

Mads P. Sørensen

Interview med Ulrich Beck

Risikosamfundet

Mads P. Sørensen (MPS): Det er i år 15 år siden, at bogen *Risikogesellschaft* udkom.¹ Hvordan vurderer De i dag hovedteserne i denne bog – lever vi fx i dag i et risikosamfund?

Ulrich Beck (UB): Jeg er overrasket over, hvormange af formodningerne der i det store hele har vist sig at være rigtige. Der er en række ting, som jeg har lært, og som jeg har forsøgt at korrigere i mine efterfølgende udgivelser, fx risikobegrebet. Jeg skrev bogen uden at inddrage hele risikolitteraturen og har derefter lært, at risikobegrebet i faglitteraturen i grunden betyder det, som jeg netop *ikke* vil beskrive med det, nemlig den civilisatorisk skabte usikkerheds principielle kalkulerbarhed. Kalkulerbar usikkerhed betyder risiko. Mens jeg med risikosamfund netop mente *ikke-kalkulerbar* usikkerhed. Jeg har efterfølgende skelnet mellem risici og farer af anden orden for at tydeliggøre denne forskel. Men på den anden side havde man heller

ikke kunnet sige fare-samfund.

MPS: Det lyder ikke godt.

UB: Nej, det lyder ikke godt, og i grunden overbringer betegnelsen risikosamfund også budskabet, at noget netop ikke er kalkulerbart. Det er også den betydning af begrebet, som jeg udviklede i det første værk. I mellemtiden har diskussionen også medført andre dimensioner og afklaringer – også internationalt – som jeg tidligere ikke havde forudset i den form. Jeg vil nævne to, som jeg mener er særligt vigtige.

Den første er, at vi stadigvæk mere – og det har jeg også forsøgt at fremstille i senere udgivelser – må forstå risici på grænsen mellem viden og ikke-viden. Vi har altså at gøre med så komplekse civilisatoriske konsekvenser og farer, at vi famler mere og mere i mørke, selv i den bedste videnskab, som vi anvender. Et af de iøjnefaldende eksempler på denne dynamik, der også er politisk, er BSE-krisen, hvor der på trods af betydelig forskning i de seneste 10 år indtil nu ikke er blevet opnået

virkeligt håndfaste resultater inden for hovedspørgsmålene. Tværtimod findes der som før modsatrettede formodninger, og selv forskningens retning er åbenlyst ikke entydig, men udvikles med helt forskellige målsætninger og formodninger. Vi har altså mere og mere at gøre med det, som må kaldes frembragt ikke-viden. En sociologi om ikke-viden ville også være interessant. Når man siger det, så lyder det altid hurtigt ironisk, fordi sociologien måske er en disciplin, der jo alligevel har med ikke-viden at gøre. Men det er et meget interessant synspunkt, fordi videnskaben netop på grund af sin uddifferentiering, sin reflekterethed og sin institutionaliserede tvivl og betvivlelse af sig selv også bidrager til, at usikkerhed ikke reduceres, men tager til. Man kan sige, at denne tilsyneladende minimale forskel mellem en situation, hvor videnskabelige ekspertiser reducerer usikkerhed, og en situation, hvor videnskabelige ekspertiser – i flertal – så at sige hælder benzin på de politiske kontroversers bål, måske er den afgørende forskel mellem en verden, der tror på fremskridt og videnskab, og det, som jeg mener med risikosamfund.

Jeg vil også nævne *et andet eksempel*. I Harvard holdt jeg for nylig et foredrag om verdensrisikosamfundets politiske dynamik og begyndte med følgende historie: Den amerikanske kongres gav for nogle år siden en gruppe af videnskabsfolk til opgave at finde ud af, hvordan

man kan kendetegne atomaffald over 10.000 år, så vores efterkommere får beskeden: „Dette er farligt!“ Og kongressen stillede betydelige summer til rådighed. Der blev sammensat en kommission, som bestod af arkæologer, bibelkendere, antropologer, kernefysikere, sociologer, biologer osv., som beskæftigede sig med dette spørgsmål. Og den afsluttende beretning kan næsten læses som et aktuelt drama om verdens-risikosamfundets grundspørgsmål. Alle forsøg, som denne kommission har gjort for så at sige at nå til samtale med fremtiden over 10.000 år for at meddele vores efterkommere: „Vi har frembragt noget, som er livsfarligt“, er slået fuldstændig fejl. Bibelforskerne har overvejet, hvordan *Biblen* blev overleveret som tradition gennem 2000 år. Man spurgte bl.a., hvordan man kunne erkende Stonehenge som Stonehenge over et tidsrum på 2.500 år. Men alle symboler, alle forsøg rækker omtrent indtil denne grænse. At formidle et budskab over 10.000 år er åbenbart fuldstændigt umuligt, ja utænkeligt. Men netop det ligger i tidsdimensionen, i verdensrisikosamfundet i min betydning. Det tydeliggør, at alle forsøg på i dag rationelt at kontrollere følgerne af afgørelserne, som vi træffer, gendriver sig selv, når denne rationalitet anvendes. På denne måde bliver bruddet mellem vores institutionaliserede muligheder for at kalkulere følgerne og de faktiske følger, som afgørelser om tekno-

logiske udviklingsveje er forbundet med, tydeligt.

Denne systematiske frembringelse af fuldstændig ukalkulerbar, ubestemmelig usikkerhed har vidtrækkende konsekvenser. Man taler i stigende grad om »fantomrisici« og mener i den forbindelse, at disse risici netop udspiller sig uden for vores rationelle bedømmelsesmuligheder. Og det fremføres fx af forsikringsselskaber eller risikok eksperter med en undertone af det absurde, spekulative, af New Age eller af omsiggribende irrationalitet. Men derved overses i hvert fald to ting. Det første er, at vi i mellemtiden har meget gode muligheder for at beskrive denne type ubestemte, ubestemmelige »risici«, som unddrager sig institutionaliserede kontroller. Vi kan altså uden store problemer diagnosticere dem, selv om vi ikke kan bedømme deres egentlige rationalitetsindhold. For det andet er det også sådan, at vi dermed – og det må man sige uden begrænsninger – kommer ind i en epoke, hvor grænserne mellem hysteri og rationalitet ikke længere kan trækkes entydigt. Denne type fantomrisici – altså også følgerne, som de udløser – kan ikke længere bedømmes entydigt med rationelle midler. Det vil sige, at det helt sikkert også kan komme til hysteri. Men – og det er egentlig det tredje og afgørende synspunkt – lige meget, hvordan vi bedømmer disse producerede usikkerheders, disse civilisatoriske, ukalkulerbare følgers rationalitet, så

har de enorme *politiske* og *økonomiske* følger, og det er for sociologerne det udslagsgivende. Med disse ikke-kalkulerbare usikkerheder er der opstået en ekstrem pisk for politiske og økonomiske læreprocesser. Og dermed ønsker jeg at tilføje et sidste læretrin – der egentlig var medtænkt på forhånd, men som hos mig er blevet klarere i løbet af debatterne – og knytte an til den amerikanske, pragmatiske filosof John Dewey, der i sin bog „The Public and its Consequences“ (1927) opbygger et argument, der for mig har en overraskende parallelitet:

Dewey beskæftiger sig, set fra mit perspektiv, med spørgsmålet, hvordan sådan noget som en offentlighed og politisk handlen er mulig i post-traditionelle samfund – dvs. samfund, som ikke længere holdes sammen af essentialistiske selvdefinitioner af kultur eller fællesskab. Hans argument beror på en enkel skelnen, som dog er meget vigtig. Han siger, at man skal skelne mellem legitimeringen af afgørelsen *selv*, som *ikke* er vigtig for, at der opstår en offentlighed og politik – helt i modsætning til de gængse opfattelser i politikvidenskaben – og legitimeringen af *konsekvenserne* af afgørelsen, som er den egentlige kilde til offentlige kontroverser og dermed også til dannelse af politiske fællesskaber. Disse afgørelses-*konsekvenser* kan faktisk også beskrives som risici eller ukontrollerbar usikkerhed, men får dermed en helt anden betydning.

Fra mit perspektiv ville jeg mene, at Dewey gør opmærksom på, at det, som af politikere og økonomer og også af offentligheden beklages som risiko og iagttagelse af risiko, bliver kilden til nye politiske institutioner og offentligheder. Egentlig til et muligt svar på spørgsmålet: Hvordan kan post-traditionelle samfund skabe nye definitioner af en fælles handlen og en gensidig forpligtelse, også hinsides nationale grænser? Faktisk kan man på denne måde beskrive eller også teoretisk indfange risici som utilsigtede eller sågar paradokse kommunikationsmedier i den forstand, at aktører og delsystemer, der som sådan egentlig slet ikke vil have noget med hinanden at gøre, gennem iagttagelse af risiko tvinges ind i en kommunikationssammenhæng – ja, sågar ind i en handlingssammenhæng. Industrien må beskæftige sig med miljøbevægelser og den politiske forbruger. Regeringerne må beskæftige sig med temaer, som de egentlig gerne ville lade ligge og opbygge handlingssammenhænge sammen med dem, som i det funktionelt differentierede samfund ellers egentlig agerer fuldstændigt isoleret ved siden af hinanden. Så man sågar – på det seneste mistænkes jeg jo hele tiden for at være en uforbederlig optimist, og det er jo vel det værste, man kan anklage en intellektuel for at være – så man faktisk kan sige, at der som følge af risici skabes en art normativ verdensoffentlighed,

der sikkert ikke automatisk fører til forbedringer, men som i hvert fald kan bruges til at angive målestokke og til at skabe et civilisatorisk laboratorium for nye institutioner og reguleringer.

Individualisering

MPS: En anden central tese i bogen *Risikogesellschaft* var individualiserings-tesen. Hvad forstår De ved individualisering?

UB: Det er et meget misforstået begreb. Max Weber har allerede sagt, at man skal omgås det med forsigtighed. Når sådant et budskab kommer fra nøjagtig Max Weber, så bør man rette sig efter det. Jeg har her et meget specifikt begreb for øje, det har jeg måske ikke sagt helt klart til at begynde med, men i de lange diskussioner især i Tyskland har det langsomt udkrystalliseret sig. Med individualisering mener jeg ikke valgfrihed, ikke markedsegoisme eller neoliberalisme, ikke individets autonomi eller emancipation i Jürgen Habermas' betydning. Jeg mener heller ikke, for at tage endnu et andet modstykke, atomisering. Det er alle aspekter, som ofte tænkes med i denne begrebståge.

Mit begreb om individualisering betyder i det væsentlige først og fremmest *institutionaliseret individualisme*, der er forbundet med tesen, at der i de moderne samfund, især de vestlige, har dannet sig

centrale institutioner, som er rettet mod individet, som så at sige forudsætter og bemyndiger individet som aktør eller foretager tilsvarende tilskrivelsesprocesser og omfordelinger af risici til individerne, og på den måde indprogrammeres individualismen mere og mere i samfundet. Sådanne institutioner er (når jeg knytter an til argumentet i *Risikosamfundet*) i første omgang arbejdsmarkedsdynamikken forstået som individuel mobilitet, der forlanges af den enkelte som deltager eller aktør i erhvervsarbejdet, men også uddannelsesprocesser, som man skal igennem for at opnå individuelle uddannelsespatenter. Men også love, statslige reguleringer, som fx civile grundrettigheder, politiske grundrettigheder, sociale grundrettigheder. De er alle rettet mod individet og konstituerer det på sin vis derigennem. Fx i den forstand, at de politiske grundrettigheder er baseret på, at den enkelte som vælger og *ikke* gruppen er demokratiets bærende subjekt. Vi har hemmelige valg, hvor den enkelte også adskilles fysisk ved hjælp af en kabine – det finder mange jo meget ironisk – hvorved denne individualisering også bliver rumligt synlig. Og hvis De tænker tilbage på det 19. og 18. århundrede, kan De se, hvordan forskellige udkast til disse grundrettigheder blev gennemtænkt, og i sidste ende har denne individualistiske programmering, denne liberale programmering så sat sig igennem.

For så vidt har vi at gøre med en institutionaliseret individualiseringsproces, og den første empiri for individualisering ville for mig være eftervisningen af, hvorvidt love, som stadigt stærkere (eller det modsatte) forprogrammerer denne individualisering, i forskellige lande sætter sig igennem på institutions-niveau. For eksempel afgørelsesret, navneret, fleksibilisering og liberalisering af erhvervsarbejdet, hvor reguleringerne af normalarbejdsforholdet i tiltagende grad opløses og der opstår stadigt flere afgørelsesmuligheder og usikkerheder. Dette institutionelle niveau skal adskilles fra niveauet, der er afledt deraf, nemlig niveauet for *adfærd, orientering i livsverdens arrangementer* i partnerskab, familie, ægteskab, forældreskab osv. Centralt er, at institutionaliseret individualisme skaber *ikke* lineær og kausalt individualistiske livsformer.

Mange forstår individualiseringen i den forstand, at den så at sige sætter denne retliniet igennem, og at der dermed opstår et singlesamfund efter mottoet: Enhver er sin egen lykkes smed. Individualiseringen betyder, at der sætter sig et strengt lineært individualiseret og atomiseret samfund igennem. Det er ikke kun en rædselsforestilling, men også sociologisk naivt, for der kan reageres meget forskelligt på den institutionaliserede individualisme. Der findes ingen homogen individualiseringsproces. Det er fx

muligt, at man vælger traditionelle livsformer. Man kan som ung blive hos sine forældre. Kvinder kan blive ved med at være hjemmegående. Men over for muligheden for skilsmisse skal ægteskaber hele tiden fornys igen. Skilsmissemuligheden skal så at sige hele tiden vælges fra.

MPS: Samlivet skal vælges.

UB: Det skal vælges, det skal hele tiden vælges igen. Altså er forestillingen, at man altid kun kan vælge afvigelsen, åbenlyst naiv. Man kan også vælge og styrke traditionen, konventionen. Det er det ene synspunkt.

Et andet synspunkt, som jeg også synes er vigtigt, er, at der ved tiltagende individualisering opstår paradokse effekter eller grænser for individualiseringen fra individualiseringsprocessens egen dynamik. Ethvert individualiseringskridt skaber grænser for andre, der vil individualisere sig. Hvis kvinderne også tilstræber en karriere, har det betydelige konsekvenser for mændene og børnene osv. Det vil sige, at jo mere mennesket individualiserer sig, desto mere irritation fra individualiseringsprocesser skabes der for andre, som *ikke* kan individualisere sig, fordi de oplever følgerne af andres individualisering som tvang, som forlæg. Så vi netop i Tyskland – måske det mest individualiserede land i verden – af mange grunde i tiltagende grad oplever denne

irritation fra individualiseringsprocessen og søger modstykket, vurderer det højt. De unge sætter igen partnerskabet meget højt, troskab er in osv. Man skal naturligvis passe på, at man ikke integrerer de modsatrettede tendenser i teorien som bekræftelse. Men på den anden side må man se, at individualiseringsprocessen åbenbart åbner for en mangfoldighed af handlingsalternativer, der er svære at aflede.

Det er derfor meget vigtigt klart at skelne mellem to empiriniveauer. På den ene side det institutionelle niveau og på den anden side niveauet, der så dannes ud af det institutionelle niveau i adfærden, i bevidstheden, i de forskellige livsstile, i menneskets livsformer. Og det er ikke noget entydigt forhold. Vi er også først nu ved at forstå, hvor flertydigt og ambivalent institutionaliseret individualisme og omsætningen i de tilsvarende livsformer skal forstås.

MPS: Hvor ender denne individualiseringsproces? Hvilke konsekvenser bør vi drage?

UB: Fra mit synspunkt skal der deraf drages en central konsekvens både for sociologien og for politikken og samfundet: Der er ingen vej tilbage til forudgivne kollektive enheder for social handlen. Vi må tænke et samfund, leve et samfund, handle politisk i et samfund, hvor individet udgør den centrale enhed for det

sociale og politiske. Forestillingen, som vi hidtil har haft, at der findes kollektive enheder, som angiver den enkeltes handlingsrammer – klasse, familie, nationer etc. – passer dårligere og dårligere. Og jeg tror, at der dér ikke findes nogen vej tilbage. Dermed falder den centrale præmis, som har ledet sociologien metodisk siden Durkheim: at forklare og at forstå det sociale ud fra det sociale. Det er den store udfordring for sociologien, såvel som for samfundet og politikken.

Det er også vigtigt at skelne mellem individualisering og atomisering. Med individualisering mener jeg opløsningen af kollektive identiteter og traditioner, hvorved mennesker dog samtidigt gennem tilsvarende institutioner får stillet ressourcer til rådighed til nogenlunde at kunne klare de nye situationers modsigelser. Dertil hører uddannelseschancer, erhvervschancer, grundrettigheder, det er væsentlige elementer. Men som vi ved, findes de ikke i mange områder af verden. Og selv i Europa bliver de i enkelte samfund og for enkelte befolkningsgrupper stadigt mere usandsynlige. Og det modsatte tilfælde, hvor man smides ud af traditionelle sikkerheder, *uden* at passende ressourcer står til rådighed til at klare hverdagens modsigelser, beskriver jeg med begrebet »atomisering«. Individualisering og atomisering kan ikke afgrænses klart fra hinanden. Der er flydende overgange. Med arbejdsløsheden i Europa, med

erhvervsarbejdets fragmentering og med mange andre udviklinger trænger atomiseringsprocesser i tiltagende grad også ind i samfundets centrum og skaber dér en helt igennem problematisk situation: Modtagelighed over for re-etnisering og renationalisering og lignende. Så individualiseringsprocesser har helt sikkert en skyggeside, en farlig side.

MPS: De er dobbelttydige?

UB: Ja, denne ambivalens viser sig meget tydeligt i Europa. Hvis man fx ser på den politiske udvikling i Italien og delvis også i Østrig, kan man se, hvordan en neoliberal politik kan forbindes med nationalisme, forstærkning af grænser og aggression mod fremmede.

Det andet moderne – refleksiv modernisering

MPS: Nu vil jeg gerne skifte emne. Undertitlen på bogen om risikosamfundet er 'på vej mod en ny modernitet', en modernitet som De kalder 'det andet Moderne'. Hvordan skelner De mellem det første og andet moderne? Hvad skal vi forstå ved en anden modernitet?

UB: I den forskningssammenhæng, som jeg arbejder i, har vi nu to måder, hvorpå vi skelner mellem det første og andet moderne. Den første måde er, at vi identificerer basisantagelser om det første modernes samfund,

som bliver tvivlsomme i løbet af radikaliserede moderniseringsprocesser. Det drejer sig om følgende antagelser: Det første modernes samfund bliver tænkt som nationalstatsligt organiseret containersamfund. Det tænkes for det andet som samfund, der beror på forudgivne kollektividentiteter og storgrupper; for det tredje som samfund med fuld beskæftigelse i den forstand, at der er erhvervsarbejde til rådighed for alle. Det første modernes samfund beror på en klar skelnen mellem natur og samfund. Og de forudsætter i Max Webers forståelse af rationaliseringsbegrebet den principielle kontrollerbarhed af de bivirkninger, der er forbundet med industrialiserings- og rationaliseringsprocessen.

Det er sådanne første modernitets basispræmisser, som der i tiltagende grad er blevet sat spørgsmålstegn ved gennem radikaliserede moderniseringsprocesser i helt forskellige, tidlige horisonter siden den anden halvdel af det 20. århundrede – i de tilsvarende videnskabelige og offentlige diskurser. På den måde bliver det nationalstatsligt organiserede containersamfunds forudsætning tvivlsom som følge af globaliseringsdiskursen, og det ikke kun i økonomisk, men også i en kulturel og politisk forstand. Forestillingen om storgruppesamfund og forudgivne kollektividentiteter bliver historisk forkert som følge af individualiseringsprocessen – som

vi netop har diskuteret det; paradigmet om samfundet med fuld beskæftigelse som følge af arbejdets fragmentering, som følge af variationerne af beskæftigelsesmuligheder hinsides normalarbejdsformen; modstillingen af natur og samfund bliver også tvivlsom, både som følge af den økologiske krise og som følge af nye udviklinger inden for genteknologien, human- og nanoteknologien og deres følger i verdensrisikosamfundets kontekst.

Og med dette begreb bliver det tydeligt, at ordens- og rationalitetskravet, som måske sidst tydeligst er blevet udarbejdet i Talcott Parsons' sociologi, ophæves historisk af den refleksive modernisering, af det andet moderne. Begrebet om det andet moderne er i den forstand åbent, sådan at vi ikke kan beskrive det forstået som et lukket arrangement af institutioner, men først kun som en proces, der sætter spørgsmålstegn ved det første moderne, og hvorfra der muligvis kan opstå nye institutioner, men også nye fundamentalismer og bekræftelser af det første modernes antagelser. Så denne proces muliggør en stor variation, meget forskellige scenarier, og kan ikke fortolkes som en entydig omsættelsesproces fra A til B.

Det første og det andet moderne eksisterer samtidigt ved siden af hinanden, gennemtrænger hinanden, og det gør ofte også analysen og forståelsen af denne metaforandring meget svær. Og på

et sociologisk niveau er det udslagsgivende for mig egentlig også et holistisk princip, som er forbundet med denne skelnen. Det drejer sig for mig ikke om at indføre en ny problematisk periodisering, om hvilken man kan sige, at indtil dette tidspunkt herskede det første moderne, så kom det store brud, alt ændrede sig, og det andet moderne begyndte. For mig drejer det sig derimod om, at basisrammerne, grundkategorierne, det første modernes herskende værdi-ideer i Max Webers forstand, der er blevet institutionaliserede i den sociologiske tradition og dens modsætninger, i tiltagende grad er blevet historisk problematiske. Jeg taler om, at vi har at gøre med zombiekategorier.

MPS: Hvad forstår De ved zombiekategorier?

UB: Zombiekategorier er kategorier, som på sin vis er døde, men som lever videre i vores hoveder og lærebøger, og som hindrer os i at iagttage de radikale forandringer. Og det jeg forsøger er at åbne og redefinere disse kategorier og muligvis også finde andre kategorielle rammer for på ny at begrunde sociologien som virkelighedsvidenskab for den anden modernitets turbulens. Imod abstraktionerne, det europæiske blikks naive universalismer. Altså at gøre det historisk nye socialvidenskabeligt forskningsbart.

MPS: Men De forbliver trods alt ved det moderne. Hvad er egentlig forskellen mellem teorierne om det postmoderne og teorien om det andet moderne?

UB: Lad mig tilspidse det på to punkter. Det postmodernes teoretikere, som jeg har lært meget af, går i stor udstrækning ud fra det – man skal jo være meget forsigtig, der findes jo mange forskellige teorier, og at betegne dem som en enhedslig tradition er muligvis et bevis på kritikerens naivitet. De *dekonstruerer* og *dekonceptualiserer* videnskaben, mens jeg mener – og derfor står teorien om det andet moderne – at vi må *rekonceptualisere* videnskaben, især også sociologien. Vi har brug for *nye* begreber. Vi kan ikke analysere den nye situation uden nye begreber. Vi har ikke brug for at tage afsked fra socialvidenskaben, men for en *stærk* socialvidenskab, en meget reflekteret, stærk, empirisk nysgerrig socialvidenskab, som er i stand til at dechiffrere det fuldstændigt forandrede sociale magtspil. Min kritik af det postmoderne er, at denne dekonstruktionsimpuls lammer såvel videnskabeligt som politisk. Talen om det postmoderne lammer den videnskabelige nysgerrighed, den videnskabelige kreativitet, der er nødvendig for at udvikle nye teorier og at udvikle nye forskningsprogrammer, der gør os i stand til at forstå den nye situation på passende måde. Denne dekonstruktivisme er på sin vis

også ansvarlig for tidsånden om politikken afslutning. Forestillingen, at der egentlig ikke sker noget politisk mere, at alle forsøg er forgæves, at alle hensigter allerede er forældede, inden de formuleres, det er den postmoderne ånd, der hindrer os i overhovedet at se de politiske chancer, som også opstår i denne brydningssituation, som chancer.

Det *andet* synspunkt: Det moderne er i sit væsen et europæisk projekt. Men man må ved begyndelsen af det 21. århundrede sige, at dette projekt har fødselsfejl. Det er så at sige en bil, hvis hjul kører på taget, og som har ski for neden, og rattet drejer modsat rundt. Man kunne sige, at det er en ...

MPS: ... en mandagsbil?

UB: Mere end det. Den er på en eller anden måde skæv. Den fungerer ikke. Og europæerne har et ansvar for produktet, som en virksomhed. Europa må tage dette modernitetsprodukt med fejl tilbage og reparere det for egen regning. Og jeg tror, at der på baggrund af denne revision af den forkert programmerede modernitet kan opstå en europæisk politisk identitet. Og det er min anden kritik: Det postmoderne hindrer os i virkeligt for alvor at forny det moderne – en radikal selvkritik, der også tager postkolonialismens perspektiver, den såkaldte tredje verdens perspektiver, alvorligt som integreret bestanddel af en reformation af det moderne.

Vi har brug for impulser, som de for eksempel udgik fra Luther i forhold til det moderne, eller fra Nietzsche eller fra Marx, som alle havde den intellektuelle vision om en anden verden. Jeg er overrasket over, hvor stærkt for eksempel Nietzsche medtænkte en kosmopolitisme; naturligvis også Kant, det vidste vi, men netop også Nietzsche, også Marx. I øvrigt i mindre grad Max Weber – hvilket er overraskende, selv om han var den, der havde det store kultursammenlignende blik og dermed også kunne sætte forskellige traditioner i forhold til hinanden; men for Weber var verden alligevel uløseligt forbundet med nationalstaten og den fremtidige udvikling fast tænkt i retning af en lineær rationalisering. Denne impuls til en radikal fornyelse af det moderne mangler i dag, og hvad værre er: den er ikke blevet kvalt af det postmoderne.

MPS: De har også skrevet en bog om 'Reflexive Modernization' med Scott Lash og Anthony Giddens. Men Lash og Giddens forstår noget andet end Dem ved reflektiv modernisering. Kan De kort skitsere forskellene på positionerne?

UB: En teori, som selv vurderer pluralismen højt, må i sig selv være pluralistisk, og faktisk findes der meget forskellige fortolkninger af reflektiv modernisering i vores fælles bog.

Hos Tony Giddens står dét i centrum, som i den angelsaksiske diskussion mest forbindes med refleksiv modernisering, nemlig, som jeg ville sige, *reflekteret* modernisering. Man sidestiller refleksivt en væsentlig europæisk også politisk identitet med selvrefleksiv modernisering, med selvrefleksionen over moderniseringens grundlag og følger. Han fastgør også væsentlig dette til ekspertsystemer, der på denne måde ophæver grundlaget og muliggør og fremtvinger nye strukturer. Der findes store ligheder, fordi dette synspunkt om moderniseringens selvrefleksion også spiller en stor rolle hos mig.

Der er to problemer ved denne fastlæggelse. Det første er, at man har problemer med præcist at bestemme, hvori forskellen mellem moderne og refleksiv moderne består. Det er helt åbenlyst, at det moderne af alle modernitetens klassikere altid blev set som en selvrefleksiv proces. Refleksionen hører uløseligt til det moderne. Man kan ikke skille det ene fra det andet. Derfor er der store problemer med at fortolke refleksiv modernisering som en selvstændig fase i udviklingen af moderniseringen. I modsætning hertil betoner jeg de ubevidste, usete konsekvenser og dynamikker, som er forbundet med moderniseringsprocessen, kraftigere. Disse skaber transformation. Det står mit begreb om risici og bivirkninger også for. Farer intensiveres ved, at man ikke ser dem, at man benægter dem.

På den måde er miljøproblemet jo opstået. Man har sagt, at det ikke findes, og derved er det blevet til et globalt problem. Altså, for mig er refleksiv modernisering stærkere og mere væsentligt, end det er tilfældet hos Anthony Giddens, bundet til det, som jeg kalder konfrontationen, det modernes selvkonfrontation med følgerne af dets succes. Hvilket ikke er identisk med refleksion over disse følger.

MPS: Men med refleks?

UB: Med *refleks*, som jeg har forsøgt at fremstille det. Og at der på denne måde udløses konsekvenser, der sætter institutioner i turbulens, er for mig meget vigtigt, selv om det ikke alt sammen sker inden for en ekspertvidens horisont.

Scott Lash gør et synspunkt gældende overfor både Anthony Giddens og mig, som jeg også mener er meget vigtigt. Han tillægger os begge en kognitiv forståelse af refleksiv modernisering, og at vi ikke i tilstrækkelig grad ser moderniseringsprocessens følelsesmæssige, ikke-kognitive grundlag og baggrundsbetingelser. Ved hjælp af filosofiske traditionslinier tydeliggør han jo fortrinligt (på samme måde som jeg netop har formuleret det i indvendingen mod Anthony Giddens, det ville han blot også på samme måde formulere mod mig), at vi stadig for kraftigt går ud fra bevidste, kognitive styringsinstanser for moderniseringsprocessen. Og

ikke ser, hvor stærkt posttraditionelle samfund holdes sammen af fx vold, af emotionalitet, men også af æstetiske symboler, der som sådan skal forstås som før-refleksive. Dette synspunkt om en førrefleksiv æstetisk form for den post-traditionelle fællesskabsdannelse er virkeligt vigtigt, og jeg har også forsøgt at optage det i senere udgivelser.

SFB 536

MPS: De har også de sidste to år været leder af et forskningsprojekt om 'Refleksiv Modernisering' – det såkaldte SFB 536 – hvor ikke færre end 5 universiteter i omegnen af München og ca. 60 forskere medvirker. Hvad arbejdes der med i dette forskningsprojekt?

UB: Det drejer sig netop om de spørgsmål, som vi har diskuteret her. Det er et forskningsprogram, hvor det forsøges at konkretisere, at modificere og muligvis at gendrive eller at bekræfte denne skelnen mellem det første og det andet moderne på mange forskellige emneområder. Og det interessante ved dette foretagende er, at vi faktisk dermed også forsøger at redefinere socialvidenskaberne, altså at åbne dem for den nye situation. Og det begynder med projekter, der er placeret inden for området for risicofølger af videnskaben, den

tekniske bearbejdelse af følger, over projekter, der beskæftiger sig mere med livsverdner, biografier, livsstile, til projekter, der analyserer transformationen inden for økonomien i forholdet mellem arbejde og kapital, og sluttelig projekter, der også i det politiske system undersøger, hvorvidt vi stadig har at gøre med en nationalstat eller allerede med en post-nationalstat eller post-post-nationalstat eller med hvilken form for stat, der end måtte være tale om. Bestræbelserne for alle disse projekter minder om hinanden, man forsøger i de pågældende forskningstraditioner og specielle sociologier at kontrollere, hvorvidt grundkategorierne, som vi indtil nu har benyttet til at beskrive og til at forstå den sociale forandring, overhovedet stadig kan anvendes til disse transformationer. Eller hvorvidt vi på baggrund af skel, der flyder ud, og dikotomier, der relativiseres, har brug for andre rammebetingelser, der vejleder den empiriske forskning.

MPS: Det er ikke kun sociologer, der arbejder med på projektet, det er også filosoffer og andre?

UB: Det er et interdisciplinært foretagende, hvor jurister, økonomer, historikere, socialpsykologer og filosoffer koopererer med sociologer og politologer, og et af de punkter, som jeg også synes er interessant, er spørgsmålet, hvilket fag, hvilket fagspektrum der definerer det andet

moderne? Er det en sociologi, er det et transdisciplinært foretagende? Og hvad skal vi kalde det? Er vi måske aktører i en ny sociologisk imperialism? Eller overvinder vi sociologien som disciplin og er derved ved at lade noget andet opstå, der er transdisciplinært og transnationalt? Denne nye forstavelse »*trans*« har jo sådan en forførende kraft, uden at den også allerede altid siger, hvad der dermed menes.

MPS: En sociologi, hvor grænserne er ophævet?

UB: En sociologi, hvor grænserne er ophævet. Jeg forsøger jo at tematisere det i form af en kosmopolitisk metodologi. Men jeg må tilstå, at jeg er mere klar over, hvad det *ikke* vil sige, nemlig socialvidenskabernes nationalstatslige bias, end jeg allerede er klar over, hvad det faktisk vil sige. Og hvilken disciplinær logik der ligger bag.

Globalisering

MPS: De har også skrevet meget om temaet globalisering. Hvad forstår De ved begrebet globalisering?

UB: Globalisering er som bekendt et af de uklare begreber, hvor man meget tidligt må forsøge at medinddrage nogle klare linier og grænser. For mig er globalisering især også interessant som et sociologisk fænomen, og det

for så vidt, at bestemte præmisser for den hidtidige tænkning om samfundet derved bliver tvivlsomme. Som sociologisk kategori ville jeg helt i overensstemmelse med mange angelsaksiske forfattere for så vidt i første omgang definere globalisering som det ,at handle, leve og tænke på tværs af afstande'.

Det inkluderer helt centralt spørgsmålet, hvorvidt princippet for nationalstatslig organisation af samfund, især territorialprincippet for samfundsmæssig organisation, egentlig for centrale begreber om social handlen stadig kan gøre krav på gyldighed. Jeg tænker for eksempel på, at stadigt flere virksomheder går over til at organisere arbejdsdeling og Kooperation transnationalt. Det vil sige, at en af de afgørende udviklinger er virksomhedernes mulighed for på baggrund af informationsteknologien at organisere deres produktionsprocesser på tværs af nationalstatslige grænser og for på denne måde også at udnytte prisfordele som fx på arbejdskraft, men også med hensyn til en minimering af skatten. Men det er kun et eksempel blandt mange andre. Sociale forbindelser er heller ikke længere med nødvendighed bundet til territorialiteten, som de var det i den nationalstatslige kontekst. Der findes undersøgelser, der viser, at social nærhed kan virkeliggøres over afstande, på tværs af kontinenter. Så præmissen, at man skal leve sammen bundet til et sted for også at virkeliggøre solidaritet, retfærdighed, demokrati osv., bliver tvivlsom.

For mig er med andre ord globalisering et eneste stort, ubesvarligt spørgsmål om det sociale karakter og det samfundsmæssige karakter under den postnationale konstellers betingelser. Findes der sådan noget som »samfund« hinsides vores forståelse af et nationalstatsligt organiseret containersamfund? Og hvilken karakter har social handlen, hvis den ikke længere adlyder præmisserne for nationalstatslig organisation? Denne problemstilling er derfor så vigtig, fordi den nationalstatslige organisation af samfund og politik så at sige naturaliseres i det første moderne. Den er for os blevet til en antropologisk selvfølgelighed, selv om vi i historisk sammenligning ved, at fx middelalderen har kendt til en pluralitet af herredømme-konstellationer, en pluralitet af loyaliteter i Europa, i øvrigt – hvad der er interessant – under den katolske kirkes krav om universalistisk moral og herredømme. Altså en helt anden arkitektur for det sociale og politiske, som på ingen måde kun var anarkistisk i den enkle forstand, som der i dag delvis gøres krav på for den nationalstatslige konstellation.

Spørgsmålet er altså, hvordan en arkitektur for det sociale og det politiske kan se ud under betingelserne, at de tilsyneladende uundværlige præmisser, den nationalstatslige epokes grundinstitutioner, opløses og opløses,

uden at dette nødvendigvis virkeliggøres i modbilledet, som den nationalstatslige epoke har udkastet af sit eget 'andet', sin egen modsætning, nemlig at så hersker kaos, anarki og asocialitet. Og jeg tror, at der er brug for et anderledes sociologisk blik, en reorientering og reorganisering af den sociologiske imagination for at blive opmærksom på, hvor en sådan postnational, transnational konstellation allerede i dag, under de betingelser, som vi lever under, kan erfares og leves og kan rekonstrueres i sine dilemmaer.

Kosmopolitisme

MPS: I Deres seneste udgivelser taler De også meget om kosmopolitisme. Hvad forstår De ved kosmopolitisme?

UB: Det er virkelig blevet et nøglebegreb for mig, og det er jo egentlig et ældgammelt begreb, der går tilbage til den græske antik, til den antikke græske filosofi, hvor filosofen i tøndem, Diogenes, prægede begrebet om kosmopolitten. Er det ikke interessant, at man for at forstå det andet moderne, altså for at forstå en postindustrial konstellation, må gribe tilbage til en antik begrebslighed! Afskeden med det første moderne er altså på ingen måde sammenfaldende med en rodløshed for det sociale og tænkningen, men tværtimod med

en reinterpretation også af åndshistorien og af den sociale og politiske historie.

Jeg bemærker det kun for dermed at forklare, hvorfor begrebet om kosmopolitisme for mig er blevet så vigtig i en sociologisk forstand. I den græske filosofis forståelse bliver kosmopolitten, og kosmopolitismen, fortolket som en dobbeltidentitet. Ethvert menneske er samtidigt borger i kosmos og borger i polis. Som borger i kosmos er det så at sige, hvis man vil udtrykke det moderne, ikke kun indbundet i det naturlige kosmos, altså en del af naturen, den kulturelt fortolkede natur, den levende natur, men også verdensborger i den forstand, at det har krav på bestemte grundrettigheder. Samtidigt er det i meget forskellige positioner integreret i polis eller sågar ekskluderet fra den, som fx slaver og kvinder, der dog alligevel var en del af kosmos.

Denne model for en både-og-identitet finder jeg fascinerende, fordi den så at sige opløfter dobbeltidentiteten til norm. Her har vi den tidlige mulighed for en dobbelt loyalitet, der derefter er blevet diskrimineret i den nationalstatslige epoke. Hvad der sågar tilsyneladende forbryder sig mod tænkningsnormer, mod logikken, bliver her til den selvfølgelig norm og tradition. Man går jo i den nationalstatslige epoke ofte ud fra, at en kulturel og politisk identitetsdialektik skal være fremherskende, hvor vel-

befindendet ved det nationale og etniske tilhørsforhold nødvendigvis inkluderer eksklusionen i forhold til alle andre. Muligheden for at være integreret i to kontekster bliver samtidigt så at sige logisk udelukket.

Jeg finder også denne kosmopolitiske identitetsfigur, loyalitetsfigur så interessant, fordi den netop egentlig meget tidligt bryder med enten-eller-eksklusionslogikken og tidligt foregriber en form for inklusionslogik, for både-og – i min terminologi for ,og'-tidsalderen. Og gør samtidigt opmærksom på, at ,og' ikke er en fuldstændig udifferentieret, nebuløs tilstand, hvor alt kombineres med alt, men derimod antager en bestemt struktur. ,Og' er struktureret. Men det er ikke struktureret efter enten-eller-mønstret. Det er altså en differentieringslogik for ,og', der er bestemt. Kosmopolitismen er den tidlige form for et bestemt ,og' – det gør den så interessant.

Det er bemærkelsesværdigt, hvordan man har omgåedes ideen om kosmopolitisme i historien – i åndshistorien og i den politiske historie. Vi har i det 18. og 19. århundrede en modediskussion om kosmopolitisme. Verdensborger var et modetema. Det var *den* intellektuelle debat i tiden. I øvrigt var det interessant, at det er en virkelig europæisk debat. Den fandt sted mellem de største tænkere i Europa, både i England, i Frankrig, i Tyskland osv., hvor det blev diskuteret, hvordan verdensborgerlighed, kosmopolitisme og national

loyalitet kan forbindes med hinanden.

Det er interessant at genkalde sig, hvilken idérigdom der netop i begyndelsen af oplysningen blev forbundet med kosmopolitismen. For eksempel henviste Heinrich Heine til, at måske netop tyskernes bidrag til kosmopolitismedebatten også var det vigtigste bidrag i tiden for en europæisk og global diskussion. Og han tilføjede, at i det øjeblik, hvor Tyskland glemmer kosmopolitismen som en del af nationalbevidstheden, vil lysene blive slukket i Tyskland. Faktisk er det jo også sket. Det er interessant at se, hvordan begrebet om kosmopolitisme i det 19. århundrede egentlig kun ses som fjendebegreb. Kosmopolitten er den illoyale, der lever i luftslottet. Særlingen.

Hele den nationale epoke fremstillede egentlig ikke kosmopolitismen som et billede, men som et fjendebillede, som man måtte afgrænse sig fra for overhovedet at blive taget alvorligt. Og det blev tilspidset under fascismen. De, der systematisk blev myrdet af de tyske fascister – altså både jøder, kommunister og sigøjnere – har fået påhæftet samleetiketten kosmopolit. Kosmopolitisme var så at sige Nazi-Tysklands egentlige fjendebillede. Jeg finder denne begrebshistorie meget vigtig, fordi den gør det synligt, hvor svært og fristende det er at foretage en »reddende kritik«, som Benjamin sagde, for et så historisk ladet begreb.

MPS: Men det afgørende spørgsmål er vel, om det er muligt for *alle* at blive til kosmopolitter. Jeg kunne forestille mig, at mange ville sige, at det kun er muligt for en elite at have en sådan dobbeltidentitet, og at kosmopolitisme-projektet derfor er et elitært projekt.

UB: Denne indvending skal tages meget alvorligt, fordi sociologer altid svæver i faren for at strabadser deres egne erfaringer, deres eget projekt som samfundsmæssig erfaring og politisk projekt. Og man skal for så vidt, tror jeg, meget nøgternt og netop også ved hjælp af et skærpet begreb gennem empiriske analyser afklare, hvorvidt denne anklage passer, og hvor den ikke passer. Mit kendskab til litteraturen om migrationsforskning og eksklusionsforskning tillader en klar dom: Anklagen er utilstrækkelig.

Men først: Hvad betyder „kosmopolitisk livsform“? I den forbindelse er det, som jeg kalder en dialogisk imagination, for mig vigtig. Det vil sige nødvendigheden af i ens eget liv at forbinde og slå bro over de selvmodsigende selvfølgeligheder og sikkerheder i forskellige kulturer, så vidt det er muligt. Ens eget liv bliver så at sige til kampplads for ellers ekskluderede, kulturelle visheder. Og det betyder igen meget improvisation, aktivitet mellem juridiske systemer, modstand mod kulturelle udelukkelsesmekanismer og lignende.

Hvis man løfter dette

kendetegn ud af en dialogisk imagination, der vokser ud af en dobbelt identitet, dobbelt loyalitet, er det påfaldende, at de grupper, som man måske umiddelbart ville holde for kosmopolitter, nemlig 'global players', måske netop mindst er præget af denne dialogiske identitet. De bevæger sig i 'ikke-stedernes' rum (som en fransk kollega har kaldt det), altså lufthavne, hoteller, managementbureauer, som ligner hinanden overalt i verden. Forretningsverdenen er i den forstand kun i begrænset omfang et eksempel på kulturers heterogenitet. Mens de, der befinder sig i hierarkiets nederste ende, immigranterne, de illegale, de asylsøgende (som, det må man ikke glemme, globaliseringen åbner en exit-mulighed for), altså for dem, der ved hjælp af transnational mobilitet vil opnå en verdenssamfundsmæssig opstigning, og derved kommer ind i den legale grænsedragnings og eksklusionsmekanismernes tykning, er den dialogiske imagination konstitutiv. Der findes, det vil jeg mene, også kosmopolitisme *nedefra*. Undersøgelser viser, med hvilken rigdom af opfindsomhed 'midt imellems' quasi-kosmopolitiske livsformer netop opstår her.

Det kan så let misforstås, som om jeg ville påstå, at her opstår et nyt verdensproletariat af kosmopolitiske emigranter. Det er der overhovedet ikke ment med det. Der er ikke forbundet en politisk optimisme med det. Ikke et »Geh-her-Da«,

som Brecht kaldte proletariatet. Dermed siges kun, at fordelingen af kosmopolitiske sensibiliteter, iagttagelsesformer og livssammenhænge ikke længere forløber entydigt.

Samtidig er det meget vigtigt at stille det centrale falsifikations-spørgsmål for en kosmopolitisk epoke, og dette spørgsmål er for mig spørgsmålet om globaliseringens *tabere*. Om det må man sandsynligvis skrive flere bøger. Men den afgørende tanke ligger for mig i, at taberne skal søges dér, hvor der som følge af nationalstatslige grænsedragninger i delarbejds-markeder og sektorer blev skabt privilegier og monopoler, der undermineres på grund af åbningen af grænserne og den tiltagende konkurrence, der derved opstår. Sektorerne, hvor dette passer, skal stadig først undersøges teoretisk og empirisk. Men dertil hører også dele af den professionelle intelligens: jurister, delvis også ingeniører, muligvis socialarbejdere, der også er beskæftigede i statslig tjeneste. For dem er exit-muligheden ikke åben, de er ikke mindst territorielt bundede, fordi de skylder den beskyttende nationale stat deres kompetence, indtægtschancer og store privilegier. Og jeg tror, at der her kan forventes betydelige sammenbrud. Det gælder også for landmænd, det gælder delvis for håndværkerne, faglærte arbejdere, altså de højere kvalificerede erhvervsgrupper, hvis erhvervschancer hidtil var beskyttede af

nationale uddannelsesforløb og monopoler. Det vil ryste Europa meget kraftigt.

Min taber-hypotese lyder: Der opstår et sektorielt ulighedsprincip, som dermed slår bro over den gamle modsætning mellem arbejde og kapital og lader eksistensgrundlaget erodere for brede lag af samfundets midte. Disse dele af den privilegerede midte vil muligvis løbe over til forskellige former for re-etniseret konservatisme – en modsætningsfyldt kombination af etnisk-national protektionisme, der samtidig bekender sig til åbne markeder. Altså, en stor del af den privilegerede midte, der føler sig truet af globaliseringen, vil muligvis bevæge sig mod en sådan højreorienteret lejr. Mens det samtidig kan komme til en – jeg siger det tilspidset – hidtil ukendt koalition mellem rige og fattige, hvor overvindelsen af etniske og nationale fordomme og en transnational orientering og sensibilitet i menneskets erfarings- og handlingsrum får en stadigt større betydning. I den forbindelse vejer det pessimistiske perspektiv realistisk set tungere end det optimistiske. For denne iagttagelse af, at ens egen position trues, vokser i den udstrækning, at befolkningen hidtil har levet i en velstandsfastning. Velfærdsstaterne, netop Europas rige nationale velfærdsstater, har forbundet ideen om den indre homogenitet med eksklusion af grupper og fælles problemer og levet i illusionen om en evigt

vedvarende prosperitet, der nu er truet i sin substans af “fremmedes” indtrængen, af fremmede investeringer, fremmede konkurrenter på arbejdsmarkedet. Så netop de stater, der er etnisk heterogene og råder over mindre rigdom, er på paradoks vis muligvis bedre i stand til at reagere på globaliseringens nye udfordringer. Betraget på den måde er det ikke noget tilfælde, at der i de offentlige debatter meget og i stigende grad ræsonneres over en ressentimentspolitik, mens en eksplicit politik for et kosmopolitisk Europa intetsteds artikuleres udtrykkeligt.

En anden oplysning

MPS: Med Kant taler De ofte om en ,anden Oplysning’. Hvad forstår De derved?

UB: Det er hos mig selv heller ikke endnu helt klart. Jeg tror, at man skal tage den postmoderne kritik af oplysningen, også af videnskaben alvorligt. Ganske vist forstår jeg i den henseende det postmoderne som oplysningens selvkritik, en radikaliseret form for selvkritik. Oplysningen var altid også kritik af sig selv. Den er muligvis kun blevet forstenet til en bestemt filosofisk og politisk position. Oplysning var og er altid også radikal kritik af oplysningen. For så vidt er det postmoderne, i modsætning til hvordan fx Jürgen Habermas ser det,

for mig ikke afskeden med, men den mest radikale form for (selvkritik af) oplysningen. Og De finder egentlig også disse intentioner hos mange af det postmodernes forfattere. Der findes, og det er egentlig blot det, jeg vil sige med det, ingen vej tilbage til den første oplysning. Og her vil jeg på flere punkter som sagt også modsige Jürgen Habermas, der efter min mening vedbliver at være bundet for kraftigt til denne naive universalisme i den første oplysning.

Men på den anden side må der heller ikke forekomme en postmoderne afsked med oplysningen. Videnskaben har styrtet verden ud i en permanent krise og kan nu ikke trække sig tilbage og sige: Adieu! Jeg har ikke mere at sige. Vi kan desværre ikke fortsætte med at diskutere rationalitet. Vi kan heller ikke fortsætte med at diskutere moral eller retfærdighed. Lav, hvad I vil ud af det, som vi har anrettet!

Hvorfor skulle det ikke være muligt også at udsætte den videnskabelige rationalitet for en radikal selvkritik og dermed også åbne forskningens logik for spørgsmål, der i mellemtiden er evidente, nemlig at videnskaben ud over de chancer, som den skaber, er en permanent kilde til kriser og potentiel undergang? Hvorfor skulle det ikke være muligt at konstruere en art refleksiv logik for videnskabelig rationalitet, som optager denne historiske erfaring af verdensrisikosamfundet og reformulerer den som et krav til

videnskaben? Naturligvis ikke i den forstand, at videnskaben alene skal bære ansvaret for sine egne følger. Det er ikke muligt. Men at den totalt tager afstand fra ansvaret for følgerne, det synes jeg ligeledes er fatalt – også i forhold til naturvidenskabernes legitimeringskrise. Socialvidenskaberne er, hvis man ser bort fra det historiske „tekniske uheld“ med den marxske diagnose – jeg siger det udtrykkeligt ironisk – indtil nu ikke kommet i den situation, at de på samme måde som teknik- og naturvidenskaberne kan stille virkelig revolutionært gestaltningspotentiale til rådighed.

Altså, hvad angår videnskaberne, kan man ikke bare tage afsked med rationalitets- spørgsmålet. Man må give sig i kast med de historiske udfordringer og rekonstruere en refleksiv forskningslogik. Det samme kan man også hævde for mange andre områder: Hvordan er det muligt at gøre krav på rettens rationalitet, moralens rationalitet, retfærdighedens osv. udelukkende for den nationale epoke? Og dér, som Luhmann også har gjort det, indirekte at forankre sig i en systemlogik, der universaliseres, uden at stille spørgsmålet, om vi i mellemtiden lever i en konstellation, hvor dette billede af en forståelse af ret, retfærdighed, økonomi og videnskab, der grundlæggende er begrænset til den nationale kontekst, også er blevet falsk? Vi er faktisk konfronteret med spørgsmålet, hvordan menneskerettigheder og

folkeret forholder sig til hinanden i en epoke, hvor man netop ikke længere kan gå ud fra, at etniske udrensninger er de enkelte staters indre anliggende. Den slags spørgsmål står historisk på dagsordenen, eller på årsordenen, og vi har også brug for tilsvarende institutioner, forestillinger om ret, forestillinger om en domsmyndighed, forestilling om ret til at deltage og om legitimeringsinstanser for transnationale og globale organisationer, der på den anden side er beskyttet mod, at de koncentrerer for meget magt uden modmagt. Alt det er sikkert skræmmende store spørgsmål og hovedspørgsmål, som man dog ikke bare kan undsige sig med en gestus: „Ok, vi er i en postmoderne epoke og redegørelser derom er ikke mulige“. Jeg synes, at det på en vis måde er dogmatisk og i forhold til fordringen om historiens afslutning, åndshistoriens afslutning, politikens afslutning, som det postmoderne fx gør gældende, absolut uplausibelt, ja selv-modsigende. Faktisk forudsætter det på sin vis også stadig den absolutistiske fordring, som det postmoderne kæmper imod. Vi er i mange henseender friere i en epoke, også intellektuelt friere, hvor den metodiske tvivl har ryddet alle absolutistiske fordringer væk. En tvivlens epoke, som ikke *fortvivler*, men forstår tvivlen som en stimulering, er på den anden side også i stand til at vove og udkaste større udkast uden den absolutistiske fordring. Hvorfor skulle Montaigne ikke være en kilde

til en sådan kosmopolitisk oplysning om beskedenhed og selvironi, der samtidig tager de store spørgsmål alvorligt?

MPS: Skal vi så også forstå Deres arbejde som en del af oplysnings-traditionen? Eller formuleret på en anden måde: Hører De som tænker til den anden oplysning?

UB: Det må mine kritikere afgøre.

*Oversat fra tysk af Flemming Lebech og
Mads P. Sørensen*

Noter

¹ Interviewet fandt sted d. 20. og 27. juni 2001.