

MORALITET, SAMFUNDSMÆSSIGHED OG HANDLINGSANALYSE

Michael May

Det er i denne artikel hensigten, gennem en historisk og teoretisk diskussion af begreberne om ideologi, solidaritet og statsterror (hos henholdsvis de franske "ideologer", Durkheim og Robespierre), at nå frem til en bestemmelse af forholdet mellem moralitet og samfundsmæssighed. Dette forhold fremstilles dermed i sammenhæng med konstitutionen af sociologien hos Durkheim, – idet jeg forfølger tesen om, at "adfærdsvidenskaberne" kan ses som en videnskabeliggørelse af den etiske problematik. Forholdet mellem moralitet og samfundsmæssighed fremstilles desuden i sammenhæng med spørgsmålet om den politiske konstitution af solidariteten i samfundet.

Theoretisk søger jeg at vise, at de forskellige enkeltvidenskaber, der tematiserer handlingslivet (sociologi/psykologi/lingvistik), er henvist til at tænke den etiske problematik gennem en fordobling af subjekt-formen i individual-subjekt og kollektiv-subjekt, og til at tænke de almene betingelser for samfundsmæssighed som henholdsvis "indre" handlingskompetencer i individerne og "ydre" institutioner i samfundet. Der kan argumenteres for, at disse betingelser for samfundsmæssighed egentlig er af moralsk art, og at den praktiske realisering af disse betingelser derfor ikke bør sættes som et apriorisk udgangspunkt for erkendelsen af vores sociale liv.

Indledning

Forholdet mellem "det etiske" og "det sociale" kan anskues på to måder. Hvis vi objektiviserer "det etiske" som et objekt for erkendelse, fremtræder dette forhold som et spørgsmål om kodificeringen af "det sociale" og regulationen af handlingslivet i samfundet. Under denne synsvinkel synes den etiske problematik at svare til den ideologiske, idet "ideologien" tænkes som det, der giver svarene på de etiske spørgsmål. Hvis vi derimod ikke objektiviserer "det etiske", fremtræder forholdet mellem "det etiske" og "det sociale" som et refleksionsforhold, dvs. som en etisk fordring, der stiller individet i et refleksivt forhold til sine handlinger og til kodificeringen/regulationen af handlingslivet. I det følgende vil jeg tage udgangspunkt i ideologiproblematikken, i et forsøg på at indkredse nogle bestemmelser af forholdet mellem moralitet og samfundsmæssighed.

1. "Ideologierne" og den etiske problematik

Grunden til, at den objektiviserede etiske problematik kan siges at svare til den ideologiske, er, at de begge drejer sig om *kodificeringen af det sociale* og *regu-*

lationen af handlingslivet. Ideologibegrebet er jo imidlertid ikke uden vanskeligheder, hvilket først og fremmest beror på, at det traditionelt har skullet sammentænke helt forskellige problematikker. Næmlig dels en (erkendelses-) filosofisk og dels en videnskabelig (sociologisk) problematik.

Ideologibegrebet stammer fra den franske revolution, hvor gruppen af "ideologer" havde en fremtrædende kulturpolitisk position ved "Institut National de France". Direktoret havde oprettet dette institut i 1795 for at sikre videnskaberne og den højere skoleuddannelse en plads i det franske samfund. Under terroren i 1793-95 havde det videnskabelige fællesskab været uden nogen samfundsmæssig forankring af institutionel art; konventet havde i revolutionens første år opløst de tidligere akademier for kunst og videnskab som uforenelige med republikken. Ideologerne udgjorde, teoretisk set, overgangen mellem den franske oplysningsfilosofi og positivismen. Men de var, i deres arbejde ved afdelingen for moral og politik ved Institutet, lige såvel optaget af de praktiske reformer af samtidens institutioner som af det teoretiske arbejde. Institutet skulle så at sige udforme det videnskabelige grundlag for den revolutionære forandring i samfundet.

Destutt de Tracy var den, der indførte betegnelsen *ideologi* for en videnskab om ideernes (natur-)historie, der skulle være "en del af zoologien". Foruden den egentlige idehistorie skulle en sådan "Ideologi" omfatte en *grammatik*, der skulle redegøre for, hvordan ideerne udtrykkes gennem tegn, og en *logik*, der skulle redegøre for, hvordan ideerne sammenføjes i tanker (1). Hertil kommer moralvidenskaben, der ligeledes blev set som en del af "ideologien". Den kritiske dimension af ideologibegrebet blev først introduceret af Napoleon Bonaparte, der i 1802-1803 reorganiserede Institutet som led i en polemik mod "ideologierne" (2).

Allerede i det oprindelige "Ideologi"-projekt finder vi den uafklarede *dobbelte problematik*, som siden har hjemsøgt også den marxistiske ideologikritik. "Ideologien" skulle være en videnskabeliggørelse af filosofien. På den ene side ville "Ideologien", som en videnskab om ideerne, udgøre en form for specifik erkendelse, der skulle kunne indføjes i rækken af enkeltvidenskaber. Men på den anden side ville "Ideologien", ved at sætte sit objekt som ideerne og formene for deres sproglige udtryk og deres tankemæssige sammenføring, herved samtidig sætte sig som sandheden om enhver mulig videnskabs grammatik og logik (3). Dens projekt bliver således analogt til den kritiske filosofi hos Immanuel Kant, som dog netop må opgave at videnskabeliggøre erkendelsen af repræsentationernes logik og grammatik, for at kunne udarbejde sin erkendelsesfilosofiske problematik: det transcendentale grundlag for enhver mulig erkendelse.

De sproglige repræsentationer i tale og tænkning er siden gjort til genstand for en analytisk erkendelse i form af psykoanalyse og semiotik. Men for så vidt objektet for denne erkendelse søges positiveret i en egentlig videnskab, må det ske inden for enkeltvidenskaber (som fx. psykolingvistikken og sociolingvistikken), der netop hjemsøges af forskellige varianter af "Ideologiens" dobbelt-problematik. Lad os se nærmere på denne efterfølgende videnskabeliggørelse af "Ideologien".

Sammenblandingen af erkendelsesfilosofi og enkeltvidenskab er en gennem-

gående vanskelighed i videnskabshistorien, og således ikke et enestående træk ved "Ideologien". Det er især den franske epistemologi, der har fremhævet, at filosofien ikke kan "ophæves" i en videnskab (som fx. psykologi eller sociologi), mens man omvendt må respektere, at det ikke er filosofiens opgave at besvare konkrete videnskabelige spørgsmål.

"Ideologien" søgte ikke blot at videnskabeliggøre den erkendelsesfilosofiske problematik, men tillige den etiske. Midt under de politiske stridigheder under Direktoratet forelæste en af de fremtrædende "ideologer", lægen Cabanis, om moralens fysiologiske grundlag. Ideerne blev dels analyseret filosofisk, som almene udtryk for erkendelse, og dels søgt funderet i deres fysiologiske grundlag.

Efterhånden som psykologien, sociologien og lingvistikken blev formuleret som enkeltvidenskaber, blev "Ideologiens" projekt videreført i nye former. Foruden deres rent fysiologiske grundlag kunne man i psykologien nu eftersøge ideernes "psykiske" grundlag, mens man i sociologien kunne eftersøge ideernes "samfundsmæssige" grundlag. Men "*ideologiens*" *dobbelte problematik* fulgte med. På den ene side søgte man erkendelsens transcendentale grundlag i individet eller i samfundet, og på den anden side søgte man at give psykologiske eller sociologiske forklaringer af individernes handlinger, tanker og følelser. Den første problematik er *filosofisk*, den anden er *videnskabelig*. En epistemologisk forskel der vanskeligt lader sig ignorere. Denne vanskelighed er imidlertid ikke den eneste, som de nye enkeltvidenskaber overtog fra "Ideologiens" projekt.

Selve arbejdsdelingen mellem psykologien og sociologien er nemlig også udtryk for en fordobling, som vi med Paul Henry kan betegne *fordoblingen af subjekt-formen* (4). Selve logikken i denne fordobling kan studeres i detaljer hos Emile Durkheim, der videnskabshistorisk har en central position i forhold til institueringen og retfærdiggørelsen af denne videnskabelige arbejdsdeling mellem psykologi og sociologi. Hos Durkheim tænkes samfundet netop som en art *kollektiv-subjekt*, hvis krav *individual-subjekterne* må underkaste sig. Sociologien studerer disse ydre krav, mens individernes individuelle villen, som sociologien blot må forudsætte, og deres måder at forvalte det moralske problem på, – nemlig den individuelle villen over for den kollektive skullen –, overlades til psykologien. Men både psykologien og sociologien er stort set enige om, at individerne i selve deres eksistens på en gang både kan være subjekter i en psykologisk forstand og i en filosofisk forstand. Som "*psykologiske subjekter*" tilskriver vi individerne handlinger, tanker og følelser: individer "udfører" handlinger, "har" tanker osv. Men "*filosofiske subjekter*" er individerne kun for så vidt, at de endvidere selv kan sættes som årsagen til disse handlinger, tanker og følelser, og for så vidt, at de selv kan sætte betingelserne for denne handlen, tænken og følen.

Hvis "adfærdsvidenskabernes" genealogi kan bestemmes som en *videnskabeliggørelse af den etiske problematik* (5), så hænger det sammen med, at psykologien og sociologien er en forlængelse af "Ideologiens" projekt, og dermed overtager denne franske materialismes dobbelt-problematik (filosofi/videnskab). Både i Tyskland og Frankrig var konstitutionen af disse videnskaber endvidere knyttet til en videnskabeliggørende læsning af den kritiske filosofi,

enten i en "psykologiserende" form, som hos Wilhelm Wundt, eller, – via de såkaldte "neo-kantianere" –, i en "sociologiserende" form, som hos Emil Durkheim (6).

Teoretisk set hænger psykologiens/sociologiens fælles antagelse om individernes dobbelte subjekt-status sammen med overtagelsen af den kritiske filosofis moralske problematik, hvilket jeg skal uddybe senere. Imidlertid afspejler denne teoretiske antagelse tillige en praktisk antagelse i samfundet omkring individernes moralitet, hvilket jeg også skal søge at uddybe. På dette sted skal det blot fremhæves, at det netop er den teoretiske antagelse om, at individerne på en gang skulle være "psykologiske" og "filosofiske" subjekter, der nødvendigvis fordoblingen af subjektformen i individual-subjekt og i kollektiv-subjekt, som den kommer til udtryk i arbejdsdelingen mellem psykologi og sociologi. Det er fordi individerne forudsætter at være *auto-destinerede subjekter*, der selv skulle være oprindelsen til sine handlinger, tanker og følelser, at den rationelle erkendelse må indføre en art hjælpe-hypotese om *en almen subjektivitet*, – enten i form af *et "ydre" kollektiv-subjekt* eller *en "indre" almen subjektivitet* –, nemlig for at kunne redegøre for, hvordan individerne overhovedet er i stand til at handle, tænke og føle. Det er spørgsmålet om *mulighedsbetingelserne* for individernes påståede auto-destinerede subjektivitet, der, for den rationelle erkendelse, dukker op i skikkelse af en kollektiv eller almen subjektivitetsform, som repræsenterer ethvert muligt subjekts egenskaber, for så vidt at det er i stand til at tænke, tale, handle osv. (7).

"Ideologiens" dobbelte problematik (filosofi/videnskab) kommer i de efterfølgende enkeltvidenskaber således tillige til udtryk i en fordobling af subjektformen, og denne fordobling synes at gentage sig hver gang en ny enkeltvidenskab søger at gøre individernes sociale liv til genstand for erkendelse. Det er som om "Ideologiens" problematik efterlader en art spejlkabinet, hvor ethvert ny fremskridt i videnskabeliggørelsen af den etiske problematik fører til nye fordoblinger. Da Ferdinand de Saussure således, inspireret af konstitutionen af sociologien hos Durkheim, søgte at konstituere lingvistikken som enkeltvidenskab, overtog han også psykologiens og sociologiens fælles forudsætning om individerne, hvilket førte til en ny fordobling af subjektformen, – denne gang i forhold til talen. Skulle talen være et redskab for auto-destinerede subjekter, så måtte betingelserne herfor netop dukke op, som henholdsvis *en almen instans i individerne* (jvf. psyko-lingvistikken) og som *kollektive former i samfundet* (jvf. socio-lingvistikken).

I sin "rene" form, dvs. som en modsigelse mellem erkendelsesfilosofi og videnskab, vender "Ideologiens" dobbeltproblematik tilbage i forsøgene på at formulere *teorier om ideologi* i den (marxistiske) ideologi-kritiske forstand. Dette ses tydeligst hos Louis Althusser (8), der søgte at tænke et kritisk ideologi-begreb inden for en dobbelt modstilling af (a) ideologi/videnskab og (b) ideologi/samfunds-formation, idet den første modstilling er erkendelsesfilosofisk, mens den anden er videnskabelig (sociologisk). For Althusser er ideologien dels "teoretisk ideologi", der står i modsætning til videnskabelig erkendelse, og dels individernes "levede forhold" til deres virkelige eksistensbetingelser. I den sidste forstand er der tale om en "praktisk ideologi", der tænkes at have en funktionel sammenhæng med samfundet. Men disse to aspekter falder

fra hinanden for Althusser, idet han søger at *fortrænge den etiske problematik fra ideologien*, som da fremtræder som en art *mekanik*, der sørger for, at den samfundsmæssige sammenhæng opretholdes i individernes tanker og handlinger. Da denne mekanik sætter individernes *dømmekraft* ud af funktion, bliver det en gåde, hvor erkendelsen af de "virkelige" forhold og betingelser kan forankres. Svaret er, at denne erkendelse ses som forankret i det videnskabelige og politiske arbejde, hvis rette fortolkning i sidste instans er forankret i det kommunistiske partis centralkomite. Det er denne repræsentant for det "sande" kollektiv-subjekt ("arbejderklassen"), der så at sige har *monopoliseret dømmekraften*, og som dermed legitimt kan skelne mellem sande og falske udsagn, gode og onde handlinger. Denne problematik kom netop også forbillidligt til udtryk hos den franske revolutions ideologer, og jeg vil derfor afslutte denne artikel ved at vende tilbage til det politiske aspekt af "Ideologernes" projekt.

2. Den socialøkonomiske diskursform

Skal vi se mere detaljeret på forholdet mellem moral og samfundsmæssighed og på "adfærdsvidenskabernes" genealogi i sammenhæng hermed, er det ikke tilstrækkeligt, blot at pege på "Ideologiens" dobbelte problematik, sådan som den videreføres i sociologien. Vi må tillige se videnskabeliggørelsen af den etiske problematik som en bevægelse, der ikke blot idémæssigt fører fra fx. "Ideologien" til sociologien, men som også praktisk forudsætter dannelsen af en ny rationalitetsform.

Den engelske sociolog Anthony Giddens har påpeget, at hver ny generation inden for den sociologiske tænkning synes at udbrede en myte om, at sociologien er en ny vidensform, som først i nutiden er blevet en videnskab. Sociologien skulle, med "forsinkelse" i forhold til naturvidenskabernes opkomst, have "opdaget" at også det sociale er underkastet lovmæssigheder, der kan erkendes videnskabeligt. Svarende hertil har der været et "socialt hukommelsestab" i forhold til *den socialøkonomiske diskursform*, der flere hundrede år inden sociologiens metodiske afgrænsning overhovedet "opfinder" det sociale som et diskursivt objekt.

Socialøkonomi bruger jeg her som fællesbetegnelse for en diskursform, som karakteriserer en lang række tekster, der har været mindre kendte end den klassiske politiske økonomi, men som ikke desto mindre har været med til at etablere forudsætningerne for den politiske økonomi i teori og praksis. Nemlig ved overhovedet at tematisere det sociale som noget, der lokalt kunne være dysfunktionelt i forhold til samfundet som en totaliseret sammenhæng. Samfundet som en sådan *global enhed*, hvorunder de *lokale sociale former* integreres, kan ikke universalhistorisk tages for givet, da sådanne enheder og integrationsformer selv må være historiske produkter, således som det fremhæves af Marx (9).

Socialøkonomien er en diskursform, der identificerer forskellige "*socialle problemer*", – det være sig fattigdommen, prostitutionen, børnedødeligheden, epidemierne, galskaben, kriminaliteten, vagabonderingen, alkoholismen

–, med henblik på at gøre dem til objekter for statslige eller filantropiske interventioner, hvorved det sociale fremtræder som noget, der lokalt kan være dysfunktionelt i forhold til "samfundslegemet". Der er altså tale om tekster, som har cirkuleret i den begyndende borgerlige offentlighed, og som har karakter af "teori-programmer", der identificerer et "socialt problem" og fremsætter handlingsprogrammer til dets løsning. Med termen "*teori-programmer*" har Pasquale Paquino søgt at indfange disse teksters karakter af en hybrid vidensform mellem videnskabelige teorier og politiske programmer (10). Selv om mange af dem aldrig blev realiseret, etablerede denne cirkulation af "teori-programmer" alligevel en ny funktionalistisk og utilitaristisk rationalitetsform. Et tidligt eksempel herpå er de fysiokratiske doktriner, der på baggrund af den begrebsliggørelse af den totale samfundsmæssige reproduktion kunne tematisere børnedødeligheden som et "spild" og vagabonderingen som "unytig" i forhold til samfundets ressourcer (11). Man kan måske sige, at de socialøkonomiske "teori-programmer" generelt søgte at *rekonstituere det sociale som en samfundsmæssig sammenhæng* mellem "medlemmer" af et samfund, idet staten er den selvstændiggjorte instans for denne totalisering; dvs. staten er det sted, hvorfra den samfundsmæssige sammenhæng ses som en helhed.

Jeremy Benthams *nyttefilosofi* (: utilitarisme) udgør et forsøg på at almen-gøre grundlaget for dele af socialøkonomien. Utilitarismens princip er, at alle handlinger og produkter af handlinger har målelige effekter, der kan forudsiges, hvorfor de skulle kunne nyttiggøres ved at bestemte effekter maximeres og andre minimeres. Utilitarismen er en beherskelsesfilosofi, der hævder, at det sociale, set fra statens synspunkt, helt igennem kan administreres og nyttiggøres for samfundet. Dette forudsætter blot, at *viden om det sociale* er tilgængelig for staten, således at en forstandsmæssig virksomhed kan analysere denne viden og anlægge nyttekalkyler over det sociale livs forskellige former. Som formuleret af Bentham, er utilitarismen det nyttiges despoti over det sociale, – formidlet af staten (12).

Bentham fører en teoretisk diskurs over handlingslivets psykiske og sociale aspekter og påpeger blandt andet, at det teoretiske grundlag for analyser af handlingslivet fordrer udviklingen af en viljes-logik (13), men denne handlingsanalytik udfoldes hele tiden i sammenhæng med en juridisk diskurs, idet han søger at begrunde lovgivningen i disse analyser af moraliteten. Bentham søger en viden om det sociale i form af en viden om handlingslivets elementære strukturer, idet han samtidig søger at bidrage til kodificeringen af det sociale og regulationen af den sociale handlen. Som hos de franske "ideologer" fremstilles objektet ikke kun ud fra en teoretisk interesse for at erkende hvordan moraliteten "er", men ligeledes ud fra en praktisk-politisk interesse for at fastlægge hvordan den "skal være".

Kodificerings- og regulationsinteressen over for det sociale fremgår med største tydelighed af de teori-programmer, der knytter sig til "*politividenskab*", som Benthams arbejder også kan ses som et bidrag til. *Den politimæssige virksomhed* opfatter vi i dag som en begrænset del af statens virksomhed, der især drejer sig om forebyggelsen, forfølgelsen og neutraliseringen af forbrydelser og andre "trusler" mod den juridisk kodificerede offentlige orden. Det kan derfor virke overraskende, at den politimæssige virksomhed, under

sin formulering i 1700-tallet, blev set som en viden, der orienterede sig mod erkendelsen af det sociale og dets kodificering, med henblik på generelt at fremme den sociale lykke og velfærd. Politividenskaben tog form gennem udbredelsen af en lang række teori programmer i perioden 1750-1800, som sigtede mod systematiseringen af en politimæssig virksomhed (14). Såvel den praktiske som den teoretiske politi videnskab drejede sig historisk set om en formgivning af den sociale krop, "samfundslegemet", og en opfindelse af principerne for den "gode afpatruljering" (good policing) af denne totaliserede krop.

I løbet af 1800-tallet sker der en udspaltning af socialøkonomien i en række discipliner, der på forskellige måder søger at *helbrede eller forædle samfundslegemet: racehygiejnen, sundhedspædagogikken, kriminalantropologien* etc. Konstitutionen af en videnskabelig biologi (fysiologien og evolutionsteorien) blev ledsaget af en formulering af disse teorier, der besad en overdrevet forklaringskraft i forhold til "sociale problemer", som de programmatisk var rettet imod, og som tillige søgte at etablere en illusorisk enhed mellem de forskellige teori programmer ved at postulere deres fælles "biologiske" grundlag (15).

Disse nye discipliner var organiserede omkring *befolkningsproblematikken*, idet de forskellige "sociale problemer" nu syntes at have en dybere enhed i *de fattiges livsbetingelser*. Socialøkonomien fik således efterhånden karakter af en diskurs om fattigdommen, idet den dog ikke var rettet mod dens ophævelse, men tværtimod indførte en skelnen mellem en naturlig og *funktionel fattigdom* og en unaturlig og *dysfunktionel elendighed*. Ifølge T. R. Malthus, der fremlagde sin "populationsteoretiske" doktrin i 1798, ville der ikke være nogen nyttevirkning forbundet med filantropisk eller statslig understøttelse af de fattige, eftersom deres situation i sidste instans skyldes seksuel umådeholdenhed. Enhver forbedring af deres livsbetingelser ville blot resultere i en fortsat relativ overbefolkning. Deres eneste håb skulle derfor bestå i *det sociale livs "moralisering"*. Malthus mente at have fundet en naturlig selvregulerende mekanisme, der ville holde de fattiges livsbetingelser nede på et funktionelt eksistensminimum. En "opdagelse" der i selve sin rationalitetsform lå til grund for formuleringen af begrebet om "arbejdets naturlige pris" hos David Ricardo, såvel som formuleringen af begrebet om den "naturlige selektion" hos Charles Darwin.

Ifølge socialøkonomeerne skyldtes fattigdommen og ulighederne i samfundet således forskelle i livsbetingelser, som altid vil eksistere, og formålet med filantropiske eller statslige interventioner kunne derfor aldrig blive at ophæve fattigdommen som sådan, men kunne alene være at ophæve den som en trussel for samfundets "sundhed" eller statens "sikkerhed" (dvs. at ophæve den som elendighed, som paupérisme), samt at tilvejebringe "tilfredshed under alle betingelser", som det hedder hos Sismondi. Diskussionerne omkring *funktionaliteten* af offentlig understøttelse og privat velgørenhed optager også offentligheden i dagens samfund, men de blev indført af socialøkonomeerne i starten af 1800-tallet. De *filantropiske* teori programmer er her særlig interessante, idet de kombinerer de private understøttelsesinitiativer med moraliserings-kampagner for privat opsparing og oplysningskampagner for hygiejniske

forholdsregler i familierne. Man kan derfor, hævder Jacques Donzelot, se filantropien som en politisk strategi for at *afpolitiser* *fattigdomsproblemet*, der da ikke rejser spørgsmål om *statens pligter* og *samfundsborgernes rettigheder*, men i stedet fremstår som et spørgsmål om *privat moralitet*. Velgørenheden skjuler fattigdommen som kollektiv politisk-etisk problematik (16).

Men hvordan forholder sociologien sig da til denne socialøkonomiske rationalitetform? Emile Durkheim hører til sociologiens "fædre", derved at han søgte at konstituere den metodisk som en enkeltvidenskab. Derimod opfandt han netop ikke en ny diskursform til sin sociologi, men arbejdede videre med den socialøkonomiske. Durkheim tog afstand fra den biologisk "moderniserede" socialøkonomi i nogle af dens former, som fx. kriminalantropologien. Men hans modstand mod denne "italienske skole", som den repræsenteres i Cesare Lombrosos *L'Uomo Delinquente* (1876), er ikke en principiel modstand mod disse teoriers "socialhygiejniske" karakter, men alene en kritik af deres videnskabelighed. Durkheim må opponere mod den teoretiske konstruktion af forbrydelsen som noget, der er immanent på et individuelt niveau, og som noget, der kan forklares evolutionistisk som udviklingsmæssige tilbagefald, således som det impliceres i Lombrosos konstruktion af "forbrydertyper". Ifølge Durkheim kan forbrydelsen kun være defineret på et kollektivt niveau, – nemlig gennem den samfundsmæssigt regulerede sanktion, som den giver anledning til (: straffen), ligesom forbrydelsen må betragtes som en del af samfundets "normaltilstand". Han opretholder således forestillingen om samfundet som et organisk sammenhængende "samfundslegeme", der som en organisme kan være karakteriseret af "normale" og "patologiske" tilstande. Sociologien skal i sidste ende være *en socialhygiejne*, som gennem statens virksomhed søger at helbrede samfundslegemet. Videnskabsmanden må alliere sig med statsmanden, hvis opgave det ikke længere er "med vold at styre samfundene mod et ideal", men snarere skal være at udfylde en funktion "parallel med lægens: han skal forebygge sygdommenes udbrud gennem en god hygiejne, og hvis de er opstået, skal han søge at helbrede dem" (17).

I sin organmetaforik var Durkheim bl.a. inspireret af Albert Schaeffles værk *Bau und Leben des sozialen Koerpers* (1884), som han anmeldte efter sin studierejse i Tyskland. På denne rejse blev han ikke blot konfronteret med tysk socialøkonomi, men også med Wilhelm Wundts forsøg på at videnskabeliggøre etikken som psykologi i sin *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens* (1886). Ligesom Wundt argumenterede for en selvstændiggørelse af *psykologien* som enkeltvidenskab, var Durkheim optaget af argumenterne for at selvstændiggøre studiet af det sociale liv i en *sociologi*. Allerede i 1880-erne blev han således fortaler for en arbejdsdeling mellem psykologien og sociologien, samtidig med at han søger konstitutionspunktet for en sociologi i den etiske problematik. Vi skal nu se nærmere på dette konstitutionspunkt i form af begrebet om solidariteten, hvilket tillige gør det muligt at bearbejde de grundlæggende bestemmelser af forholdet mellem moral og samfundsmæssighed.

3. Solidariteten

Hos Durkheim finder vi en metodisk refleksion over konstitutionen af socio-

logien som enkeltvidenskab. Det må, hævder han i *Les règles de la méthode sociologique* (1895/1901), i første omgang dreje sig om "at angive på hvilke ydre tegn det er muligt at genkende de forhold, som videnskaben skal behandle, for at forskeren kan blive i stand til at opdage dem der hvor de er, og ikke sammenblande dem med andre ting". Det drejer sig for Durkheim især om at afgrænse sociologien fra psykologien og historieforskningen, idet han søger at angive de "distinktive egenskaber", som gør det muligt at adskille de "sociale forhold" fra andre objekter for erkendelse.

Den væsentlige "distinktive egenskab", der således kan tjene som et "ydre tegn" på de "sociale forhold", bestemmer han som *den sociale tvang*. Når de "sociale forhold" netop skulle kunne genkendes på den ydre tvang, som knytter sig til dem, så er det, fordi denne ydre tvang er et tegn på, at det er en selvstændig social realitet, som "trænger sig på" i forhold til en individuel psykisk realitet. Den sociale tvangs begreb implicerer, at der er *kollektive måder at handle, tænke og føle på*, som har en virkelighed uden for enkeltindiverne, og som i kraft af specifikke tvangsmekanismer virker som en "påtrængende" *social realitet*. I og med at disse handlemåder, tænkemåder osv. er bestemt som kollektive, implicerer vi, at disse objekter er produkter af en syntese, der finder sted uden for det enkelte individ, — der altid vil blive konfronteret med de "sociale forhold" som noget, der "ikke afhænger af den enkeltes vilje taget for sig". De sociale forhold er dermed, ifølge Durkheim, udtryk for "det materielle og moralske herredømme som samfundet udøver over sine medlemmer" (18).

Sociologiens mest fundamentale aspekt er derfor moralsociologien, og Durkheim drømte da også om at sammenfatte sit værk i en bog om La Morale (19). Han fremhæver også selv sociologien som en videnskabeliggørelse af etikken i sin afhandling om arbejdsdelingen *De la division du travail social* (1893), hvor det hedder: "Vi vil ikke aflede moralen af videnskaben, men skabe en moralens videnskab". Sociologien er *tematisk* en videnskabeliggørelse af etikken, idet den fundamentalt set handler om samfundets "moraliske herredømme" over sine medlemmer. Men den er også i selve sin *rationalitetsform* en videnskabeliggørelse af etikken. Nemlig ved at forholde sig rationalistisk til handlingslivet, idet den viser, at "den menneskelige adfærd . . . betragtet i fortiden, lader sig reducere til årsag/virkningsforhold, som en ikke mindre rationel operation dernæst kan omforme til handlingsregler for fremtiden". Rationalismen knytter sig endvidere til en interesse i at "overskride de faktiske forhold . . . i den udstrækning, man mener de er irrationelle" (20).

Sociologiens tematiske sammenhæng med den etiske problematik er i afhandlingen om arbejdsdelingen knyttet til en central tese om udviklingen af *de moderne samfunds sammenhæng* (cohésion). Denne tese præciseres gennem kritik af evolutionismen og utilitarismen i Herbert Spencers arbejder. Spencer fremlagde sin evolutionistiske filosofi i en lang række værker fra 1880-erne og 1890-erne, hvori han gennemgik de grundlæggende "principper" for psykologien, sociologien og etikken. "Evolutionismen" er et teoretisk program, der søger at forklare såvel dyrenes fylogenetiske som individernes psykiske og samfundenes civilisatoriske "udvikling" som manifestationer af et generelt princip, og det ophæver herved den radikale forskel mellem *na-*

turhistorie og *kulturhistorie* ved at *postulere et generelt evolutionært princip*. Samfundene gennemgik en "udvikling", mente han, fra en "primitiv" til en "civiliseret" tilstand, hvor civilisationen tænkes utilitaristisk som en tilstand, hvor samfundsborgernes individuelle lykke og velfærd er maximeret gennem deres "tilpasning" til hinanden og til staten. Spencer bidrog med sin evolutionistiske socialfilosofi til den almindelige *biologisering af den etiske problematik*, som finder sted i sidste halvdel af 1800-tallet, i tilknytning til de nye socialøkonomiske discipliner: racehygiejnen, sundhedspædagogikken, kriminalantropologien etc. (21).

Et hovedpunkt i Durkheims kritik er spørgsmålet om "*solidariteten*"; et begreb der som en art strategisk opfindelse indføres i den borgerlige offentlighed i Frankrig i 1880-erne. Solidaritetens begreb satte sig både igennem i den videnskabelige diskurs og den politiske retorik. Psykologen Louis Marion udgav en afhandling om solidariteten, *La solidarité morale*, hvor begrebet dels skulle *forklare individernes handlinger* i samfundet og dels skulle begrunde et princip, *i hvis navn staten legitimt kunne begrænse individernes frihed*. Solidariteten var også et centralt begreb i neo-kantianernes forsøg på at fundere en moralvidenskab, således hos Charles Renouvier i hans *Science de la morale* (1869) og Alfred Fouillée i hans *La science sociale contemporaine* (1885) og *Les éléments sociologiques de la morale* (1905). Som politisk doktrin blev "solidarismen" fremført af Léon Bourgeois i *La solidarité* (1896). "Solidarismen" lå som politisk ideologi klart i forlængelse af socialøkonomien og blev formuleret i opposition til både liberalistiske og socialistiske ideologier, med henblik på politiske reformer, der ville kunne stabilisere de samfundsmæssige konflikter. "Solidariteten" var i denne forstand en "strategisk opfindelse" i forhold til det *legitimitetsproblem*, som knyttede sig til de statslige interventioner: hvor gik grænsen mellem *individernes rettigheder og pligter* som samfunds- og statsborgere og *statens rettigheder og pligter*? Dette problem var fundamentalt knyttet til republikkens *politiske konstitution*, hvis idealer gav anledning til modsat rettede forventninger om statens rolle i et demokratisk samfund. På den ene side nærrede de kollektive erfaringer i republikkens historie dels *en frygt for statens suverænitet*, som den kom til udtryk i statsterroreren under den franske revolution. På den anden side nærrede disse erfaringer *et håb om, at staten skulle beskytte individets suverænitet*, og at individerne således havde ret og pligt til at kæmpe for realiseringen af de republikanske idealer, – som det blev forsøgt under "Pariserkommunen". *Solidariteten var ideologien, hvorved den tredje republik formåede at ophæve denne modsigelse i en fælles tro på "fremskridtet"* (22).

Både Durkheim og Spencer søgte at tænke solidariteten som en slags *forankring af den samfundsmæssige sammenhæng i de sociale bånd* mellem individerne, men de var uenige i, hvori den består, og hvordan den kommer i stand. Spencer mente, at solidariteten i samfundet *opstod spontant* gennem de moderne industrisamfunds byttevirksomhed. Han så industrialismen som en udvikling, der sammenførte "egoisme" og "altruisme", derved at individerne ved at forfølge deres egeninteresse i stigende grad ville tjene helheden. Statslig regulering af samfundet ville derfor blive mere og mere overflødig, idet samfundet med industrialismen ville "udvikle" den frie udveksling af brugsværdier og

tnesteydelser. På denne måde ville den samfundsmæssige sammenhæng i løbet af samfundets "udvikling" efterhånden blive befriet for regulationer og til sidst fremstå som helheden af de sociale bånd impliceret i individernes "absolut frie udvekslinger".

Durkheim anså det for udelukket, at den samfundsmæssige arbejdsdeling og udveksling skulle være et automatisk produkt af adskilte individers egensidige handlinger, og han søgte at formulere en alternativ opfattelse af solidariteten i sin afhandling: *De la division du travail social* (1893). Han var enig med Spencer i, at arbejdsdelingen historisk er blevet bærer af en samfundsmæssig sammenhæng, og han hævdede, at denne sammenhæng i de mindre "udviklede" samfund var forankret i en "kollektiv bevidsthed".

I sin formulering af den "kollektive bevidsthed" var Durkheim bl. a. påvirket af Ferdinand Tönnies, hvis *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) beskrev den historiske individualiseringsproces, der knyttede sig til opløsningen af de tidligere "fællesskaber" til fordel for dannelsen af "samfund", der kun kunne hænge sammen i kraft af en styrkelse af statsmagten. Tönnies når til det modsatte standpunkt af Spencer, der jo mente, at statsmagten ville svækkes under "industrialismen". Durkheim søgte at løse denne modsigelse gennem en kritik af såvel Spencer som Tönnies, idet han tolker individualiseringsprocessen som en transformation fra en "mekanisk solidaritet" til en "organisk solidaritet". Den "*mekaniske solidaritet*" betegner en tilstand, hvor de "sociale molekyler" kun kan bevæge sig sammen og dermed være kohærente, for så vidt de ikke har nogen egenbevægelser. Fællesskabet beror her på, at individerne forholder sig ens, hvorimod fællesskabet i den "*organiske solidaritet*" beror på, at individerne forholder sig forskelligt i arbejdsdelingen. Den "organiske solidaritet" udfoldes i samfund, der er mere fleksible, idet de både tillader og forudsætter individernes "egenbevægelser". Samfundet er her "et system af forskellige og specialiserede funktioner, der forenes gennem bestemte relationer", og solidariteten forudsætter her, at den kollektive bevidsthed så at sige har friset en del af den individuelle bevidsthed, for at der her kan institueres en specialiseret funktion, som den ikke kan regulere.

Ved på denne måde at kontrastere mekanisk og organisk solidaritet vendte Durkheim op og ned på forholdet mellem de traditionelle "fællesskaber" og de moderne "samfund", som de var blevet tematiseret af den konservative Tönnies. I stedet for at se de moderne samfund som resultatet af en *opløsning* af solidariteten, og dermed som et samfund, hvis sammenhæng (cohesion) måtte opretholdes rent "mekanisk" gennem et repressivt statsapparat, så Durkheim tværtimod de moderne samfund som resultatet af udviklingen af arbejdsdelingen og *dannelsen* af den organiske solidaritet. I de mindre "udviklede" samfund havde "indholdet" af den kollektive bevidsthed været af religiøs art. Religionen havde i disse samfund gennemsyret de fælles tanker, handlinger og følelser. I en sådan religiøs socialitet agerer individerne de handlinger, som den kollektive bevidsthed foreskriver i de konkrete situationer gennem specifikke regler. Samfundets udvikling fører til en begrænsning af denne strengt regel-styrede socialitet, og den kollektive bevidstheds tanker, handlinger og følelser "atrofierer" ligesom et organ, hvis funktion ikke længere udøves (23).

Frisættelsen af individernes tanker, handlinger og følelser i forhold til den tidligere regel-styrede og religiøst artikulerede socialitet, *stiller de moderne samfund over for et sammenhængs-problem*, dvs. over for spørgsmålet om, hvad der konkret kan fungere som bærer af den samfundsmæssige sammenhæng, når religionen "atrofierer", og når intet samfund kan opretholdes alene gennem tvang. Ifølge Durkheim kan "alle menneskelige handlemåder, som ikke er bestemt af tvangen", betegnes som *kontraktuelle*, og kontrakten er da også en udbredt socialitetsform i de moderne samfund. Kontrakter er imidlertid også regulerede, men ikke af situationsspecifikke og tvangsmæssigt gældende regler, men af mere generelle og fleksible love. I den mekaniske solidaritet forholdes individerne sig fælles til helt specifikke objekter og situationer, og de gældende regler for denne forholden sig har en høj grad af *bestemthed*. I modsætning hertil forudsætter de moderne samfunds organiske solidaritet en mere abstrakt bevidsthed om kontraktuel ret og sædvane, og de gældende love har derfor en vis grad af *ubestemthed* (24). Vi er her fremme ved kernen i sociologiens tematiske sammenhæng med den etiske problematik hos Durkheim, og ved bestemmelsen af forholdet mellem moralitet og samfundsmæssighed.

Hele udgangspunktet for hans analyse af arbejdsdelingen er konstateringen af, at de moderne samfund placerer individerne mere adskilte og mere afhængige end tidligere i historien. For dette udgør en tilsyneladende modsigelse: hvordan kan individerne, som sociale agenter i samfundet, både være *mere individualiserede* og *mere solidariske* end i tidligere samfund? Den historiske løsning herpå er ifølge Durkheim *dannelsen af en moralsk lov-mæssighed*, både i form af juridiske love og sædvanemæssige lov-mæssigheder.

Vi kan på denne baggrund præcisere Spencer-kritikken. Ifølge Spencer beror samarbejdet i de moderne samfund på generaliseringen af frit indgåede kontrakter, og han må derfor hævde, at solidariteten ikke er andet end en spontan overensstemmelse mellem individuelle interesser. Da moralen ses som begrænset til den individuelle nyttemoral, må de kontraktuelle forhold være befriet for enhver selvstændig regulering, og dermed være overladt til individernes frie initiativ. Men ifølge Durkheim kan kontrakterne ikke blot være et udtryk for en spontan overensstemmelse mellem de sociale agenter. De kontraktuelle forhold kan ikke være *sat lokalt* i de enkelte konkrete udvekslinger, men må tværtimod være *globalt forud-sat* gennem regulering af de mulige kontraktuelle forhold og deres mulige forløb. Der er således altid noget ikke-kontraktuelt i kontrakten, dvs. noget som ikke konkret er forhandlet af parterne, nemlig *den samfundsmæssige regulering af kontrakterne*, som fx. *fastlægger de sociale agents rettigheder og pligter i udvekslingen*.

Durkheim fastslår, at "størstedelen af vore relationer til andre er af kontraktuel art. Hvis det således hver gang var nødvendigt på ny at instituere de kampe og forhandlinger som er nødvendige for at etablere alle betingelserne for samtykke nu og i fremtiden, så ville vi blive handlingslammede; . . . hvis vi kun var knyttet til hinanden gennem ordlyden af vore kontrakter, sådan som den har været debatteret, ville der heraf kun følge en vaklende og usikker solidaritet (*une solidarité précaire*)" (25). De juridiske og sædvanemæssige love er

således ikke blot nyttige for udvekslingerne i "det sociale"; det ville være en utilitaristisk tolkning af samfundets institutioner. Regulationen gennem denne moralske lov-mæssighed sætter derimod selve *mulighedsbetingelsen* for de forskellige udvekslinger og deres kontraktuelle grundlag, og afløser herved den tidligere religiøse regulation af "det sociale". Regulationen betragtes således som en *transcendental forudsætning* for selve samfundsmæssigheden.

4. Moralloven

Resumerende kan vi med Durkheim hævde, at der nødvendigvis må være en selvstændiggjort regulering uden for de lokalt indgåede kontraktuelle forhold. Ellers ville harmoniseringen af de individuelle interesser ikke kunne finde sted. Når overensstemmelsen i de forskellige former for udveksling ikke blot finder sted spontant, er det imidlertid ikke blot fordi de individuelle interesser kan være konfliktuelle, og dermed nødvendiggøre en harmonisering. Spencers fejltagelse er af en endnu mere fundamental art. Overensstemmelsen kan ikke være spontan, fordi *det sociale rum*, hvori udvekslingerne finder sted, *ikke blot er en modstandsløs "æter"* for de individuelle interesser og deres individuelle udtryk. Individierne kan tværtimod kun finde udtryk for deres interesser gennem eller i forhold til de *socialitetsformer*, der sættes gennem udvekslingernes moralske lovmæssigheder. Det er kun fordi udvekslingerne allerede er regulerede gennem de "skrevne" (juridiske) og de "uskrevne" (sædvanemæssige) love, at individerne overhovedet *kan* handle i det sociale rum.

Sammenhængen mellem moralitet og samfundsmæssighed er øjensynlig, at *det er den moralske lovmæssighed, der sætter individerne i stand til at handle samfundsmæssigt i det sociale rum*. Den "specialiserede funktion", som ifølge Durkheim institueres gennem de sociale agenter, samtidig med at individerne sættes "frie" i forhold til en rent mekanisk solidaritet, fremtræder således, set i forhold til individerne, som *en handlingskompetence*, mens den, set i forhold til samfundet, fremtræder som *en samfundsmæssig morallov*.

Dette svarer ikke helt til vores intuitive opfattelse af moraliteten. Vi forestiller os gerne de juridiske og sædvanemæssige regulationer af det sociale liv som noget, der begrænser vores individuelle "frihed", og ikke som noget, der tværtimod sætter os i stand til at handle. Durkheim overskrider den intuitive opfattelse, idet han på kantiansk vis spørger om mulighedsbetingelserne for denne handlefrihed.

I sin *Grundlæggelse af moralens metafysik* (1785) kritiserer Kant nøgternt den populære opfattelse af moralen. Vilje og indsigt giver ikke individerne en suveræn frihed som sociale agenter, men hænger tværtimod sammen som en "praktisk fornødt", der bedst kan bestemmes som *individernes selvinstrumentalisering under en konventionel nødvendighed* (: moralloven). "Indsigten" er nemlig en viden om denne nødvendighed, og "viljen" er evnen til at abstrahere fra enhver behovsmæssig villen for at kunne realisere denne kulturlovmæssige nødvendighed. For kun ved at abstrahere fra "det man har lyst til", kan individet overskride en naturlovmæssig bundet subjektivitet for i stedet at realisere sig selv som fornuftsvæsen. Ifølge Kant er mennesket netop et fornufts-

væsen ved at underkaste sig en arbitrær *kulturlovmæssig nødvendighed*. "Viljen" kan kun fungere som årsag til handlinger for så vidt individet frigør sig fra de *naturlovmæssigt* virkende "fremmede årsager" og som et fornuftsvæsen følger en almen lovmæssighed af rent kulturel art. Viljens "frihed" er derfor intet andet end *underkastelsen under en morallov* (26).

"Loven" i den durkheimianske sociologi er præcis en videnskabeliggørelse af moralloven i kantiansk forstand. Etikens fundamentale spørgsmål (: Hvad bør jeg gøre?) objektiveres i sociologien som en "Sollen", en *skullen gøre*, der knytter sig til samfundet som *kollektiv-subjekt*. Ifølge Durkheim var moral og religion oprindelig sammenblandet i det sociale liv, og ligesom den religiøse diskurs senere henviser til Gud som de religiøse tankers, handlingers og følelsers "grund", må den moralske diskurs ligeledes henvise til samfundet som et kollektivt-subjekt, uden hvilket de moralske tanker, handlinger og følelser ikke ville have nogen "grund". Durkheim anfører selv argumentationens kantianske karakter, idet han hævder, at vi må *postulere samfundet som et kollektiv-subjekt . . . "eftersom moralen ellers ville være genstandsløs og pligten uden forankringspunkt"* (27). Jeg skal i Kap. 6 søge at demonstrere hvordan denne figurering af samfundet som et kollektiv-subjekt udgør en fundamental politisk illusion. I det følgende skal jeg imidlertid først søge at præcisere, i hvilken forstand den moralske lov-mæssighed kan ses som en handlingskompetence.

Som *sociale agenter* deltager individerne i en given samfundsmæssig virksomhed gennem udførelsen af forskellige enkelthandlinger. For at disse handlinger, logisk set, skal kunne finde sted, må det være muligt for individerne at identificere hinanden som sociale agenter (fx som parter i en udveksling) og at identificere det, der finder sted, som bestemte typer af handlinger. For endvidere at kunne handle rationelt i forhold til det, der finder sted inden for den givne virksomhed, må det tillige være muligt for individerne at forudsige de mulige handlingsforløb; dvs. det skal være muligt for individerne at identificere den situation, som de lokalt handler i. Alle disse betingelser må rent praktisk være realiseret på en eller anden måde inden for en given samfundsmæssig virksomhed, og de kan netop tænkes realiseret gennem en *tilskrivning af viden* til individerne. Hvis vi nemlig antager, at individerne besidder *en praktisk viden om agenter, handlinger og situationer*, så vil dette udgøre en *handlingskompetence* i forhold til den samfundsmæssige virksomhed.

Imidlertid må vi ikke glemme, at det der, set i forhold til individerne, således fremtræder som en handlingskompetence, viser sig som en morallov, når vi ser det i forhold til samfundet. Hvordan kan det fx. gå til, at de mulige handlingsforløb i en given situation *kan forudsiges*? Det kan de naturligvis kun for så vidt, at de *har en genkendelig regularitet*. Denne regularitet karakteriserer nødvendigvis situationer og handlingsforløb. Men ikke med den form for nødvendighed, som karakteriserer naturlove, men med en form for nødvendighed, som karakteriserer kulturlovmæssige regler og love.

Det er disse regler og love, der via de individuelle viljes-handlinger giver situationer og handlingsforløb den kollektive regularitet, som samtidig er en forudsætning for individernes handlingskompetence. Der er altså en form for

cirkularitet mellem *betingelserne* for denne handlingskompetence og *betingelserne* for handlingernes samfundsmæssige regularitet. Hos Durkheim hedder det, at "loven tildeler os nogle rettigheder og underkaster os nogle pligter som afledt funktion af en given viljeshandling. Den kontraktuelle ret udøver en regulerende funktion på os, som er af den allerstørste betydning, eftersom den forudbestemmer det som vi bør gøre og det som vi kan kræve" (28). Det drejer sig for de sociale agenter om at vide, hvad de bør gøre, og hvad de kan tillade sig at kræve. Altså netop den politiske problematik, som på forskellige måder tematiseres gennem begrebet om ideologi (ideologien ses ofte som den instans, der udstyrer individerne med en sådan viden) og begrebet om solidariteten.

Cirkulariteten mellem betingelserne for den "indre" handlingskompetence og for den "ydre" regularitet af handlingerne i samfundet formuleres ikke klart hos Durkheim. Dette beror på, at han ikke skelner mellem "*det sociale*" og "*det samfundsmæssige*", men derimod opfatter "*det sociale*" som en samfundsmæssig "essens", dvs. som en art indhold af "samfund" i den menneskelige virksomhed. Ligeegyldigt hvor meget vi analytisk dekomponerer denne virksomhed i elementære bestanddele vil vi, ifølge durkheimiansk sociologi, altid have at gøre med noget samfundsmæssigt. Selv i en tilstand hvor samfundet praktisk er dekomponeret i relativt adskilte grupper ("horder"), vil han genkende det samfundsmæssige indhold, som en art socialt "protoplasma". Disse "primitive" grupper ("horder") er samfundsmæssigheden ved en art nulpunkt, men dog stadig en samfundsdannelse (29). Ifølge dette "essentialistiske" begreb om samfundsmæssighed vil det sociale altid allerede fungere samfundsmæssigt, dvs. opretholde sammenhængen i samfundet. På dette grundlag kan der ikke tænkes noget præ-samfundsmæssigt (af biologisk art fx.) eller noget ikke-samfundsmæssigt (af sproglig art fx.), som skulle kunne *betinge samfundsmæssigheden*, eftersom denne er *givet ubetinget, som et apriorisk udgangspunkt for den sociologiske erkendelse*.

Durkheim sociologiserer den kantianske problematik og opnår herved at kunne "forklare" de moralske kategorier og deres relativitet ved henvisning til samfundet, der sættes som den transcendentale forudsætning for enhver erfaring af moralitet. Ved imidlertid at opretholde selve strukturen i den kantianske problematik får den durkheimianske sociologi den absurde konsekvens, at den nye transcendentale forudsætning, dvs. den samfundsmæssige sammenhæng, bliver *uanalyserbar* i stedet for erfaringskategorierne (30). Sociologien har, ifølge sin konstitution hos Durkheim, altså paradoksalt nok vanskeligt ved at erkende samfundsmæssighedens *moralske betingelser* såvel som dens *politiske konstitution*. Der er i selve udgangspunktet en brist i forsøget på at konstituere sociologien som en videnskabeliggørelse af etikken.

5. Samfundsmæssighedens moralske betingelser

Hvilken betydning kan vi egentlig tillægge cirkulariteten mellem betingelser for handlingernes forudsatte "indre" kompetence og deres "ydre" regularitet? I forsøget på at belyse dette spørgsmål kan vi fortsat tage udgangspunkt i kon-

stitutionen af sociologien hos Durkheim, idet vi nu også inddrager konstitutionen af lingvistikken hos Saussure, som metodisk fulgte i Durkheims fodspor.

I *Les règles de la méthode sociologique* (1895/1901) tager Durkheim udgangspunkt i individernes forhold til institutionerne som et forhold til en "objektiv" morallov: "Når jeg udfylder min opgave som broder, ægtemand eller samfundsborger, og når jeg overholder de forpligtelser, jeg har indgået, så udfylder jeg forskellige pligter, der er defineret uden for mig og mine handlinger i juraen og i moralen". Og han fortsætter med at påpege det bemærkelsesværdige i, at vi ligefrem kan være "uvidende om detaljerne i de forpligtelser, som påhviler os" (31). Denne *delvise uvidenhed om Loven* rejser imidlertid den større problematik omkring de "subjektive" betingelser for samfundsmæssighed. Durkheims pointe er, at individerne altid forefinder institutionerne som ydre systemer: "Det tegnsystem, som jeg benytter mig af for at udtrykke min tanke, det pengesystem, jeg anvender for at betale min gæld . . . de adfærdsmønstre, der følges i mit erhverv etc. fungerer alle uafhængigt af den brug, jeg gør af dem". Individet skulle altså stå i et brugs-forhold til disse sociale "ting". Men hvordan kan der være tale om et *brugs-forhold*, hvis individerne "objektivt" *er underkastet en morallov, hvis "detaljer" de er uvidende om?*

Dette problem viser hen til hele spørgsmålet om, hvilke "subjektive" betingelser for samfundsmæssighed vi må forudsætte som handlings-kompetencer hos individerne. For vi kan ikke forestille os, at individerne kollektivt skulle kunne handle i overensstemmelse med "objektive" pligter, hvis de var fuldstændig uvidende om dem. Vi må derfor antage forskellige typer af handlingskompetencer hos individerne, for så vidt de fungerer som sociale agenter, dvs. handler i samfundsmæssige sammenhænge. Hvis individerne kan opfylde den samfundsmæssige morallov i institutionerne uden at have en *bevidst viden* herom, så tvinges vi til at antage en *ubevidst viden* for at kunne erkende denne handlingskompetence rationelt. Hos Durkheim indføres det ubevidste i første omgang ikke i forbindelse med institutionernes "udkrystaliserede former" for handlen, men derimod i forbindelse med sociale "strømninger" af "entusiasme, vrede eller medlidenhed", som beskrevet af massepsykologien. De kollektive følelser, som fremmanes i individerne under disse kollektive manifestationer, virker bagefter ofte på individerne som "noget fremmed, som vi ikke længere genkender os selv i", hvilket netop viser, hævder Durkheim, at de kollektive følelser eksisterer "omend ubevidst". Det er først Marcel Mauss og Claude Lévi-Strauss, der yderligere søger at tildele det ubevidste og dets "symbolske funktion" rollen som "medierende term mellem jeg-et og den anden", dvs. som en mulighedsbetingelse for såvel subjektivitet som socialitet. Det kan ses som et opgør med denne strukturalistiske position, når Jacques Lacan i 70-erne søger tilbage til en *metodologisk bestemmelse* af det ubevidste, som en attribution af betingelser for menneskelig talen, tænken og handlen, der er nødvendig for, at vi kan erkende den manifesterede talen og handlen rationelt. Vi må antage "noget under" de andres handlinger for at kunne redegøre for dem på en sammenhængende måde (32).

Antagelsen af en ubevidst og kollektiv viden er en løsning på det erkendelsesproblem, der opstår, når vi i udgangspunktet opfatter individernes handlinger som *individuelle viljehandlinger*, der udføres af *en bevidst instans*, som

står i et *ydre brugs-forhold* til de forskellige former for kodificering og regulation af handlingslivet. For hos de empiriske individer finder vi alle mulige variationer med hensyn til deres *viden* om de samfundsmæssige regler og love, og med hensyn til deres *villen* opfylde deres objektive pligter som sociale agenter og med hensyn til deres *kunnen* opfylde disse pligter. Men moralloven i kantiansk forstand *forudsætter rationelt handlende fornufts væsner*, så da individerne ikke empirisk handler som sådanne væsner, må moralloven i den neo-kantianske psykologi og sociologi så at sige forankres et andet sted. Moralloven knyttes til et transcendentalt kollektiv-subjekt, som (i sociologien) identificeres med *samfundet* eller (i psykologien og lingvistikken) identificeres med en *kollektiv instans*, der tænkes *indlejret i individet*. Videnskabeliggørelsen af etikken fører altså til en *fordobling af subjekt-formen i et individual-subjekt og et kollektiv-subjekt*, hvor kollektiv-subjektet, der skal inkarnere moralloven, enten identificeres med Samfundet eller med en instans i individet. En sådan kollektiv instans i individerne skal så redegøre for de forskellige former for *handlingskompetence*, der i psykologien og lingvistikken fremtræder som "evner" til at handle rationelt, tænke logisk og tale korrekt etc., og som er *forudsat i de samfundsmæssige sammenhænge*, som individerne handler i som sociale agenter, samtidig med at de *i deres individuelle performans gøres ansvarlige for den korrekte "brug" af disse "evner"*.

Netop fordi individerne som sociale agenter *forudsættes* som havende et ubetinget herredømme over denne "brug" af "adfærdsmønstrene" og "sprog-systemet" dukker spørgsmålet om *betingelserne* for handlen, tænken og talen etc. op som et spørgsmål, der må forskydes til et kollektiv-subjekt, der kan være bærer af *de almene betingelser for subjektivitet* (33). Individerne forholder sig til "adfærdsmønstrene" og "sprog-systemet" som ting, der kan besiddes og derfor "bruges" individuelt. Det drejer sig om at vide, hvordan disse "ting" *bruges korrekt*, dvs. hvilke måder at handle på, måder at tænke og tale på etc., der er *kollektivt gældende*. Denne viden fremtræder således for sociologien, psykologien og lingvistikken som en viden om "objektive" *koder*, der må tilskrives kollektiv-subjektet: enten som koder af juridisk/sociologisk art eller som koder af psykologisk/lingvistisk art. Men bag dette kode-begreb gemmer moralloven sig. Koderne er *koder for den korrekte brug*, – dvs. en kodex.

Denne brugsforestilling knyttes ifølge den kantianske morallov til forestillingen om "*besiddelsen*" af *redskaberne for en sådan "brug"* (af fx. "sprog-evnen"). Sammenhængen mellem "brug" og "besiddelse" synes i første omgang at være bestemt af forholdet mellem individet og den "genstand", det frit kan bruge, hvis det besidder det. At opfatte en genstand som sin besiddelse vil nemlig sige, ifølge Kant, at en anden ikke kan bruge den uden tilladelse uden at skade mig. Ligeledes er den almene betingelse for selve anvendelsesmuligheden af en genstand det forhold, at jeg besidder den og dermed har "brugsretten" til den. Men som det senere tydeliggøres hos Hegel og Marx, er forholdet mellem individerne indbyrdes, og dermed også individernes forhold til sig selv, i den samfundsmæssige virksomhed betinget af individernes forhold til ejendoms-kategorien, og det er derfor snarere individets handlen, der er arbitrært betinget af forholdet mellem besiddelse og genstand, således at det altså er in-

dividet, der er ækvivalent med en genstand (34). Som ”fornuftsvæsner” i den borgerlige offentlighed og i den samfundsmæssige virksomhed i øvrigt gør individerne selv hinanden *til genstand for brug*, ligesom de herved sættes i et *genstandsmæssigt forhold til sig selv*, – fx. til kroppen, hvis ”arbejdsevner” lønarbejderen ”besidder”, og derfor kan udveksle som en vare (”arbejdskraft”). Men denne bestemmelse af individets forhold til sig selv gælder alment, idet vi i vores ”besiddelse” af talens ”brug” også forudsættes at kunne *instrumentalisere* denne ”sprogeevne”. Det er i denne forstand, at vi kan siges at være ”sprogbrugere”, dvs. i kraft af *en praktisk forudsat selvinstrumentalisering af individerne i den samfundsmæssige virksomhed*.

Sprogsystemet opfattes af Saussure netop som en kontrakt, der virker ”som om” den var skrevet ”i hjernen” på alle individer i det sociale fællesskab. Det er imidlertid kun i kraft af *en instrumentel reduktion af sproget*, at det på denne måde *fremtræder som en kollektiv ”kode”*, svarende til at talen *fremtræder som en individuel ”brug”* af en ”sprogeevne”. Kodebegrebet har i lingvistikens og psykologiens videre udvikling vist sig velegnet til at tænke indlejringen af en almen instans i individual-subjekterne. Men spørgsmålet om hvordan en sådan almen instans, der fx. kan tænkes som en biologisk betinget ”sprogeevne”, samtidig kan være bærer af en art kollektiv kontrakt om ”sprogbrugen”, har til stadighed genereret nye modsigelser inden for de pågældende videnskaber (35).

Vi kan nu søge at reformulere den her skitserede opfattelse af forholdet mellem moralitet og samfundsmæssighed. Når betingelserne for individernes ”indre” handlingskompetence samtidig synes at være betingelser for handlingernes ”ydre” regularitet i samfundet, så beror denne cirkularitet på, at samfundsmæssigheden ikke er en ”ydre” objektivitet, der kan løsrives fra individernes handlinger. Samfundsmæssigheden har moralske betingelser, som individerne må opfylde i deres handlinger. ”Det samfundsmæssige” kan måske generelt bestemmes som *en generalisering af bestemte former for socialitet* (såsom måder at tænke, handle, tale og føle på) til ”globalt” at være udbredt over hele samfundet, idet disse socialitetsformer, gennem individernes handlinger, *virker ”lokalt” efter en almen lovmæssighed af moralsk art*. I ideologiteoriene muliggøres dette af *diskurserne*, der indføres som den ideologiske instans, der sætter individerne i stand til at følge en sådan samfundsmæssig morallov, idet de handler ud fra diskursernes kollektivt gyldige abstraktioner. Solidariteten er ligeledes et sociologisk begreb for en sådan samfundsmæssig morallov.

Dette bringer os tilbage til spørgsmålet om, hvilken form for nødvendighed der karakteriserer den regularitet, som handlingslivet må tilskrives. Jeg vil hævde, at individernes *faktiske lokale opfyldelse* af deres ”objektive” pligter, som de nu foreskrives i de givne situationer ifølge de gældende regler og love, – denne konkrete realisering af moralloven er kun *en sekundær betingelse* for samfundsmæssighed. Forstået på den måde, at denne realisering selv er betinget af en anden og *primære betingelse*; nemlig at individerne overhovedet VII og KAN agere som sociale agenter ved at handle (1) *som ansvarlige sociale agenter* og (2) *som normale sprogbrugere*. At individerne faktisk opfylder disse betingelser er ikke givet automatisk i kraft af en ”kompetence”. Dette ser

vi i negativ, så at sige, gennem de fortolkninger og institutionelle interventioner, som en brist i denne praktisk forudsatte kompetence medfører. Der er forskel på om et individ ikke vil, ikke kan eller ikke ved at følge den samfundsmæssige kodex for "god opførsel" og "korrekt tale" etc..

Durkheims "sociale tvang" refererer ikke primært til den politimæssige virksomhed og dens undertrykkelses- og tvangs-former, men snarere til hvad han kalder en "indirekte tvang": "Jeg er ikke tvunget til at tale fransk med mine landsmænd, ej heller til at anvende den legale mønt; men det er umuligt, at jeg handler anderledes. Hvis jeg prøvede på at undslippe denne nødvendighed, ville mit forsøg uhjælpeligt falde til jorden" (36). Det er jo imidlertid ikke *logisk umuligt* at handle imod gældende regler og love, så hvad er det for en umulighed/nødvendighed vi her kan implicere? Det er ikke *logisk nødvendigt*, at jeg praktisk agerer som en ansvarlig social agent og som en normal sprogbruger. Vi må nemlig skelne mellem det forhold, (a) at der kan være *logisk* nødvendige betingelser for samfundsmæssighed, som endvidere knytter sig til individernes handlinger, og så det forhold, (b) at det på forskellige måder kan være *praktisk* muligt, nødvendigt eller måske umuligt at opfylde disse betingelser. *Den samfundsmæssige sammenhæng er nemlig ikke apriorisk garanteret en stabil forankring i de sociale bånd* mellem individerne. Solidariteten og samfundsmæssighedens moralske betingelser er en skrøbelig sammenhæng, der ikke blot kan tages for givet som noget der, historisk set, altid allerede foreligger, eller som noget, vi ikke kan problematisere i vor teoretiske og praktiske virksomhed, fordi den skulle udgøre det transcendentale grundlag for enhver erkendelse og handlen i forhold til "det sociale".

På sin vis kan man altså ikke sige, at vi eksistentielt virkelig "er" *sprogbrugere* og *sociale agenter*, eftersom vi for at "udfylde" disse bestemmelser først må opfylde visse *normalitets- og ansvarligheds-betingelser*, som knytter sig hertil. Man bør derfor heller ikke sætte vores formodede eksistens som "sprogbrugere" som en transcendental forudsætning for erkendelse. Det er på den anden side klart, at vi ofte faktisk *agerer som* sprogbrugere og *som* sociale agenter, hvilket jo også udgør en (sekundær) betingelse for samfundsmæssighed. Der er blot ikke nogen logisk nødvendighed forbundet med denne *fakticitet* (37). Når vi således faktisk opfylder denne sekundære betingelse ved at talehandle som normale sprogbrugere, idet vi underkaster os de gældende kollektive "sprognormer" (dvs. følger en morallov!), så er det ikke fordi sproget alligevel blot er et "redskab" for en bevidst "bruger" af sprog, der behersker dette sprog gennem sin vilje og indsigt. Jeg vil tværtimod hævde, at vi kun kan opfylde denne betingelse simulatorisk, dvs. ved at opretholde en praktisk fiktion om os selv som sådanne fornuftsvæsener, der behersker sproget i et ydre brugsforhold. Selv om denne forestilling sikkert er praktisk nødvendig for at vi kan føre en såkaldt "normal" tale, er den på ingen måde uanalyserbar (jvf. psykoanalysen), og den bør derfor heller ikke sættes som et a priori for erkendelsen. Man kunne endvidere tro, at der hinsides vores brugs-forhold til sproget ikke er andet end den psykotiske tilstand, der fra brugersynspunktet må fremtræde som en "sprogforvirring". Dette synspunkt overser, at der *hinsides "brugen" af sproget som et redskab for arbejde og kommunikation* først og fremmest findes *nydelsen af sprog, nydelsen i sproget*, — der fra dette syns-

punkt til gengæld må fremtræde som et "misbrug". Sproget skal være nyttigt, og menneskene skal bruge sproget, ikke nyde det. Således tænker rationalismen allerede på Descartes' tid, hvor sproget ses som en (kollektiv) logisk og grammatisk maskine, der imidlertid (individuel) må beherskes og bruges til et nyttigt formål. Nydelsen kan i dette perspektiv slet ikke tænkes: at den talende og handlende "maskine" er en krop af kød og blod, der finder begær og nydelse i sproget, er ufatteligt (38).

6. Samfundsmæssighedens katastrofiske momenter

I Durkheims sociologi ses "det sociale" som noget, der altid allerede fungerer samfundsmæssigt, nemlig som en art "indhold" af samfund i det sociale liv. Som en konsekvens heraf kan det sociale ikke tænkes analytisk som socialitetsformer, der selv betinger samfundsmæssigheden, ligesom den samfundsmæssige sammenhæng ikke kan tænkes i sin politiske konstitution. Dette er paradoksalt, eftersom hans projekt for en sociologi oprindeligt var affødt af et ønske om at erkende betingelserne for den politiske stabilitet i samfundet og for dets enhed som nation, – en problematik, der som et kollektivt traume trængte sig på for de franske intellektuelle efter Pariserkommunen i 1871, og som bl.a. også motiverede den franske massepsykologi (39).

Den durkheimianske sociologi afgrænser sig metodisk omkring erkendelsen af de *stabile* objekter af samfundsmæssig art (institutionerne), og det er derfor muligt, at vende massepsykologien kritisk mod sociologien, idet den, ved netop at tematisere *instabile* objekter som masse- og gruppefænomener, i princippet muliggør en analyse af den samfundsmæssige sammenhængs forankring i de sociale bånd i dens *katastrofiske momenter*, dvs. i dens *dannelse* og *opløsning*.

Den *massepsykologiske diskurs* kan derfor ses som en slags "bagside" til *den revolutionsteoretiske diskurs*. De tematiserer på sin vis den samme problematik, men den investeres forskelligt med henholdsvis *frygt* og *håb*. Mens revolutionens teoretikere sætter sin tillid til "folkets" kærlighed, solidaritet, retfærd osv., så frygter massepsykologerne "massernes" fatale mangel på medfølelse og fornuft.

Hos den franske revolutions teoretikere finder man en refleksion over spørgsmålet om den samfundsmæssige sammenhængs forankring i de sociale bånd og dens katastrofiske moment. Maximilien Robespierre påpeger i en af sine forsvarstaler for terroren, at der er en fundamental forskel på statens funktionsmåde under *dannelsen* af den samfundsmæssige sammenhæng og under dens *bevarelse*, – en forskel mellem den "revolutionære regering" og den "konstitutionelle regering". Mens formålet for den "*konstitutionelle regering*" er at bevare republikken, så er formålet for den "*revolutionære regering*" at fundere den. Denne forskel giver sig videre udtryk i, at mens regeringen i forhold til den allerede instituerede samfundsmæssighed "næsten kan nøjes med at beskytte individerne mod misbrug af den offentlige magt" og at sikre borgernes "civile" friheder og rettigheder, så må den "revolutionære regering" i sine bestræbelser på at instituere en ny samfundsmæssig sammenhæng føre en

”krig mod sine fjender”, og hertil har den brug for en ”usædvanlig virksomhed” (: terroren) (40).

Robespierres ideologiske projekt er at *begrunde legitimiteten af statsterroren* i en idé om en samfundsmæssig undtagelsestilstand. Dette projekt er interessant, – ikke blot fordi han opfinder argumenter, som vi kan genfinde i de totalitære statsformers diskurser, men også fordi han hermed tematiserer en teoretisk modsigelse, der knytter sig til solidariteten som begreb for en samfundsmæssig morallov. Han erkender, at moralen er ”det civile samfunds unikke fundament”, men *hvilke politisk-moralske principper kan da lægges til grund for selve funderingen af denne moral?*

Terroren kan forekomme at være den sidste udvej for et despotisk regime, erkender Robespierre, så hvorved adskiller den revolutionære terror sig fra tyranniet under det forudgående monarki? Ved at være udtryk for ”frihedens despoti over for tyranniet”. Monarkiet og aristokratiet er som statsformer udtryk for den enkeltes/de fås politiske herredømme over de mange. Det republikanske demokratis idealer om frihed og lighed må realiseres gennem en ”frihedskrig” mod alle ”folkets fjender”. Men hvordan kan det gå til, at dette forsvar for ”folkets” suverænitet kommer til udtryk som en ”krig” mod civile borgere?

Det er her nødvendigt at forstå Robespierres opfattelse af *de republikanske ”dyder”* (frihed, lighed, broderskab, retfærdighed etc.). Disse dyder skal betragtes dels i forhold til ”folket” og dels i forhold til dets regering. Ved at *praktisere disse dyder* som sociale agenter forholder individerne sig til sig selv som medlemmer af ”folket”. Man kan derfor på en vis måde sige, at disse idealer er udtryk for ”folkets” *kærlighed til sig selv* (41). Når regeringen mangler disse dyder, bliver ”folket” alene bærer af moralloven, hvilket tillader håb om samfundets rekonstitution. Den sociale katastrofe indfinder sig derimod, når ”folket selv er korrumpet” og understøtter tyranniet. Dette fører til ”den politiske krops død gennem forfald”.

Som det fremgår af sammenhængen kan dette *moralske forfald* ses som et *kærlighedssvigt* hos ”folket”. I stedet for at elske sig selv i de republikanske dyder, tillader det en monopolisering af kærligheden i et enkelt punkt: monarken. I monarkiet er der kun en enkelt samfundsborger, som med rette kan elske sit fædreland, og det er netop monarken, eftersom ingen andre indbyggere er suveræne statsborgere i dette samfund. Monarkiet er således udtryk for, at monarken er substitueret for ”folket”, som objekt for individernes (fædrelands-)kærlighed.

Under disse betingelser er dyden afmægtig uden terroren, hævder Robespierre. *Terroren er rekonstitutionen af solidariteten gennem kampen mod det moralske forfald*. Den ”er intet andet end den hurtige, strenge og ubønhørlige justits”. Symbolet på denne justits blev guillotinen, – en opfindelse fremlagt på Nationalforsamlingen i 1789 af lægen Guillotin. Dens mekaniske administration af døden fascinerede ”ideologerne”; ligeledes analogien mellem adskillelsen af hovedet (som stedet for ”fjendens” ideologi!) fra kroppen og den samtidige symbolske adskillelse af det henrettede individ fra den ”sociale krop” (42).

Ifølge terrorens logik har kun republikanske borgere krav på statens beskyt-

telse, idet det samtidig hedder, at "der ikke er andre statsborgere i Republikken end republikanerne". Det betyder, at alle andre individer, som måtte dukke op inden for samfundet, bliver betragtet som "fremmede, eller rettere som fjender". Enten er man så at sige "en ven af folket" eller også er man dets "fjende" og dermed uden rettigheder som statsborger. Problemet er imidlertid, at ingen enkeltindivider kan *inkarnere* "folket" som kollektiv-subjekt, men er henvist til at *identificere sig* med "folket", sådan som det på skiftende måder *repræsenteres* i den politiske diskurs. Ingen kan derfor føle sig sikker på, hvem der egentlig er *ven* eller *fjende*, men er henvist til troen (43); alle er udleveret til hinandens fortolkninger. Denne repræsentationsproblematik i forhold til kollektiv-subjektet genfindes også under "den realiserede socialisme", således fx i forhandlingsproblemerne mellem "Solidaritet" og den polske regering, der begge hævder at repræsentere "arbejderklassen" (44).

Mange af republikkens "troende", herunder Robespierre selv, endte i guilotinen, hvilket kan ses som et "sandhedens øjeblik" for den revolutionsteoretiske diskurs. I statsterrorens moment realiseres det, som Hegel betegnede som "den absolutte frihed". Under parolen "friheden eller døden" må individerne her ofre livet for at realisere den kollektive frihed, – som imidlertid senere viser sig ikke at være andet end det "frivillige slaveri" under en samfundsmæssig morallov (45). Moralloven implicerer konstitutivt et element af *betingelsesløs underkastelse*, idet der dog samtidig dannes en art "*udvekslingsillusion*" af en langt mere fundamental karakter end den, Marx knyttede til friheds og ligheds-forestillingerne (46). Idet de underkaster sig en samfundsmæssig morallov, *forestiller individerne sig samtidig som parter i en udveksling med kollektiv-subjektet*. De handler, som om de tjener en højere "sag", og som om det herved er muligt at *fremkalde en nydelse hos dette kollektiv-subjekt* ("Gud", "Samfundslegemet", "Den sociale krop" . . .). Statsterroren udstiller denne illusion: de, der blev ofret for "folkets" sag under den revolutionære justits, måtte give alt (nemlig deres liv), og de fik intet igen (i døden). Men enhver "offervilje" er betinget af denne udvekslingsillusion, idet vi forestiller os som modtagere af "ære", "rigdom", "evigt liv" eller andre begærsobjekter, til gengæld for at vi i vore handlinger søger at "glæde" og "tilfredsstille" dette u håndgribelige subjekt. Aktuelt kan man her tænke på den shiamuslimske organisation "Jihad" (: hellig krig), hvis "medlemmer" gerne går i døden for den islamiske sag, idet de samtidig garanteres "martyrdøden".

Inden for den "realiserede socialisme" finder vi denne offervilje bundet til den før omtale repræsentationsproblematik, idet de tilsammen danner en absurd logik, som fx. blev demonstreret under Moskva-processerne, men som i princippet knytter sig til alle sådanne politiske skueprocesser. De der blev dømt som "forrædere" troede selv på den kommunistiske "sag", og blev derfor sat i et dilemma i og med, at partiet rettede en anklage mod dem. Da partiet apriorisk tillægges den korrekte fortolkning af politiske uoverensstemmelser, hvorved den individuelle *dømmekraft* sættes ud af spillet, bliver spørgsmålet om *de anklagedes faktiske skyld* sekundær i forhold til selve *udsigelsen af anklagen*. Da partiet så at sige altid har ret, eftersom det repræsenterer kollektiv-subjektet, er den anklagede ikke skyldig fordi han virkelig "er" skyldig i forhold til anklagens udsagn. Han er skyldig "fordi" han er anklaget af parti-

et! (47). Den troende kommunist befinder sig som anklaget således i en situation, der har karakter af *et moralsk dilemma*, hvis absurde løsning er *den simulerede "tilståelse"*. De der således forblev tro mod partiet "indså", at den eneste *tjeneste* de nu kunne gøre partiet, det eneste *offer* de kunne give for "sagen", det var netop at "tilstå", for således at kunne inkarnere de "forrædere", som partiet havde brug for.

Den overordnede pointe er her, at solidariteten, der synes at være et sejlvet begreb for den samfundsmæssige sammenhængs forankring i det sociale bånd mellem individerne, ikke bør tænkes uspecifikt som et socialt "indhold", der altid allerede er givet i samfundet, men derimod bør tænkes i forhold til specifikke socialitetsformer, der ikke blot "fungerer" kontraktuelt i det daglige sociale liv, men som også er bundet til en politisk konstitution af disse former. Underkastelsen under en almen lovmæssighed af moralsk art er et i sig selv meningsløst imperativ, som imidlertid er en mulighedsbetingelse for samfundsmæssighed og dermed for det i øvrigt meningsfulde sociale liv i samfundet. Vi kan synliggøre dette imperativ i sin meningsløshed ved at analysere samfundsmæssighedens katastrofiske momenter, således som jeg ovenfor har forsøgt det, ved at fokusere på udvekslingsillusionen (48). Den illusion, som vi øjensynlig har brug for "til gengæld" for vores underkastelse under moralloven, sådan som det tydeliggøres gennem de historiske begivenheder (in casu statsretteroren under den franske revolution og under stalinismen), hvor specifikke former for solidaritet funderes.

Socialøkonomerne drømte om at fundere institutioner og solidaritetsformer, der ville samfundsmæssiggøre individernes sociale liv på en helt igennem funktionel måde. Marx søgte at vise, at kapitalismen og dens statslige regulering på sin vis allerede var realiseringen af de borgerlige republikanske idealer og af de socialøkonomiske forestillinger om en organisk samfundsmæssig sammenhæng, men at der samtidig var noget i denne realisering som *nødvendigtvis ikke fungerer*, — praktisk såvel som teoretisk —, og han opdagede dermed, at den samfundsmæssige sammenhæng kan formuleres som en sammenhæng, der ytrer sig *symptomatisk*.

NOTER

- (1) Jvf. CHEVALIER, J.-C. et al. (1976): "Les ideologues". *Dialectiques* 1976, 12.
- (2) Napoleon havde tidligere allieret sig med "ideologerne", men polemiserede voldsomt imod dem i 1803, hvor han da fandt det opportunt at alliere sig med kirken. De blev nu fremstillet som ufolkelige intellektuelle og "Ideologien" som upraktisk metafysik. Jvf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, 1976, art. "Ideologi".
- (3) Jvf. FOUCAULT, M. (1966): *The Order of Things*. New York 1973.
- (4) Jvf. HENRY, P. (1977): *Le mauvais outil*. Paris.
- (5) Jvf. SCHMIDT, L.-H. (1981): *Magten og den sociale diskurs*. Ålborg.
- (6) Jvf. ROSE, G. (1981): *Hegel contra Society*. London.
- (7) Jvf. HENRY, P. (1977), op. cit.
- (8) Jvf. ALTHUSSER, L. (1976): *Positions (1964-1975)*. Paris.
- (9) Jvf. MARX, K. (1857-58): *Grundrisse*. Berlin 1974. Marx søgte at bestemme vare-, penge- og kapital-formerne som socialitetsformer, der historisk havde båret en sådan totaliserende tendens i forhold til det sociales lokale former.

- (10) Jvf. PROCACCI, P. (1978): "Social Economy and the Government of Poverty". *Ideology & Consciousness*, 1978, 4, og DONZELOT, J. (1978): "The poverty of Political Culture". *Ideology & Consciousness* 1979, 5.
- (11) Jvf. DONZELOT, J. (1977): *La police des familles*. Paris.
- (12) Jvf. MILLER, J.-A. (1973): "Le despotisme de l'outil". *Ornicar* 1975, 3.
- (13) Jvf. BENTHAM, J. (1789): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London 1982.
- (14) Jvf. PASQUINO, P. (1978): "Theatrum politicum. The Genealogy of Capital, Police and the State of Prosperity". *Ideology & Consciousness* 1978, 4, og FOUCAULT, M. et al. (1979): *Les machines à guerir*. Bruxelles.
- (15) Jvf. ROSE, N. (1979): "The psychological Complex: Mental measurement and Social Administration", *Ideology & Consciousness* 1979, 5. BRUUN, V. (1915): *Forbrydelse og samfund. Social sundhedspleje i videnskab og praksis*. København. Jvf. også CANGUILHEM, G. (1977): *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris.
- (16) Jvf. DONZELOT, J. (1977) og PROCACCI, G. (1978) op.cit.
- (17) Jvf. DURKHEIM, E. (1895/1901): *Den sociologiske metode*. København 1972, p. 67-75.
- (18) Jvf. DURKHEIM, E. (1895/1901) op.cit., p. 16-17 og 23.
- (19) Jvf. LUKES, S. (1973): *Emile Durkheim*. London.
- (20) Jvf. DURKHEIM, E., op.cit., p. 5.
- (21) Jvf. HIRST, P. Q. (1976): *Social Evolution and Sociological Categories*. London. JONES, G. (1978): "The social history of Darwin's 'Descent of Man'", *Economy & Society*, 1.
- (22) Jvf. DONZELOT, J. (1984): *L'invention du social*. Paris. Om Durkheims forhold til "solidarismen", se LUKES, S. (1973).
- (23) Jvf. DURKHEIM, E. (1893): *De la division du travail social*. Paris 1973, p. 143-146.
- (24) Jvf. DURKHEIM, E. (1893), op.cit., p. 272-276.
- (25) Jvf. DURKHEIM, E. (1893), op.cit., p. 192.
- (26) Jvf. KANT, I. (1785): *Grundlæggelse af moralens metafysik*. København 1966, p. 206 og 218-19.
- (27) Jvf. DURKHEIM, E. (1906): "Determination du fait moral", IN *Sociologie et philosophie*. Paris 1974, p. 70. Sociologiens neokantianske fundering analyseres i ROSE, G. (1981) op.cit.
- (28) Jvf. DURKHEIM, E. (1893), op.cit., p. 192-193.
- (29) Jvf. DURKHEIM, E. (1893). Hans essentialistiske tænkning af det sociale diskuteres i HIRST, P. Q. (1975): *Durkheim, Bernard and Epistemology*. London, p. 122-135.
- (30) Jvf. ROSE, G. (1981), op.cit., p. 16.
- (31) Jvf. DURKHEIM, E. (1895/1901), op.cit., p. 21-22.
- (32) Jvf. LEVI-STRAUSS, C. (1950): "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", IN MAUSS, M.: *Sociologie et anthropologie*. Paris. LACAN, J. (1977): "Vers un signifiant nouveau". *Ornicar* 1979, 17/18.
- (33) Jvf. HENRY, P. (1977), op.cit., p. 38 og 82.
- (34) Jvf. EDELMAN, B. (1973) "Kant's 'Doctrine of Right'" og "The Subject in Law in Hegel's 'Philosophy of Right'", *Economy & Society*, 1977, 2 og 1978, 2.
- (35) Jvf. HENRY, P. (1977), op.cit.
- (36) Jvf. DURKHEIM, E. (1895/1901), op.cit., p. 22.
- (37) Jvf. JENSEN, H. SIGGAARD (1982): "Psykologi, sprog og logik". *Psyke & Logos* 1982, 1.
- (38) Jvf. MARIN, L. (1982): "Sur une société des machines dans la 'Logique de Port-Royal'". *Revue des sciences humaines*, 186/187.
- (39) Jvf. LACROIX, B. (1981): *Durkheim et le politique*. Montreal. COCHART, D. (1982): "Les foules et la Commune". *Recherches de Psychologie Sociale* 1982.
- (40) Jvf. ROBESPIERRE, M. (1793): "Sur les principes du gouvernement révolutionnaire", IN ROBESPIERRE: *Textes choisis III*. Paris 1974.
- (41) Jvf. ROBESPIERRE, M. (1794): "Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l'administration intérieure de la république", IN

- op.cit. ". . . for at elske retfærdigheden og friheden har folket ikke brug for nogen stor dyd; det er tilstrækkeligt at det elsker sig selv".
- (42) Jvf. ARASSE, D. (1982): "La guillotine ou l'inimaginable effet d'une simple mécanique". *Revue des sciences humaines* 186/187.
- (43) Jvf. MAY, M. (1985): "Frygtens sociale logik". *Litteratur & Samfund*, 39.
- (44) Jvf. HANSEN, N. G. (1982): "Polsk banket". *Ruin*, 1.
- (45) Jvf. LACAN, J. (1964): *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Le Seminaire, Livre XI. Paris 1973.
- (46) Jvf. MARX, K. (1857/58), op.cit., p. 151-160. Marx søgte at vise, at generaliseringen af vareformen historisk havde placeret de sociale agenter som frie og lige besiddere af varen arbejdskraft, idet realiseringen af denne brugsværdi i udvekslingen imidlertid viste sig ikke at være andet end det ufrie og ulige bytte, som de som lønarbejdere var henvist til. Denne modsigelse mellem frihed/ufrihed og lighed/ulighed er et centralt punkt i den marxske ideologikritik, der så at sige ser samfundsmæssigheden som symptomatisk. Ifølge Marx er forestillingerne om frihed og lighed dog ikke "falske" forestillinger, men det ideologiske udtryk for udvekslingen. Det er tværtimod de utopiske socialister som tager fejl, idet de tror, at frihed og lighed er idealer fra den franske revolution, som pengesystemet og kapitalforholdet skulle have "forfalsket", og som det følgelig drejer sig om at udfolde ifølge deres sande "væsen".
- (47) Jvf. DUMITRESCO, C. (1980): *La cité totale*. Paris. Og jvf. NIELSEN, J. P. (1981): "Moskvaprosessene og tilståelsens problem", IN KNUTSEN, P. (RED.): *Moskvaprosessene og stalinismen*. Oslo.
- (48) Vi kunne imidlertid også have synliggjort dette imperativ i forhold til det andet katastrofiske moment for samfundsmæssigheden, nemlig opløsningen af solidariteten i panikken, der i massepsykologien netop tematiseres som en "demoralisering".