert kunnskap, og dette fører til at samfunnet vert kontingent og open for val og sosial konstruksjon og radikal framtidsorientering. Popper peika på at grunnlaget for den moderne vitenskapen vart bygd på ein flytande sand. Dette er eit allment kjenneteikn ved det moderne samfunnet at det misser dei sikre grunnlaga. Den radikale tvilen i vitenskapen og ekspertsystema, spreier seg også til dagleglivet. Det er alltid alternative ekspertråd, og difor vert det synleg for folk flest at kunnskapen er relativ og bygd på eit flytande grunnlag, og at det er kontingens og mange alternative sosiale konstruksjonar av livsformene. Men Simmels hovudinteresse var å studera den estetiske modernitet og korleis kunsten skapte kontingens og opna opp samfunnet for sosial konstruksjon, eller modernismen som skapte det stadig nye og nedvurderte det tradisjonelle og konvensjonelle livet. Modernismen var fyrst sentrert i ein elitekultur, men denne estetikken har gradvis endra livsformene til folk flest; både kunsten og kunnskapen har skapt kontingens og opna opp for sosial konstruksjon av livet. Utviklingsteorien skil mellom ein utviklingslogikk, dvs. det kontingenspotensial som vart skapt i den kulturelle eliten, og ein utviklingsdynamikk, dvs. korleis dette potensialet etter kvart vart realisert i livet til folk flest (Ziehe 1989:15). Det var den kulturelle eliten som skapte estetiske fellesskap, ein autonom erotikk, sosial konstruksjon av ein subjektivitet, og det «eventyrlege» som ein radikal estetisk konstruksjon av livsførselen. Postmodernitet er etter dette ei generalisering av den estetiske modernitet, ikkje berre til ein elite, men til dagleglivet for heile folket.

Atle Møen

Referansar

- Anderson, Benedict (1993). *Den förestellda gemenskapen*. Uddevalla: Daidalos
- Bauman, Zygmunt (1987). *Legislators and Interpreters: on modernity, postmodernity and intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (1995). *Postmodern etik*. Uddevalla: Daidalos
- Beck, Ulrich and Beck-Gernsheim, Elisabeth (1995). *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press
- Bell, Daniel (1976). *The Cultural Contradiction of Capitalism*. London: Heinemann
- Berman, Marshall (1982). *All that is solid melts into air*. New York: Simon & Schuster
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Calhoun, Craig (1995). *Critical Social Theory*. Oxford: Blackwell
- Dumont, Louis (1986). *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago and London: The University of Chicago Press
- Featherstone, Mike (1991 a). *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage
- Featherstone, Mike (1991 b). Georg Simmel: An introduction, i *Theory, Culture and Society*, vol 8 nr. 3 1991
- Frisby, David (1985). *Fragments of Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony (1994). Living in a Post-Traditional Society, i Beck, U., Giddens, A., Lash, S. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press
- Hansen, Nils Gunder (1991). *Sansernes Sociologi*. København: Tiderne skrifter
- Hennis, Wilhelm (1988). *Max Weber. Essays in reconstruction*. London: Allen & Unwin
- Jameson, Fredric (1991). *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Duke University Press
- Joas, Hans (1996). *The Creativity of Action*. Cambridge: Polity Press
- Kumar, Krishian (1995). *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, Oxford: Blackwell
- Kristeva, Julia (1993). *Nations without Nationalism*. New York: Colombia University Press
- Lash, Scott (1990). *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge
- Lash, Scott & Urry, John (1994). *Economies of Signs and Space*. London: Sage
- Lemert, Charles (1997). *Postmodernism is not what you think*. Oxford: Blackwell
- Lepenes, Wolf (1988). *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Levine, Donald N. (1993). Simmel As Educator. On Individuality and Modern Culture. i Isaksen, Lise W. & Wærness Marit: *Individuality and Modernity: Georg Simmel and Modern Culture*, Bergen: Sociology Press
- Levine, Donald N. (1997) Simmel: Old Images, New Scholarship. i Camic, Charles (1997). *Reclaiming the Sociological Classics. The State of the Scholarship*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd.
- Lukács, Georg (1918). Georg Simmel, i *Theory, Culture and Society*, vol 8 nr. 3 1991
- Meffesoli, Michel (1996). *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage
- Nedelman, Birgitte (1991). Individualization, Exaggeration and Paralysis. Simmel's three Problems of Culture, i *Theory, Culture and Society*. vol. 8 nr. 3 1991
- Nisbet, Robert A. (1966). *The Sociological Tradition*. London: Heinemann
- Offe, Claus (1996). *Modernity and the State. East, West*. Cambridge: Polity Press
- Ringer, Fritz K. (1990). *The Decline of the German Mandarins: the German Academic*

Individualisering, subjektivitet og fellesskap

- mic Community*, 1880–1933. London: Wesleyan University press
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Ironi and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Simmel, Georg
- (1908 a) Främlingen
 - (1911 a) Kulturbegrepet og kulturens tragedi i *Hur är samhället möjligt?* Bokförlaget Korpen, 1981
- Simmel, Georg: (1902), *Storbyene og åndslivet i Østerberg*, Dag (1990). *Handling og Samfunn*. Oslo: Pax
- Simmel, Georg
- (1911 b): The adventurer
 - posthumous, *Freedom and the Individual*
 - (1908 b) Subjective Culture
 - (1921) Eros, Platonic and Modern
 - (1904) Fashion
 - (1918) The Conflict in Modern Culture
- i: Levine, Donald. N. (ed.) (1971). *On individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press
- Simmel, Georg – (1896 a) Money in Modern Culture
- (1908 c) The Problem of Style
- i *Theory, Culture & Society* vol. 8 1991.
- Weinstein, Deena & Weinstein, Michael A. (1993). *Postmodern(ized) Simmel*. London and New York: Routledge
- Ziehe, Thomas (1989). Fremad mot halvtredserne?, i Thomas Ziehe: *Ambivalenser og mangfoldighed: En artikelsamling om ungdom, skole, æstetikk og kultur*. København: Politisk revy.

Summary

Individualization, Subjectivity and Community – Georg Simmel as systematic thinker

By Atle Møen

The aim of this article is to outline a conceptual framework of differentiation, contingency and social construction, for a theoretical reconstruction on some of Simmel's most famous essays. Modern society can be described as proliferation of autonomous systems developing by internal logics, dissolving the essential and traditional foundations into contingency, and opening society for decisions and social construction. By an implication from this basic conception it is possible to formulate two variations on Simmel's central question: Differentiation of an autonomous economic system liberated labour from total communities, and solidarity and collective identity had to be reconstructed by way of resistance against external capitalistic domination. In a similar way, the cultural elite was liberated from internal relations to culture, creating a contingent subjectivity and crisis for personal cultivation; subjectivity had thus to be constructed by way of resistance against external, objective culture. Another of Simmel's main inter-

Atle Møen

ts, was to study cultural and aesthetic modernity, as a supplement to a focus upon rational modernity. The article is also devoted to making a set of suggestions to discussions on modernity and postmodernity, as logical and historical continuity. Postmodernity is an exaggeration of modern contingency and social construction, dissolving the last foundations of modern society. Postmodernity is also a diffusion of aesthetic elite cultures, which means that the social construction of subjectivity is generalized, eroticism is a common basis for love, aesthetic style and taste communities is a common source of identity, and the aesthetic life conduct and the adventurous life experience, is a common life modus. Postmodernity, in effect, is the generalization of aesthetic modernity, not just to an elite, but the whole of the population.



Kapittel 8

GLOBALISERING, HIMMEL OG AVGRUNN

Globalisering, himmel og avgrunn

Globaliseringa fører til nye klasseskilje – mellom «turistane» som meistrar informasjons- og kommunikasjonsnett, og «vagabonden» som blir tvinga ut på vandring for å overleve.

AV ATLE MØEN

GLOBALISERING VIL SEIA at verda vert pressa saman til eit sosialt system, og at det vert eit meir intenst medvit om verda som ein heilskap, fordi ein straum av informasjonar kan verta erfart på kort tid. Det er ein rask sirkulasjon av kultur, informasjonar og pengekapital som opphevar dei geografiske avstandane og skaper ei verd. Menneska sirkulerer også meir enn tidlegare, og turismen og immigrasjonen blandar saman kulturar, og skaper eit spel av ulike perspektiv og levemåtar. Dette fører til ei ny global lagdeling, der dei som er mobile av fri vilje, er dei mektige, og dei som vert tvinga til mobilitet fordi grunnane forsvinn, er dei avmektige. Dei globale vinnarane vert individualiserte og kan konstruera ein identitet etter fri vilje og henta ned den globale kulturen etter smak og behov. Dei globale taparane, som mistar den trygge ramma nasjonalstaten og klassekollektiva er, finn eit nytt vern mot det fleirkulturelle i meir eller mindre aggressiv etnisitet og hatritual mot den framande. Den fleirkulturelle tilstanden skaper endringar for heile menneskeslekta, som fører til at det vert nødvendig med ein ny harmoni mellom universelle rettar og retten til å utvikla kulturelle skilnader. Dei trege og immobile vernar seg mot den globale malstraumen med fundamentalistiske verdiar, og dei mobile turistane vert postmodernistar,

og underheld seg sjølve med ulike kulturelle verdiar og skiftande perspektiv. Dei fleste prøver å overleva intensiteten i den evige notida gjennom ein nostalgisk lengt tilbake til ei simulert historie.

Mobilitet, tempo og slutten på avstandar

I eit lokalsamfunn sirkulerer menneske, pengar, varer og kunnskap i lokale og regionale sløyfer i lågt tempo. Det var den avstanden som menneske og informasjonar kunne leggja bak seg på ein dag, som vart grensene for det daglege sosiale livet. Dei lokale samfunna vart skapte og haldne i live av det gapet som var mellom den beinveges kommunikasjonen (som vart formidla av syn, høyrse, minne, gonge og hest) innanfor lokalsamfunnet, og den enorme tid og kostnad som vart brukt for å overføra informasjon mellom ulike lokalsamfunn (Bauman 1988:8). Men også i lokale samfunn, til dømes i mellomalderen, var det segment av globalt liv, særleg representert ved kristendommen, som spreidde seg frå å vera ein lokal jødisk religion til å verta ein universell religion som utviska geografiske grenser og skapte den kristne menneskeslekta. Desse i seg sjølv tilstrekkelege lokalsamfunna døydde ut då kommunikasjonskløfta mellom ulike lokalsamfunn vart mindre, det vil seia då kommunikasjonen mellom lokalsamfunna

Atle Møen (fødd 1961) er stud. Dr. polit. og universitetslektor ved sosiologisk institutt, Universitetet i Bergen.

var like rask og effektiv som innanfor eit ein-skilt samfunn. I og med at det geografiske rommet i desse tradisjonelle samfunna vart organisert etter kapasitetane til trege menneskelege kroppar og avgrensa sansar, vart desse tradisjonelle samfunna også skildra av kroppslege metaforar: Konflikten var kinn til kinn. Kampen var hand mot hand. Rettferda var auge for auge, tann for tann. Ordsifte og debatt var hjarte til hjarte. Solidariteten var skulder ved skulder. Fellesskap var andlet mot andlet. Vennskap var arm i arm. Og endringa var steg for steg (Bauman 1998:9). Den trege kroppen trekte grensene for det lokale samfunnet, på same måte som det globale samfunnet i rein form finst i eit kropps-laust og åndeleg cyberspace, og difor er cyberspace også samanlikna med ein himmel.

Nasjonalstaten var for ein periode ei viktig ramme for det meste av samfunnslivet, og dette var i ei tid då det voks fram internasjonale relasjonar, så sentraliteten til nasjonalstaten var difor eit globalt fenomen. Varer, produksjonsutstyr, pengar, arbeidskraft, kultur og informasjonar sirkulerte innanfor grensene til ein nasjonalstat. Nasjonalismen var også ein internasjonal idé for skaping av felles kultur og kollektiv identitet innanfor dei geografiske grensene til ein suveren stat (Calhoun 1997:20). Dette var ein periode med intensiv globalisering av både kultur og økonomi, men menneske og objekt sirkulerte likevel for det meste innanfor grensene til ein nasjonalstat, fordi kommunikasjonen var langsam og det tok lang tid å nå ut i dei globale sløyfene. Det var telefonen med lokal og nasjonal rekkevidde, posten, jernbanen, og etter ei tid eit avansert vegsystem som var kommunikasjonsvegane. Dette førte til at grensene for det sosiale livet, for det meste, vart trekte av kor langt det var mogleg å nå på ein dag, eller på rimeleg tid, for varer, pengar, folk og informasjonar. Dei nasjonale kulturane har vorte definert som dagsaviskulturalar, dvs. at grensene for den nasjonale kulturen vart trek-

te av kor langt det var mogleg å frakta dags-aviser på ein dag.

Det var ei sentralisering og organisering av det geografiske rommet på fleire nivå (Lash & Urry 1987:10–11): Det sosiale livet var konsentrert i det rommet som staten skapte, ved at han hadde suverenitet over eit territorium som inkluderte regulering av den økonomiske sirkulasjonen, og utvikling av ein nasjonal kultur og eit utdanningssystem. Det sosiale livet vart også i stor grad organisert innanfor ulike lokale som skulen, militærbrakka, fengslet, sjukehuset og fabrikkene. Koordinering av ulike handlingar og overvaking og disiplin av folket skjedde innanfor eit organisert rom, eller eit konstruert lokale. Det var ein periode med intens klassekamp fordi arbeidarane stod skulder ved skulder i fabrikklokala i ein direkte kamp mot leiarar og kapitalistar. Byane, buområda og vegsystema vart rasjonelt konstruerte, og det sosiale livet vart forma i minste detalj av desse fysiske konstruksjonane i betong og stål.

Globalisering vil seia at verda vert pressa saman til eit sosialt system, der varer, pengar, produksjonsutstyr, kultur, informasjonar, kunnskap, arbeidskraft, turistar og folk som vert tvinga på vandring, er i rørsle i eit globalt rom. Det er også viktig at farten på denne rørsle må vera så stor at subjekt og objekt kan nå over heile verda innanfor ei rimeleg tid, slik at geografisk avstand ikkje er barrierar for samkvem i eit felles rom. Særleg pengar, varer, informasjonar og kultur, men også til dels produksjonsutstyr og menneske sirkulerer i stort tempo i globale sløyfer. Det er dei nye kommunikasjonssystema som jettfly, satellittkommunikasjon, Internett, og eit nettverk av fiberoptiske kablar som sikrar den hurtige sirkulasjonen. I det nasjonalstatlege samfunnet vart det kommunisert på bakken, men i det genuint globale samfunnet vert det kommunisert i lufta. Straumane av kapital og menneske går fortare og stridare mellom globale byar som nye knutepunkt,

enn mellom byar og distrikt innanfor ein nasjonalstat. Eit globalt samfunn er heller ikkje noko som berre er «der ute»; alle delane av samfunnet ned til den minste detalj som kultur, livsstil, identitet, tenkjemåte og kroppskultur vert forma av det høge tempoet i det globale sosiale livet. Den sosiale endringa akselererer, tempoet aukar, mobiliteten aukar, og sirkulasjonssløyfene vert lengre. Det globale samfunnet er i rein form eit hastig krinslaup av pengar og teikn av to slag: kunnskap og vitskap som basis for industriell utvikling, og estetiske teikn som grunnlag for konstruksjon av livsstil og identitet, og som estetisering og utsmykking av konsumvarer. Den globale kapitalismen har omforma naturvitskapen og kunsten til produktivkrefter, og skapt konsumsamfunnet som dominerande livsstil for dei rike, og som eit ideal å streva etter for den fattige underklassen.

Dei mobile er mektige

I det lokale samfunnet var det personleg herredømme der herren styrte undersåttane i kraft av overlegen styrke, alder og visdom. Det var ei makt som vart formidla i direkte andlet-til-andlet-relasjonar, og i frávær av andletet vart livsførselen regulert av vane og tradisjon. I det moderne organiserte samfunnet vart makta tingleggjord og knytt til kontroll over eit lokale, ein plass eller eit territorium. Det at makta vart romleg konsentrert, førte til at arbeidarane vart framandgjorde og undertrykte i fabrikk, marknaden, og byråkratiet, men det vart også mogleg å mobilisera eigne maktressursar i kraft av den romlege konsentrasjonen i arbeidarklassen. Dette førte til ein dialektikk mellom framandgjering i fabrikk og utvikling av maktressursar i fabrikk. Arbeidarane hadde kostnader med å organisera seg, men desse vart reduserte fordi dei var samla i ein fabrikk, fordi dei budde i konsentrerte buområde, fordi industrien var konsentrert i store industribyar, og

fordi staten var ein container for makt som også arbeidarklassen kunne bruka mot kapitalen. Den romlege sentraliseringa og konsentrasjonen førte på alle nivå til at arbeidarane fekk felles erfaring, og at dei kunne kommunisera med kvarandre og skapa solidaritet og organisasjon. Kapitalen si makt var også lokalisert i fabrikk og avhengig av kontroll over fabrikklokale og produksjonsutstyr, og slik sett møtte arbeid og kapital kvarandre på like vilkår. Men kapitalen var også flytande, slik at han utan særlege kostnader kunne slåast saman til ei eining. Kapitalen var meir mobil enn arbeidskrafta, men han var ennå såpass treg at arbeidarane kunne mobilisera maktressursar og møta kapitalen med effektiv motmakt.

I dei siste 20 åra har kapitalen vorte meir mobil og meir flytande, og har i stor grad frigjort seg frå eit lokale og eit territorium, og særleg finanskapitalen kan røra seg over heile kloden utan bruk av tid. Det er difor ingen romlege grenser for kapitalen. Globaliseringa har ført til ei romleg spreiding og desentralisering som svekte maktressursane til arbeidarklassen, og aukar makta til dei gruppene som kan røra seg raskt og uhemma av geografiske grenser (Lash & Urry 1987: kap 1). Industriarbeidsplassar er eksporterte til den tredje verda, fordi det er mogleg å kombinera det mest avanserte produksjonsutstyr med den billegaste arbeidskrafta. Dei store fabrikkane er i nokon grad erstatta av små fleksible einingar som er innvovne i eit mønster som er spunne av globale korporasjonar. Det er ofte ein kombinasjon av sentralisering av makt i globale korporasjonar og framvekst av små formelt uavhengige verksemder, gjerne i rurale strøk. Dette fører også til mindre homogene buområde for arbeidarklassen, og eit svakare grunnlag for felles erfaring. Kapitalen har vorte den dominerande makta og har overvunne arbeidarklassen si nasjonale og lokale makt, og staten si makt over eit avgrensa territorium. Arbeidarklassen har

også mista viktige maktressursar fordi staten ikkje lenger styrer den økonomiske sirkulasjonen. Dei aktørane som er knytte til ein plass, eit lokalsamfunn eller eit territorium, er i den nye globale situasjonen avmechtige. Det er ikkje arbeidarane som kontrollerer ein fabrikk, heller ikkje lokale interesser; det er dei mobile investorane som kontrollerer fabrikkene, fordi dei kan oppheva dei grensene som ligg i det fysiske rommet, og som kan røra seg fritt og raskt i dei nye informasjonsnettverka. Det har oppstått ein ny asymmetri mellom ei eks-territorial global makt, og den territoriale forankringa til folk flest, som gjer at kapitalen kan utnytta ressursane og utbytta folket utan ansvar for det lokale livet; for velferd og helse, og for natur og ressursar (Bauman 1998:3).

Dei andre mektige er dei som arbeider innanfor kulturindustrien, media og som skaper kunnskap og informasjonar. På same måten som kapitalen kan røra seg raskt i heile verda utan tidskostnader, sirkulerer informasjonar, kunnskap og underhaldning i dei himmelske kommunikasjonsbanane, og når heile verda utan å bruke tid. Dei profesjonelle i medium, kultur og vitenskap kontrollerer informasjonsressursar som sirkulerer globalt, og er i dag viktigare enn kontrollen over produksjonsutstyret, som er meir tregt og festa til eit lokale. Dei er også mobile som personar, og er stadig på reise som turistar, og dei lever på mange måtar som turistar i kvardagen. Dei har i stor grad frigjort seg frå det lokale, dei nære banda til andre, dei moralske pliktene, og dei reiser verda rundt frå den eine globale hovudstaden til den neste. Dei har ein utprega kosmopolitisk urban identitet. I det private livet har det lenge vore skildra at parforholda er omforma frå den romantiske kjærleiken og den livslange plikta til det reine forholdet som inneber eit prinsipp om «until further notice». Her som elles i samfunnet er det dei mest mobile som er dei mektige, og slik sett kan den patriarkalske dominansen

viskast ut ved at kvinner vert like mobile som menn.

Turisten og vagabonden vert dei viktige sosiale typene i det hastige globale samfunnet. Turisten er den som er mobil av fri vilje, og det er turistane som er dei mektige i verdssamfunnet. Vagabonden vert tvinga ut på vandring fordi grunnen vert borte under livet. Denne sosiale typen vart først kjend i Europa i det 17. hundreåret. Marx skildrar i Kapitalen korleis småbøndene vart jaga frå jorda si og produksjonsutstyret, som vart omforma til kapital, og småbøndene vart omforma til arbeidarar. På 1600-talet var det skarar med omstreifarar som av ulike grunnar vart til overs i det lokale samfunnet og tvinga ut på vandring. Kapitalen er sterk når han er mobil, men arbeidarklassen er svak når han vert tvinga til mobilitet; arbeidarane vert vagabondar fordi grunnen rasar under livet deira. I dag vert fabrikkene nedlagd, lokalsamfunnet vert utarma, velferdsordningar vert svekte, og tilbake står ein frynsete underklasse utan moralske, sosiale eller økonomiske ressursar. Turisten vert forført til lykke på marknaden, men vagabonden i underklassen vert tvinga til lydnad gjennom fengsling og annan panoptisk kontroll. I USA er det i dag 4,5 millionar menneske som er underlagde juridisk overvaking, 1,5 millionar menneske sit i fengsel, og nærare 3000, ein tredel svart, ventar på dødsdommen. Tidlegare var dei fattige reserve-arbeidskraft og potensielle revolusjonære, i dag er underklassen utarma og kriminalisert. Det er i stor grad den amerikanske underklassen som vert fengsla og avretta, og underklassen er også omgjord til ein biomasse, fordi dei fengsla vert tappa for blod, og det har også vore eit lovforslag om donering av organa til dei dødsdømde (Bauman 1997:35–46).

Den store industrifabrikkene og industribyen var ei organisering av rommet som skapte rasjonell produksjon, ved byråkratisk informasjonsbehandling, og effektiv overva-

king og disiplin av arbeidarklassen. Dei privilegerte og underprivilegerte møte kvarandre i same lokale og førte ein klassekamp der utfallet var ope. I den siste fasen av globaliseringa er det ikkje lenger fabrikkene som utkrystalliserer det moderne; det er dei informasjonsmetta, service-rike og kommunikasjonsladde globale byane som har vorte knutepunkt for informasjonsstraumar, kapitalrørsle, konsumstraumar og straumar av turistar og vagabondar. Dei privilegerte turistane og dei underprivilegerte vagabondane møter kvarandre ikkje lenger i eit felles offentleg rom i ein klassekamp der begge gruppene kjempar om same maktressursar; kontroll over produksjonsutstyr og fordeling av overskot frå produksjonen. Den mobile profesjonelle klassen forskansar seg i sine eigne privilegerte rom, og vagabondane lever i avsondra gettoar, som er utarma fordi fabrikkene er nedlagd (og flytta til eit land i den tredje verda), velferdsordningane og dei offentlege kontora er borte, skulane stengde og også marknaden som skapande struktur er fråverande; pizzabaren, frisørsalongen og nærbutikken er borte (Lasch 1995:9–10). Dei gamle industristrukturane har løyst seg opp utan at det har vorte nye globale strukturar i gettoane. Det som er eit himmelsk globalt rom for dei privilegerte, vert samstundes eit offentleg rom i ruinar for underklassen. Eller det opnar seg ein avgrunn av tapte livssjansar.

Dei globale byane vert ofte også ein ny heim for dei internasjonale vagabondane, eller immigrantane, som har rømt frå politisk forfølgning, krig og økonomisk armød. I den nye globale stratifikasjonen møter turistane og vagabondane kvarandre som herrar og tenarar. Den nye underklassen, som er skapt av globaliseringa, er skopussarar, hushjelper, servitørar, kokkar og barnepassarar for den mobile klassen, som reiser verda rundt i eit hastig tempo, og som har universalisert turistlivet som vanleg livsmodus. Vi lever i ei

post-turistisk tid, på den måten at grensene mellom turisme og daglegliv er diffuse for den privilegerte globale overklassen (Lash & Urry 1994:270).

Ein straum av kulturar og identitetar

Ved hundreårsskiftet vart det utkrystallisert ein global struktur med fire symmetriske referansepunkt: Det første var at nasjonalstaten vart ramma for kultur, samfunn, økonomi og politikk, det andre var eit internasjonalt nettverk av nasjonalstatar, det tredje referansepunktet var at individet med nasjonale identitetar vart grunneininga i samfunnsstrukturen, og endeleg vart det ein internasjonal idé om nasjonalismen, det vil seia at kvart folk skulle realisera essensielle identitetar i eit nasjonalt fellesskap (Robertson 1992). Det vart konstruert eit sentrert subjekt gjennom eit kulturelt krosstog som viska ut etniske og kulturelle skilnader og skapte ein homogen nasjonal kultur.

Dei siste 20–30 åra har globaliseringa akselerert, og det er skapt nye former for globalt samfunnsliv som den globale kapitalisme, det globale medie- og konsumsamfunn og ein auke i migrasjon og turisme. Vi har framleis eit globalt system av nasjonalstatar, men nasjonalstaten er ikkje lenger den organiserande ramma for alt samfunnsliv. Det har vorte sagt at nasjonalstaten er for liten for den økonomiske sirkulasjonen og politisk styring, og at nasjonalstaten er for stor for utvikling av kultur, identitet og livsstil. Når nasjonalstaten vert svekt, oppstår det eit mangfald av etniske grupperingar som gjer krav på å få utvikla sine særskilde identitetar, det vert ein overgang frå Europa som eit mønster av nasjonar, til eit Europa av små «stammer» (Bauman 1995: kap 8.2). Dei multikulturelle statane har erstatta dei homogene nasjonale kulturane. Kulturen vart opna opp i eit større mangfald, og dette fører også til at konstruksjon av identitet og livsstil vert eit prosjekt for mange fleire menneske enn

tidlegare. Det såkalla ungdomsopprøret på 1960-talet innleidde ein fase der kultur og konstruksjon av identitet og livsstil vart ei sosial rørsle i samfunnet. Dei unge vart opp-tekne av alternative livsstilar, dei dyrka fri-dommen og kjærleiken, og dei stilte spørsmål ved det materialistiske vestlege samfunnet. Dette hang saman med ei samanpressing av verda, slik at folk fekk kjennskap til ulike kulturar og andre levemåtar.

Det har også vorte eit intenst medvit om kva som er felles for menneskeslekta: Det globale medvit er at heile verda står i fare for å verta utrydda gjennom ein økologisk kata-strofe eller ein kjernefysisk krig. Menneske-slekta har ein felles lagnad som refererer til dei globale riskane som er skapte av moderne teknologi og ein effektiv industri. Velstanden og rikdommen er produsert lokalt, men fara-ne og riskane er globale. Det er eit relativt nytt fenomen at menneske frå ulike delar av verda talar om problem som refererer til organiseringa av verda som ein heilskap.

Samkvemmet i verda har skapt ei intensi-vert erfaring av kulturelle skilnader, og difor erkjenning av at kollektive og personlege identitetar kan verta konstruerte på mange alternative måtar. Det sentrerte, mannlege, vestlege subjektet er erstatta av eit spel av differansar mellom menn og kvinner, mellom ulike kulturar, mellom ulike seksuelle leg-ningar, mellom ulike etniske og religiøse grupper, mellom det globale og lokale og det tradisjonelle og moderne (Lemert 1997: 31–36). Det vert vanskeleg å konstruera ein nasjonal identitet, som er utforma i kontrast til andre framande kulturar, når desse fra-mande kulturane vert ein del av den daglege erfaringa for folk flest. Samanpressinga av verda tvingar eit mangfald av grupper og individ til å møta kvarandre, både fordi migrasjonen og turismen aukar, men også reint åndeleg er erfaringa av det fleirkulturel-le nå den dominerande erfaringa. Det var lenge ein føresetnad om at subjektet var sen-

trert og alltid det same, og at menneska levde innanfor ei homogen kulturell verd. Når menneska erfarer fleire kulturar samtidig, er det også lettare å førestella seg at subjektet vert meir desentrert og komplekst slik at det kan opna seg for dialogar med mange kultu-rar (Calhoun 1995).

Globalisering kan skildrast ved ein formel om universalisering av det partikulære og partikularisering av det universelle, eller at blandingsforholda mellom det allmenne og det særskilde vert endra. Globalisering med-fører både homogenisering, standardisering og universalisering av samfunnet, og at dei kulturelle skilnadene vert meir tydelege enn tidlegare. Partikularisering av det universelle kan skildrast ved omgrepet om «mikro-mark-nadsføring», som tyder at marknadsføringa av ei vare må vera tilpassa kvar einskild kultur og kvart menneske si særskilde erfaring, og i den japanske kulturen finn vi eit mønster-eksempel på korleis det universelle frå andre kulturar vert selektivt inkorporert og utforma på ein særskild japansk måte. Eksempel på universalisering av det partikulære var at det i førre hundreår vart ein internasjonal og uni-versell idé om nasjonalisme, og i dag er det ein universell idé om kulturelle skilnader og at individa skaper sin eigen kollektive og per-sonlege identitet. Det vil seia at individuali-seringa av livslaupt heng nøye saman med globaliseringa (Robertson 1992: kap 6).

I eit globalt samfunn med utstrekt kontakt mellom ulike kulturar, og ved at dei fleste statar er fleirkulturelle, vert det nødvendig å utvikla ein ny harmoni mellom universelle rettar og kravet om å få utvikla kulturelle skilnader og særdrag. Når verda vert pressa saman til ein erfaringshorisont, vil dei aller fleste menneske i dag erfara ein sameksistens mellom mange ulike kulturar og skilnader mellom folk. Når kulturen og menneska sir-kulerer vert det uklare grenser mellom «oss» og «dei»: Det vert vanleg med konstruksjon av identitetar i forhold til den globale kultu-

ren, og den framande er ikkje lenger utanfor landegrensene; den framande er anten fysisk eller åndeleg til stades innanfor vår eigen horisont (Beck 1995:110–112). Dette vil seia at vi må utarbeida nye omgrep om menneskerettar og om menneskeslekta, som ei blanding mellom det universelle og det partikulære.

Dei universelle menneskerettane vart framstilte som kulturøytrale, og det var ein falsk premiss om homogene kulturar i vestlege nasjonalstatar. I eit multikulturelt samfunn kan det liberale prinsippet om at alle har like rettार som einskildmenneske, føra til undertrykking og diskriminering av kulturelle skilnader. Konkret vil dette seie at innvandrare i Noreg kan verta diskriminerte dersom dei berre har rettार som universelle kulturause individ. Det fører også til at innvandrarene må få leva innanfor sin eigen kultur, samstundes som dei tilpassar seg universelle normer for norsk og globalt samfunnsliv. Både den dominerande nasjonale kulturen, og dei ulike minoritetskulturene må læra seg å tilpassa seg ein multikulturell situasjon, ved å avstemma det universelle menneskelege med det særskilde for kvar einskild kultur (Taylor 1994).

Kristeva (1993) vil fremja eit nasjonsomgrep der det er mogleg å kombinera universelle rettार frå opplysningsfilosofien, med kravet om kulturelle skilnader. Ein nasjon er lag på lag med kulturelle skilnader, som likevel innordnar seg i ei universell form. Det gjeld å halda fast på den stoiske og kristne kosmopolitiske førestellinga om at ein har universelle rettार som medlem av menneskeætta, samstundes som at ein nasjon må gje rom for særskilde kulturar og individuelle skilnader. Menneska av i dag er både verdsborgarar og medlemmer av særskilde kulturar. Dette er eit multikulturelt nasjonsomgrep som også kan gje vern mot den hatske etnisitet og nasjonalisme som ikkje aksepterer universelle normer for menneskelivet. Det er tale om korleis individuelle og kulturelle skilnader kan integrerast i ein heilskap, der det er

viktig å respektera andre sine skilnader. Dette prinsippet vart uttrykt hjå opplysningsfilosofen Montesquieu, som hadde ei førestelling om esprit general: «If I knew something useful to myself and detrimental to my family, I would reject it from my mind. If I knew something useful to my family but not to my homeland, I would try to forget it. If I knew something useful to my homeland and detrimental to Europe, or else useful to Europe and detrimental to Mankind, I would consider it a crime» (frå Kristeva 1993:28).

Globalisering i den siste fasen fører til at det vert utvikla ei førestelling om den universelle menneskeætta, samstundes som det også vert erfart at det finst kulturelle skilnader innanfor den same menneskeætta. Dette vil seia at alle nasjonar må kombinera kravet om universelle rettार med kravet om å vera ulik og å få utvikla sin særskilde kultur, innanfor ein universell heilskap. Det er ei allmenn plikt å respektera skilnader og den framande, men den framande har difor også ei plikt til å respektera dei som respekterer han. Nasjonar er difor skapte av eit mønster med mange ulike kulturar og skilnader, som likevel er bundne saman av ei universell, kosmopolitisk norm som seier at alle menneske har same rettार, som medfører respekt av kulturelle skilnader, og som medfører at dei som har rett til å dyrka sin eigen kultur, også må respektera den universelle kosmopolitiske norma som gjev dei denne retten. Det er viktig å skapa nasjonar som fører saman det nasjonale og partikulære med det kosmopolitiske og globale.

Alt som er fast, vert til luft

Cyberspace er ein himmel over det kroppslege, lokaliserte og tradisjonelle livet, der avstand i rom er lik den tida det tek for informasjonar, teikn, kunnskap og ånd å sirkulera i informasjonsnettverk som kablar, satellittar og internminne. I media sirkulerer underhaldning, melodramatikk og nyhende i ein

erfaringshorisont som ligg over alle menneske. Den globale konsumkapitalismen fører ein straum av varer rundt heile kloden, mest i den rike verda, men også folk i den fattige del av verda vert lokka til eit liv som konsumentar. Dei profesjonelle og intellektuelle er på vandring som turistar i eit kosmopolitisk liv i globale metropolar. Turismen fører andre folk nærare oss, rett nok gjennom eit estetiserande, uforpliktande blick på framande, som i eit museum. Og dei som er vertskap for turistane, får kjennskap til ein annan livsstil, som ofte verkar både trugande og lokkande. Immigrantane vert tvinga på vandring, og dei rører kulturane saman til ei fleirkulturell blanding. Den framande bur ikkje lenger i andre land, han kjem ikkje i dag og reiser i morgon, men han vert buande i nabolaget. Det er heller ikkje mogleg å assimilera den framande i ein dominerande nasjonal kultur. Det nære og fjerne vert på alle livsområde samanslyngt, og erfaringane til folk vert sette saman av delar som ikkje alltid passar så godt saman. Den globale straumen av pengar, varer, informasjonar, kunnskap, underhaldning og folk på vandring undergrev grunnlag eller fundamenta for livet.

Denne komplekse erfaringsverda kan føra til to motstridande reaksjonar. Den første er fundamentalismen. Trygge religiøse grunnar vert borte i ein straum av informasjonar om alternative tenkjemåtar, livsstilar og kulturar. I det globale livet er det mogleg å konstruera og velja livsstilar og identitetar utifrå eit mangfald av kulturelle ressursar. Fundamentalismen vil redusera valfridommen og auka tryggleiken. Det er eit forsøk på å skapa sikre grunnar for livet ved at ein organiserer alle delane av livet rundt ein sikker verdi. Den muslimske fundamentalismen, og andre former for fundamentalisme, vil redusera den globale kompleksitet og forenkla livet rundt sikre haldepunkt. Det var ikkje nødvendig å forsvara islam på ein fundamentalistisk måte så lenge religionen vart praktisert i tradisjo-

nelle og lokale samanhengar, avsondra frå andre kulturar og livsformer. Etnisitet er også ei form for fundamentalisme, som skaper sikre skilje mellom hat og kjærleik. Det er ein regressiv lengt tilbake til det trygge opphavet og kjærleiken til familien, slekta, og nabolaget, og eit kultisk hat mot dei framande som trugar den varme idyllen (Kristeva 1993:2-3).

Den motsette reaksjonen er anti-fundamentalisme eller postmodernisme, som hevdar at verda har mista det dominerande vestlege sentrum. Dette fører til eit mangfald av likestilte kulturar, og difor er det berre mogleg med lokale sanningar og små forteljingar. Den store forteljinga om sanning, framsteg og utvikling var mogleg så lenge den vestlege kulturen var universell og dominerande. I det fleirkulturelle og globale livet vert det eit spel av ulike perspektiv og ei oppleving av at grunnane i livet er kontingente, relative og skapte av menneska sine eigne handlingar, og ikkje essensielle og gudskapte. Den vanlege erfaringa for dei fleste menneska er pluralisme, perspektivisme, og relativisme, og forsøket på å skapa einskap og absolutte verdiar fører ofte til undertrykking og terror.

I ein viss forstand er synspunktet om postmodernisme ei konsentrert livserfaring for dei intellektuelle som reiser mellom globale byar som konferansedeltakarar, førelesarar og turistar, og som erfarer verda som ein heilskap av likestilte kulturar. Dei ulike verdiane og dei ulike perspektiva får inga praktisk meining i eit distansert og mobilt intellektuelt liv. Dei intellektuelle er vande med å sameina perspektiv og synspunkt frå alle bøkene dei les, og difor har dei ei grunnleggjande eklektisk livshaldning. I den intellektuelle verda er det mogleg å sameina det som kan bryta ut i uforsonlege konfliktar i det praktiske og konkrete livet. Den fundamentalistiske livshaldninga er ei konsentrert livserfaring for dei som sit att i det trege tradisjonelle og lokale livet, men som også erfarer verda som eit undergravande mangfald som

dei må verna seg mot. Dei opplever i konkret forstand korleis konsumkapitalismen, mediastraumen og turistane omskiplar det livet som er levd i generasjonar, og dei har ikkje så mange alternativ til dette tradisjonelle livet, og dei har ikkje den same evna til mobilitet og hurtige skifte mellom ulike perspektiv og livshaldningar.

Nostalgi er ein alternativ måte å skapa mening og tryggleik i ei hastig global verd; ein lengt tilbake til ein oppkonstruert heim. Vi kan skilja mellom ei globalisering som skapte eit internasjonalt nettverk av nasjonalstatar og det allmenne individet med ein nasjonal identitet, og ei globalisering som skaper ein pluralistisk global kultur og eit individ som konstruerer ein identitet utifrå eit spel av kulturelle skilnader. Det er også mogleg å skilja mellom to former for nostalgi som samsvarar med desse historiske epokane: Nasjonalismen var ein nostalgisk lengt som vart vanleg hjå nasjonale elitar, i ei tid då kulturen vart internasjonalt og dei erfarte eit mangfald av livsmåtar. Folk flest levde i ei lokal erfaringsverd. Dei hadde ikkje noko å samanlikna sitt liv med, dei tok det for gjeve, og dei fekk difor ingen idear om unike nasjonale kulturar. Den kulturelle eliten leitte fram gamle nasjonale symbol, monument og seremoniar og gjenoppdaga tradisjonen for å skapa ein nasjonal kultur. Det var også frå 1750 og framover at dei klassiske ideala stod sterkt, og slik sett vart den klassiske epoken eit førebilete i skapinga av ein nasjonal identitet og kultur (Robertson 1992).

Globaliseringa vil seia at erfaringsverda vert dominert av eit stort rom, og at tida krympar til ei evig notid. Det vert ei intensivert global erfaring av multikulturalitet, av reiser og opplevingar, og av eit mangfald av livsstilar, og intense medie-erfaringar. Det er ikkje lenger plass til historiske erfaringar fordi medvitet vert fullt av denne globale intensiteten. Det fører likevel ikkje til at den historiske interessa minkar, tvert imot er det

ei veldig interesse for historia. Men det har ein tendens til å verta ei historie som simulacrum, ein kopi utan ein original, ei historie utan referanse (Jameson 1991). Det har vorte ein appetitt på bilete frå fortida, frå nostalgiske filmar til familiealbum og private videoar. Globaliseringa fører til at erfaringa av heile verda vert meir intens, og difor er det også vanleg at kjensla av heimløyse aukar. Det er difor dei nostalgiske symbola kan gje folk kjensla av å vera heime. Den franske filosofen, Baudrillard, har observert at når det reelle ikkje lenger er som det var, vert det rom for nostalgien og den simulerte realiteten i form av eit spel av teikn om opphavsmýtar og tradisjonell kultur. Eit uttrykk for dette er også oppblomstringa av museum, postmodernitet er på ein måte å gjera fortida og historia om til museumsobjekt. Eit anna eksempel er at det aldri har vore fleire bunader enn i dag. Historie vert på ein måte kitsch. Historia er ikkje i dag einseitig knytt til eit stortilt moderniseringsprosjekt, som gjekk ut på å uttrydda det etniske mangfaldet i Europa. Historia vert nå shopping på historiske minne som simulacrum i konstruksjonen av ein personleg identitet.

Avslutning

I den antikke filosofien vart historisk endring forstått som ei syklisk evig tilbakevending, slik som årstidene og vekslinga mellom dyrking og hausting. Kristendommen og jødedommen stoppa desse historiske hjula og skapte ei førestelling om ei radikal ny framtid der Messias kjem tilbake og dømmer levande og døde. Dette eskatologiske synet på tid vart frå 1700-talet omforma til ein rasjonell historiefilosofi i opplysningsfilosofien og hjå Hegel og Marx. Det moderne vert etter dette ei oppdaging av framtida som eit ope, ubyggt landskap, der ingen hadde vore før, men som kunne nåast og omskapast etter menneskelege evner og planar. Notida vart byrjinga på framtida, og ikkje ein repetisjon eller eit for-

fall av fortida (Therborn 1995:126). Det vart ei radikal framtidsoverretning og skaping av utopiske prosjekt, reformasjonar og revolusjonar, for å skapa det gode samfunnet, eller ein himmel på jorda. Handling i tid dominerte over handling i rom, sjølv om både den franske og industrielle revolusjonen gav eit materielt innhald til den idealistiske framtidsoverretninga, ved at den moderne stat og industri gjorde det mogleg med ei organisering av rommet.

I det globale postmoderne samfunnet er det slutt på den radikale framtidsoverretninga og trua på framsteg og utvikling. Det postmoderne er slutten på historia, slutten på dei politiske prosjekta, slutten på klassen, og døden for subjektet, for det sosiale, for forfatteren osv. Globaliseringa har ført til eit stort felles rom i cyberspace der tida er borte, alt skjer simultant. Når rommet på denne måten dominerer over tida, vert det ikkje plass for historiske handlingar og politiske prosjekt. Det finst kan henda ikkje fleire utopiar og verdslege frelseslærer som vil skapa himmel på jorda. Men det er like rett å seia at historia er over fordi marknadsliberalismen, som den dominerande politiske krafta, har frelst mange frå det jordiske livet til eit liv i ein global himmel, over avgrunnen til den nye underklassen. Kapitalen er ei åndeleg kraft som dominerer over den demokratiske politikken og andre trege interesser, som sit fast i ein kropp eller eit lokale. Dei profesjonelle og intellektuelle rører seg raskt i informasjons- og kommunikasjonsnettverk i det globale rommet. I dette globale dragsuget forsvinn dei gamle industristrukturane, dei offentlege velferdskontora vert nedlagde, og dei globale vinnarane forskansar seg i egne lokale. Det opnar seg difor ein avgrunn for den globale underklassen mellom det gamle industrisamfunnet og den globale informasjonskapitalismen. Den einaste brua over avgrunnen er å verta tenarar for den nye turistklassen som lever i dei globale byane.

Dei globale vinnarane kan fritt og elegant velja frå den globale kulturen i konstruksjonen av sine individuelle livsløp og skapinga av personlege identitetar og veltrena kroppar. Dei trege og immobile forskansar seg bak etniske skjold, som vernar dei mot den framande og det ukjende i det globale rommet. Dei intellektuelle og profesjonelle svever over det daglege livet og moralske plikter i ein postmodernistisk rus, der dei kan veksla mellom ulike kulturar og ulike perspektiv utan at dette får konsekvensar for det praktiske livet. Dei som er trege og knytte til landskapet og ein kropp som er reiskap for eit praktisk liv, og ikkje ein gjenstand som vert polert og omskapt etter den estetiske smaken, må verta fundamentalistar for å verna sine siste grunnlag mot den globale malstraumen.

Referansar

- Bauman, Zygmunt (1998). *Glocals and Locals: Time and Class*. Førelasing ved Universitetet i Bergen, våren 1998. Upublisert manuskript.
- (1997). *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press
- (1995). *Skärvor och fragment. Essäer i postmodern moral*. Göteborg: Daidalos
- Beck, Ulrich (1995). *At uppförma det politiska. Bidrag till en teori om reflexiv modernisering*. Göteborg: Daidalos
- Calhoun, Craig (1997). *Nationalism*. Buckingham: Open University Press
- (1995). *Critical Social Theory*. Oxford: Blackwell
- Jameson, Fredric (1991). *Postmodernism, or The cultural logic of late capitalism*. London: Verso
- Kristeva, Julia (1993). *Nations without Nationalism*. New York: Columbia University Press
- Lasch, Christopher (1995). *The Revolt of the Elites. And the Betrayal of Democracy*. New York: W.W. Norton & Company
- Lash, Scott & Urry, John (1987). *The End of*

Organized Capitalism. Cambridge: Polity Press
– (1995). *Economics of Sign and Space*. London:
Sage
Lemert, Charles (1997). *Postmodernity is not
what you think*. Oxford: Blackwell
Robertson, Roland (1992). *Globalization. Social
Theory and Global Culture*. London: Sage

Taylor, Charles (1994). *Det mångkulturella
samhället och erkännandets politik*. Göteborg:
Daidalos
Therborn, Göran (1995). Routes to/through
Modernity, i Featherstone, Lash & Robert-
son (eds.) *Global Modernities*. London: Sage