

Om velfærdsstatens udvikling efter Hegel

2. Hegels udviklings- og socialteori

Af Ole Bernild, marts 2003

ISBN 87-91366-03-8

Indhold:

Hegels udviklingsteori 1.

Om Hegels historiefilosofi 2. Den antikke sædelighed 6. Overgang til moderne sædelighed 8. Arbejdets emancipation 9. Retstilstanden 11. Egennyttens emancipation 12. Socialhistorie 13. Luthers lære 14. Reformationens virkninger 15. Den franske revolution 16.

Hegels socialteori 17.

Den moderne sædeligheds struktur 18. Familie og person 19. Borgerligt samfund 20. Marked og kontrakt 20. Korporation 23. Polizey 24. Hegels forvaltningslære 25. Hegels bestemmelse af "det sociale spørgsmål" 26.

Hegels stænderlære 28.

Fra politisk til økonomisk stænderlære 28. Arbejdets art 29. Problemer i Hegels stænderlære 32. Organiserede livsformer 36.

Sammenfatning 38.

Stat 38. Velfærd 38. Udvikling 39.

Afslutning: Habermas mellem Kant og Hegel 41.

Kritik og etik 41. Socialmodellen 43. Demokrati 45. 200 år efter Kants ide om en evig fred 47.

Litteratur 51.

Hegels udviklingsteori

Jeg mener, at jeg nu har indplaceret Anders Boserups tese - at statssubjektet primært bestemmes gennem anerkendelsesforholdet til andre statssubjekter i naturtilstand og at statens indre organisering skal ses i dette lys - i Hegels statsteori, og at jeg fik vist, at der er plads til denne tese - også selvom Hösle kalder det en "begrebsfejl" fra Hegels side. Men det blev også klart, at der var yderligere drivkræfter på spil i Hegels teori om statens og sædelighedens udformning ("bottom-up"-bevægelsen), men Anders afstod fra at komme ind på disse at sige: "Der kan ikke blive tale om at følge den hegelske begrebsudvikling i detaljer. Dertil er den vej, han anviser, for stejl og for hullet, og tågen for tæt." (Boserup 1986, 923). Den besværlige bjergklatring fører imidlertid til Hegels åndsbegreb, der er grundlaget for hele hans filosofi. Idag er vi bleve fremmede og berøringsangste overfor åndsbegrebet, men hvis man ikke medtager dette, udsættes man for den liberale kritik af Hegels "magtstatstanke".

Hermann Heller feks. udlagde i 1921, efter sammenbruddet af Bismarcks tyske Reich, Hegels formel "verdenshistorien er verdensdomstol", som en dyrkelse af staternes magtkamp, "en tankegang, der foregriber Darwin-Häckels biologiske monisme, idet der her som der forudsættes en automatik i artsopretholdelse og -forbedring gennem kampen for tilværelsen og den naturlige selektion blandt folkene, og ud fra dette eksistensmål bliver raceforbedringer deduceret" (Heller 1963, 118).

For at imødegå bekyldninger om en simpel socialdarwinistisk "magt er ret" filosofi, er det nødvendigt at gå nærmere ind på Hegels historiefilosofi om åndens udvikling, selvom jeg herved, som alle bjergbestigere, udsætter mig for at komme galt af sted og fare vild.

Om Hegels historiefilosofi

Det drejer sig om åndens udvikling, hvis startpunkt er åndens løsrivelse fra naturen, idet ånden bygger en verden for sig selv og efter sit eget princip, som er *friheden* modsat naturens *nødvendighed*. Den verden som ånden skaber, er det sædelige fællesskab, som for deltagerne udgør deres "zweite Natur". Den er den objektiverede, "ydregjorte" ånd, som har manifesteret sine indre anlæg som *objektiv ånd* (Entäusserung), og for så vidt er noget andet end sig selv, noget "fremmedgjort" (Entfremdung), som den dog gerne skulle føle sig hjemme i og betragte som sit værk ("Bei-sich-sein") som *absolut ånd*, dvs. anskuet i kunsten, forestillet i religionen og erkendt i filosofi og videnskab.

Åndens løsrivelse fra naturen finder sted som en negation, der "ophæver" de særlige og lokale naturbetingelser til den særlige og *lokale folkeånd* og dens sædelighed; naturvariationen bevirker en variation i principperne blandt forskellige folks sædelighed. Derfor begynder Hegels historiefilosofi med kapitlet: "Verdenshistoriens geografiske grundlag", hvor han panorerer over steppernes normadefolk, de store, tæt pakkede flodkulturer i Kina, Indien, Mellemøsten og Ægypten, de søfarende i det græske øhav og den europæiske variation af mange små og mindre floddale med adgang til et stort og omfattende hav. Altsammen yderligere differentieret af klimaet.

Forbindelsen til Montesquieu's teori er her meget tydelig, og får den mærkelige virkning, at det er som om, at den historiske udarbejdelse af den objektive ånd hos de enkelte folk bliver en vegetativ udvikling af disse naturbetingede antropologiske anlæg, at folkene står side ved side jorden rundt og udfolder deres givne anlæg uberørt (eller kun indirekte berørt) af hinanden, ligesom planter. Man kunne kalde dette niveau i Hegels historiefilosofi for de Montesquieuske, og det svarer til en samling af traditionelle historiebøger (feks. "Det danske folks historie"), hver forfattet på nationalsproget og stillet på række i reolen uden indre sammenhæng.

Et andet niveau vedrører *verdensåndens udvikling*, og er Hegels svar på Kants historiefilosofi.

Dette niveau er, ligesom hos Kant, angivet helt formelagtig i *Historiefilosofien*:

"Verdenshistorien er fremskridtet i bevidstheden om frihed", hvilket nærmere bestemmes således, "at orientalerne kun kendte *en* som fri, grækerne og romerne vidste, at *nogle* er fri, medens *vi* ved, at *alle* mennesker i sig selv, dvs mennesket som menneske, er fri, og dette er samtidig inddelingen af verdenshistorien." (Hegel 12, 32)

Ligesom hos Kant er der tale om *fremskridt*, dog ikke mod en evig fred i *fremtiden*, men om fremskridt i menneskets frihed, som vi *nu* ved, tilkommer alle. Og der er tale om en *fornuftens udvikling og realisering* - hos Kant ved at naturen, gennem sit anlæg af den "asociale socialitet" hos mennesket, tvinger det til at bruge sin fornuft; hos Hegel ved at fornuftens form, som er *begrebet* med momenterne: det enkelte, det særlige, det almene (kvantitativt: en, nogle, alle), realiseres moment for moment i den historiske udvikling. Jeg kalder det for det Kantianske niveau, fordi det indeholder et teleologisk historiesyn, hvor et subjekt (naturen hhv. fornuften, ånden) benytter midler (asocial

socialitet hhv. lidenskaber) for at realisere et mål (evig fred hhv. frihed). Dette svarer til, hvad vi idag kalder idehistorisk udvikling, og Hegels *Åndens fænomenologi* kan ses som en sådan række af ydre gestalter og historiske fremtrædelsesformer, som verdensånden giver sig selv på sin vej til fuldt at erkende sig selv i sin frihed (jvnf Bubner 1984, 101f).

En mere konkret version i *Historiefilosofien* af Hegels formel lyder:

"Verdenshistorien er tugtelsen af den naturlige vilje til almen og til subjektiv frihed. Orienten vidste og ved kun at een er fri, den græske og romerske verden at nogle er frie, medens den germanske verden ved at alle er fri. Den første form som vi derfor ser i verdenshistorien er despotiet, den anden er demokratiet og aristokratiet, og den tredje er monarkiet." (Hegel 12, 134)

Historiens tugtelse består i *dannelsen* af den enkelte til at tage det almene som grundlag for sin subjektive vilje. For frihed er ikke ubegrænset råderum som modsætning til ydre begrænsning ved magt og tvang, men frihed til selv at sætte grænser, *selvbestemmelse*. I den kvalitative formel indebærer almen frihed *folkenes selvbestemmelse* som fælleskab med egen stat, forfatning og lovgivning, der svarer til folkets sædelighed, og subjektiv frihed er *personens selvbestemmelse*. Den svære balancegang til målopnåelsen består i moderne tid i, at den almene frihed, denne helhedens ret, ikke undertrykker den enkeltes subjektive frihed, men at denne optages på organiseret måde i staten, og i at den enkelte ikke sætter sin vilje overfor og imod almenviljen (hvilket er usædelig handling og forbrydelsens element). Denne forsoning er efter Hegels mening opfyldt med differentieringen stat/samfund og den organiserede viljesdannelse i monarkiet, som er "den germanske verdens" princip, "hvor individet deltager og er medvirkende i hele den monarkiske organisation" (Hegel 12, 307).

Den verdenshistoriske udvikling kobles nu til folkenes udvikling derved, at et enkelt folk i sin udvikling når et stade og frembringer et nyt princip, der bringer fremskridt til verdensånden; det bliver da et *verdenshistorisk folk*, siger Hegel i *Retsfilosofiens* §347, der behersker en epoke, men dette kan kun ske en gang for et folk - fra dette toppunkt har det kun forfaldet tilbage, som det feks. ses i Romerrigets historie. Det verdenshistoriske folks ånd bliver som *tidsånd* verdensåndens udtryk eller stedfortræder, som "andre folkeånder er retsløse overfor" (Hegel 7, 506).

Nu kommer folkene hinanden ved, de udveksler som stat blandt stater på den verdenshistoriske scene, der er verdensåndens hjemsted. Den har ikke som hos Kant sin rod i menneskearten som sådan, men i det verdenshistoriske folk, hvis stat bærer de sidste nye fremskridt i udviklingen, og derfor må anerkendes af andre.

Dette betyder på den ene side, at Hellers påstand om principløs socialdarwinistisk magtkamp er fejlagtig, men på den anden side er det rigtigt, at en ny ide, der ikke er forankret i et stort folks organiserede magt, ikke kan stå i verden som ny tidsånd. Og det må indrømmes, at det i det "aktuelle nu" vel ikke er muligt blandt de stridende ideer at adskille deres magtkamp fra deres bidrag til "fremskridt i almen og subjektiv frihed". Dette kan først ske bagefter, i bagklogskabens lys, når historiens dom er fældet, som den feks. faldt mellem de store ideer i det 20. årh. - tyskernes nationalsocialisme, russernes kommunisme og amerikanernes liberal-kapitalisme - ved afgørelserne i 1945 og 1989.

Magtkampe mellem ideer medfører en masse menneskelig lidelse og blodsudgydelse - Hegel kalder det "historiens slagtebænk" - og de agerende stater og "historiske individer" har tit mere magten end ideen for øje, men bag ryggen på dem bevirker deres handlinger fremskridt. Cæsar og Napoleon havde deres blik fast rettet mod magtkampe i hhv. Rom og Paris, men Cæsar fik indlemmet Gallien i den romersk-hellinistiske kulturkreds, og Napoleon fik slæbt "Code civile" (grundmønsteret for

moderne borgerlig ret) rundt i hele Europa. Hegel kalder dette for "*fornuftens list*", hvormed egennyttigt magtstræb spændes for fornuftens vogn (Hegel 12, 49 - jvnf Schnädelbach 2000, 327).

Jeg tror derfor man kan sige, at koblingen mellem det Montesquieuske natinalhistoriske og det Kantianske verdenshistoriske niveau formidles gennem et tredje, nemlig staternes anerkendelseskamp i naturtilstand, hvor staterne lærer af hinanden, "socialiseres" som Anders Boserup sagde, istf. at være nationale "huleboere". Jeg vil kalde dette for det *Boserupske niveau*, fordi Boseups tese ekspliciterer en dimension i Hegels teori, der undertrykkes af den moderne Hegelapologi. Spørgsmålet er imidlertid, om der blot sker en passiv formidling, eller om staterne lærer mere af omgangen med hinanden end anerkendelsen af de nye principper hos det verdenshistoriske folk, altså om det Boserupske niveau ikke også fremtvinger selvstændige udviklingstræk. Jeg vender tilbage hertil i omtalen af Reformationens virkninger.

I Hegels udviklingsteori er der således et indviklet forhold mellem folkeånd og verdensånd på disse tre niveauer.

Og der er yderligere en komplicerende faktor. I Hegels idealistiske udviklingsteori, er fornuftens, tankens udvikling den drivende kraft, der aldrig stiller sig tilfreds med eller føler sig helt hjemme i sit objektive værk, folkets sædelighed, men hele tiden vil bygge om, komme fremad. Hegel siger i *Filosofihistorien*:

"Åndens begreb er optaget af sin helt konkrete udvikling, rigdom og ydre beståen og stræber efter dennes videreførelse og går foran den. Den skrider altid frem, thi ånd er fremskridt. Ofte synes den dog at have glemmt og tabt sig selv, men i sine indre modsætninger udarbejder den sig selv - som Hamlet sagde til sin faders ånd, "Godt arbejdet, vakre muldvarp" - indtil den ved sin indre styrke pludselig gennembryder jordskorpen, der adskiller den fra sin sol, og forener sig med sit begreb. I sådanne tider har ånden taget syvmilestøvler på, og dens åndsforladte bygning, der er mørmet, styrter sammen og viser sig i ny og forynget form. Dette arbejde med at finde og erkende sig selv og denne handlekraft, er åndens eget liv... Dette arbejde af menneskeånden i sin indre tænkning er på alle niveauer parallel med virkeligheden. Ingen filosofi går udenfor sin tid. Filosofiens historie er den inderste verdenshistorie." (Hegel 20, 456)

Her har vi en tydelig profilering af Hegels åndsfilosofi, som Habermas kalder "monologisk", og kritiserer for at være en autoritær og totalitær metafysik om et absolut subjekt, som han vil erstatte med en intersubjektiv og "dialogisk" teori om kommunikativ handling i en emanciperet "livsverden" (i kontrast til "systemverdenen"), hvorved der knyttes an til Kants praktiske filosofi, som Habermas også finder spor af i Hegels tidlige *Jenaer Realphilosophie* før han blev "system-Hegel" (Habermas 1974). Denne kritik følger det liberale mønster om "bottom-up" istf. "top-down".

Men der er en dyb tvetydighed i denne tekst: er tankens udvikling blot "parallel med virkeligheden" eller er den en "handlekraft" i "den inderste verdenshistorie"? Eller mere tilspidset: er filosofien en passiv refleksion over det forgangne, eller er den aktiv i den objektive ånds historiske udformning?

Der er ingen tvivl om, at Hegel officielt valgte det første alternativ. "Først ved skumringens frembrud flyver Minervas ugle", som det hedder i *Retsfilosofiens* indledning (7, 28) - kun det historisk skete kan begribes. Og det passer med, at Hegel i sit system i *Encyclopædien* har placeret historiefilosofien som afslutningen på afsnittet om den objektive ånd, *før* afsnittet om den absolutte ånd og den historiske udvikling af dennes religiøse og filosofiske forestillinger om og erkendelser af ånden.

Men *unghelianerne* valgte det andet alternativ, og netop herved var de i oprør mod Hegel og den bestående orden i Preussen. Det udtrykkes kortest og klarest i Marx' 11. tese om Feuerbach:

"Filosofferne har kun *fortolket* verden, men hvad det kommer an på, er at *forandre* den." Den teoretiske erkendelse skal omsættes i praksis.

Dette er dog et tema for næste, tredje, forelæsning. Her vil jeg blot anføre nogle steder i *Historiefilosofien*, der er vigtige for det følgende, og hvor Hegel selv lader det andet alternativ komme til orde, hvor filosofiske eller religiøse tanker intervenserer og omformer den sociale virkelighed:

- Sokrates formulerede princippet om subjektiv frihed og var "moralens opfinder" (med lige linie til Kant), og 'Sokrates' princip viste sig at være revolutionært mod den atheniensiske stat" (Hegel 12, 329), fordi individualismens indtog var den antikke sædeligheds fordærv.

- Luthers lære førte til reformationen, som fik dybe virkninger på "statsbygningen" ved at "befæste monarkiet" (Hegel 12, 508).

- I den franske revolution "stillede mennesket sig på hovedet, dvs. på tankens grund, for at opbygge virkeligheden herefter" (Hegel 12, 529).

- Hegel selv formulerede *det sociale spørgsmål*, som kom til at bevæge samfundets og statens udvikling i tiden der fulgte.

I det følgende vil jeg begynde med en skitse af Hegels koncept om den antikke sædelighed, der som kontrastbillede er nødvendigt for forståelsen af den moderne, differentierede sædelighed. Dernæst kommer Hegels behandling af den historiske overgang mellem de to i betragtning, hvor jeg først særlig fokuserer på udviklingen af de konstituerende faktorer for det moderne borgerlige samfund: arbejdets og egenlystens emancipation; derefter vil jeg særlig se på Reformationen og dens virkninger, som Hegel tillægger afgørende historisk betydning, samt den franske revolution. Endelig skal detaljerne i Hegels begreb om det borgerlige samfund analyseres, og hans formulering af det sociale spørgsmål tydeliggøres.

Den antikke sædelighed

Vi skal først se på antikkens sociale tilstand i Hellas, som Hegel i *Historiefilosofien* kalder "den skønne sædelighed" og på dens organisation i *polis*, bystaten, som han kalder et "politisk kunstværk" (Hegel 12, 306).

Hvad indebærer det, at "nogle" er fri?

- ikke at dén og dén er fri og at dén og dén er ufri - dette ville føre til en hobbesiansk krigstilstand
- men at nogles frihed som fællesskab er sat overfor andres ufrihed
- og denne frihed må borgernes fællesskab ("koinonia politiké") opretholde som individualitet overfor slaver såvel som overfor andre fri fællesskaber eller orientalske despoter
- i dette borgeres fri fællesskab er der ikke plads til subjektiv frihed - til den enkeltes frihed overfor fællesskabet
- først når alle er fri, kan hver enkelt for sig selv være fri.

I antikken er fællesskabets sædelighed derfor det substantielle og nødvendige, medens den enkeltes handlinger er det accidentielle og tilfældige.

Hegel fører i *Filosofihistorien* Aristoteles som vidne herpå:

Aristoteles gør således ikke den enkelte og hans ret til det primære, men erkender i staten et højere væsen end den enkelte og hans *oikos*, hushold. Staten og det politiske fællesskab er den væsentlige betingelse for både det gode og det rette. Og "dette er nøjagtigt det modsatte

af det moderne princip, som udgår fra den enkelte, således at et fællesskab først kommer istand, når hver enkelt har givet sin stemme hertil. Hos Aristoteles er staten det substantielle, hovedsagen." (Hegel 19, 226)

Aristoteles' sociallære tager udgangspunkt i en distinktion mellem borgerens fri handling - praxis - i det offentlige rum i bystaten, *polis*, og slavens arbejde - poiesis - i den private husstand, *oikos*, som frembringer et produkt, et tingsliggjort værk, som kan fodre borgerens praxis; målet for arbejdet ligger således udenfor det selv, hvorfor det er ufrit, medens praxis har mål i sig selv som selve udførelsen af etiske handlinger og derfor er fri.

Skematisk kan dikotomien stilles således op:

POLIS: offentlig / fri borger / "praxis" =sædelig handling
 OIKOS: privat / ufri slave / "poiesis"=arbejde

Det er en to-sfære teori om det sociale, der her træder frem med en *oikos*-sfære og en *polis*-sfære, en hjemmets sfære og statens, det private og det offentlige. I den private sfære findes alt det, der har med den naturlige nødvendighed og den sanselige lyst at gøre, med det i naturen mere eller mindre nedsænkede, med den fysiske eller dyriske, og derfor ufri, side af menneskelivet. Men i den offentlige sfære findes det virkelig sociale, her findes "zoon politikon", det offentlige menneske, mennesket som socialt væsen, og ikke blot begrænset til dets naturlige forhold til slaver og børn og kone og stort og småt hornkvæg, sådan som det er i *oikos*, men i forhold til andre fuldborgere i det offentlige rum, i bystaten. Naturfællesskabet i *oikos* frembringer forudsætningerne for borgerens liv i den offentlige sfære, på *agoraen*, i *polis*, med fri kommunikative handlinger i konsensusdannelsen omkring, hvad der er det fælles bedste. Det er her man forhandler sig frem til almenviljen om love indadtil eller beslutninger om krige udadtil eller om forbundstraktater med andre bystater.

Da Hegel mener, at det atheniensiske demokrati var den adækvate statsforfatning for og objektivering af den "skønne sædelighed", dens virkeliggørelse, kalder han dette for antikkens "politiske kunstværk". Hegel har mange beundrende ord til overs for dette åndens værk, hvor borgerne helliger sig livet i bystatens offentlige rum, på *agoraen*, og kun befinder sig så meget i hjemmet, i *oikos*, som det er nødvendigt for livets opretholdelse, familiens trivsel og husførelse af slavernes arbejde. En borger, der hengav sig til hjemmets glæder og nydelser ud over det nødtørftige kaldtes nedsættende for en privatmand, en *idiot*. Den enkelte borger skulle leve sit liv for *polis* og helt hengive sig til det offentlige liv i de politiske forsamlinger, administrative råd og udvalg, gymnasier og akademier, festligheder og vennelag således, at den enkelte helt underlagde sig det almene og fuldstændigt gik op i fællesskabets organisme.

Hegels positive indstilling til antikkens sædelighed er blevet kaldt for et "antikiserende" element i hans filosofi og fastholdelsen af fællesskabsideen overfor den moderne individualisme for anakronistisk. Men Hegel har et skarpt blik for begrænsningerne i og de særlige forudsætninger for det antikke demokrati. Han fremhæver i *Historiefilosofien* tre særlige begrænsninger ved den græske *polis*:

- *Dets ringe størrelse*

Deltagerdemokratiet forudsatte at bystaten var så lille, at borgerne kendte hinanden og kommunikerede i det talte sprog, da skiftelig kommunikation ville have ført til abstrakte procedurer og administration istf. levende forhandling.

- *Manglen på "letze Entscheidung"*

Ved demokratiske forhandlinger om love og andre offentlige indretninger er der ingen tidshorizont for afgørelser og beslutninger - de kommer først når der er opnået konsensus.

Defor var det antikke demokrati forbundet med brug af orakler og tydning af offerdyrs indvolde, når presserende afgørelser skulle træffes, feks. om krig, fred og koloniale eventyr.

- Slaveriet

"Slaveriet var den nødvendige forudsætning for det skønne demokrati, hvor hver enkelt borger havde ret og pligt til på det offentlige pladser at deltage i forhandlingerne om statsforvaltningen, at øve sig i gymnasier og at være med i festlighederne. Betingelsen for denne beskæftigelse var imidlertid, at *slaverne udførte det daglige livs arbejde, som hos os idag tilfalder den fri borger*. Borgernes frihed førte slavernes udelukkelse med sig. Slaveriet hører først op, når viljen reflekteres uendeligt i sig selv, og retten til frihed tænkes at tilkomme alle mennesker som fornuftsvæsener." (Hegel 12, 311)

Selvom antikkens sædelige fællesskab var "skønt" og demokratiet et "politisk kunstværk", så kan fornuften ikke anerkende det som sandt og rigtigt, fordi det ikke levnedede plads for den enkeltes subjektive frihed, og hermed heller ikke for det samvittighedsfulde ansvar: "Grækerne havde ingen samvittighed - overfor og imod sæd og skik" siger Hegel i noterne til Retsfilosofiens §147. Det er klart, at den selvhævdende, selvbevidste og selvansvarlige individualisme, som vi kender idag, er i direkte modsætning til antikkens sædelighed og politiske organisationsform. Så når athenienserne dømte Sokrates for at fordærve folkets sæder med sit individualistiske budskab til den enkelte om at bruge sin indre samvittighed som målestok for ret og vrang snarere end det offentlige livs virkelighed, så var diagnosen rigtig nok, blot kunne årsagen, subjektivitetsprincippet, ikke fjernes med gift. Dette blev tværtimod af kristendommen ophævet til verdensprincip. Hegel opmåler i *Filosofihistorien* den moralske tankeudvikling fra Sokrates over stoikernes morallære til kristendommens og til Kants kategoriske imperativ, hvor den enkelte anses for autonom selvlovgiver.

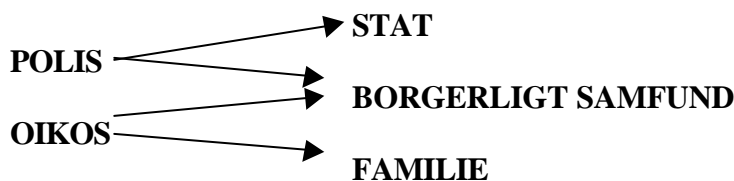
Dette undergravende muldvarpearbejde, som den religiøse og filosofiske udvikling af ideerne om frihed, subjektivitet og individualisme udførte, bevirkede et paradigmeskiftet i socialstrukturen fra antikken til det moderne.

Overgang til moderne sædelighed

Det karakteristiske og afgørende moment i uddifferentieringen af den moderne sædelighed er opkomsten af det borgerlige samfund som særlig socialsfære. Hegel siger herom i Retsfilosofiens §182:

"Det borgerlige samfund er differencen, forskelligheden, der træder mellem familie og stat, også selvom dets historiske dannelse følger efter staten; thi som difference forudsættes staten, som det må have selvstændigt foran sig, for at bestå" (Hegel 7, 339)

Det borgerlige samfund udvikler sig som selvstændig socialsfære imellem den gamle *polis* og *oikos*, men herved bliver *polis* til noget andet, til den moderne stat, og *oikos* bliver til den borgerlige familie. Skematisk kan det stilles således op:



Som proces betragtet kan man sige, at bunden går ud af *oikos* idet alt ufrit arbejde er blevet frit og flyttet til det borgerlige samfund, der organiseres omkring markedet med personernes kontraktlige

udvekslinger af ejendom (inkl. egen arbejdskraft), i et nyt offentligt rum, hvor den moderne individualitet kan udfolde sig.

Den nye sfære er klemmt ind mellem de to gamle fællesskabssfærer, familie og stat, som en formidlende midte og en dialektisk tredje. Herved sker der en omfordeling af funktionerne, idet *oikos'* økonomiske funktioner forlægges til markedet i det borgerlige samfund, hvorved *oikos* reduceres til kernefamiliens hjemlige intimsfære; og borgernes fællesskab i *polis* bliver til det borgerlige samfunds foreningsliv på frivillig basis, medens de politiske funktioner forlægges til den suveræne stats systemverden.

Ved dette paradigmeskifte sker der nogle interessante begrebshistoriske brud og fordoblinger, som Manfred Riedel har undersøgt. Han viser, at i "den gammel-europæiske" politiske filosofi benyttedes termene fra Aristoteles' bestemmelse af *polis* som *koinonia politiké* som *synonyme* og ombyttelige, således som det hos Cicero hedder *res publica sive societas civile* (republik eller borgerligt samfund). I de moderne nationalsprog kom det sidste til at hedde *bürgerliche Gesellschaft* (ty), *civil society* (eng), *borgerligt samfund* (da). Som synonyme brugtes de af Hobbes, Locke og Rousseau. Også hos Ferguson (*Essays on the History of Civil Society*, 1767), som Hegel kendte, har begrebet denne synonyme status, og hos Kant defineres det ligefrem: "De til lovgivning forenede medlemmer af et samfund (*societas civiles*), dvs. en stat, kaldes statsborgere (*cives*)" (Riedel 1982, 145-47). "Så man kan sige, at "borgerligt samfund" er et politisk traditionsbegreb i gammel-europæisk forstand, ja den centrale kategori for en politisk verden, hvori "stat" og "samfund" endnu ikke er adskilt, men snarere sammen danner et i sig selv homogent magtkompleks..." (Riedel 1982, 148)

Hegel fylder nyt indhold i det gamle politiske begreb om borgerligt samfund: det betyder nu det modsatte af stat, det "ikke-statslige", en statsfri zone, statens "andethed" og signalerer markedsøkonomi à la Adam Smith, realisering gennem retsplejen af menneskerettighederne om personens og ejendommens sikkerhed og lighed for loven, kommunal selvforvaltning og interesseorganisationer. Herved afpolitiseres begrebet og stilles i modsætning til det politiske statsbegreb med lovgivning, embedsværk, kongemagt og væbnede styrker. Hvilket på en måde svarer til den franske distinktion mellem *bourgeois* og *citoyen*.

"Hvad Hegel med det "borgerlige samfund" fremhævede for tidens bevidsthed, var intet mindre end resultatet af den moderne revolution: et afpolitiseret samfunds opståen gennem en centralisering af politikken i den fyrstelige eller revolutionære stat og en flytning af dets tyngdepunkt til økonomien... Først med dette skridt træder det europæiske samfunds "politiske" og "borgerlige" forfatning ud fra hinanden, der tidligere havde betydet et og samme i den gamle politikens klassiske verden." (Riedel 1982, 160)

Hegels "opdagelse" af det moderne borgerlige samfund, hans bestemmelse af dets grundlag i kontrakt, udveksling og arbejde, og hans bestemmelse af dets begrebslige forhold til staten, blev udgangspunkt for analyserne hos Marx, Lorenz Stein og Hermann Wagener (Bismarck's rådgiver) og i det hele taget for sociologiens opkomst iflg. Herbert Marcuse (*Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941) (Riedel 1982, 140-1).

Men hvordan er de grundlæggende strukturtræk ved det borgerlige samfund historisk kommet til veje?

Problemet er her, at Hegels historiefilosofi overvejende er fokuseret på staternes historie og "historiske individers" handlinger - altså omhandler den politiske historie. Socialhistorien mangler helt.

Arbejdets emancipation

I stedet for en socialhistorie finder vi en begrebs- eller idehistorisk lignelse i Hegels fremstilling af åndsformernes udvikling fra bevidsthed over selvbevidsthed til ånd (objektiv ånd: folkets sædelighed) og absolut viden i *Fænomenologien*.

Det drejer sig om kap. IV A (Hegel 3, 145f), hvor det vises, at bevidstheden ikke af sig selv kan komme til selvbevidsthed ved et Münchhausen-trick, men at der forudsættes en anden, en andens anerkendelse. Kapitlet hedder "Selvbevidsthedens selvstændighed og uselvstændighed; herre-knægt forholdet", og det skal vise, at selvbevidstheden ikke er autonom (som hos Kant), men at der er tale om et socialt forhold, at selvbevidsthed er betinget af andres anerkendelse. Kun gennem forholdet til andre kommer den enkelte til sig selv. Det er et grundprincip, ikke bare i Hegels sociallære, men faktisk også i hans logik. At det er i forholdet til andre, at den enkelte bliver "für sich", altså får selvbevidsthed. Og denne anerkendelse kommer ikke af sig selv. Den må tilkæmpes. Uden sædelighedens åndelige fællesskab og sociale tilstand bliver det en kamp på liv og død.

Anerkendelseskampen har følgende momenter:

	ANERKENDELSESKAMP	
	på liv og død	
HERRE	magt begær/behov arbejde	KNÆGT/slave

Jeg har her skitseret de momenter, der ligger i anerkendelseskampen. Det er som sagt en anerkendelseskamp på liv og død. Lad os stoppe der først, fordi her begynder den første forgrening af fortolkninger. Én af de meget berømte fortolkninger af kapitlet her er af Alexander Kojève, som var bagmand for den franske eksistentialisme i 1930'erne. Han udvikler ikke bare hele *Fænomenologien*, men hele Hegels filosofi ud fra dette enkle princip om anerkendelseskampen i dødens nærhed som det essentielt sociale (Kojève 1984), og det er det, der giver anledning til den videre udvikling i Frankrig af eksistentialismen.

Anders Boserup følger i Kojèves spor: det er anerkendelseskampen som sådan, de indre momenter i kampen, der interesserer Anders Boserup. I litteraturen om Hegel kalder man det for en excentrisk læsning af kapitlet (Siep 2000, 264f). Derimod er den fortolkning, som jeg har tænkt mig at forfølge nu, mere konventionel, og den tager sit udgangspunkt – ikke i kampen – men i kampens udfald. Nemlig dér, hvor den ene part foretrækker livet frem for æren og underkaster sig den andens vilje for at bevare sit eget liv, hvor han bliver slave overfor en herre. Det er altså et kampudfald, hvor den ene opgiver sin vilje, hans vilje knægtes, han bliver knægt ved fuldt ud at anerkende herrens selvbevidsthed, og ved at hans egen bevidsthed om sig selv kommer til at gå gennem herrens selvbevidsthed: Ja, jeg er min herres knægt.

Denne første fase i anerkendelseskampens dialektik mellem magt, behov og arbejde, drejer sig om *magt*, og den er altså havnet således i et fuldstændigt asymmetrisk forhold, hvor herren har al magt, og hvor knægten har affundet sig med, at han er sin herres knægt. Herren forlanger nu sine *behov* tilfredsstillet gennem slavens arbejde. Dette er anden fase. Herren konsumerer til stadighed. Hver gang han har konsumeret, så opstår behovet én gang til. Efter hvert måltids mæthed, opstår der efter føje tid et nyt behov af nøjagtig samme slags. Han kommer ikke ud af stedet – det er behov, der stadigvæk dukker op efter hver gang det er blevet opfyldt ved knægtens arbejde. Herren bliver afhængig af knægtens arbejde. Knægten kan arbejde uden herren, men herren kan ikke leve uden knægtens arbejde. Den asymmetriske magtrelation brydes af en modsat asymmetri omkring behov.

Omvendt forholder det sig med knægten *arbejde*, der er tredje fase. Han skal selvfølgelig til stadighed aflevere en lind strøm til dækning af herrens behov, men han beholder noget selv, som efterhånden udvikler sig, nemlig hånddelaget i produktionen, i fremstillingen af de produkter, der skal til for herrens konsum. *Hånddelaget* bliver hans eget. Dygtigheden til at håndtere værktøj, viden om råmaterialer og så videre. Han *dannes* gennem sit arbejde. Dette er noget, han får, selvom han til stadighed afleverer. Men han får ikke blot et eget hånddelag, han kan også i produktet, som skal afleveres til herren, se resultatet af sin egen kunnen. Han har et *værk* foran sig, der er resultatet af hans egen dygtighed, hans eget hånddelag, som nu står som en objektiv genstand foran ham som hans "Entäusserung". I refleksion over dette forhold udvikler slaven en ny og anden selvbevidsthed. En selvbevidsthed om sin egen kunnen: Ja, jeg er dette værks mester. Jeg er ikke bare min herres slave, jeg er også den, der kan udføre et sådan arbejde og skabe sådanne værker. Så der udvikles altså en ny type selvbevidsthed indenfor herre-knægt-forholdet.

Det asymmetriske anerkendelsesforhold mellem herre og knægt bliver således undermineret af en modsat asymmetri - beroende på arbejdets dannelse af knægten selvbevidsthed, og herrens behov for arbejdets produkt, værket - der træder ind i det polære forhold som en selvstændig og formidlende tredje. Arbejds- og behovsforholdet tenderer som objektiv formidling i retning af at *ophæve* anerkendelseskampens asymmetriske magtforhold.

Ludwig Siep har lige skrevet en ny bog om Hegel og *Åndens Fænomenologi* og siger om denne begrebsudvikling: "Hegel kalder også denne arbejdets funktion for "dannelse". Den fører til emancipation og selvvirkeliggørelse. Historisk kan han først og fremmest have tænkt denne emancipation gennem "indre askese" og dannende arbejde som borgerskabets emancipation fra adelen" (Siep 2000, 106). Han ser det altså ikke som en overgang fra det antikke til det moderne i bred forstand, men mere specifikt (og Weber-inspireret) som overgangen fra standssamfundet i 1700-tallet. Heri ligger ingen selvmodsigelse, for som Riedels undersøgelser viste, varede dele af den antikke socialstruktur (særlig *oikos*) og de dertil knyttede begreber ved til langt ind i oplysningstiden.

Men i kapitel IV A forbliver ophævelsen af anerkendelseskampen blot tendentiell, fordi selvbevidstheden hér kun er en stivnakket "für-sich-seiende" - en atomistisk for sig selv værende selvbevidsthed, der endnu mangler sædelighedens almenhed, som først introduceres i kapitel VI under overskriften "*Ånd*". Først i sædelighedens åndelige fællesskab kan arbejds- og behovsforholdet udvikles til et system, til *arbejds- og behovssystemet*, der er Hegels ord for den arbejdsdelte markedsøkonomi, hvor alle er afhængige af alle, og hvor de nødvendige udvekslinger af arbejde og arbejdsprodukter tillige er en løbende sekvens af *gensidig anerkendelse* i det borgerlige samfunds retstilstand, der sikrer personens, ejendommens og kontraktens ukrænkelighed.

I det borgerlige samfund er anerkendelseskampen virkelig ophævet, den gensidige anerkendelse institutionaliseret og den almene dimension i den enkeltes selvbevidsthed er sikret, dels ved alles gensidige økonomiske afhængighed, dels ved loven og retten. Den gamle blodige anerkendelseskamp er transformeret til konkurrence i det borgerlige samfund.

Retstilstanden

Nu kan man ikke forestille sig en markedsøkonomi uden retstilstand, men godt en retstilstand uden markedsøkonomiens gensidige afhængighed. I kapitel VI behandler Hegel under overskriften "*Retstilstanden*" *Romerretten* som romernes principbidrag til verdensåndens udvikling og forbilledet for *Code Civile* og al senere borgerlig ret.

Romerretten kodificerede anerkendelsen af personen og ejendommen. I denne formelle skal trækker selvbevidstheden sig tilbage, korresponderende til stoicismens abstrakte selvbevidsthed; alle

substantielle sædelige bånd er brudt, og juraen er trådt i stedet; selv forholdet til familiemedlemmerne bliver ejendomsforhold. I *Fænomenologien* siger Hegel:

"Det almene er blevet opsplittet til absolutte atomer i individernes flerhed, ånden er afgået ved døden og blevet til en *lighed*, hvori *alle* og *enhver* gælder som *personer*" (Hegel 3, 355).

Det er atomer i vacuum, skaller på en strand, uden levende, organisk sammenhæng, alene holdt sammen af *magten* der er samlet hos een person, kejserens, som er "verdens herre" (357). Det er magt og ret uden sædelighed og frihed; det er despoti.

Hos romerfolket gennemførtes individualismens princip første gang, men på en ydre og mekanisk måde, der førte til det sædelige fællesskabs død og undergang. Det blev op til kristendommen og "den germanske verden" at gennemføre det organisk i en differentieret sædelighed.

Egennyttens emancipation

Den subjektive frihed forudsætter den enkeltes ret til selv at dømme om sit eget bedste - forlanger anerkendelse af egennytten. Hvis den enkelte er fri og være moralsk ansvarlig for sig selv, så må han også være den, der afgør hvilke handlinger der er rigtige og hvilke mål der er gode. Det kan ikke være udefrakommende herrer og moralister, der pålægger ham dette. Hvad der er godt for ham selv er af det gode. Men dette for markedet grundlæggende princip er simpelthen negationen af det antikke princip. Det antikke princip var, at al egennytte var banlyst: den enkelte kunne dyrke sit eget bedste som *idiot* indfor oikos' fire vægge, det kom ikke andre borgere i offentligheden ved. Men hvis egennytten først slap løs i det offentlige rum, så var det simpelthen *korruption*. Egennytten var korruptionsprincippet, det var inkarnationen af det onde i den antikke verden, og det skulle fordrives med alle midler.

Dette kommer tydeligt frem i Aristoteles' politiske teori, hvor han inddeler efter om det er een, nogle få eller de fleste, der styrer til det fælles bedste - de ægte former - eller de styrer til deres eget bedste - de degenererede og korrupte former. Samme tendens finder vi i Aristoteles' behandling af "khrematistik" (= "erhvervskunst"). At bytte og udveksle med andre borgere, når man har få meget af noget og for lidt af noget andet, er godt og naturligt, fordi det er unaturligt, at overskud og underskud er ved hinandens side, og penge er her en fornuftig opfindelse, som letter udvekslingen og gør den multilateral. Men at købe og sælge for at tjene penge, det er unaturligt og beror på en forveksling af mål og middel mht. penge, og er derfor dadelværdigt, medens udlån af penge mod rente, ågervirksomhed, ved sin åbenlyse egennytte er absolut fordømmelsesværdigt.

I modsætning til dette er er selvsamme princip om egennytte hos *Adam Smith* gået hen og blevet markedets grundlov: *Idet enhver arbejder for sig selv, arbejder han for det hele*, som det hedder (Adam Smith, *Wealth of Nations* II, 42). Når skomageren laver sko for at tjene penge til sig selv, så laver han sko til andre, og jo bedre sko han laver, jo gladere andre er for hans sko, desto mere får han til selv, fordi det er bedre for de andre. Det er denne arbejdsdelingens og markesøkonomiens logik, der kommer som en åbenbaring i oplysningstiden, og som formuleres så prægnant af Adam Smith, i helt bevidst modsætning til Aristoteles. Hvor antikken fordriver egennytten til et underjordisk liv i oikos, da er det i moderne tid blevet det offentlige princip for, hvordan det fælles bedste opnås. For at gøre modsætningen til antikken helt tydelig kan man formulere det Adam Smith'ske princip således:

det fælles bedste opnås ved, at hver for sig forfølger sit eget bedste.

Adam Smith negerer Aristoteles' bestemmelse af egennytten på samme måde som Hobbes negerede Aristoteles' bestemmelse af mennesket som "zoon politikon".

Selv idag har mange svært ved at acceptere egennytten som et socialt grundprincip, især i neoliberalismens ekstreme form, som en amerikansk præsident udtrykte ved "greed is good". Men Hegel forsonede sig med princippet som et udtryk for fremskridt for den subjektive frihed og godtog fuldt ud Smiths lære som grundlaget for den særlige organisation af det moderne borgerlige samfund som det klart fremgår af *Retsfilosofiens* §199:

"Gennem den gensidige afhængighed i arbejde og behovstilfredstillelse transformeres den subjektive egennytte til et bidrag til alles behovstilfredsstillelse således, at når den enkelte erhverver, producerer og konsumerer for sig selv, så erhverver og producerer han derved for de øvriges konsum - i en dialektisk bevægelse, der formidler mellem det særlige og det almene." (Hegel 7, 353)

I *arbejdets og behovenes system* kombineret med *retstilstanden* er den vilde egennyttes destruktive side blevet domesticeret til konkurrence, der gør markedet og det borgerlige samfund bevægelig.

Socialhistorie

I *Historiefilosofien* finder man ingen redegørelse for arbejdets emancipation, men istedet har vi Hegels fænomenologiske udvikling af dette forhold; og om egennyttens emancipation findes der overhovedet intet hos Hegel, kun hans reception af princippet i *Retsfilosofien*. Det skyldes som sagt at verdenshistorien for Hegel udelukkende er politisk historie, er sfæren for staternes principper og deres interaktion. Først med *unghegelianerne* træder den socialhistoriske interesse frem. Lorenz Stein undersøger de "sociale bevægelser" i Frankrig og Tyskland, og Marx skriver sin egen version af arbejdets og egennyttens socialhistoriske fremtræden i opposition til Hegels koncept.

Hos Marx træder arbejdet således frem som selvstændig social størrelse i en uhyggelig historie om de umiddelbare producenters fordrivelse og udelukkelse fra produktionsmidlerne således, at deres arbejde er "fritstillet" og af den herskende klasse kan hentes tilbage til produktionen gennem arbejds løn, midlertidigt og betinget (den "primitive akkumulation"). I stedet for en emancipation får vi en fordrivelse og i stedet for en formidling får vi en udelukkelse, og det hele er en fremadskriden ud i menneskets totale fremmedgørelse og ufrihed.

Hvis man i stedet for denne negative version skulle opridsede en socialhistorie om arbejdets emancipation i Hegels positive ånd, så skulle den handle om, hvorledes knægten træder ud af herrens skygge gennem en sikring af retten til egen arbejdskraft og gennem udveksling af arbejde i kontraktens form, der sikrer de kontraherende personers retslige lighed og frihed; hvorledes bonden træder ud af herremændens oikos, hushold, og lærlinge og svende ud af mesters. Den ville handle om bondens frigørelse ved Landboreformerne i 1788, om husmændene, der kommer ud af herrens husbondemyndighed i 1850'erne, og om tyendet, der går samme vej i Mellemkrigstiden. Samtidig ville man også se, hvor langsom den socialhistoriske proces egentlig er, og hvor langt den rager ud over Hegels tid, hvor han forudiskonterede resultatet.

Om den nedre del af paradigmeskiftet fra antik til moderne socialstruktur, hvor oikos transformeres til kernefamilie og marked, således står noget utydelig i Hegels udviklingsteori, fordi den implicerer en socialhistorie, så står den øvre del, hvor polis transformeres til den suveræne stat overfor det selvorganiserede borgerlige samfund, meget mere klart, og kan lokaliseres til Luthers lære og reformationens virkninger.

Luthers lære

Jeg vil lige reformulere det generelle træk ved Hegels historiefilosofi, nemlig dens idealisme. I modsætning til efterfølgeren Marx' historiske materialisme, hvor menneskets stofskifte med naturen, og redskaberne, der formidler dette og de sociale relationer mellem mennesker, som det udspænder, anses for at være historiens bevæger, så er det i den hegelske idealisme ideerne, der driver værket. Tankernes vækst og forandring udgør historiens inderste kerne. De gør som muldvarpen instinktivt deres underjordiske arbejde for så, når tiden er moden, at bryde igennem til virkelighedens overflade og blive styrende for historiske handlinger og begivenheder.

Ideerne udvikles i tankens indre i religion og filosofi, før de omsættes til social virkelighed på historiens slagmark, hvor stater og "historiske individer" handler.

I den kristne verden blev den subjektive frihed til det positive princip, der skulle virkeliggøres sammen med princippet om alles frihed. Men i første omgang, under katolisismen, realiseredes principperne blot virtuelt, i det hinsidige, således at verdenssynet kløvedes i det jordiske og det himmelske, hvor kirken og gejstligheden påtog sig formidlingen imellem disse, og det verdslige regimente overdroges kejseren. Først med Luthers lære etableres den enkeltes umiddelbare og direkte forhold til Gud og biblen forkyndes på folkesproget. Og det gudfrygtige liv skulle nu ikke længere leves afsondret i klostre og gejstlige institutioner, men i familien og i dagliglivets arbejde og menighedens samvær. Dette betød en helliggørelse af det verdslige familie- og samfundsliv og en emancipation af arbejdet fra en ufri forbandelse i privatsfæren til en standard for social anerkendelse i den offentlige sfære.

Hegel siger i *Historiefilosofien* herom: "I den lutherske kirke er individets subjektivitet og samvittighed ligeså nødvendig som sandhedens objektivitet... Således er den kristne frihed blevet virkelig." (Hegel 12, 496) Og omvendt fordømmes den katolske papisme som sædeligt fordærv: "Mennesket træder gennem familien ind i fællesskabet, i samfundets gensidige afhængighed, og denne forening er sædelig; hvorimod munkene i deres adskillelse fra det sædelige samfund mere udgør pavens stående hær, ligesom janitsarerne udgør grundlaget for den tyrkiske magt. Med præste-ægteskabet forsvinder også den ydre forskel mellem lægmand og gejstlig. - Frihed for arbejde kan heller ikke længere gælde for noget helligt, for det bliver nu anset for noget højere, at mennesket gennem sit virke, sin flid og forstand gør sig selv uafhængig... Industri og erhverv bliver sædelighedsdannende" (Hegel 12, 503).

Dette førte til en helt anden sociallære. Det er kendt, at Luther på det skarpeste fordømte alt tiggeri som kirken tillod, organiserede eller selv udførte (tiggermunke) på de trængendes vegne. I stedet skulle de *reformerede menigheder* selv sørge for deres syge, gamle og forældreløse, medens *staten* skulle skaffe de arbejdsføre arbejde, så deres sædelige liv kunne genoprettes.

Det centrale i den protestantiske etik er, at den vender sig mod denne verden, at den skal virkeliggøres i folkets sædelige liv i denne verden og ikke kan vente til den næste.

Reformationens virkninger

Virkeliggørelsen af Luthers lære - muldvarpens gennembrud af jordskorpen til det klare dagslys - medførte stor tumult i den politiske og sociale verden med næsten 100 års religionskrige på, hvad jeg kalder det Boserupske niveau, hvor staternes indbyrdes anerkendelseskamp medfører indre reorganiseringer. To vigtige nydannelser opstod, som indgår i Hegels begreb om den moderne stat:

- den ydre suverænitet: den Westphalske fred (1648) og stående hære
- den indre suverænitet: et professionelt embedsværk

Ligesom reformationen brød den katolske kirkes enhed op, så blev også den korresponderende ide om enhed i det verdslige regimente brudt op: det duale system med den universelle kirke og universalmonarkiet splittes op i et ligevægtssystem af suveræne stater, hvilket anerkendtes ved den Westphalske fred (1648) - en europæisk fredskongres, hvor parterne traktatmæssigt afstod fra indblanding i hinandens indre (religiøse) tilstande. "Det væsentlige er nu, at der opstår et *statssystem*, hvori staterne står i *forhold* mod hinanden" siger Hegel (Hegel 12, 512); det er et ligevægtssystem, hvor traktatens overholdelse krævede, at de enkelte stater ikke kun skulle kunne håndhæve deres egne rettigheder, men også kunne optræde i koalition med andre ved brud andre steder i systemet. Og dette indebar, at man i stedet for midlertidigt at leje fremmede hære i nødens stund til stadighed måtte have væbnede styrker parat, dvs. stående hære og flåder. Dette nødvendiggjorde i sin tur en fast administration til løbende tilvejebringelse af ressourcer gennem beskatning etc.

I *Historiefilosofien* diskuterer Hegel, under overskriften "Reformationens virkning på statsdannelsen", hvorledes de anstrengte ressourcer i forbindelse med religionskrigene i Europa og især 30-års krigen førte til, at de moderne monarkier afløste de middelalderlige feudalmonarkier ved at den fyrstelige ejendom overgår fra at være privatbesiddelse af gods og domæner med jurisdiktion til at betyde statsejendom og -forretning og tilføjer så følgende:

"Ligeså vigtig og i forbindelse hermed er tilbageforvandlingen til statsbesiddelsen af myndigheder, pligter og rettigheder, som begrebsmæssigt hører til staten, men som var blevet til privatejendom og privatafhængigheder. Adelen og baronernes rettigheder blev undertrykt og de måtte lade sig nøje med statsembeder. Denne forvandling af vasallernes rettigheder til statspligter forløb forskelligt i de forskellige riger ... I forbindelse hermed er opkomsten af *stående hære* så vigtig, fordi den giver monarkierne den uafhængige magt, der er ligeså vigtig til bekæmpelsen af opstande fra de undertrykte individer som til statens ydre forsvar ... Hovedinteressen var at mindske adelens privilegier og at gøre deres herskabsrettigheder til statspligter. I denne interesse var konge og folk fælles." (Hegel 12, 509)

Man kan sige, at den underliggende krigstilstand i det nye statssystems ligevægt medførte, at staten skulle have en stående hær for at opretholde sin selvstændighed og ydre suverænitet, og at nødvendigheden og anstrengelserne herfra førte til en indre reorganisering af statsforretningerne således, at de blev løsrevet fra privilegier og privatinteresser og istedet varetaget af et uddannet og lønnet embedsværk. Ved delingen stat-samfund har privatinteresserne fået et felt for sig selv i det borgerlige samfunds marked og efter at staten er blevet således rensset, kan statsforretningerne føres alene ud fra almeninteressen.

I *Retsfilosofiens* §278 hedder det om den indre suverænitet:

"I det tidligere *feudalmonarki* var staten... ikke suveræn indadtil fordi de forskellige forretninger og myndigheder i staten... var enkeltindviders privatejendom, hvorved myndighedens offentlige udøvelse blev betinget af disses private meninger og tilbøjeligheder." (Hegel 7, 442-3)

I det moderne moarki derimod er embedsværket aflønnet af kongen og ansat efter kvalifikationer og meriter.

Statens løsrivelse til indre suverænitet på den ene side og frisætningen af individualismen og de økonomiske markeds kræfter på den anden side afspejles i den hegelske begrebsdifferentiering mellem stat og samfund, som skal forsones modsætningen mellem den antikke lære om fællesskab og naturrettens liberale atomisme derved, at de får en sfære hver.

Denne isolering af staten med ydre og indre suverænitet, der er typisk for enevælden, forargede den

liberale kritik og forskrækkede den vel også, som Københavns borgere blev forskrækkede, da de opdagede, at kanonerne på Kastellet ligeså meget var rettede mod byen selv som mod dens søværts og landværts flanker, og at den ny enevoldskonge havde planer om at residere der.

Den enevældige stats brud med samfundet (1660) var radikalt i Danmark, ja en revolution, idet den "gamle adel" blev frataget alle privilegier til statsembeder og af de tre første enevoldskonger enda direkte udelukket fra embeder. Til gengæld skete der en professionalisering og systematisering af lovgivning, rets- og skattevæsen med et meritansat embedsværk. Staten åbnede sig i løbet af enevælden mod samfundets interesser gennem kommissioner og ved at rådspørge de organiserede interesser i visse laug og især "Grosserocietetet", og til sidst blev det sat i system gennem Stænderforsamlingen (1834-1848), der kom tæt på Hegels ide om politisk repræsentation, og som da også havde preussisk forbillede. Men selv efter den demokratiske Grundlov 1849 forblev staten stadig ret isoleret: kongen udnævnte selv regeringen indtil systemskiftet 1901, og embedsværket var kgl. udnævnt og kongen tro indtil efter 2. Verdenskrig.

I Hegels fremstilling af Reformationens virkninger træder Anders Boserups tese tydeligt frem: det nye statssystem baseret på magtbalance mellem koalitioner og enkeltstater hænger sammen med opkomsten af staternes stående hære i gensidig vekselvirkning, ligesom de stående hære og opkomsten af et professionelt embedsværk gensidigt betinger hinanden.

Den franske revolution

Hegels holdning til den franske revolution i *Historiefilosofien* er ambivalent. På den ene side applauderer han det dristige forsøg på at implementere fornuften i virkeligheden som en "herlig morgenrøde", men på den anden side er han yderst kritisk overfor de abstrakte tanker om borgernes aktive deltagelse i statens styrelse, som særlig kom til udtryk i 1793-forfatningen, og som førte til den jacobinske terror. Og han mener, at revolutionen brød ud i netop Frankrig, fordi man ikke der havde haft en luthersk reformation, der dannede den enkelte til sædelig person, hvorfor oplysningstidens ideer kom i strid med kirke, religion og folkets sædelighed. Derfor løb revolutionen af sporet og blev afløst af Napoleons tyranniske regime. Af samme grund mener han, at virkningen af revolutionen i de øvrige katolske lande kun var ydre magtpålæg, som man smøg af sig, så snart det var muligt, medens de protestantiske lande kunne optage de moderate og fornuftige frihedsideer, fordi de allerede implicit var indarbejdede i disse folks sædelighed (Hegel 12, 525f).

Det er vel betagningen af den politiske udvikling i Frankrig, hvor den ene skrevne menneskerettigheds erklæring og forfatning afløste og delvist negerede den anden, der fører Hegel til den sætning i *Retsfilosofiens* § 273, at statens forfatning ikke må anskues som noget man *laver* ("ein Gemachtes"), men som en organisk udvikling af den politiske praksis, følgende fornuftens instinktive mulvarpearbejde i folkets sædelighed. Thi forstandens en-øjede formallogik tillader ikke fornuftens både-og, men fordriver alle modsætninger ud af sit system, hvorefter de vender tilbage som politisk opposition. Men det var jo netop de eksplicite formuleringer i de franske forfatninger, hvor det borgerlige samfund vendte sig mod den enevældige stat, der bragte de moderne frihedsideer til offentlighedens bevidsthed og fodrede den tyske idealisme med tankestof til politiske teorier.

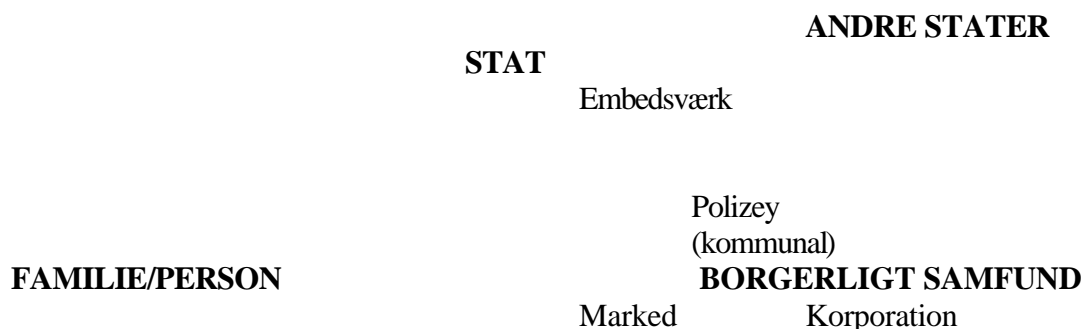
Joachim Ritter formulerede i *"Hegel und die französische Revolution"* ambivalensen således: "I Hegels forhold til revolutionen hørte entusiasmen for det, der herved trådte ind i historien sammen med bevidstheden om dets uløste problemer, som nødvendigvis førte til dets sammenbrud i "tyranni". Revolutionen havde stillet problemet, der bestemte epoken. Det uløste problem fremprovokerede spørgsmålet om, hvorfor det hverken lykkedes revolutionen selv eller de følgende årtiers revolutionære og restaurerende forsøg at bringe politisk stabilitet" (Ritter 1969, 196). Hegel mente selv at have løst dilemmaet begrebsligt gennem distinktionen stat/samfund, hvor frihedsideerne fik råderum i det

borgerlige samfund, der dog ikke kunne stå alene, men skulle integreres som sfære i det restaurerede monarkis organisation gennem den særlige politiske repræsentation. Delingen eller spaltningen af borgeren i *citoyen*, revolutionens "aktiv-borger", og *bourgeois*, markedets privatperson, "homo oeconomicus", skulle herved formidles og ophæves.

Ritters udlægning, der offentliggjordes første gang i 1957, blev skelsættende i Hegelforskningen, fordi den annullerede den gamle strid mellem højrehegelianerne og de liberale kritikere, hvor begge retninger fremhævede Hegels "etatisme" og negligerede den betydning, som Hegel tillagde det borgerlige samfund, og kun adskilte sig fra hinanden gennem en bejaende eller forkastende holdning. Efter Ritters moderne "Hegelapologi" er det borgerlige samfund rykket ind i centrum af Hegelfortolkningerne (Ottmann 1977, 299, Riedel, 1982, 196). Det er denne linie jeg selv forsøger at følge her.

Hegels socialteori

Ved at følge den historiske udvikling af nogle træk er vi kommet frem til et indhold der skitseret i nedenstående figur, som er udspændt i en trekant mellem familie, borgerligt samfund og stat. Sådan er inddelingen af Hegels socialteori om sædeligheden, det er i disse tre store sfærer, at man finder det moderne, konkrete sociale liv. I Retesfilosofien udvikles kategorierne bebegslogisk, men vi er altså kommet ind ad bagdøren gennem den historiske udvikling.



Den moderne sædeligheds struktur

Den moderne sædelighed er uddifferentieret i tre sfærer, og i hver af disse foreligger der en *integration af individet i fællesskab*. I dialektikken mellem individ og fællesskab er Hegels sædelighedsbegreb vendt mod Kants ensidige fremhævelse af den individuelle viljes *autonomi*; det er en kritik af autonomibegrebet, ikke en forkastelse, men en relativisering ved at vise dets betingethed af de forskellige sædelige fællesskaber.

Den enkelte er ikke autonom fordi han hverken kan føde eller begrave sig selv, men er frembragt og går til grunde som accidens i familiens substans. Kun som familiemedlem kan den enkelte overhovedet eksistere i verden. Familien er den substantielle enheds sfære, der bærer sædelighedsbegrebets "Einzel-moment".

Den enkelte står vel som fri person på markedet, men heller ikke her er han bare sig selv, men noget særligt, noget økonomisk og socialt specifikt, smed eller bager, landboer eller byboer. I samfundet hører han til et erhverv såvel som til en lokalitet. Det borgelige samfund er den formelle sfære for disse forskelligheder og denne flerhed, der bærer sædelighedsbegrebets "Besonders-moment".

Intet erhverv og ingen lokalitet kan stå alene, men forudsætter som forskellighed en totalitet, som alene kan tilvejebringes i staten. Staten er det eneste sandt autonome subjekt i verden. Den enkelte er gennem sine særlige borgerlige sysler delagtig i denne absolutte enheds autonomi som statsborger. Staten er den absolutte sfære, hvori de enkelte og særlige ophæves til en almenhed, der udtrykkes overfor andre stater, og den bærer sædelighedsbegrebets "Allgemein-moment".

Integrationen individ/fællesskab i disse tre sfærer er forskellig efter hvilken åndsform, der dominerer.

I familien er det følelsesmæssige bindinger, der dominerer, nemlig *kærligheden*, hvor den ene kender sig selv i den anden og ikke for sig selv. At den enkelte selvbevidsthed således ikke består i sig selv, men i forhold til andre og først gennem dem kommer til sig selv, er for forstanden en "uhyrlig selvmodsigelse" (*Retsfilosofien* §158).

Forstanden har nemlig den punktuelle selvbevidsthed som udgangspunkt, den moderne subjektivitet, hvorfra den forholder sig til omverdenen på en formal-logisk måde: adskillende, kategoriserende, abstraherende gennem en enten-eller inddeling baseret på "tertium non datur" princippet (: A er forskellig fra ikke-A og noget tredje findes ikke). Herved sker der i tanken en systematisk og entydig ordning af verden, der muliggør formålstjenlig handling og rationelt arbejde, hvilket trives i det borgerlige samfund og dér udvikler en "forstandskultur" (Schnädelbach 2000, 277) med en uendelighed af specialer.

Fornuften forsoner og formidler som en tredje mellem forstandens punktuelle "autonomi" og stive enten-eller opdeling af verden med kærlighedens følelse af enhed i verden. Fornuften er dialektisk og inkluderende både-og, hvorved den i staten frembringer en enhed, der ligner kærlighedens, og dog er forskellig: "Men kærligheden er følelse, dvs. sædelighed i naturlig form; i staten findes denne ikke: der er man sig enheden bevidst som love, der skal have et fornuftigt indhold, som jeg må kende og vide" (*Retsfilosofien* §158).

Familie og person

Familien udgør den første og grundlæggende sfære i *Retsfilosofiens* sædelighedssystem, fordi det er her, at den primære ophævelse af naturlige forhold til sædelige forhold finder sted som en sædelig mestring af de naturlige forskelle mellem kønnene og generationerne. Familien er et interface til naturen, og derfor giver Schnädelbach familiefæren overskriften "Mellem natur og ånd" (Schnädelbach 2000, 252).

Det centrale forhold i familien er ægteskabet, hvor to personer forenes til een person, familiens person. Denne har sin virklighed i det borgerlige samfund i familiens ejendom, og repræsenteres der af manden, "familieoverhovedet" (§171), medens kvinden har sin substantielle bestemmelse i den intime omsorg for familiens "subjektive sædelighed" (§161). Dette kønsrollemønster begrundes af Hegel i forskellen mellem de naturlige og fysiske køns karakteristika (om organet er ydre eller indre - ekstrovert, introvert): "Manden er således gennem denne forskel den aktive og handlende, medens kvinden er den modtagende", som det hedder i *Encyklopædien* (Hegel 9, 519).

Den hegelske familie er en kernefamilie, en Biedermeiersk idyl med far, mor og børn og kærligheden imellem dem.

Det *moderne* i Hegels koncept består for det første i kontrasten til det antikke "oikos" og den feudale "familia" under husbondens økonomiske ledelse af en produktion baseret på ufrit arbejde af tjenende ånder; hos Hegel er al økonomi forlagt til markedet i det borgerlige samfund, hvor alt arbejde er kontraktbaseret. Tilbage står en ren intimsfære alene beroende på følelsesmæssige bindinger. Dette kan fra det romantiske synspunkt ses som en følelsernes befrielse fra eksterne afhængighedsforhold, men det kan også ses som en forarmelse af familiens grundlag, bestemt af det borgerlige samfunds opkomst: "Den reduceres til det *emotionale* grundlag", som Blasche siger (Blasche 1974, 324) således, at familien egentlig bør bestemmes denne vej rundt, og derved bliver til den *borgerlige familie*.

Dernæst er konceptet moderne derved, at ægteskabet indgås af de to personers egen *fri vilje* og ikke er bestemt af slægter eller herrer, og herved betegner det et fremskridt i subjektiv frihed. Hegel vender sig eksplicit mod brutaliteten og "hårheden" i tidligere tiders (og andre kulturers) tvangsægteskaber (§162). En konsekvens heraf er, at familien kun varer ved, så længe ægtefællerne lever og børnene er små; herefter *opløses* familien og dens medlemmer er fritstillede personer, rede til at stifte nye familier. Familierne både dannes og opløses i det borgerlige samfund, deres levetid er kort sammenlignet med slægternes seje vedholden, og deres indflydelse på økonomien derfor begrænset (ingen "fætterøkonomi").

Det fra nutidens synspunkt *umoderne* består i, at Hegel vil værne ægteskabets hellighed mod den borgerlige kontrakts betingethed (jvnf. nedenfor) samt i, at familien udadtil er forkropsliggjort i familiefaderens person på marked og i samfund. Hegels naturalistiske begrundelse af kønsrollemønstret i familien beror vel på tidens fordomme, for som sædelig institution skulle ægteskabet jo netop ophæve naturlige forhold til fornuftige forhold og her ville en anden rollefordeling, ja sågar homoseksuelle ægtepar være lige så mulige (Schnädelbach 2000, 262).

Borgerligt samfund

Kontrakt og frihed er feltråbet for denne sfære; fællesskaberne hér er valgfællesskaber, som den enkelte person kan gå ind og ud af, modsat familie og stat, der kan kræve en med hud og hår, og som er skæbnesfællesskaber.

Sfæren består af institutionerne: marked, "Polizey", som er kommunal selvforvaltning af ro og orden, "Korporation", som er interesseorganasationerne, samt af retsplejen, som her er udeladt, fordi realiseringen af den "abstrakte ret", menneskerettighederne om sikringen af personens, ejendommens og kontraktens ukrænkelighed, uløseligt er forbundet med transaktionerne i markedet.

Marked og kontrakt

Markedet er grundlaget for det borgerlige samfund. Markedet kaldes af Hegel for "*arbejdets og behovenes system*", og det er resultatet af arbejdets og egennyttens emancipation – et system, hvor ejendom udveksles mellem handlende personer.

Det er et system, der er under stadig differentiering. Det er ikke sådan givet én gang for alle, men tværtimod et meget dynamisk system, hvor der hele tiden sker en udspecialisering af behov og af arbejde. Ikke kun fordi behovene differentieres og at der bliver flere af dem, men også fordi produktionen tilrettelægges på nye måder, så nye produktionsteknikker giver anledning til nye behov for produktion, således at voksende andele af produktionen medgår til at producere produktionsmidler: "Ligeledes deles og mangfoldiggøres [produktions-]midlerne til de differentierede behov såvel som hele måden for deres tilfredsstillelse, hvilket giver [produktionen] nye relative mål og abstrakte behov i en uendeligt fremadskridende mangfoldiggørelse" (*Retsfilosofien* §191). Mennesket har ikke som dyrene et fast sæt af behov, men systemet skaber hele tiden nye behov og nyt arbejde. Produktionens løsrivelse fra naturgroede behov og arbejdsmetoder til et selv bærende og -udviklende system, koresponderer til den formallogiske forstands abstraktion og når sin kulmination i arbejdets mekanisering: "Produktionens abstraktion gør endvidere arbejdet mere *mekanisk* og muliggør til sidst, at mennesket kan træde til side og i sit sted lade *maskinen* indtræde" (§189). I dette system har forstanden kronede dage og her åbnes et rum for forstandsvidenskabernes virke.

Markedet beror på liberalismen, hvis princip iflg. Hegel er *atomets*, enkeltviljen (Hegel 12, 534). Markedssystemet fremtræder derfor som atomerne i en ideal gasart med tilfældige hastigheder, retninger og sammenstød; og ligesom fysikken tilstandslove for gasser, kan "statsøkonomien" sammenfatte markedets "massebevægelser" blandt utallige tilfældige enkeltbegivenheder i simple love. Hegel nærer stor respekt for denne "videnskab, der er opstået på den nye tids grund" (han nævner Smith, Say og Ricardo), og han ser det som "forsonende", at man bag tilfældighedernes spil i det enkelte kan erkende fornuften i systemet (*Retsfilosofien* §189). Jeg har tidligere sagt, at denne tankefigur er vigtig for forståelsen af "fornuftens list", hvor fornuften ikke skal søges i motiverne for de enkeltes handlinger, men i den systemiske virkning på helheden. Og her vil jeg for egen regning sige, at det netop er pgra. den begrebslige nærhed mellem ideale gasser og markedssystemet, at økonomerne umiddelbart kan overføre fysikernes statistiske værktøjer på det borgerlige samfunds grundlag.

I markedets system virkeliggøres den subjektive frihed. Dels ved sikringen af personens, ejendommens og kontraktens ukrænkelighed i retsplejen, dels ved dens faktiske udøvelse i markedsudvekslingerne.

I *Retsfilosofiens* "Abstrakt ret" (§§34-104), der svarer til Kants "privatret", får man indtryk af

følgende gangart: personens ukrænkelighed *muliggør* den fri vilje, den subjektive frihed; ejendommens ukrænkelighed er *midlet* til dens virkeliggørelse i den sociale verden, er frihedens forankring; kontraktens ukrænkelighed er dens virkelige *eksistens* i forhold til andre. Hegel, stadig følgende Kant, inddeler i §80 kontrakten i "A. Gavekontrakt", herunder testamentarisk, "B. Byttekontrakt", herunder køb og salg (kontanthandel) og "C. Arbejdskontrakt (*locatio operae*), afhændelse af mine arbejds- og tjenesteydelser for så vidt de afhændes indenfor bestemt tid eller begrænset på anden måde."

Kontrakten bestemmer, begrænser og endeliggør vilkårene for forholdet mellem personer, svarende til deres tilfældige viljers overenskomst om en sag eller en ting. Faktisk er det først i kontrakten, at den subjektive frihed forankres i virkeligheden, og ikke i ejendommen: "Hegel er ikke fortaler for den gængse lære, iflg. hvilken man først har ejendom og derefter kan vælge om man vil indgå kontrakter eller ej... Der findes overhovedet ikke ejendom uafhængig af kontraktforhold", siger Schnädelbach, og henviser til sætningen i §71: "Dette forhold vilje til vilje er den egenartede og sande grund, hvorpå friheden eksisterer" (Schnädelbach 2000, 210).

Kontrakten både forudsætter og bekræfter *personernes gensidige anerkendelse*: "Kontrakten forudsætter, at de, der indtræder i den, *anerkender* hinanden som personer og ejere; da dette er et forhold i objektiv ånd, så er anerkendelsesmomentet allerede indeholdt heri og forudsat" (§71). Hegel er for så vidt enig med naturretsteorien i kontraktens fundamentale betydning. Det er den sociale form, hvori det moderne princip om *alles frihed hver for sig* realiseres gennem *gensidig anerkendelse*. Kontrakten er det borgerlige samfunds shibboleth, dets løsen, hvori det genkender sig selv.

Blot vil Hegel holde kontrakten indenfor det borgerlige samfunds sfære, så den ikke invaderer familie- og statsfærerne. Hegel forkaster således *samfundskontrakten* som statens grund, fordi man ikke fra tilfældige og vilkårlige enkeltviljer gennem kontraktens begrænsede og betingede form kan komme til statens nødvendige almenvilje og ubetingede fællesskab.

Hegel forkaster også, at forholdet mellem suveræn og embedsmand skulle være et kontraktforhold: "Embedsforholdet er dog intet *kontraktforhold* (jvnf. §75), skønt der foreligger en dobbelt indvilligelse og en ydelse fra begge sider. Tjenestemanden er ikke ansat for enkelte tilfældige tjenesteydelser som en "Mandatarius", men skal lægge hele sin interesse for sin åndelige og materielle eksistens i forholdet" (§294). Schnädelbach forklarer denne passus således: "Hegel adskiller embedsforholdet fra kontraktforholdet derved, at da det omfatter den hele "eksistens" og ikke blot enkelte tjenesteydelser, så kan det ikke være genstand for tings- eller kontraktretten. En "Mandatarius" (fra lat. *mandare*: betro) er i romeretten en person, der ved kontrakt forpligtiger sig til udførelse af en bestemt opgave i opgavegiverens eller en tredies interesse", og han tilføjer, at "Hegel gør gældende, at da der her fordres den hele person og ikke blot en tjenesteydelse, så følger heraf statens særlige pligt til omsorg og forsorg overfor sine embedsmænd" (Schnädelbach 2000, 367, 317). Det drejer sig om den også i Danmark kendte ret for embedsmændene til løn under sygdom, alders- og enkepension på den ene side, og på den anden side om embedsmandens særlige *trokabspligt* overfor suverænen, som udtrykkes i bestallingsbrevens gamle formel: "Thi skal han være os, som sin rette konge og herre, tro og lydige, holde rigets grundlov og med troskab og nidkærlighed opfylde de pligter, som det ham allernådigst betroede embede pålægger ham".

Endelig forkaster han Kants bestemmelse af *ægteskabet* som en kontrakt "mellem to personer af modsat køn om livslang gensidig besiddelse af deres kønsegenskaber", på latin: "usus menbrorum et facultatum sexualium alterius" (MdS §24, VIII 389-90), som "skændig" (§75). Det skændige ligger såmænd ikke så meget i fremhævelsen af seksualiteten (som Hegel jo selv bruger til begrundelse af kønsrollen) som i, at kontrakten mellem to personer, idet den er overenskomst om noget tredje, en

sag, en ting, i dette tilfælde seksualitet, opretholder personerne i deres adskilthed, medens ægteskabet for Hegel netop skal sammensmelte de to personer til een person, familiens person (§163). Men da det var kontrakten, som den moderne socialformel, der brød ind i det gamle oikos og flyttede det økonomiske indhold til den nye sfære som samfundsmæssiggjort arbejde og produktion, hvorfor skulle den så ikke også bryde ind i ægteskabsinstitutionen?

Netop det træk ved kontrakten, at den opretholder personernes selvstændighed ved at omhandle noget tredje, en sag, en ting, bevirker dens saglighed og tingslighed. Og da kontrakten er grundmønsteret for sociale relationer i det borgerlige samfund, så bliver disse *tingsliggjorte*. Det er på dette centrale punkt, at Marx' kritik af "reifikationen" i det borgerlige samfund, dets "fethisme", slår ned.

Hegel var sig denne tingsliggørelse bevidst, og Schnädelbach siger herom: "Hegel erkender, at prisen for en ren tingsretslig fortolkning af intersubjektiviteten ville være en total sagliggørelse og tingsliggørelse af alle menneskelige forhold. Han gør sig ingen illusioner om, at dette ikke faktisk foregår i sfæren for den abstrakte rets virkelighed, dvs. i det borgerlige samfund, men han forsøger dog i det mindste ved begrebslige midler at udgrænse det fra det menneskelige nærområde" (Schnädelbach 2000, 211). Og, må jeg tilføje, Hegel forsøger på samme måde at holde statens embedsforhold fri for denne tingsliggørelse.

Hvad Marx ser som reifikation og fethisme, ser Hegel som formidling og ophævelse af gammeldags kamp til insitutionaliseret gensidig anerkendelse i den moderne sædelighed; en civilisering af den rå anerkendelseskamp til borgerlig konkurrence.

Som sædelighedssfære kan det borgerlige samfund, selvom det er uddifferentieret og specialiseret, ikke blive stående ved enkeltpersonernes stive egennytte og den bevidstløse automatik i markedets atomistiske system, der både beror på og frembringer tilfældigheder, for så ville al sædelighed være tabt. Det må modsvares og komplementeres af personernes vilde og intenderede fællesskaber til opfangning og neutralisering af systemets tilfældige tilskikkelser for person og familie. Dels fordi Hegel ikke tror på, at Smiths "invisible hand" af sig selv skaber harmoni i systemet, dels fordi sædeligheden kun eksisterer gennem individernes vilje til og intention om noget fælles og alment.

De sædelige fællesskaber i det borgerlige samfund på markedets grund er institutionerne "*Korporation*" og "*Polizey*". Ligesom med "det borgerlige samfund" gør Hegel her brug af traditionelle begreber, men fylder dem med nyt indhold, hvilket giver anledning til såvel forvirring og forveksling som til dybe indsigter i den sociale udvikling.

Korporation

Det er et gammelt begreb fra laugsvæsenets tid, men det får nyt indhold, fordi det sættes i det liberale markedets kontekst, hvor der hersker næringsfrihed (§236), hvorfor korporationerne må være baseret på frivilligt medlemskab og uden erhvervsmonopoler. Det nye grundlag indebærer, at korporationer dannes ved at ensartet arbejde og samme markedsposition medfører fælles interesser, hvilket leder personerne til forening i fællesskaber, der under offentligt tilsyn kan varetage deres fælles interesser og løse deres fælles problemer. Korporationsbegrebet bestemmes i Retsfilosofien som følger:

"Arbejdet i det borgerlige samfund falder i forskellige grene, hvis særlige fællestræk kommer til eksistens som *fællesskaber*, hvorved den enkeltes egennytte får noget alment ved sig... qua medlemskab af en korporation." (§251)

"Korporationen har retten til, under opsyn af den offentlige myndighed, at befordre medlemmernes særlige interesser... til at sørge for medlemmerne under tilfældighedernes

tilskikkelser såvel som for deres oplæring og uddannelse - overhovedet at træde til som en anden familie ("zweite Familie") i tilfælde af særlig trang, som i det borgerlige samfund lades urørt." (§252)

"I korporationen finder det enkelte medlem og hans familie ikke alene den faste grund til en sikring af subsistensen gennem kvalifikation, men *anerkendes* også qua sit medlemskab for sin dygtighed og ordentlige levevis som *værende noget*, der ikke kræver videre ydre beviser... Uden medlemskab af en godkendt korporation (og kun gennem godkendelse bliver et fællesskab en korporation) er den enkelte uden *standsære* og reduceres til en isoleret egennyttighed uden fast subsistens... I korporationen mister understøttelsen af den trængende skæret af tilfældighed og uretfærdig ydmygelse... og retskaffenheden opnår her sin sande anerkendelse og ære." (§253)

Til disse bestemmelser vil jeg bemærke følgende:

- Korporationernes *åbenhed* overfor det liberale marked får dem til mere at ligne moderne interesseorganisationer end gammeldags laug.
- Omvendt ligner deres sociale omsorgsfunktion overfor medlemmerne laugsbrødrenes familiære fællesskab. For Hegel er denne solidaritet meget vigtig, også selvom den er begrænset til et særligt erhverv, fordi den som en "zweite Familie" udgør "statens anden..., i det borgerlige samfund baserede, *sædelige* rod" (§255).
- Endelig er korporationerne et formidlende led mellem stat og borgerligt samfund, dels ved at staten *anerkender* deres selvforvaltning ("top-down"), dels ved at *interesserepræsentationen* i den lovgivende forsamling sker gennem korporationerne ("bottom-up"): "Korporationen er Hegels løsning på formidlingsproblemet mellem *citoyen* [statsborgeren] og *bourgeois* ["homo oeconomicus"]. I den skal *citoyen*-sædeligheden frembringes i *bourgeois* og omvendt skal *bourgeois* i den finde sin plads i *citoyen*-staten" (Schnädelbach 2000, 296).

Polizey

Markedet i det borgerlige samfund er som en ideal gasart, hvis atomer knalder mod hinanden med forskellig hastighed og stødabsorption, der resulterer i fordelinger, som statistisk kan undersøges. Men gasarten må være i en beholder, som atomerne ikke selv producerer - der må findes instanser udenfor: *retsvæsenet*, som den enkelte person kan henvende sig til ved forment krænkelser af ejendom og kontrakt, og "*Polizey*", der sørger for de nødvendige ydre rammer, som det borgerlige samfund ikke kan frembringe systemisk og af sig selv.

Politiets opgave er således at tilvejebringe den ydre orden og foranstaltningerne, som et velfungerende marked forudsætter, og at afværge skadelige forhold for denne orden. Politiets opgave hos Hegel er dermed langt videre end idag og omfatter hvad vi nu kalder socialpolitik, sundhedspolitik, uddannelsespolitik, trafikpolitik, etc - stort set al indenrigspolitik. Og dette er netop problemet med politiet: der er ingen grænser for, hvad *forstanden* kan finde og begrunde som skadelige forhold, som politiet må afværge for at opretholde den offentlige orden og sikkerhed: "Den ydre tilværelses forhold falder i det forstands-uendelige; der er derfor ikke i sig selv muligt at drage grænser for, hvad der er skadeligt og hvad der ikke er... hvad der er fordægtigt og hvad der ikke er, hvad der skal forbydes eller holdes opsyn med og hvad der ikke skal" (§234)

Hegel vender sig her mod *Fichtes Polizey-begreb*, som han allerede kritiserede i *Naturretsartiklen* fra 1803 (hans første offentliggjorte værk) for at føre til en *politistat*, selvom meningen var en virkeliggørelse af friheden: "da der simpelthen ikke findes den handling, som ikke af statens konsekvente forstand kan beregnes at have en mulig skadelig virkning på andre, så har den

forebyggende forstand og dens magt, politiet, at gøre med disse endeløse muligheder; i dette statsideal findes der ingen gerning, der ikke nødvendigvis må underkastes en lov eller være under opsyn af politiet... således, at politiet, i en stat konstitueret efter dette princip, så temmelig nøje ved, hvor hver borger er til hver en tid, og hvad han gør" (Hegel 2, 84-85).

Alment kunne man formulere Hegels tanke således: al *forebyggende politik*, "Polizey" i Fichtes forstand, står i fare for at føre til frihedens og retsstatens undergang i en politistat; og dog må der være forebyggende tiltag i politiets sikring af den ydre orden, man kan ikke sidde og vente til forbrydelsen eller ulykken er sket. Det er i den fornuftige afvejning af denne modsætning, at Hegel søger politiets opgaver. Han nævner (noget i flæng) følgende:

"En regulering af... det borgerlige samfunds handels- og erhvervsfrihed... Den politimæssige opsig... skal sørge for gadebelysning, brobygning... såvel som for sundheden" (§236); opsyn med skolernes undervisning (§239); fattigvæsenet (§241).

Denne opgavebestemmelse ligner meget den kommunale selvforvaltning under statsforvaltningens opsig til regulering af og opsyn med veje, vand, sundhed, skole og fattigvæsen som udvikledes i Danmark i det 19. årh.

I det offentlige fattigvæsen skal politiet drage omsorg for dem, der af den ene eller anden grund tilfældigvis ikke er med i korporationernes omsorg; det er dette, der under den industrielle revolution eksploderer til "det sociale spørgsmål" (jvnf. nedenfor).

Men hvorfor påhviler offentlig omsorg for den enkelte det borgerlige samfund? Hegel begrundet det historisk med, at det gamle oikos, hvor individet før fandt ly, opløstes og delvis erstattedes af det borgerlige samfund: "Det borgerlige samfund rev individerne ud af disse bånd, fremmedgjorde dem overfor hinanden og anerkendte dem som selvstændige personer, og det erstattede den ydre natur og den fædrende jord, hvor den enkelte havde fundet sin subsistens, med sin egen... Således er individet blevet *det borgerlige samfunds søn*, der har rettigheder overfor dette, såvel som dette har krav overfor ham" (§238). Medens familien sørger for sine ud fra *kærlighed*, og korporationen sørger for sine ud fra faglig solidaritet og *ære*, så sørger det borgerlige samfund for resten, sine fortabte sønner, ud fra *retsskaffenhed*. Den faglige ære og den borgerlige retsskaffenhed er de særlige sædelige sindelag og moralske bevæggrunde i det uddifferentierede borgerlige samfund (§207). De er de borgerlige dyder.

Men hvor er omsorgspolitikken for den almene orden lokaliseret? Det fremgår ikke af Hegels afsnit om "Polizey" (§§231-249), men analogien til danske forhold ovenfor antyder, at det drejer sig om en vekselvirkning mellem central statslig forvaltning og lokalforvaltning. Og sådan er det også, som det fremgår af Hegels forvaltningslære i det senere statskapitel.

Hegels forvaltningslære

Ligesom Hegels lære om det borgerlige samfund har vundet stor beundring i eftertiden, således betragtes også hans forvaltningslære som meget fremsynet. Shlomo Avineri siger simpelthen, at den foregriber Max Webers bureaukratimodel:

"Vi har her en bureaukratimodel, der næsten er identisk med den Weberianske idealtipe. I henhold til Hegel behøver den moderne stat et erfarent bureaukрати med en etik om at tjene almenvellet, rekruteret efter kvalifikation og lønnet efter arbejdsindsats. I sin autonomi og uafhængighed af økonomiske magtcentre i det borgerlige samfund virker dette bureaukрати som en bremse på det borgerlige samfund og sikrer, at den offentlige politik ikke bliver et umiddelbart refleks af interesserne i det borgerlige samfund." (Avineri 1972, 160)

Pgra. sin autonomi muliggør bureaukratiet en arbejdsdelt organisation af det almene arbejde med specialisering og delegering den ene vej og ansvarsfordeling den anden vej. Men Hegel advarer mod ensidig applikation af denne logik i den bureaukratiske organisationsform:

"Den betyder et maksimum af simplifikation, hurtighed og effektivitet i statsforretningerne. Dette system blev indført under den franske revolution, udarbejdet af Napoleon og består endnu idag i Frankrig. Men Frankrig mangler korporationerne og kommunerne, dvs. de sfærer, hvor de særlige og de almene interesser mødes. I middelalderen havde disse sfærer ganske vist fået for stor selvstændighed og var blevet til stater i staten... men selvom dette ikke må være tilfældet, så må man dog sige, at statens egentlige styrke ligger i disse små fællesskaber (Gemeinden). Her møder regeringen berettigede interesser, som den må respektere, og for så vidt som administrationen både kan befordre og holde opsyn med sådanne interesser, så finder individet her en beskyttelse for udøvelsen af sine rettigheder, og således knyttes de partikulære interesser til helhedens beståen. Man har i nogen tid kun organiseret fra oven af, og denne organisation har været hovedbestræbelsen, medens man har ladet masserne for neden forblive uorganiserede; og dog er det af højeste betydning, at masserne organiseres, da de ellers blot vil være en hob, en mængde af splittede atomer. Kun som organiserede særinteresser (besonderen Sphären) kan de have legitim magt." (§290)

Forvaltningen må ikke blive en "top-down" styring fra centralmagten helt ud til den enkelte borger som Fichtes statspoliti, men skal være i dialog med "bottom-up" organiserede fællesskaber, som altså er *kommuner og korporationer*, om lokal og faglig selvforvaltning under statens opsyn.

Jeg mener, at denne passage udtrykker Hegels centrale ide om den moderne sociale organisation: der skal være en fornuftig balance og udsoning mellem de forstandsmæssige ensidigheder i modsætningen mellem en politistat à la Fichte og det immanente anarki i det borgerlige samfund og en dialogisk vekselvirkning mellem "top-down" og "bottom-up" bevægelserne. Det begrebslige nexus kan skematiseres således:



Hegels bestemmelse af "det sociale spørgsmål"

Jeg sagde før, at markedets dynamik bevirkede en stadig uddifferentiering og specialisering af *arbejdets og behovenes system*, og at forstanden og forstandsvidenskaberne her fejrede sine største triumfer i *arbejdets mekanisering*. Men der er en bagside af medaljen, som altid med forstandens arbejde, nemlig at "mennesket kan træde til side", som Hegel siger, og ikke bare kan, men må og skal udtræde af arbejdet. Denne udtræden sker dels ved udstødelse og dels ved en forsimpning af arbejdet, fordi de tekniske kvaliteter ved arbejdet, der før beroede på arbejderens faglige dygtighed og håndlag, nu forlægges til maskineriet. Arbejdets mekanisering fører til arbejdskraftens de-kvalificering og sluttelig til udstødelse.

Denne proces, der sættes igang med industrialiseringen, har meget alvorlige følger for det borgerlige samfund, hvor netop arbejdet er substansen for den *sociale anerkendelse* af personen, hvor arbejdsmarkedet så at sige er arenaen for den moderne anerkendelseskamp. Processen fører til, at dele af befolkningen glider udenfor samfundets grundlag, ikke anerkendes som personer, ikke opnår "personhood", men går rundt som spøgelser og ikke-deltagere i den fælles sædelighed. De bliver til, hvad Hegel kalder "pøbel", som Stein og Marx senere kalder "proletariatet". Begrebet "pøbel" har Hegel ganske givet overtaget fra Kants *Antropologi*, hvor det defineres som modsætning til

statsborgerne: "Med ordet *folk* (populus) forstår man en mængde af mennesker, der er forenet på et landområde, for så vidt som de udgør en *helhed*. Denne mængde eller en del deraf, der erkender sig som en borgerlig helhed gennem fælles afstamning, kaldes en *nation* (gens); den del der sætter sig ud over dens love (den vilde mængde i dette folk) kaldes *pøbel* (vulgus), hvis lovstridige forening er *sammenrotning* (agere per turbas); et forhold, der udelukker dem fra en statsborgers kvalitet." (Kant XII, 658-9).

Men hos Hegel er det en økonomisk og social proces i det borgerlige samfund, der frembringer en pøbel, og ikke pøbels egen selvudelukkelse fra folkets sædelige fællesskab. Derfor er det et problem ikke alene for dem, der uheldigvis blev pøbel, men for det borgerlige samfund som sådan, pgra. modsætningen i at nogle udelukkes fra "alles frihed". Ligesom folk, der ikke kan komme til "statehood", så hører individer, der ikke kan komme til "personhood" til de åbenlyse og ulidelige tragedier, der udspilles på "historiens slagtebænk", men også til de kræfter, der driver historien videre fremad mod almen og subjektiv frihed.

Samvirkende med de-kvalificeringen og udstødelsen fra arbejdsmarkedet sker der en *polarisering* af indkomstforholdene i det borgerlige samfund, der af Hegel beskrives således (§243):

Ved almengørelsen af sammenhængen mellem menneskene "gennem almengørelsen af menneskenes behov og af måden, hvorpå disses tilfredsstillelse produceres sker der på den ene side en forøgelse af *rigdommens ophobning*... medens på den anden side forenklingen og forsimplingen af arbejdet bevirker en *afhængighed* og en *nød* hos den klasse, der er bundet til dette arbejde, hvorved de udelukkes fra det borgerlige samfunds friheder og især dets åndelige fordele"

Denne nød og forarmelse frembringer også pøblen (§244):

"Når en stor menneskemasses subsistensvilkår falder under det niveau, som er nødvendigt for et medlem af samfundet, så mister denne masse følelsen af ret og retfærdighed og æren ved at leve ved egne evner og arbejde, og dette frembringer en *pøbel*."

Hvis diagnosen på det sociale spørgsmål således er industrialisering og polarisering, så lyder prognosen på væksten af en sædelighedsfordærvet og -fordærvende pøbel. Derfor kan Hegel formulere, hvad man kunne kalde *det borgerlige samfunds bevægelseslov* om drivkraften i den sociale udvikling:

"Det vigtige spørgsmål om, hvorledes denne fattigdom skal afhjælpes er fortrinsvis det, der plager og bevæger de moderne samfund" (§224).

Faktisk mener Hegel ikke, at det sociale spørgsmål kan løses på det borgerlige samfunds eget grundlag. Han beskriver det som et dilemma:

"Hvis der pålægges de rigere klasser en direkte byrde... for at opretholde en ordentlig levevis hos den af fattigdom truede masse, så får de trængende deres subsistens uden at den er formidlet ved arbejde, hvilket vil være mod det borgerlige samfundsprincip og medlemmernes følelse af selvstændighed og ære; og hvis der skaffes dem arbejde gennem arbejdstilbud, så vil produktionsmængden forøges og pgra den forholdsvis mangel på konsumenter, vil det overskud opstå, som netop er ondets rod. Det kommer herved tilsyne, at det borgerlige samfund ikke er istand til, pgra overskud af rigdom, at hindre fattigdommens vækst og frembringelsen af en pøbel" (§245).

Den første del af dilemmaet vedrører den sociale grundlag: at den moderne anerkendelse finder sted på arbejdsmarkedet, hvilket stadig har gyldighed. Den anden del beror på en økonomisk antagelse om overproduktion eller underkonsumtion på det kapitalistiske marked, en antagelse, som man en kort overgang efter 2. verdenskrig mente at kunne opløse ved midler anbefalet af Keynes, indtil man i midten af 1970'erne igen opgav denne drøm om "krisefri kapitalisme" og "fuld beskæftigelse". Så alt i

alt står vi stadig på samme grund som Hegels analyse anno 1821.

Det borgerlige samfunds apori overfor det sociale spørgsmål medfører, at løsningen må findes andet steds. Hegel siger: "Gennem denne sin egen dialektik drives det borgerlige samfund ud af sig selv" (§246), nemlig over i staten, for med dennes hjælp at kunne aflaste sig udadtil i kolonier:

"Derfor tvinger det borgerlige samfunds udvikling til, at [staten] bruger det middel at anlægge kolonier, hvorved en del af befolkningen kan vende tilbage til familieprincippet på ny jord, og hvorved der skabes ny efterspørgsel og nye felter for arbejdsomheden" (§248).

Staten får således fra det borgerlige samfunds sociale spørgsmål en *national interesse* (som jeg tidligere kaldte det) i at erhverve kolonier, hvortil pøblen kan udvandre og sætte hegnspele og leve et sædeligt liv, og hvortil den hjemlige overproduktion kan afsættes. Dette er en meget nøje foregribelse af Lenins tese om "imperialismen som kapitalismens sidste udviklingstrin" (Schnädelbach, 2000, 294), og fra slutningen af 1800-tallet deltog alle økonomisk udviklede stater i dette kapløb om kolonier, der var en væsentlig årsag til 1. verdenskrig og det brud i den moderne historie, som denne indebar.

Hegels løsningsforslag til det sociale spørgsmål demonstrerer tydeligt, at han anser pøblen for at være *både et onde og et overflødig restprodukt* af industrialismen, i modsætning til efterfølgerne Lorenz Stein og Marx, der anser "proletariatet" for at være en *nødvendig forudsætning* for industrialismen, den "industrielle reservearmé". For Hegel er industrialismen et skråplan under det samfundsmæssig arbejde, som det borgerlige samfunds arbejdende klasser glider ned ad, men hvor kun en mindre del glider ud af systemet som en dysfunktionel rest, der kan undværes, og som man må se at komme af med. Hegel ser ikke, at denne deroute af det faglærte arbejde er en bombe under de faglige korporationer - at korporationerne som sådan skrider ud, og ikke blot enkelte af deres medlemmer, og at de derfor bliver mindre egnede til at drage omsorg for deres nødstedte brødre.

Hegels stænderlære

Fra politisk til økonomisk stænderlære

Det gamleuropæiske stændersamfund var holdt oppe af et skellet af *privilegier*, hvor hver stand havde særlige undtagelser fra den almene lov såvel som særregler og særdomstole: *gejstligheden* og *adelen* havde hver deres særrettigheder og -domstole under hhv. biskop og konge, medens *borgerne* i byerne havde deres købstadsprivilegier og -domstole under kongens opsig. Bønderne på landet og arbejderne uden borgerskab i byerne havde ingen undtagelser, men behandledes efter de andres særrettigheder.

Denne politiske og juridiske selvstændiggørelse af de særlige stænder, mener Hegel strider mod fornuftig ret og frihed i sædeligheden, og han fordømmer i *Historiefilosofien* på det kraftigste privilegiesystemet som "urettens gamle remedier" ("das alte Gerüst des Unrechts") (Hegel 12, 529). Hermed stiller han sig på den revolutions side i Frankrig:

"Før den franske revolution var "de store" ganske vist blevet undertrykt af Richelieu, og deres privilegier blevet ophævet, men ligesom gejstligheden bibeholdt de deres privilegier overfor den lavere klasse. Hele tilstanden i Frankrig var på daværende tidspunkt et kaotisk aggregat af privilegier, der stred mod al tanke og fornuft, en meningsløs tilstand, der tillige var forbundet med det største fordærv af sædelighed og ånd... Tanken om rettens begreb gjorde sig gældende på *en gang*, og herimod kunne urettens gamle remedier ikke yde modstand. Med tanken om ret blev forfatningen altså skabt, og på dette grundlag skulle nu alt basere sig" (Hegel 12, 528-9).

Dette klikker fuldstændig med den indledende begrundelse i den franske 1791-forfatning:

"Idet nationalforsamlingen vil opbygge den franske konstitution på de principper, som den ovenfor har anerkendt og erklæret [:menneskerettighederne], afskaffer den uigenkaldeligt de institutioner, som skader rettighedernes frihed og lighed.

- Der findes ingen adel mere, ingen højadel, ingen arvelige forskelle, ingen standsforskelle... og ingen anden overordnethed ("supériorité") end embedsmændenes i udøvelsen af deres tjeneste.

- Ingen offentlige embeder kan købes eller arves.

- Der findes ingen privilegier mere eller undtagelser for den fælles ret for alle franske, hverken for en del af nationen eller for individer.

- Der finde ingen laug ("jurandes") mere, eller korporationer for professioner ("corporations de professions, arts et métiers").

- Loven anerkender hverken religiøse troskabsløfter eller andre forpligtigelser, der strider mod de naturlige rettigheder eller Konstitutionen" (Debbasch 1983, 10).

I det store og hele bejaer Hegel altså denne ophævelse af de gamle privilegiesamfund og indførelsen af det borgerlige samfunds "abstrakte ret" som eneste gyldige grundlag - med undtagelse af *korporationerne*, hvis ret til en vis regulering af deres erhvervsgræne er central for Hegels samfundslære, selvom han her indrømmer, at "der for såvidt i korporationen ligger en indskrænkning i den såkaldte *naturlige ret*" til individernes erhvervsfrihed (*Retsfilosofien* § 254).

Da man imidlertid iflg. Hegels kun kan komme til en organiseret stat på grundlag af sociale forskelle - organisation og forskellighed, differentiering, er to sider af samme sag - må grundlaget søges i "økonomiske forhold" (i modsætning til politisk/juridiske forhold), hvilket for Hegel vil sige på *arbejdets grundlag*, der gennem *arbejdsdeling* falder i forskellige kategorier efter *arbejdets art*, som Hegel kalder substantielt, formelt og alment arbejde, og som stort set svarer til vore dages inddeling af økonomien i de tre sektorer: primær (råstofproducerende erhverv, særlig landbrug), sekundær (forarbejdende erhverv) og tertiær (tjenesteydelser).

Arbejdets art

Hegel gør arbejdsbegrebet til det centrale i sin praktiske filosofi. Vi har allerede set, hvorledes han sætter arbejdets emancipation som grundlaget for den moderne sociale og gensidige anerkendelse personerne imellem. Det er et meget omfattende begreb og tillige et differentieret begreb, hvis teoriehistoriske sammenhæng med Aristoteles distinktion praxis/poiesis og den moderne nationaløkonomi (Smith) er blevet undersøgt af Manfred Riedel (Riedel 1973 og 1982), hvorpå det følgende bygger.

Som totalitet er arbejde bestemt som åndens virkekraft ("Thätigkeit") i dens modsætning til og vekselvirkning med naturen i udarbejdelsen af sædeligheden som menneskets "zweite Natur", der er åndens værk som et frihedens rige ovenpå naturens nødvendighed. Ved dette sit arbejde virkeliggør ånden sig gennem "Entäusserung" på den ene side, objektiverer og genstandgør sig i folkets sædelighed, og på den anden side virker dette tilbage på de arbejdende mennesker som en *dannelse* (Bildung) af deres subjektive sædelige sindelag og indstilling (Gesinnung): *Arbejdet danner*. Det er en kernesætning hos Hegel, at "arbejde og dannelse hører sammen" (Riedel 1982, 28).

Som differentieret og arbejdsdelt system danner arbejdet de tre forskellige stænder: den substantielle stand (landbrug), den formelle stand (håndværk, industri og handel) og den almene stand (fortrinsvist embedsværket samt "militære, retslærde, læger, gejstlige, lærde" (Iltting 1974, 521), altså "de dannede" i mere snæver og finkulturel betydning).

Det substantielle arbejde i landbruget er "vereinzelte" og rettet mod forskellige steder: hér pløjes, hér græsses, hér er tørveskær og ildebrændsel, etc - hele behovskredsen dækkes ind forskellige steder i lokaliteten. Og arbejdet er underlagt naturens taktstok: årstiderne bestemmer iværksættelsen af de forskellige slags arbejde, pløjning, såning og høst, ligesom døgnrytmen bestemmer arbejdet med kreaturerne. Hegel lægger vægt på, at denne binding til naturen bevirker fælles religiøse ritualer og forestillinger såvel som fester, som alle deltager i som fællesskab, da de sammen er underlagt Guds og naturens vilje og vilkår, og at denne afhængighed fremelsker en *tro og tillid* ("Glaube und Zutrauen") til såvel Gud og naturen som til fællesskabet om at give os vort daglige brød, som kendetegner den substantielle enhed i den agrare livsform, hvor Fadervor, nogle salmevers og opbyggelige historier er dannelse nok. Og han mener, at dette substantielle sindelag, hvor enheden er primær overfor individernes tilfældige accidenser, også vil overleve indtoget af den moderne rets og det borgerlige samfunds individualisme:

"Den substantielle karakter af denne stand modificeres vel af lovgivningen omkring privatretten, især retsplejen, såvel som af undervisning og dannelse, også religiøs, men kun hvad angår *form* og *refleksionsudvikling*, ikke hvad angår det *substantielle indhold*... I vor tid bliver [landbrugets] økonomi også bedrevet på reflekterende måde, som en fabrik, og herved antager det den anden stands karakter, hvilket strider mod dets naturlighed. Men i dette vil den første stands patriakalske livsform ("Lebensweise") og substantielle sindelag dog stadig bevares" (§203).

Det er alene arbejdets art, med sine bindinger til naturprocesserne, der forhindrer det gamle patriakalske oikos og dets familiære fællesskab i at gå helt i opløsning, og fastholder det som et "levn". Vi finder hér, i dette arbejdets interface mellem ånd og natur, en nøjagtig parallel til Hegels argument om kønsrollerens naturlige betingethed, og Schnädelbachs kritiske argument om, at sædelighedens fremadskriden mod frihed dog til sidst må bryde denne binding, kan ligesåvel anvendes her. Men det må medgives Hegel, at i begge tilfælde har disse fremskridt taget utrolig lang tid, og ihvertfald ikke lå indenfor hans tids horisont. Og det er vigtigt for det følgende at holde fast i, at intervallet fra oikos' begyndende opløsning (Landboreformerne fra 1788f i Danmark) og til den endelige sløjfning af de økonomiske og administrative skel mellem land og by i efterkrigstiden, at dette interregnum bedst kendetegnes ved Hegels begrebslige ambivalens.

Det formelle arbejde i byerhvervene kan begynde, når den substantielle stand har fravristet naturen et overskud af livsformødenheder og råmaterialer. Med udgangspunkt i dette materialiserede samfundsmæssiggjorte arbejde, kan det formelle arbejde udforme det til alle tænkelige formål, behov og midler. En grænseløs ekspansion af arbejdets og behovenes system er muliggjort gennem markedets selvdifferentiering. Hegel inddeler (§204) det formelle arbejde i tre niveauer efter dets abstraktionsgrad: *Håndværket* arbejder for enkeltstående behov efter bestilling fra kunderne, så det konkrete arbejde passer til behovet i et en-til-en forhold. *Fabriksindustrien* masseproducerer til et enkelt, men generaliseret, behov i et en-til-mange forhold ved at benytte en mere abstrakt, arbejdsdelt masse af arbejde. *Handelen* sammenkobler de spredte forekomster af behov og midler i et mange-til-mange forhold ved brug af penge, som abstrakt, alment byttemiddel, hvorved alle grænser bortfalder i et verdensmarked. På grund af disse forskelle i arbejdets abstraktionsgrad inddeles den formelle stand i håndværker-, fabrikant- og handelsstanden, hvor den første er den mest lokale og den sidste den mest kosmopolitiske, medens industriarbejderne, det potentielle sociale spørgsmål om "pøbelen", ikke optræder selvstændigt, men er et vedhæng til fabrikantstanden.

I den formelle stand som helhed, er den enkelte henvist til sig selv og sit eget arbejde, og den deraf flydende "selvfølelse hænger på det nøjeste sammen med fordringen om retslige tilstande. Fornemmelsen for frihed og orden er derfor hovedsageligt udgået fra byerne" (Hegel 7, 357). Hvor den enkelte i den substantielle stand forlader sig på og hengiver sig til Gud, naturen eller den

patriakalske herre, så har personen i den formelle stand kun sig selv at forlade sig på, da han er revet løs fra de naturvoksende bånd på den fædrende jord og kastet ind i det borgerlige samfunds menneskegjorte bånd, hvor alt er selvskabt. Gennem arbejdets abstrakt- og samfundsmæssiggørelse og dets partikularisering til den enkelte person går den substantielle enhed tabt i denne stand, og hvad der måtte findes og opstå af fællesskaber beror på enkeltpersonernes fri vilje. Dannelsen i denne stand kræver teknisk viden og praktisk know-how, dvs realskoler frem for latinskoler.

Hegels arbejdsbegreb forholder sig på kritisk og korrigerende til Adam Smiths på to fronter. For det første bibeholdes i nogen grad den fysiokratiske læres særstilling af landbruget som det eneste produktive erhverv (hvor sædekornet kommer tifold igen), medens alle andre er sterile, idet de kun omformer og ikke formerer materialet. Ganskevist medgiver Hegel Smith, at det formelle arbejde er ligeså "produktivt" som det substantielle, da det i lige grad medvirker i udformningen af naturen tilpasset mennesket, men fastholder, at det er forskellig *slags* arbejde. I stedet for opdeling efter produktionsfaktorerne jord, kapital og arbejde har vi hos Hegel et spektrum opdelt efter arbejdets abstraktionsgrad, spændende fra involvering i bundne naturprocesser til fri udskiftelighed og ombyttelighed i samfundsmæssiggjort arbejde. Arbejdets abstraktion er en real abstraktionsproces, der er nært knyttet til den logiske, forstandsmæssige abstraktion, men den fører ikke alene til højere og mere generelle niveauer, men også til industriarbejdets dequalificering ved at alle tekniske kvaliteter ved arbejdet er bortabstraheret, og der tilbage blot er arbejde slet og ret, abstrakt arbejde.

For det andet forholder Hegel sig kritisk til Smiths simple omvendning af det aristoteliske paradigme, hvor en fri handling (praxis) var noget højere, fordi det havde målet i sig selv, medens arbejdet (poiesis) som mål havde at frembringe en brugsgenstand, et værk, der kunne bruges som middel i de fri borgeres handlinger. "Ifgl. Smith er netop de herskende stænders handlinger i den førindustrielle kultur (den antikke, middelalderlige og tidlig moderne), som feks. krigerens, politikerens og juristens, uden værdi, fordi de ikke realiserer en varende genstand eller et værk. Deres "praxis" - hvortil Smith også henregner filosofens og kunstnerens handlen - bliver betegnet som "uproduktiv" og forvist fra den øverste position i rangordningen af menneskelig virksomhed." (Riedel 1973, 132-33). Hegel derimod kan inkludere den militære, administrative, videnskabelige og kunstneriske virksomhed i sit rummeligere arbejdsbegreb, der vedrører hele udarbejdelsen af den objektive ånd, fordi denne virksomhed beskytter, fastlægger, erkender og udtrykker den *enhed* i folkets sædelighed, der synes i fare for at gå tabt i det formelle arbejdes atomisering, differentiering og globalisering.

Det almene arbejde består i subsumption af enkelttilfælde og -begivenheder under generelle regler og almene love (§287f) som feks juristens indplacering af en sag under en retsregel med deraf flydende konsekvenser eller lægens diagnose af en patients sygdom og følgende kur eller embedsmandens procedurer til implementering af statens love i samfundet. Det drejer sig om at give det formelle arbejdes abstraktioner en konkret jordforbindelse, og det er en enhedsstiftende *udarbejdelse* af folkets sædelighed, der først herved opnår en eksplicit objektivitet og individualitet forskellig fra andre folks. Derfor er den almene stand intimt knyttet til statens suverænitet, og dens arbejde kan man derfor med Thomas Højrup kalde *suverænitetsarbejde* (Højrup 2002, 616). Den almene stand er "den dannede stand" i mere snæver betydning, med rod i universiteter og kgl. akademier. Det er et uhyre vigtigt skridt med mange konsekvenser, som Hegel tager, når han bestemmer Adam Smiths "uproduktive handlinger" som alment arbejde. Historisk markerer det overgangen fra den tilfældige ad hoc udstedelse af kgl. breve, forordninger, missiver, ordinanser, recesser, etc. til forskellige dele, kredse og personer i riget til organiserede procedurer for beslutningstagen og lovgivning, administreret af et fastlagt hieraki af myndighedspersoner, embedsmænd - en overgang, der i Danmark markeres med enevælden 1660. Begrebsligt er det en overgang fra praksis i antik forstand, som fri "kommunikative handlinger" til en bureaukratisk "systemverden" i Habermas' forstand, en nødvendig, men misliebig magt i det moderne samfund.

Hegels rummelige arbejdsbegreb, der spænder fra åndens, fornuftens og begrebets arbejde og "anstrengelse" over embedsmandens administration, borgernes handel, industri og håndværk til bondens simple tørvegravning, er blevet kritiseret fra flere hold. Manfred Riedel siger med en vits, at Hegels spekulative arbejdsbegreb er "overanstrengt" (Riedel 1973, 134), og Schnädelbach siger, at det "er svært at forstå, hvorfor der kun skulle være tre stænder; det ville dog være langt mere plausibelt, om Hegel havde regnet med et ikke-anticiperbart antal af erhvervsmæssige organisationer, som interesseforbund og fagforeninger. Når Hegel regner med den "substantielle" bondestand, "erhvervsstanden" som "refleksionens" stand og den "almene" embedsstand, hvori statens konkrete fornuftighed repræsenteres, så er det ikke samfundsteorien, der her fører pennen, men den spekulative logik med triaden "Ansichsein, Fürsichsein, Anundfürsichsein" ("i-sig-væren", "for-sig-væren", "i-og-for-sig-væren") (Schnädelbach 2000, 279-80). Selvom man må være delvis enig med Schnädelbachs kritik, så mener jeg dog, at den hegelske triade angår *arbejdet* og ikke *standen*: I det substantielle arbejde er arbejdet endnu ikke fremtrådt som objektiv social størrelse, men er indvævet naturprocesser, i familiære fællesskabsforhold og i hierakiske patriakalske forhold; socialt eksisterer det kun implicit, "Ansich", som substans. Først i det formelle arbejde antager arbejdet en selvstændig social form, hvor det bestemmes og differentieres på alle leder og kanter, således at hver enkelt slags arbejde bestemmes som "noget for sig" til forskel fra alle andre slags og som sådan kan indtræde som en specifik "sag" eller "ting" i en kontrakt; og den enkelte person har sit arbejde "for sig", han danner sig til det, det signalerer objektivt hans sociale kvalitet, og han arbejder subjektivt for sig selv og sit eget bedste. Det almene arbejde bibeholder den objektive form og bestemmelse af arbejdet fra det formelle arbejde, for ellers kunne den bureaukratiske arbejdsdeling ikke finde sted; men den enkelte arbejder ikke for sig selv, men står i en højere sags tjeneste - videnskaben, Gud, det skønne, det rette - ultimativt i den suveræne stats tjeneste; det er pgra. denne "højere sag", som ikke kan gøres til genstand for kontrakt, da den allerede forpligtiger de involverede, at embedsforholdet ikke kan være et kontraktforhold; og i dette mere omfattende tjenesteforhold, hvori den enkelte fortaber sig, nærmer det almene arbejde sig det substantielle "Ansich" og bliver dermed "Anundfürsich".

Det er ikke arbejdsbegrebet, men derimod stænderbegrebet, der er "overanstrengt" hos Hegel.

Problemer i Hegels stænderlære

Problemerne i Hegels stænderlære stammer dels fra en uklarhed om det *strukturelle* forhold mellem de tre stænder og de tre socialsfærer; nogle gange forudsættes det, at stænderne hører hjemme i hver sin socialsfære: den substantielle stand i familien, den formelle i det borgerlige samfund og den almene i staten; men andre gange optræder alle tre i samme sfære, således i det borgerlige samfund qua deres arbejdes art eller i staten qua deres politiske repræsentation. Dels giver den historiske udviklingstendens i retning af øget subjektiv frihed, som får det borgerlige samfund til at ekspandere og pålægge de øvrige sfærer sine principper, mulighed for at sammenblende forskellige *stadier* i det strukturelle forhold mellem stænder og socialsfærer; og man får indtrykket af, at Hegel benytter sig af denne forvekslingsmulighed til både at udtrykke progressive og reaktionære, liberale og konservative holdninger, alt efter lejlighed - en politisk opportuniste, som han tit beskyldes for.

Nedenfor skitserer jeg nogle af de vigtigste problemers karakter.

a. På grundlag af deres arbejdes art bestemmes de tre stænder begrebsmæssigt i det borgerlige samfund, men det er kun den formelle stand, der har denne sfære som sin hjemlige grund; den almene stand hører hjemme i statssfæren og den substantielle stand har sin rod i familiesfæren, men de optræder begge i det borgerlige samfund ved deres udvekslinger, køb og salg, indkomster, levedod og dannelse.

b. I samme grad som det gamle oikos i den substantielle stand reduceres til kernefamilie ved at kaste

det patriarkalske fællesskab af sig, flytter den ind i det borgerlige samfunds sfære gennem et socialhistorisk forløb, hvor Hegel står ved begyndelsen og vi idag står ved enden, som Hegel dog ind i mellem foruddiskonterer. Det samme vil kunne siges om den almene stand: i samme grad som det særlige tjenesteforhold til suverænen reduceres til et bestemt og defineret stykke professionelt arbejde på almindelig kontraktbasis, i samme grad flytter embedsmændene ind i det borgerlige samfund med egne interesseorganisationer. Der er tale om *udviklingstendenser*, hvor Hegel nogle gange betoner den ene ende, andre gange den anden.

c. Ligesom den substantielle og den almene stand optræder på den formelle stands hjemmebane i det borgerlige samfund, således optræder den substantielle og den formelle stand på den almene stands hjemmebane i staten qua den politiske repræsentation af de objektive interesser i de lovgivende forsamlinger: den substantielle stand ved adel og godsejere i overhuset, den formelle stand i underhuset ved repræsentanter for korporationerne; den almene stand *er* allerede i staten og behøver derfor ikke særskilt repræsentation. Stænderne ikke bare optræder i statsfæren, de bestemmes der også politisk parallelt til deres økonomiske bestemmelse i det borgerlige samfund. Om denne begrebslige dobbeltbestemmelse siger Hegel i sine retsfilosofiske forelæsninger:

"Stænderne har en dobbelt betydning, først, som hørende til det borgerlige samfund, er de landmændenes stand, erhvervsstanden og den almene stand; den anden betydning kommer fra deres plads i den politiske stat... Denne dobbelte betydning er dog ikke tilfældig, men er det nødvendige sammenhængspunkt mellem, hvad der i det borgerlige samfund udgør sfæren for forskelligheder, og hvad der i det politiske legeme er nødvendigt... Stænderne i det borgerlige samfund forholder sig til særinteresserne som sådan, og disse særlige sider må nu sammensluttes og blive identisk med den politiske stats interesse" (Iltung 1974, 511).

Det er oplagt, at Hegel i sin politiske bestemmelse af stænderne forholder sig konservativt og gammeldags ved at tildele adel og godsejere et særligt kammer som repræsentanter for den agrare, substantielle stand. Det er det gamle oikos, der spøger her, en anakronistisk politisk bastion mod de liberale og fremadrettede økonomiske bestemmelser, der andre steder præger hans teori. Denne tvetydighed og ambivalens mellem konservatisme og liberalisme, der kendetegner Hegels socialteori som helhed, er her muliggjort ved at "overanstreng" stænderbegrebet og sammenblende forskellige udviklingsstadier i den økonomiske og politiske bestemmelse.

d. Stændernes "bottom-up" repræsentation i statens lovgivning er imidlertid ikke hele deres politiske bestemmelse. Hertil hører også embedsværkets "top-down" anerkendelse af og opsyn med *korporationerne*. Hegel kan forbigå dette som et internt og særligt forhold ved den formelle stand. Men i samme grad som den substantielle stand borgerliggøres og rykkes ind i det borgerlige samfund, da må også deres særinteresser komme til udtryk som godsejernes, bøndernes, husmændenes og landarbejdernes interesseorganisationer; og det samme gælder den almene stand, der vil differentieres i forskellige tjenestemandorganisationer og professionsorganisationer. Men Hegel lukker for denne horisont, som hans teori om det borgerlige samfund ellers åbner.

e. Når de tre stænder således har optrådt og været repræsenteret i staten og det borgerlige samfund, må det næste logiske skridt være at betragte deres forhold til familiens substantielle sfære. Men her har Hegel allerede foruddiskonteret udviklingen ved at indsnævre horisonten til den *borgerlige familie* (inkl. embedsmandsfamilien), som påpeget af Blasche og Schnädelbach (jvnf. ovenfor), hvor alt arbejde er forlagt til markedet, hvorved familielivet reduceres til kernefamiliens intimssfære. Herved opstår den strukturelle begrebslige modsætning at den substantielle stand må bestemmes som faldende udenfor familiesfæren - den er blevet afskåret fra sin egen hjemmebane. Som historisk udviklingstendens er dette rigtigt nok, men begrebsstrukturen bliver uforståelig.

Jeg tror imidlertid, at man kan løse problemet ved mellem ekstremene oikos/borgerligt samfund at

indskyde en mellemform, *familiebruget*, hvor den udvidede familie i oikos godt nok er reduceret til kernefamiliens medlemmer, men hvor arbejdet stadig er integreret i familielivets daglige dont og samvær og endnu ikke udstanset som noget særligt og specifikt og kontraktmæssigt bestemt, og hvor arbejdsdeling mellem køn og generationer endnu er "naturlig". Familiebruget har været en hjørnesten i dansk landbrugspolitik i 200 år og vældig udbredt, og det kan som type genfindes blandt små og mindre erhvervsdrivene i håndværk, handel, osv. I familiebruget findes ikke ufrit arbejde, som i oikos, men familiens samlede og ikke-differentierede arbejde udgør et "dagsværk", som Thomas Højrup i *Det glemte folk* fra 1989 har kaldt det, som kontrast til lønarbejdets tids- og tarifbestemmelser. I husmandsbruget, som det blomstrede op i første halvdel af det 20. årh. i Danmark for derefter hastigt at uddø, finder vi en transformation af den substantielle stand, der er mere moderne end den, som Hegel lader adel og godsejere være repræsentanter for.

Derudover påpeger Blasche, at Hegels snævre borgerlige familiebegreb udelukker "*den proletariske familiebegreb*" (Blasche 1974, 326), hvor manden ikke er eneste "breadwinner", men hvor kone og børn også må tage lønarbejde, hvis det ellers er til at få. Når hustru og børn rykker ud på arbejdsmarkedet er der ingen sikring af den hjemlige intimsfære, som er det centrale og primært sædelighedsdannende i Hegels familiebegreb, og dette er sikkert grunden til hans syn på "pøblens" sædelighedsfordærv. Denne udelukkelse hænger sammen med et blindt punkt i Hegels teori, hvor han lukker for den indsigt, som der ellers var åbnet op for med formuleringen af det sociale spørgsmål: industriarbejdernes lod i det borgerlige samfund - i og med at han "løser" problemet ved at eksportere det, eliminere det.

f. Marx' kritik af Hegels stænderlære, i en vigtig passage i hans "Kritik af den hegelske statsret (§§261-313)" fra 1843, tydeliggør dette blinde punkt. Marx starter her med at fastslå:

"Det er et historisk fremskridt der har forvandlet de *politiske stænder* til *sociale stænder*... Den egentlige forvandling af de *politiske stænder* til *borgerlige* foregik i det *absolutte monarki*. Bureaukratiet gjorde enhedens ide gældende overfor de forskellige stater i staten. Men trods den absolutte regeringsmagts bureaukrati forblev der ved siden af stændernes *sociale forskellighed* også en politisk. Først den franske revolution fuldendte de *politiske stænders* forvandling til *sociale* eller gjorde *standsforskellene* i det borgerlige samfund til blot *sociale* forskelle, til forskelle i privatlivet" (Marx 1988, 283-4)

Det er den fundamentale historisk adskillelse mellem stat og borgerligt samfund, der her er tale om, hvor politiske forskelle transformeres til blot sociale forskelle i det borgerlige samfund. Shloma Avineri kommentarer hertil beror imidlertid på en misforståelse, for han udnævner denne analyse af "det historiske fænomen, der sker på en bestemt tid" til at være Marx' opdagelse, medens Hegel blot havde fastslået adskillelsen som "a matter of principle", og at han havde været "uvidende om disse historiske faktorer" (Avineri, 1968, 21). For egentlig er der jo i Marx-teksten blot tale om en rekapitulation og præcision af Hegels ovenfor omtalte tese i *Historiefilosofien* om, at den franske revolution vel fuldender opløsningen af det gamle stændersamfunds privilegiesystem, men at denne påbegyndtes af Richelieu under den franske absolutismes opkomst.

Imidlertid siger Marx om virkningerne af denne transformation og adskillelse, at "kun selve bureaukratiet forblev *stand* i middelalderlig forstand, hvor den borgerlige og den politiske stilling umiddelbart er identiske" (loc. cit). Dette er for så vidt rigtigt, som den almene stand er den eneste, der *lever* i staten, medens de andre blot er repræsenteret, men Marx ser bort fra, at dette liv i staten ikke mere består af frie kommunikative *handlinger*, men er blevet transformeret til *arbejde*.

Overfor denne således gammeldags opfattede almene stand står de to andre stænder forenede som en "privatstand" i det moderne borgerlige samfund, hvor "arbejde og behov" ikke udgør "selvstændige organisationer" ("Körper"), men i stedet "danner forskelle mellem bevægelige, ikke fastlagte kredse",

hvor "penge og dannelse er hovedkrierierne", og hvor "den eneste *overfladiske og formelle* forskel endnu er den mellem *by og land*" (loc. cit.). Herved ændrer Marx fuldstændigt på arkitekturen i Hegels stænderlære: den almene stand gøres anakronistisk, og den substantielle og den formelle stand fusioneres i det moderne markedsbaserede samfund og adskilles kun ved den overfladiske forskel mellem land og by, som forventes at forsvinde af sig selv. Om denne ændring siger Marx selv, at "dette skal ikke udvikles her, men i kritikken af Hegel's fremstilling af det borgerlige samfund" (loc. cit.), og dette er, hvad han gør resten af sit liv med sine analyser af den kapitalistiske produktionsmåde.

Men Marx foregriber dog resultatet:

"... Det karakteristiske er blot, at *de besiddelsesløses* og det *umiddelbare arbejdes*, det konkrete *arbejdes stand*, ikke er en stand i det borgerlige samfund, men danner det grundlag hvorpå det borgerlige samfunds kredse hviler og bevæger sig" (loc. cit.)

Vi ser, at Marx igen skyder sit eget særlige projekt ind i sin læsning og kritik af Hegel, men alligevel er pointen af højeste vigtighed: *Når enevældens bureaukrati knuser de middelalderlige politiske privilegerede stænder til person-atomer, så er ejendomsforholdets polarisering mellem de besiddende borgere og de besiddelsesløse arbejdere det ny socialprincip, der kommer ud af processen*, og som bestemmer det kapitalistiske klassesamfund. Hegel var blind for dette forhold, fordi hans forestillinger havde rod i enkel vareproduktion istf. kapitalistisk.

Arbejderklassens opkomst og dens krav om at blive socialt anerkendt som stand, "4. standen", er en side af det sociale spørgsmåls udvikling, som helt gik Hegel forbi.

Organiserede livsformer

Jeg har til hensigt at gå i lag med disse analytiske problemer i denne forelæsningsrække, og til den ende ville jeg gerne have brugt *begrebet livsformer*, hvis dette ikke allerede var brugt af Thomas Højrup og udformet på en speciel måde.

Hegel benytter aldrig ordet "livsform", men stedvis ordet "livsmåde", "Lebensweise" i sit afsnit om stænderne i *Retsfilosofien* (§§199-208). Derimod har Hegel-specialisten K.-H. Iltting benyttet ordet "livsform", "Lebensform", i sine redaktionelle overskrifter til inddeling af tekstmassen i sin udgivelse af Hegels retsfilosofiske forelæsninger 1824/25, der bla. lyder "den agrare livsform" og "det industrielle samfunds livsform" (Iltting 1974, 516, 519), og det er i denne retning min intention går, selvom Iltig bruger begrebet noget løst.

Imidlertid forsøgte vi på Anders Boserups *seminar om strukturel dialektik* at udarbejde et livsformsbegreb på grundlag af Marx' produktionsmådebegreb, der skulle stå i stedet for hans klassebegreb, som vi mente var for overbelastet af den historiske mission, som Marx tildelte arbejderklassen. Vi benyttede Althussérs og Balibars begrebs-version af den historiske materialisme, der tillader flere forskellige produktionsmåder at sameksistere i en samfundsformation med relativt selvstændige ideologiske, politiske og økonomiske niveauer. Herved kunne vi begrebssætte den selvstændige næringsdrivende som en livsform, der ikke var på vej til at blive subsummeret i polariteten mellem arbejder- og kapitalistklassen, men som havde sit autonome grundlag i den enkle vareproduktions produktionsmåde, ligesom statsbegrebet fik et, ihvertfald relativt, autonomt grundlag. Thomas Højrup har i bogen "Omkring livsformsanalysens udvikling" fra 1995 givet en redegørelse for sit udbytte af Anders Boserups seminar.

Men efter min mening sætter den marxistiske materialisme alt for snævre grænser for analysen, fordi den er bundet til Adam Smiths distinktion mellem produktivt arbejde, der materialiserer sig i en

genstand, en vare, et værk, og uproduktive, værdiløse handlinger af embedsmænd, krigere og lærde. For Marx kan der egentlig kun eksistere een ægte og sand livsform, nemlig proletarietets, hvis arbejde bærer hele det borgerlige samfund og dets stat, og hvis livsblod udsuges af sekundære livsformer og snyltergevækster, hvoraf statsbureaukratiet er det værste, da det end ikke har det skin af "quid pro quo", noget for noget, som kapitalisternes udbytning af arbejderklassen trods alt har. Der skal gøres mange og vanskelige bergeblige operationer og store formelle abstraktioner for herfra at komme til et livsformsbegreb baseret på et materialefrit praksisbegreb (Højrup 1995, 69-84). Endvidere mangler det herved fremkomne livsformsbegreb den "dobbelte betydning" af både økonomisk og politisk bestemmelse, som Hegel lægger så stor vægt på, og hvis vigtighed fremtræder så åbenbart ved empiriske undersøgelser. Til at udfylde det funktionstomrum, har Thomas Højrup, følgende Althussér, udviklet et "interpellationsbegreb" til at binde livsformernes "afhængige subjekter" op til statssubjektet (Højrup 1995, 134-139).

Jeg tror imidlertid, at man kan forenkle den teoretiske situation betydeligt ved at gå bagom om Marx og tilbage til Hegel. For at imødekomme Schnädelbachs indvending mod Hegels stænderlære om, at det for samfundsteorien ville være bedre at operere med et ikke-anticiperbart antal af *interesseorganisationer* i stedet for netop tre stænder, samt de øvrige, ovenfor skitserede problemer, vil jeg foreslå *begrebet "organiserede livsformer"* som en fusion af Hegels korporations- og stænderlære, indeholdende følgende elementer:

Arbejdets art. Her tror jeg, at Hegels tredeling i substantielt, formelt og alment arbejde er på sin plads. Således er forskellen mellem land og by ikke blot "overfladisk og formel", som Marx mente, men et helt grundlæggende socialt skel, som først i vor samtid måske er ved at ophæves. Og selvom det almene arbejde måske nu er ved at miste sin intime tilknytning til den suveræne nationalstat og gå over til universitetsbaserede professioner, så giver dette arbejdes "subsummering af enkeltbegivenheder under almene principper" det stadig en særstilling.

Kontraktens art. Det drejer sig først og fremmest om arbejdskontrakten, som Hegel ikke gør noget særlig ud af, men som har været afgørende for udviklingen af den organiserede lønarbejderlivsform, særlig spørgsmålet om fagforeningernes anerkendelse i de kollektive overenskomster om kontraktens indhold, såvel som statens indgreb med almene bestemmelser om arbejdsforhold. Men også den stadige tilnærmelse af embedsforholdet til almindelig arbejdskontrakt er vigtig.

Interesseorganisationer. Samme arbejdsart, samme kontraktart, samme markedsposition og samme familieform giver fælles særinteresse og foranlediger borgerne til at organisere sig omkring denne.

Anerkendelse. Statens anerkendelse af disse interesseorganisationers egen selvforvaltning som korporationer under statens opsig er ikke noget, der kommer af sig selv, som man får indtryk af hos Hegel, men har sin grund i "*sociale bevægelser*" i folket (jvnf. Stein i 3. forelæsning).

Politisk repræsentation. Hegels model om en repræsentation af de "objektive interesser" i statens lovgivning var i bevidst opposition til den liberal-demokratiske model om repræsentation af borgernes meninger. Som Avineri påviste, kan udviklingen af parti-systemet i de protestantiske demokratier ses som en fusion af de to modeller (jvnf. ovenfor), medens man feks. i Frankrig holder dem adskilt i to kamre: et "parlament" og et "økonomisk og socialt råd" (Debbasch 1983, 291).

Under gennemgangen af velfærdsstatens udvikling i Danmark (i 5. og 6. forelæsning) vil jeg forsøge at sætte lidt kød på dette begrebsskellet for organiserede livsformer. Jeg vil dér prøve at demonstrere, hvorledes de organiserede livsformer træder stadig tydeligere frem til et højdepunkt omkring 2. verdenskrig, hvorefter de begynder at gå i opløsning, særlig med de store strukturskred i stat, samfund

og familie i 1970'erne. I 1943 udgav P. Munch og *Instituttet for Historie og Samfundsøkonomi* en bog "Fra stænder til folk. Det danske samfunds udvikling siden 1840", der også sendtes som radioforedrag. Heri opregnes 6 potentielle organiserede livsformer: "godsejerne", "gårdejerne" og "husmændene" (substantielt arbejde); "borgerskabet" og "arbejderne" (formelt arbejde); "embedsstanden" (alment arbejde). Til hver af disse var der knyttet et differentieret net af erhvervsorganisationer, de fleste havde eget parti på tinge (embedsstanden, godsejerne og borgerskabet måtte deles om det konservative parti), og nogle var understøttet af velfærdsstatslige ordninger. Det er til forståelsen af dette billede at begrebet organiserede livsformer skal anvendes.

Sammenfatning

Stat

Hos Hobbes finder vi den simpelst mulige model af staten som subjekt. Statssubjektet er identisk med suverænenens person, idet alle andre er reduceret til undersåtter gennem samfundskontrakten. Hans vilje er lov indadtil og hævdes udadtil overfor andre statssubjekter, om nødvendigt militært.

Kants reublikanisme er et afværgende modtræk til ophævelse af den ydre krigstilstand og det indre despoti. Magtdivisionen er tænkt som en depotensering af statssubjektet, der gør suveræniteten mere luftig, gør den til en blot "tanketing" (Gedankending), som det siges, der "forestiller" det samlede folk (Kant VIII, 461). I den anden ende er forholdet lige så luftigt, idet også konstitueringen af almenviljen i samfundskontrakten blot er en forestilling, en ren fornufts side om autonome viljers enighed om at veksle deres naturlige frihed til retssikrede menneskerettigheder. Kants republik er en *retsstat*, hvor alene loven hersker i al sin anonymitet og forvaltes af dommere som den mest konkrete magtdel. Abstraktionen i Kants koncept er intenderet, for det skal lette udviklingen i retning af en international retsorden og en konvergering af det forskellige retsordener.

Hegel konkluderede på baggrund af den historiske erfaring fra Frankrig, hvor republikken gik under i Napoleons kejserrige under trykket fra den ydre anerkendelseskamp, at staten ikke er en abstrakt konstruktion, men et konkret statssubjekt med suveræniteten forankret i monarkens konkrete person. Ikke som hans vilkårlige viljesytringer, som hos Hobbes, men som det yderste led og den afgørende spids i en organiseret almenvilje, hvor magtdivisionen ikke, som hos Kant, indebærer en spredning af magten, men er dens organisering. Og modsat naturretens samling af autonome enkeltviljer findes der hos Hegel i den anden ende også konkret organisation i det markedsbaserede samfunds livsformer, der er koordineret til statens organisation gennem repræsentation og forvaltning. Statens "andet" er samfundet - som subjekt for en substans - og statens "anden" er andre stater - som subjekt i en flerhed. I denne form svarer Hegels koncept til Anders Boserups tese. Selvom Hegel ikke udtrykker det eksplicit, svarer konceptet også til *nationalstatens ide*, således som den udvikledes i Europa i kølvandet på revolutions- og Napoleonskrigene: et som stat organiseret folk.

Velfærd

Hos Kant finder vi en eksplicit forvisning af folkets materielle velfærd fra "salus populi", der alene er et "forstandsgode". Det ville være for tung en bagage til rejsen mod verdensrepublikken. Ortfried Höffe siger herom: "I modsætning til den idag fremherskende statsforståelse har social- og velfærdsstaten ikke for Kant rang af politisk retfærdighed. Den må derfor aldrig udvikles til last for retsstaten. Så snart staten opgiver eller blot løsner frihedssikringen til gunst for velfærdsbefordring, bliver den uretfærdig" (Höffe 2000, 214). Udfra den historiske erfaring fra at sætte den fælles velfærd som statens mål, som det skete i den franske 1793-forfatning, og som førte til den grænseløse magtudfoldelse af Robespierres "Velfærdskomite", konkluderede Kant, at da enhver kan have sine privatmeninger om velfærdsgoder - modsat rettens forstandsgode - må materiel velfærd ikke gøres til

princip (Kant XII, 686-7).

I Hegels konkrete retsfilosofi kan den materielle velfærd og interesse ikke løsrives fra rettens virkeliggørelse. Således må staten sørge for, at der forefindes næringsveje med en næring, for at borgernes næringsfrihed kan realiseres. Men da Hegel drager samme konklusion som Kant af "Velfærdskomiteens" arbejde, må retsprincippet sikres mod statsintervention i det borgerlige samfunds liberale sfære. Ganskevist kan denne sfære suspenderes i nødens stund under krigens undtagelsestilstand - og da er det tid til store reformer - men i fredens normaltilstand må den genetableres, da den subjektive frihed eller ville blive hjemløs. I det borgerlige samfund forvalter de organiserede livsformer selv den materielle velfærd under statsforvaltningens opsyn, medens kommunerne må sørge for dem, der ikke er organiseret i en livsform. Dog må staten ved "det sociale spørgsmål" træde til, og da den ikke må intervenere i det borgerlige samfund, må den løse det ved eksport og erhvervelse af kolonier. Imidlertid er det borgerlige samfund kun hjemmebase for den formelle stand, så for de to andre stænder må der være andre ordninger. Den almene stand har ved sit ubetingede forhold til staten sikret sin materielle velfærd gennem alderspension, løn under sygdom, pension til enker mindreaktige børn - velfærdsydelse, der i den nye velfærdsstat gjordes universelle for alle borgere i staten. Hegel omtaler ikke nogen ordening for den substantielle stand, men da hele livet her er organiseret under et paternalistisk familieprincip, er det naturligt at tænke på anbringelse af nødlidende i fungerende familier (gårde), som det var gængs brug i lutheranske menigheder.

Udvikling

Kants og Hegels sociale udviklingslære stemmer langt hen ad vejen overens. Historien er menneskeskabt og har dermed en mening, som er forståelig, fordi den er fornuftens værk. Den er en tragisk læreproces gennem "historiens slagtebænk", hvor menneskets "asociale socialitet" tvinger det til at bruge og udvikle sin fornuft, som det allerede havde som "anlæg" eller "an-sich", til løsning af modsætningerne. Historien ses som fornuftens eksplicitering og manifestering i fremskridt af frihed og ret. Udviklingen tænkes således teleologisk med ånden eller fornuften som subjekt, der realiserer sig bag om ryggen på de handlende mennesker, der blot er midler - "fornuftens list".

Denne udviklingslære strider mod de i dag dominerende teorier: mod darwinistiske forestillinger om en blind evolution på grundlag af tilfældig variation og mod intersubjektivistiske forestillinger, som godt nok anerkender fornuften og dens fremskridt, men opponerer mod, at den skulle realiseres hen over vore hoveder og i stedet vil dens virkeliggørelse i interaktionen og kommunikationen mellem enkeltsubjekter.

Men der er også en forskel og en modsætning mellem Kants og Hegels koncept. Forskellen ligger i, at Kant tager den autonome enkeltvilje, individualismen, for givet, medens Hegel viser dennes opkomst gennem den historiske udvikling af den subjektive frihed. Vor forståelse af Hegel idag hæmmes af den totale sejr af det naturretslige, atomistiske paradigme, hvis udgangspunkt er, at i begyndelsen var individet, og hvis problemstilling er, hvorledes fællesskabet konstitueres. For Hegel er det åndelige fællesskab det virkelige og altid givne, som gennem indre "logiske", organiske differentieringer udvikles til at indeholde en position for den enkeltes subjektive frihed. Hegel mente, at denne var endeligt realiseret i hans tid, nemlig ved det borgerlige samfunds opkomst, men idag er det nemt at se, at hvad Hegel anså for naturlige grænser for individualismen, feks. indenfor familiemønsteret, blot var tidens fordomme. Der er tilsyneladende ingen grænser for hvem og hvad vi idag vil tilskrive personlige rettigheder: kvinder selvfølkelig, men også børn og fostre, ja endog dyr.

Modsætningen mellem Kants og Hegels udviklingslære består i, at Kant abstrakt isolerer sin betragtning til udviklingen fra nationale til et internationalt retsforhold, medens Hegels konkrete betragtning fokuserer på udviklingen af retsforhold i de sædelige sammenhænge mellem objektive og materielle

interesser *indenfor* folkets sædelighed gennem en uddifferentiering af sociale sfærer, institutioner og livsformer og gennem en organisering, koordinering og integration i staten til en organisk enhed, der kan stå på egne ben i en verden med naboer - som et i forhold til andre selvbestemt og selvbevidt subjekt. Hegels koncept udelukker Kants alene af den grund, at en verdensrepublik ikke kan bestemme sig i forhold til andre, og folkenes selvbestemmelse i almen frihed opretholder en flerhed i verden, en variation, der er nødvendig for al udvikling. Men selve fremskridtet gøres af verdenshistoriske folk.

Hvad det verdenshistoriske folk udvikler for sig selv bliver en standard for andre folk, som de må tilpasse sig, hver på sin måde, og en magt, som gør sig gældende i statssystemet, ultimativt i krigstilstand. Frankrig var verdenshistorisk folk i det 17. og 18. årh. Som anført siger Hegel i *Historiefilosofien*, at den grundlæggende deling mellem stat og samfund i den sociale arkitektur og statens indre og ydre suverænitet var en følge af magtbalancesystemet mellem stater med stående hære, der var opstået under 30-årskrigen i Reformationens kølvand. Frankrig var hér førende med Richelieus undertrykkelse af den privilegerede adel og Colberts indretning af et embedsværk til organisering af statens finansielle kilder til opretholdelsen af en stående hær. Dette tvang andre stater til lignende skridt - mest redikalt i Danmark, hvor Enevælden 1660 simpelthen eliminerede den gamle adel og indrettede et fast skattesystem gennem matrikulering af al jord, samt et professionelt embedsværk. Anders Boserup havde til forelæsningsbrug udarbejdet sit eget yndlingseksempel fra Clausewitz' krigsteori om overgangen fra "blondekrige", ført med hvervede professionelle tropper til "folkekrige", ført med udskevne nationale tropper. Denne "levé en masse", som Frankrig indførte under Revolutions- og Napoleonskrigene, blev andre stater nødet til at følge, og det medførte, at de måtte indrømme undersåtterne borgerlige og politiske rettigheder, da statens sikkerhed nu var afhængig af borgernes patriotiske sindelag og villighed til at ofre eget liv. Så forvandlingen fra undersåt til borger, der i Frankrig kom gennem revolution, kom til andre stater gennem militær nødvendighed. Om Frankrig var verdenshistorisk folk i oplysningstiden, blev det i det 19. årh. England og senere Tyskland, og det 20. årh. blev "American Century" efter rivalisering med den nu hedengangne Sovjetunion.

Endelig fører Kants abstrakte betragtningsmåde til, at han kan oprette en universel standard, det "kategoriske imperativ", og universelle menneskerettigheder, hvorudfra han dels kan fastlægge målet for den fremtidige historiske udvikling i den evige freds tilstand og dels kan kritisere den nuværende tilstand, hvorimod Hegels konkrete betragtningsbåde skaber en binding til den aktuelle tilstand, hvorfor man kun kan vide noget om det fornuftige i den historiske udvikling *hertil*, og principielt intet kan vide om den fremtidige udvikling. Kun det forgangne har et *væsen*, som tanken kan reflektere, siger Hegel, og i *Logikken* udleder han i en hjemmelavet etymologi "væsen" fra "gewesen", datidsformen af "sein", "væren" (Hegel 6, 13).

Afslutning: Habermas mellem Kant og Hegel

Afslutningsvis vil jeg demonstrere, at denne beskæftigelse med Kant og Hegel ikke kun har antikvarisk interesse, men at denne polært opsatte problematik også bevæger den største og mest indflydelsesrige politiske filosof i vore dage, nemlig Jürgen Habermas (1929-).

Kritik og etik

Habermas kan som "postmetafysisk filosof" ikke akceptere Hegels åndsbegreb, og hans kritik er så snedig, at han får vendt Hegel mod sig selv - den unge Hegel, "Jenaer Hegel" fra før *Åndens fænomenologi* mod Berlinertidens "system Hegel". Dette sker i den berømte artikel "Arbeit und Interaktion" fra 1967 og genoptages i "Von Kant zu Hegel und zurück" fra 1999. Hos den unge

Hegel finder Habermas et projekt, som han gør til sit eget: at gøre *intersubjektiviteten* til det bærende princip for den praktiske filosofi. I *Jenaer Realphilosophie* vil Hegel væk fra Kants subjektive idealisme og det "transcendentale jeg" og drage denne begrebskonstruktion i den hinsidige verden ind i den dennesidige, i vor konkrete og historiske verden ved hjælp af kategorierne *sprog* og *arbejde*, der fungerer som medier for konstitueringen af fællesskabets ånd ved gensidig anerkendelse personerne i mellem i deres daglige praktiske dont. Medens "system Hegel" forlader dette projekt til fordel for et overpersonligt åndsbegreb, der som verdensånd, ytrer sig og manifesterer sig som objektiv ånd i folkenes forskellige sædelighed, og gennem denne objektivering kommer til bevidsthed om sig selv i "historiens dom" og herved forbereder sit næste ryk til et nyt stadie, så vil Habermas fastholde projektet pgra. dets "bottom-up" karakter. For "top-down" karakteren i den absolutte ånds manifestation som objektiv ånd berører den "kritiske filosofi" al berettigelse, som allerede unghelianerne fastslog, fordi fornuften i de sociale institutioner ligger over personernes fornuftige indsigter og deres vilje til social forandring. Derfor svarer åndens "monologiske" udvikling og selvdifferentiering til den absolutte stats autoritære undertrykkelse af den intersubjektive, demokratiske og "dialogiske" opbygning af fremtiden, og det er dette, der fyrer op under "Frankfuterskolens" kritik og demaskering af fastfrysningen af det værende og af det givnes tyranni. Habermas siger i 1967:

"En radikaliseret af min tese kunne lyde således: det er ikke ånden, der i sin absolutte selvreflekterende bevægelse bla. manifesterer sig i sprog, arbejde og sædelige forhold, men derimod den dialektiske sammenhæng mellem sproglig symbolisering, arbejde og interaktion, der først bestemmer begrebet ånd" (Habermas 1974, 786-7).

Jeg mener, at vi i denne tese finder udkastet og grundplanen i Habermas' senere teoretiske udviklinger af kommunikativ handlen, diskursetik og deliberativt demokrati, hvor fornuften udfolder og manifesterer sig i den intersubjektive kommunikationsstruktur, og ikke primært i de objektive sociale institutioner hen over hovedet på de deltagende.

I 1999 spørger Habermas til Hegels motiv til at forlade dette intersubjektive grundlag til fordel for genindførelsen af subjektiviteten omend på et overpersonligt og objektivt plan.

Han finder den egentlige grund i en politisk frygt hos Hegel. Habermas siger:

"Bortset fra andre motiver kan Hegels skepsis overfor moderne former for "omvæltende praksis" (Marx) forklare, hvorfor han lader de samfundsgjorte individers subjektivitet opgå ikke alene i den reflektive bevægelighed af intersubjektivt dannede bevidstheder, men i de faste former af en objektiv ånd, hvis fornuftige substans kun kan vurderes fra den absolutte ånds stade". (Habermas 1999 (a), 224).

Det er Hegels frygt for den revolutionære situation, hvor gennemførelsen af enkeltpersoners abstrakte ideer om ret og moral destruerer de sociale institutioner og sætter en cyclus igang fra borgerkrig og interventionskrig over miliærdiktatur tilbage til restauration. Men på den anden side anerkendes revolutionens resultter. Hegel vil således have revolutionen uden de revolutionære.

Habermas nævner i forbifarten, at et motiv for Hegel til at forlade intersubjektivitetens grund har været, at individernes gensidige anerkendelse i medierne sprog og arbejde ikke frembringer et åndeligt fællesskab, men tværtimod forudsætter dette: kommunikationen forudsætter et sprogfællesskab og udvekslingen af arbejde og arbejdsprodukter forudsætter en arbejdsdeling (Habermas 1999 (a), 204). Jeg mener, at dette er et stærkt og vigtigt argument, som Habermas dog ikke tillægger værdi, fordi han haster videre til Hegels angst for de revolutionære. I Hegels koncept er der ganskevist i forhold til Kant sket en "detrancentalisering" af fornuften fra det hinsidige til det dennesidige, men da den manifesterer sig i uddifferentieringen af de sociale institutioner hen over hovedet på enkeltsubjekterne og deres interaktion og derfor kun kan erkendes historisk og bagudskuende, sker der hos Hegel en "frakobling" mellem teori og praksis, hvor teorien ingen indflydelse får på praksis: "Således kan

dommen over, hvad der er fornuftigt i de bestående institutioner, forbeholdes den spekulative filosofis betragtninger, der altid vil komme for sent til at belære verden om, hvordan den bør være" (Habermas 1999 (a), 227).

Og dette kan kritisk teori selvfølgelig ikke acceptere, så derfor gælder det om at finde en fornuftstandard, der kan lede praksis, i den af arbejde og interaktion konstituerede intersubjektivitet. Habermas finder denne standard i diskursetikken, som implicit og ideelt er tilstede i den kommunikative handlen. I den kommunikative handlen søger deltagerne fælles forståelse mhp. handlingskoordinering. Det sker i en livsverden, hvor man på den ene side gennem dagligdags omgang kommer til en indforståelse om ords og handlingers betydning, og hvor man på den anden side diskuterer begrundelsen for handlingsnormer (Keller 2000, 192). Den sproglige praksis i denne sidste diskurs kan enten være hermeneutisk rettet mod en begrundelse i den fælles rod og identitet i traditionen – dvs. bagudrettet som hos Hegel, men på et intersubjektivt plan – eller den kan være diskursetisk rettet mod afdækningen af de implicite regler for rationel argumentation. Om disse regler siger Habermas, at "deltageren i argumentationen må gå ud fra, at alle berørte i princippet deltager i den kooperative sandhedssøgning som frie og lige" (Habermas 1991, 13). Intersubjektiviteten og den gensidige anerkendelse er således en principiel betingelse i argumentationssituationen, der ideelt bør være tilstede, og hvis ikke skyldes det kritisabel magtfordrejning. I selve argumentationen afvejes argumenterne kollektivt efter deres upartiskhed og universalisme, hvilket fører Habermas til formuleringen af diskursetikkens grundsætning: "Universaliseringsgrundsætningen "U": For at normer kan være gyldige skal de forudsigelige konsekvenser af deres almene efterlevelse for den enkeltes interesser akcepteres tvangsfrit af alle" (Habermas 1992, 12). Fra denne ene kilde søger Habermas at udlede og at legitimere de to bærende principper i den moderne retsorden: personens "negative" ret til frihed fra statens og andre borgeres anmasselse i *menneskerettighederne* og personernes "positive" ret til deltagelse i de politiske processer i *folkesuveræniteten*.

Der hviler således en enorm konstruktionsmæssig byrde på denne lille sociale platform, hvorfor Habermas også hele tiden forsvarer den, udbygger og reformulerer den.

Socialmodellen

Habermas forholder sig "negativt dialektisk" til Hegels socialfilosofi. Nogle gange eksplicit, som i ovenstående eksempel, andre gange blot implicit, som hans berømte model for "Forholdet mellem system og livsverden i systemperspektiv", som hans stort anlagte *Teori om kommunikativ handlen* munder ud i. Den kan skitseres således (jvnf. Habermas 1995 II, 473; Eriksen og Weigård 1999, 137 og 243):

LIVSVERDENENS INSTITUTIONELLE ORDNINGER

Privatsfære
[familie]

UDVEKSLINGS- RELATIONER

arbejdskraft
arbejdsindkomst

varer og tjenester
efterspørgsel

skatter

MEDIESTYREDE SUBSYSTEMER

Økonomisk system
penge [marked]

Offentlighed
[civilsamfund]

organisationsyndelser

Forvaltningssystem
magt [stat]

politiske afgørelser
masseloyalitet

Habermas kommer frem til denne figur ved bearbejdning af Talcott Parsons strukturfunktionalistiske AGIL-skema, hvor A står for adaption, for menneskets stofskifte med naturen, for det økonomiske subsystem, G står for goalattainment, for den koordinerende styring i det politiske subsystem, I for integration af differentieringerne i A og G i det sociale subsystem, og L for latent mønsterbevarelse, for socialisering og reproduktionen af betydning og værdier i det kulturelle subsystem. Systemverdenen udvikles og afsondres fra livsverdenen som følge af rationaliseringsprocesser i Max Webers forstand, og den kritiske position er at forsvare livsverden overfor systemverdenens "kolonialisering".

I firkantet parentes har jeg angivet subsystemernes institutionelle benævnelser, hvorved det ikke er svært at se, at bag figuren rumsterer Hegels triade familie/borgerligt samfund/stat, selvom der er foretaget visse ændringer. Statens forvaltning er også for Hegel en "systemverden", til forskel fra borgernes fri kommunikative handlinger i det atheniensiske demokrati og til adelens ditto i rigsrådet i det præmoderne stændersamfund, der omformes til alment arbejde, som kan underkastes rationel arbejdsdeling. Familien er hos Habermas som hos Hegel en privat- eller intimsfære, hvor den primære socialisering til gensidig anerkendelse finder sted. Men det borgerlige samfund, der for Hegel som helhed var et borgerligt frihedsrum, kløves af Habermas til en økonomisk, kapitalistisk systemverden (men markedet er jo også for Hegel et system af arbejde og behov, omend blot implicit) og en offentlig sfære for fri kommunikativ handling og meningsdannelse, der er basis for Habermas' demokratiteori, og som tildeles stor social betydning, fordi det er her, at diskursetikken kan udfolde sine universalier om folkesuverænitæt og menneskerettigheder, der legitimerer den formelle og institutionaliserede politiske viljesdannelse i de moderne demokratier.

Cohen og Arato angiver følgende kilder til Habermas' civilsamfundsbegreb: Gramscis deling, hvorved civilsamfundet ikke blot står overfor staten, men også overfor økonomien; Marx' kritik af fremmedgørelsen i det borgerlige samfund; Durkheims fremhævelse af social solidaritet; liberalismens hævde af de individuelle rettigheder; Hannah Arendts forsvar for den politiske deltagelse i offentlighedens sfære; og "Hegels, Tocquevilles og pluralisternes" fremhævelse af "pluraliteten af samfundsmæssige associationer og formidlinger" (Cohen og Arato 1989, 485).

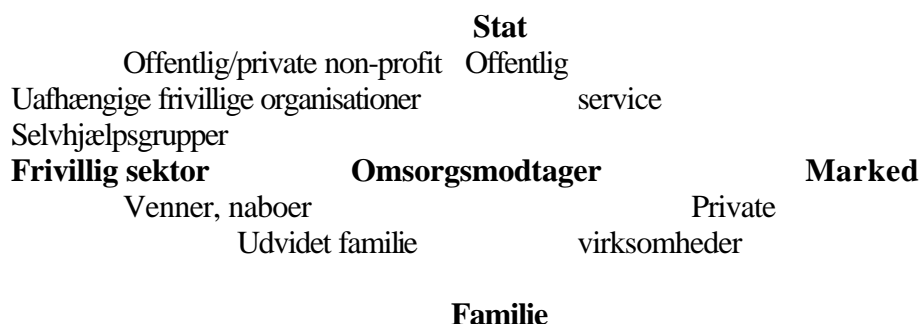
Det er imidlertid svært at få øje på en pluralisme af "samfundsmæssige associationer" i modellen, da det mest iøjenfaldende er den sociale atomisering af civilsamfundet til borgerne og deres diskurs om negativ og positiv ret. Her er der ingen plads til organiserede livsformer. Habermas bringer pluralismen i spil, når han med Charles Taylor diskuterer det *multikulturelle samfunds* gunstige, opløsende og underminerende virkning på *nationalismen*, der indtil 1945 havde hærget Europa og blokeret for virkeliggørelsen af Kants ide om evig fred (jvnf. nedenfor). Her er talen om *etniske og kulturelle livsformer*, som var endemiske i Den nye Verden, men som først kom til Europa indenfor den sidste menneskealder (Habermas 1999 (b), 258). Mellem det nationale flertals og de etniske livsformer sker der udvekslinger og tilpasninger og hermeneutiske horisontsammensmeltninger, en dynamik, der formidles af den enkeltes frihed til fornægtelse eller bejaelse af sin overleverede livsform, hvorved livsformerne får tilført refleksivitet modsat den traditionelle skæbnesbestemthed (Habermas 1999 (b), 259). Da denne dynamik er betinget af den individuelle frihed, mener Habermas i modsætning til Taylor ikke, at der kan være nogen ret for livsformerne til

”artsbeskyttelse”, og han henviser til den historiske erfaring med livsformerne i det ”standsstratificerede tidligborgerlige samfund” og ”landarbejderlivsformen” og den ”proletariske livsform” for den rodløse masse af byarbejdere, som fulgte efter. Alle disse historiske livsformer er gået under uden stivnakket og anakronistisk kamp mod ”moderniseringsprocessen” (Habermas 1999 (b), 260).

På denne baggrund kan det siges om Habermas livsforformsbegreb, at det for det første er en passiv beholder for det kulturelle inventar i en livsverden, der alene opretholdes af frie enkeltviljers tilslutning – i modsætning til de aktivt politisk, juridisk og økonomisk indrettede hegelianske organiserede livsformer. Dernæst at livsformernes koeksistens for Habermas betyder en udjævning og ”desublimering” af den nationale suverænitetside til den laveste fællesnævner for livsformerne, som kaldes ”forfatningspatriotisme” – i modsætning til organiseringen af forskellige objektive interesser til en højere national interesse og fælles vilje i Hegels koncept.

Habermas' socialmodel har vundet enorm udbredelse i den sociologiske, politologiske og økonomiske litteratur, formodentlig befordret af de ihærdige elever Jean Cohens og Andrew Aratos bog "Civil Society and Political Theory" (1992), i forskellige stilistiske udformninger alt efter det konkrete formål. Således optræder den i Danmark i De økonomiske Vismænds rapport 1998 som en "velfærdsdiamant", hvor civilsamfundet er omdøbt til "frivillig sektor", og den enkelte "omsorgsmottager" er placeret som midte (Det økonomisk Råd 1998, 188, Figur IV.2):

Velfærdsdiamanten



Demokrati

Midlet til at realisere Kants håb og opfylde den os af ham pålagte pligt er for Habermas det "*deliberative demokrati*", der samtidig også er målet: den evige fred indtræder, når alle deltager i magtfri kommunikative handlinger, der kritisk afvejer de politiske beslutningstiltag i de parlamentariske og demokratiske processer ud fra de universelle menneskerettigheders målestok. I sine politiske studier i *Die Einbeziehung des Anderen* fra 1996 sætter Habermas sin teori om "deliberativt demokrati" i forhold til to andre demokratimodeller, den "liberale" og den "republikanske" eller "kommunitaristiske", der kontrasterer hinanden, som en tredje og forenende model.

Den *liberale model* ser den demokratisk proces som en programmering af staten efter interesserne i samfundet, hvorved man forestiller sig staten som et apparat for offentlig forvaltning og samfundet som et markedsøkonomisk struktureret system af privatpersoners udveksling af deres samfundsmæssige arbejde (Habermas 1999, 277). Den politiske viljesdannelse består i, at borgerne bruger deres politiske rettigheder til ved stemmeafgivning at sammensætte partier i parlamentet og dets udvalg, hvorved deres privatinteresser gøres gældende i staten gennem de parlamentariske

spilleregler om kompromisser, koalitioner og regeringsdannelse til styring af administrationen (279). På denne måde forbindes de to systemverdener marked og bureaukrati, der samtidig holdes adskilt ved at borgernes "subjektive rettigheder" (personens, ejendommens, og kontraktens ukrænkelighed) skal sikres og respekteres, hvorfor Habermas kalder dem for "negative rettigheder", da de afgrænser området for statslig administration (279). Denne liberale model af "staten som vogter af markedssamfundet" (285) ligner meget Hegels politiske koncept på nær to forhold: for det første er det demokrati med almen valgret i stedet for en repræsentation af interesseorganisationer, for det andet er den statslige suverænitæt anonym modsat den personlige subjektivitet i fyrsten "letzte Entscheidung".

Den *republikanske eller kommunitaristiske model* ser politik som andet og mere end en sådan formidlingsfunktion. Politik er snarere konstitutiv for hele samfundsmæssiggørelsesprocessen og begribes som refleksionsform af en sædelig livssammenhæng. Politik udgør mediet, hvori medlemmerne af naturgroede solidaritetsfællesskaber internaliserer deres gensidige afhængighed, og som statsborgere bevidst og med vilje udvikler og videredanner de forefundne forhold for gensidig anerkendelse til en association af frie og lige retsfæller (278). Herved undergår den liberale arkitektur mellem samfund og stat en vigtig forandring: "Ved siden af den statslige myndigheds hierakiske reguleringsinstans og markedets decentraliserede reguleringsinstans, altså ved siden af administrativ magt og egeninteresse, fremtræder *solidaritet* som en *trede kilde* for samfundsmæssig integration" (278). Denne tredje kilde kalder Habermas også for *kommunikativ magt*, og den antages at have en samfundsmæssig basis, der er uafhængig af såvel statslig administration som økonomiske privatinteresser: "I det republikanske koncept tildeles den politiske offentlighed og dets underbygning, civilsamfundet, en strategisk betydning" (ss), idet der her udfoldes en kommunikativ praksis, der sikrer borgernes indforståethed og deres selvbestemmelse. Modellen er en fortolkning af "volonté générale" og *folkesuverænitæt*, som er en omformning af fyrstens "jeg vil" til et kollektivt "vi vil", hvorved suverænitætsbegrebet sublimeres, men stadig er bundet til et subjekt, nu blot folkets kollektive subjekt, i modsætning til "annonymiseringen" i den "mere realistiske liberale opfattelse" (290) af de formelle og mekaniske sider af den demokratiske proces. Modellen ligner Hegels, synes jeg, ved sin insisteren på den sædelige rod i den politiske proces, men hvor Hegel mener, at sædeligheden er uddifferentieret og tvedelt til det moderne markedsstrukturerede borgerlige samfund og den suveræne stat, og at den politiske viljesdannelse sker mellem disse sfærer (som i den liberale model), så vil den republikanske model ikke vide af en sådan blind og muldvarpeagtig virksomhed af fornuften, men vil have den ekspliciteret i den kommunikativt frembragte indforståethed i civilsamfund og politisk offentlighed. "Efter republikansk opfattelse danner borgernes menings- og viljesdannelse det medium, hvorigennem samfundet konstituerer sig som et politisk og forfatningsmæssigt hele... Herved fremkommer en politikforståelse, der er polemisk *vendt imod statsapparatet*. Stødretningen af den republikanske argumentation kan tydeligt aflæses i Hannah Arendts politiske skrifter: imod en afpolitiseret befolknings statsborgerlige privatisme og imod statsliggjorte politiske partiers legitimationsfremskaffelse bør den politiske offentlighed revitaliseres så meget, at et regenereret borgerskab (igen) kan tilegne sig en decentral selvforvaltning fra den bureaukratisk selvstændiggjorte statsmagt" (286). Drømmen om det atheniensiske demokrati spøger stærkt i dette "republikanske koncept af staten som et sædeligt fællesskab" (285), hvilket også signaleres af den indskudte parentes "igen".

Habermas føler sig tiltrukket af den republikanske model, "fordi den fastholder den radikaldemokratiske ide om en selvorganisering af samfundet gennem kommunikativt forenede borgere og ikke reducerer kollektive mål til en blot "deal" mellem modsatrettede privatinteresser", som i den liberale model (283). Men den grundlæggende fejl ved den republikanske model består i en "etisk indsnævring af den politiske diskurs" (ss), en slags kollektiv egoisme, der i den *deliberative demokratimodel* må korrigeres med diskursetiske midler og kantiansk moral. Habermas skelner mellem etik og moral på følgende vis: "Medens etiske overvejelser er orienteret efter mit eget eller

vores fælles gode liv som mål, så forlanger moralske overvejelser et perspektiv, der er frigjort fra al ego- og etnocentrisme. Det moralske perspektiv forudsætter lige respekt for alle og ... at den enkelte danner sig en principstyret moralsk bevidsthed og orienterer sin handlen efter ideen om selvbestemmelse" (Habermas 1992, 127). Den republikanske diskurs, der udtrykker folkesuveræniteten, må i det deliberative demokrati komplementeres med en moralsk kritik til sikring af menneskerettighederne og afværgelse af nationalchauvinisme. En anden fejl ved den republikanske model er, at den forkaster den liberale models parlamentariske maskineri for at give plads til borgernes konkrete kommunikative menings- og viljesdannelse, for, som det påpeges (Habermas 1999 (b), 290), står verden ikke stille, medens borgerne forhandler sig til enighed – interessekonflikter skal løses, kompromisser findes og beslutninger tages her og nu i den virkelige verden, så derfor kombineres det realistiske element fra den liberale model i det deliberative demokrati med den legitimerende politiske diskurs i offentligheden i civilsamfundet, hvor der såvel sker en etisk bekræftelse af borgernes fællesskab som en moralsk gennemlysning af de politiske interesser og beslutninger.

Med sin model for "deliberativt demokrati", synes jeg, at Habermas så at sige saver Hegels koncept over og kalder stubben med den sædelige rod for den republikanske model og stammens forgreninger i marked og stat for den liberale model, hvorefter han sætter det sammen igen i sin egen deliberative demokratimodel, men vel at mærke således, at den politiske diskurs omkring rodstubben beholdes og beriges med diskursetik.

200 år efter Kants ide om en evig fred

I sit skrift i anledning af 200-års jubilæet for fremkomsten af Kants "Evide fred" i 1995 tydeliggøres Habermas' forhold til Hegel. Han tager her udgangspunkt i modsætningen i Kants forslag til ophævelsen af naturtilstanden staterne imellem til en retstilstand ved stiftelsen af enten en "verdensrepublik" med "verdensborgerskab" eller, som et svagere "surrogat", af et "folkeforbund" mellem suveræne stater uden øvre retsmyndighed, og han forklarer, at Kant måtte ty til den sidste og afsvækkede form pga. de faktiske politiske forhold i "*den klassisk-moderne statsverden*". Her fungerer nemlig magtbalancesystemet ud fra princippet om, at kun suveræne stater er subjekter i folkeretten, og at staterne er suveræne i dobbelt forstand: dels ved "*ydre suverænitet*" gennem statens evne til militært at forsvare sin uafhængighed, dels ved "*indre suverænitet*", hvor staten har evne til, vha. monopolisering af magten til forvaltningsmagt og positiv lov, at opretholde ro og orden. Den således bestemte suverænitet bidrager til en "*statsræson*", hvor regeringerne fører en ydre "magtpolitik", hvilket fører til "udenrigspolitikens primat over indenrigspolitikken" og til et snævert og skarpt magtbegreb, der til syvende og sidst beror på militærets og politiets "kasernierte Gewalt" (Habermas 1999 (b), 198) og monopolet på legitim magtanvendelse.

Men Kant lokaliserede historiefilosofisk tre udviklingstendenser, der kommer fornuftsiden om verdensborgerskab på grundlag af en international retsorden af menneskerettighederne i møde: (1) pacifismen i republikansk forfattede retsstater, (2) handelens integrerende kraft og (3) den politiske offentlighed. Habermas gennemgår hver af disse tendenser og søger at vise, at den historiske udvikling af hver tendens først negerede Kants filosofi, men i anden omgang, efter 2. verdenskrig, bekræftede "fornuftsiden". Habermas nævner ganske vist kun Hegel i forbindelse med den 2. tendens, men det er tydeligt, at den historiske negation i første omgang af Kant er en bekræftelse af Hegel, ligesom Habermas' scenarie for "den klassisk-moderne statsverden" er rent hegeliansk. Så Habermas' gennemgang kunne også bære overskriften "Von Kant zu Hegel und zurück", som den ovenfor nævnte artikel, men med et historisk tema istf. et moralfilosofisk. Sagt med andre ord: det er Hegels udviklings- og socialteori der har historien på sin side indtil 2. verdenskrig, men herefter er det Kants ide om evig fred, der får vind i sejlene, og som giver os grund til at håbe på en international retsorden og verdensborgerskab for alle, og som det er menneskets moralske pligt at befordre.

ad (1). "Denne optimistiske antagelse blev afkræftet af den mobiliserende kraft af en ide, hvis ambivalens Kant ikke kunne erkende i 1795, jeg mener ideen om nationen" (Habermas 1999 (b), 200). Nationalismen, som udvikledes i kølvandet på revolutions- og Napoleonskrigene, transformerede ganske vist undersåtterne til aktive borgere, men dette gjorde ikke den "demokratiske nationalstat" mere fredelig end sin forgænger, den "dynastiske øvrighedsstat". For med nationalismen "får nemlig den klassiske selvhævdelse af den suveræne stat konnotationer af frihed og national uafhængighed... hvorved den republikanske sindede borger skulle være beredt til at kæmpe og dø for folk og fædreland. Kant anså ikke med urette sin tids hvervære som instrumenter til "brug af mennesker som blotte maskiner... i en andens hånd" og fordrede indrettelse af militser. Han kunne ikke forudse, at massemobiliseringen af nationalt opflammede værnepligtige ville føre til en tidsalder med ødelæggende, ideologisk bestemte frihedskrige" (ss), hvorved der nok især tænker på Italiens og Tysklands nationale foreningskrige, 1859-61 hhv. 1864-71. Nu bruger Hegel kun sjældent ordet "nation", og da for at betone den naturlige side af folket (: natio=fødsel) i kontrast til dets organiserede side som stat, men "konnotationerne" i nationalismens suverænitetssopfattelse som national selvbestemmelse er helt i tråd med Hegels bestemmelse af denne som "fremskridt i almen frihed", hvor borgeren i nødens stund er villig til at underordne sin subjektive frihed, ejendom og liv for varetagelsen eller opnåelsen af national selvbestemmelse og statens suverænitet. Så Hegels koncept svarer bedre til nationalismens tidsalder end Kants.

Habermas mener dog, at Kants koncept i nyeste tid har vundet i plausibilitet. Ganske vist fører demokratiske stater ikke mindre krig end autoritære regimer, men de gør det sjældent mod hinanden, hvilket fortolkes således: "I samme grad som en til frihedsinstitutioner vænnet befolknings universalistiske værdiorientering også præger udenrigspolitikken, således forholder et republikansk fællesskab sig måske ikke fredeligere, men de krige det fører, har en anden karakter. Med borgernes motiver forandres også deres staters udenrigspolitik. Indsatsen af militære styrker er ikke længere udelukkende og væsentligt bestemt af partikularistisk statsræson, men *også* af ønsket om at befordre en international udbredelse af ikke-autoritære stats- og regeringsformer. Og når værdipræferencerne udvides ud over selvforståede nationale interesser til gunst for gennemførelsen af demokrati og menneskerettigheder, så forandres også de betingelser, hvorunder magtsystemet fungerer" (201). Habermas mener altså, at demokratiske sejrige krige fører til flere demokratier og mindre krig, ultimativt til at "universalistiske værdier" som menneskeret bliver grundlaget for statssystemet, der herefter kan overgå til en international retsorden. Hertil vil jeg bemærke, at det jo netop var den unge franske republik "broderlige hjælp" til alle "frihedselkende folk", der førte til den nationale reaktion, at folkene selv ville bestemme deres egen frihed - den almene frihed i bestemt form og ikke en universalistisk.

ad (2). Også Kants forestillinger om "handelsgejstens" og markedets fredsbevarende styrke var i første omgang forkerte: "Kant havde endnu ikke lært – som Hegel straks efter gennem læsning af de engelske økonomer - at den kapitalistiske udvikling ville føre til en modsætning mellem de sociale klasser, der på dobbelt måde truede det liberale samfunds fred og formodede fredelighed. Kant havde ikke forudset, at de sociale spændinger, som fulgte med hurtig kapitalistisk industrialisering, ville belaste den indre politik med klassekampe og føre den ydre politik i retning af krigerisk imperialism. I løbet af det 19. og første halvdel af det 20. årh. betjente de europæiske regeringer sig igen og igen af nationalismen som drivkraft til at aflede de sociale konflikter udad og neutralisere dem ved udenrigspolitisk succes" (201). I denne passus har Hegels teori fået en umiskendelig marxistisk forklædning, og Habermas henviser da også til Lukács, men ellers slås det fast, at den indre og ydre politiske spænding, som foranledigedes af "det sociale spørgsmål", karakteriserede den historiske udvikling frem til efterkrigstiden således, at markedsøkonomiens udvikling førte til en hidtil uset krigeriskhed i stedet for harmoni og fred. Det må dog bemærkes, at der nu er kommet nye "konnotationer" til nationalismebegrebet, idet folkenes ret til selvbestemmelse, den "almene frihed",

afløses af at enkelte folk "universaliserer" egne "værdipræferencer" under imperialismen og med magt undertrykker andre folks ret til selvbestemmelse. Den hegelianske nationalisme bliver herved transformeret til nationalchauvinisme uden at Habermas noterer skredet.

Men efter 2. verdenskrig, siger Habermas, er "nationalismens" energikilder udtømte, og der er sket en velfærdsstatslig pacificering af de indre klasse modsætninger og den økonomiske integration i OECD-landene har ført til en pacificeret omgang staterne imellem, således at Kant alligevel fik ret, ihvertfald i forhold til denne udvalgte kreds. Men på sigt også i det største omfang, idet "globaliseringen" problematiserer den klassiske folkerets forudsætninger om suverænitet og skarpt skel mellem inden- og udenrigspolitik ved at ikke-statslige aktører som multinationale selskaber og banker optræder på den internationale scene og undergraver den nationale suverænitet. Habermas henviser til Giddens' bestemmelse af den moderne "globalisering" som en "økonomisering af den internationale politik" og ser heri en bekræftelse af Kant (202). "Med denationaliseringen af økonomien... mister den nationale politik magten over de almene produktionsbetingelser - og dermed løftestangen for opretholdelsen af den opnåede sociale standard" (203). Med den sidste eftertanke må Habermas referere til, at den keynesianske økonomiske politik, som var så vigtig for den fulde beskæftigelse i efterkrigstidens velfærdsstat, stort set blev umulig at føre siden midten af 1970'erne. Der er sket en magtdiffusion, hvor rammebetingelserne er blevet stærkere end aktørenes egne målsætninger. Det for suveræne stater konstitutive skarpe skel mellem inden- og udenrigspolitik er blevet flydende: fra det normative synspunkt ved demokratiserings- og menneskerettighedspolitikken, fra det sociale synspunkt ved multikulturalismen og fra det økonomiske synspunkt ved globaliseringen, som er frembragt af "handelsgejsten". Med statssuverænitets opløsning og funktionelle forfald er scenen klar for en international retsorden à la Kant.

ad (3). Efter Kants ide skulle de republikanske principper være "den målestok, hvorefter politikken offentligt skulle lade sig måle" (203). Kant forudsatte her, at filosofferne var fornuftens talerør, og han kunne ikke forudse hverken det 19. årh.s fornuftsskepsis eller de "intellektuelles store forræderi" i det 20. årh., og heller ikke "strukturforvandlingen af den borgerlige offentlighed til en af massemedier behersket, semantisk degenereret og af billeder og virtuelle realiteter besat offentlighed. Han kunne ikke ane, at den "talende" oplysnings miljø skulle omfunktioneres til såvel en sprogløs indoktrinering som et bedrag *med sproget*" (204). Netop dette "uvidenheden slør", mener Habermas, forklarer, hvorfor Kant havde mod til at forudgribe, hvad der først idag er ved at tegne sig: "en verdensomspændende offentlighed" (205). De første tegn på en "global offentlighed" finder Habermas i den "verdensomspændende meningspolarisering" omkring Vietnam- og Golfkrigene, senere i "verdenstopmøderne" om miljø, befolkningstilvækst og fattigdom i 1990'erne, hvor NGO'ere som Amnesty International og Green Peace spiller en rolle, hvilket er "tegn på en voksende offentlig indflydelse fra aktører, der fra netværket i et internationalt civilsamfund træder op mod staterne" (206). Man må dog ikke se bort fra, at disse temaspecifikke og temporære foranstaltninger er kommet til verensoffentligheden gennem "indøvede strukturer i de nationale offentligheder" (205), og at der endnu ikke kan siges at findes "en global, og ikke engang en trængende nødvendig europæisk offentlighed" (ss).

Det er mærkeligt, synes jeg, at Habermas ikke forfølger Kants tanke om den internationale offentlighed blandt "filosofferne", hvor der virkelig er sket en udvikling og differentiering i det 20. årh. Således blev feks. *socialpolitikken* efter Bismarcks "Arbeiterversicherung" (1881f) til et internationalt sagsområde med kongresser, arbejder og tidsskrifter, hvor professionelle specialister fra universiteter og embedsværk deltog i diskussioner, der udkrystalliseredes i almene standarder og forvaltningsmetoder, som fik en stor virkning på enkeltstaternes politik på socialområdet. Mange andre sagsområder udkrystalliseredes på samme måde med international standardsætning og danner tilsammen en organiseret og differentieret verdensoffentlighed med egne kommunikationsmedier og den optræder med noget større effekt overfor staterne end NGO'erne. Men Habermas er fokuseret

på offentligheden mellem regering og folk, på forholdet mellem stat og civilsamfund, og herved kommer det da også til en klar kontrast mellem Hegels offentlighedsbegreb, hvor borgeren skal belæres om andre klassers og livsformers berettigede interesser, der skal tilgodeses i staten, og Kants offentlighedsbegreb, hvor statens politik skal underkastes en normativ kritik ud fra universelle værdier om menneskeret.

Sammenfattende vil jeg sige, at Habermas i denne tekst har placeret sig selv i den spændingsfyldte modsætning mellem Kant og Hegel vha. en historisk dialektik, der sjældent ses hos ham, hvor Hegels koncept tildeles en begrænset historisk fakticitet, medens Kants koncept tildeles en normativ gyldighed, som vi idag kan have begrundet håb om og moralsk pligt til at realisere, efter det hegelske intermezzo, der førte til "Stunde Null" i 2. verdenskrig. Jeg mener at denne historiske skitse rammer hovedet på sømmet og giver en brugbar periodisering: efter liberalismens sejr i 1840'erne fulgte der som følge af det "sociale spørgsmål" fra 1870'erne en virkeliggørelse af en rekonstrueret hegeliansk socialmodel og koncept om organiserede livsformer, der i princippet varede ved til 1945, men de facto til 1970'erne, hvorefter der tilsyneladende skete en overgang til Habermas' socialmodel og det kantianske koncept, men på det seneste er den nationale interesse nu genindført på den internationale scene af Bush, og forsvaret af den kriseramte velfærdsstat er blevet genoptaget på nationalistisk basis af Dansk Folkeparti .

Litteratur

- Avineri, Shlomo: Hegel's Theory of the Modern State, 1972
- Avineri, Shlomo: The Social & Political Thought of Karl Marx. Cambridge 1968
- Blasche, Siegfried: Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben. I: Riedel, M (ed): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd 2, Frankfurt a. M. 1974
- Boserup, Anders: Staten, samfundet og krigen hos Clausewitz. I: Carl von Clausewitz. Om krig. Bd III. Kommentar og registre. Kbh. 1986
- Bubner, Rüdiger: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Frankfurt am Main 1984
- Cicero: De legibus [ca. 51 f.K.]. I: Blatt, Franz et al: Ciceros filosofiske skrifter, bd. 1, Kbh. 1969
- Cohen, Jean og Arato, Andrew: Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society. I: Honneth, A. et al (eds.): Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main 1989
- Debbasch, Ch. og Pontier, J.-M.: Les Constitutions de la France, Paris 1983
- De Swaan, A: In Care of the State: Health Care, Education and Welfare in Europe and the USA in the Modern Era. Cambridge 1988
- Det Økonomiske Råd, Formandskabet: Møde i Det Økonomiske Råd. Onsdag den 27. maj 1998
- Eriksen, Erik Oddvar og Weigård, Jarle: Kommunikativ handling og deliberativt demokrati. Jürgen Habermas' teori om politikk og samfunn. Bergen 1999
- Gerhardt, Volker: Der Tronverzicht der Philosophie. I: Höffe, O. (red): Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Klassiker Auslegen. Berlin 1995
- Habermas, Jürgen: Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes". [1967]. I: Göhler, G. (udg.): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Frühe politischen Systeme. Frankfurt a. M. 1974
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, I-II [1981/87]. Frankfurt a. M. 1995
- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M. 1991
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat. Frankfurt a. M. 1992
- Habermas, Jürgen: Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück. I: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. Main 1999 (a)
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie [1996]. Frankfurt a. Main 1999 (b)
- Hegel, G. W. F.: Werke 1-20. Red. Eva Moldauer og Karl Markus Michel. Suhrkamp-Taschenbuch Verlag, 1970
- Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften [*Naturrechtsartiklen* 1803]. I: Jenaer Schriften 1801-1807. Bd 2
 - Phänomenologie des Geistes [*Fänomenologien* 1807]. Bd 3
 - Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816 [*Stænderskriftet* 1817]. I: Nürnberger und Heidelbergerschriften 1808-1817. Bd 4
 - Wissenschaft der Logik [*Logikken* 1812-16/1831]. Bd 5-6
 - Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [*Retsfilosofien* 1821/1833]. Bd 7
 - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I-III [*Encyklopædien* 1817/30/1845]. Bd 8-10
 - Über die englische Reformbill [*Reformbill skriftet* 1831]. I: Berliner Schriften 1818-1831. Bd 11
 - Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [*Historiefilosofien* 1837/48]. Bd 12

- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I-III [*Filosofihistorien* 1833-36]. Bd 18-20

- Heller, Hermann: Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte [1921]. Aalen 1963
- Hobbes, Thomas: Philosophical Rudiments concerning Government and Society. [*De Cive*, 1647] I: The english Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, ed. W. Molesworth, vol II, Aalen 1966
- Hobbes, Thomas: Leviathan, or the Matter, Form, and Power og a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. [1651] I: The english Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, ed. W. Molesworth, vol III, Aalen 1966
- Hofmann, Hasso: Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie. Darmstadt 2000
- Höffe, Ortfried: Immanuel Kant. München 2000
- Höffe, O. (red): Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Klassiker Auslegen 1. Berlin 1995
- Höffe, Ortfried: Einleitung: Der Friede - ein vernachlässigtes Ideal I: Höffe, O. (red): Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Klassiker Auslegen. Berlin 1995 (a)
- Höffe, Ortfried: Völkerbund oder Weltrepublik? I: Höffe, O. (red): Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Klassiker Auslegen. Berlin 1995 (b)
- Hösle, Vittorio: Der Staat. I: Jermann, C. (ed): Anspruch und Leistung von Hgegels Rechtsphilosophie. Stuttgart 1987
- Hösle, Vittorio: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg 1998
- Højrup, Thomas: Det glemte folk. Kbh 1989
- Højrup, Thomas: Omkring livsformsanalysens udvikling. Kbh 1995
- Højrup, Thomas: Dannelsens dialektik. Kbh. 2002
- Iltting, K.-H. (udg): G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831 in sechs Bänden, Stuttgart 1974, Bd IV
- Kant, I.: Werkausgabe, I-XII. Udg. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp-Taschenbuch Verlag, 1977
- Kritik der reinen Vernunft [1781]. Bd. III-IV
 - Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht [1784]. Bd. XI
 - "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" [1793]. Bd. XI
 - Zum ewigen Frieden [1795]. Bd. XI
 - Die Metaphysik der Sitten [1797]. Bd VIII
 - Anthropologie im pragmatischer Hinsicht [1800]. Bd XII
- Keller, B.: Im Taumel der Freiheit: Demokratie und Repräsentation bei Jürgen Habermas. I: Der Staat, årg. 39, hft. 2, 2000
- Kersting, Wolfgang: "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein". I: Kojève, Alexandre: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. [fr. 1947]. Frankfurt 1984
- Marx, Karl: Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313). [1843]. I: Karl Marx, Friedrich Engels Werke, Bd 1, Berlin 1988
- Mertens, Thomas: Hegel's Homage to Kant's Peperual Peace. I: The Review of Politics, 1995
- Montesqieu, C. L. de: Om Lovenes Ånd [1757], I-II, Kbh 1998
- Møller, Iver Hornemann og Jørgen Elm Larsen: Teorier om velfærdsstat og socialpolitik. I: samme (red): Socialpolitik. Kbh. 2000
- Møller, Iver Hornemann: Arbejderflertallet og 70'ernes socialreform. Kbh. 1986
- Ottmann, Henning: Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Bd 1: Hegel im Spiegel der Interpretationen, 1977
- Riedel, Manfred: Der Begriff der "Bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtliches Ursprungs. I: Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Stuttgart, 1982
- Riedel, Manfred: "Arbeit". Artikel i: Krings, H. et al: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, Bd.

1, München 1973

Ritter, Joachim: Hegel und die französische Revolution [1957]. I: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt a. M. 1969

Peperzak, Adrian: Hegel contra Hegel in His Philosophy of Right: The Contradictions of International Politics. I: Journal of the History of Philosophy, 32:2, april 1994

Schnädelbach, Herbet: Hegels praktische Philosophie. Frankfurt a. M. 2000

Sidenius, Niels Chr.: Korporativisme i vor tid? I: Politica. Tidsskrift for politisk videnskab. 29. årg. nr. 4 1997 (Temanummer: Venner for altid? Stat og interesseorganisationer)

Siep, Ludwig (ed): G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Klassiker Auslegen 9. Berlin 1997

Siep, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M. 2000

Taylor, Charles: Hegel and Modern Society, Cambridge 1979

Willms, Bernard: Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Philosophie. Berlin 1970

Willms, Bernard: Die politischen Ideen von Hobbes bis Ho Thi Mihn. Stuttgart 1972