

# INDIVIDUALISERING – EN SOSIOLOGISK MODELL

Sosiologisk Tidsskrift: 4/2006

**Gunnar C. Aakvaag, UiO**



**Department of Sociology & Human Geography  
University of Oslo**

P. O. Box 1096 Blindern  
N-0317 OSLO Norway  
Telephone: + 47 22855257  
Fax: + 47 22855253  
Internet: <http://www.iss.uio.no/>

# INDIVIDUALISERING – EN SOSIOLOGISK MODELL<sup>1</sup>

Gunnar C. Aakvaag

*g.c.aakvaag@sosiologi.uio.no*

## Individualization – a sociological model

This article outlines a sociological model of individualization based on communications theory. I describe the model over four successive theoretical steps. (1) I start out with a critique of «culturalistic» conceptions of individualization and the need for an institutional perspective. (2) I go on to construct a fivefold typology of institutional perspectives of individualization. (3) At this stage we need a model which combines the cultural and institutional dimension. This, I argue, can be found in Jürgen Habermas's theory of communicative action. (4) The problem with Habermas is that his communications theoretical attempt to view individualization as part of a broader process of modernization, is too abstract and formalistic. Therefore, I conclude the article with the construction of a sociological model of individualization that reformulates more concrete cultural and institutional insights within Habermas's communications theory. By so doing, I hope to contribute to a better, more comprehensive understanding of individualization than are available in much contemporary social and cultural science.

**Keywords:** *Individualization, Culturalism, Institutions, Jürgen Habermas, Communications theory.*

## Innledning: teoretisk dissonans

Denne artikkelen er skrevet med det formål å diskutere fire former for teoretisk dissonans som møter en når man som sosiolog nærmer seg det svært omfattende forskningsfeltet individualisering. Utgangspunktet er en kritikk av *kulturalistiske* teorier som knytter det moderne individs fremvekst og egenart først og fremst til det kulturelle nivå: ideer, verdier, idealer og klassifiseringsskjemaer. I møte med for eksempel idehistoriske, kulturhistoriske, litteraturvitenskapelige, kunsthistoriske eller filosofiske konsepsjoner av individualisering vil en sosiolog umiddelbart etterlyse et *institusjonelt* perspektiv. Jeg skal derfor for det *første* argumentere for at individualisering også må studeres i relasjon til konkret sosial handling i tid og rom, slik denne er institusjonelt regulert, og ikke bare med utgangspunkt i «frittflytende ideer». Da oppstår nye problemer. Det finnes

nemlig et tilsynelatende ukoordinert mangfold av slike sosiologiske teorier. Her er det m.a.o. et stort behov for systematisering og samordning. For å overkomme dette problemet, vil jeg for det *andre* utvikle en typologi for institusjonelle perspektiver på individualisering. Men det er også et problem at institusjonelle perspektiver på individualisering ofte synes å være like ensidige i sin mangel på et kulturelt meningsperspektiv som kulturalistiske perspektiver er blinde for institusjonelle fakta. Vi trenger derfor en teoretisk modell for individualisering som forener en kulturell og en institusjonell tilnærming. I artikkelen vil jeg således for det *trede* argumentere for at vi finner et slikt rammeverk i Jürgen Habermas' kommunikasjonsteoretiske sosiologi. Et problem hos Habermas er imidlertid at individualiseringsprosessen rekonstrueres på en for abstrakt og formalistisk måte. Dette er den siste og *fjerde* utfordringen, og jeg vil forsøke å møte den gjennom å inkorporere de viktigste kulturelle og institusjonelle perspektivene på individualisering i dagens forskningsfront i en kommunikasjonsteoretisk tuftet modernitetsteori. Slik håper jeg gjennom min artikkel å gi et bidrag til en mer helhetlig teoretisk forståelse av fenomenet individualisering. Før jeg går i gang, skal jeg imidlertid begynne med å introdusere mitt tema mer inngående.

## Det moderne individet

Intet er vel mer moderne enn individet. Kjernen i moderne samfunn er at de er organisert primært rundt individer, og ikke, som tradisjonelle samfunn, grupper som slekt, landsbyer, klaner, laug, stender osv. I Ulrich Becks (2004:142) ord: «Det europeiske moderne kjennetegnes helt fra begynnelsen av ved at individet autoriserer seg selv». Så er det da også mot individet såkalte postmoderne retninger har rettet sine angrep når de har villet undergrave det moderne prosjekt både som *de facto* realitet og normativt prosjekt. Det finnes ingen mer effektiv måte å *dekonstruere* moderniteten på enn å *desavuere* individet. På tross av postmodernistenes harde angrep synes imidlertid individet fortsatt å være med oss: «(s)he's dead but (s)he won't lie down». Ja, aldri har det vel blitt snakket mer om individet enn i våre dagers populærkultur, reklamekampanjer, moralske og rettslige diskurser, politikk, vitenskap og kunst osv., og aldri har det vel vært viktigere for mange å være et individ enn akkurat nå. Postmodernistene må imidlertid gis rett i en ting: Det har i modernitetens selvtematisering vært en sterk tendens til å oppfatte individet på en *ahistorisk* måte, som den spontant gitte, selvstendige og suverene kilden til tenkning, handling og samfunn, idet man slik *naturaliserer* samfunnets historisk-partikulære fundament. Dette gjelder Descartes *ego cogito*, naturrettsstenkernes forestilling om individets naturgitte egenskaper i en førsosial naturtilstand, Kants transcendentale ego,

romantikens genibegrep og økonomisk teori *homo oeconomicus*, for å nevne noen viktige eksempler. I slike perspektiver fremstår ikke individets eksistens og fremvekst som noe som må forklares, men heller som det selvfølgelige utgangspunkt for enhver seriøs filosofisk, moralsk, rettslig, politisk, økonomisk, vitenskapelig og estetisk refleksjon over eller organisering av sosiale forhold.

Hva er så et individ? De to karakteristikaene som til sammen definerer et individ er *selvbestemmelse* og *personlig egenart*.<sup>2</sup> Med selvbestemmelse eller *autonomi* mener jeg å være og å oppfatte seg selv som å være en selvstendig, selvstyrt og uavhengig kilde til tenkning og handling. Dette i motsetning til å være og å oppfatte seg selv som underordnet ytre autoriteter av for eksempel politisk, religiøs, tradisjonell eller naturmessig art. Med personlig egenart eller *autentisitet* mener jeg å besitte og å være opptatt av å besitte «individualitet» i betydningen særegne personlige karaktertrekk og identitetsmessige egenskaper hvorigjennom man skiller seg fra andre. Dette til forskjell fra å være og å ønske å være definert i kraft av sin tilhørighet til grupper og gjennom kollektive identitetsmessige attributter.<sup>3</sup> Forskjellen mellom de to er at der autonomi defineres gjennom det å være opphav til sine egne meninger og handlinger, og derfor er en egenskap man gjerne kan ha *til felles* med andre, defineres autentisitet gjennom det å *skille* seg ut fra alle andre ved å være i kontakt med sin unike indre kjerne.

Autonome og autentiske individer i ovennevnte betydning finner vi ikke på tvers av all historisk tid og alt sosialt rom. Det å være et individ, å vektlegge det Georg Simmel (1978:101) kaller henholdsvis «individuell uavhengighet» og «dannelsen av personlig egenart», er ingen naturgitt universell egenskap, men tvert imot å være *moderne*. Det uten sidestykke historisk vanligste har nemlig vært å oppfatte seg selv som underlagt ytre autoriteter av religiøs, politisk og sosial karakter, og å oppfatte seg selv som definert gjennom gruppedlemskap og kollektive attributter. I motsetning til postmodernistene skal jeg imidlertid i denne artikkelen ta utgangspunkt i at individet ikke bare er et stykke borgerlig-humanistisk ideologi, en opplysningsmyte som det gjelder å avsløre, men heller et reelt eksisterende sosiokulturelt fenomen – om det er aldri så mye historisk kontingent og «konstruert». Den faglige utfordringen vi da stilles overfor, er denne: hvorledes skal vi forklare fremveksten og stabiliseringen av det moderne individet? Hvorledes kan vi som sosiologer best forstå fenomenet individualisering? Det er denne utfordringen vi nå skal gi oss i kast med.

## Det kulturalistiske perspektivet

Mitt utgangspunkt vil være at det jeg her litt løst skal kalle et *kulturalistisk* perspektiv har et visst initiativ innen studiet av individualisering. I et kulturalistisk perspektiv<sup>4</sup> forklares fremveksten av det moderne individ som et resultat av endringer i de verdier, tankeformer og meningsstrukturer som er rådende i et samfunn. Et slikt perspektiv henter sin umiddelbare overbevisningskraft fra det faktum at det er kulturen som stiller til rådighet de ressurser vi gjør bruk av når vi fortolker vår situasjon og slik gir mening til tilværelsen. Det er til kulturens felles reservoar av idealer, verdier, verdensbilder, kunnskap, klassifiserings-skjemaer osv. det enkelte samfunnsmedlem er henvist når hun gjennom selvfortolkningsprosesser skal fastlegge sin identitet, og det er derfor i de hegemoniske meningsmønstre eller «diskurser» vi må søke kilden til det moderne individets to attributter: selvbestemmelse og personlig egenart. Ikke overraskende er det de humanistiske fagdisipliner som primært har anlagt et kulturalistisk perspektiv på individualisering, det være seg idéhistorikere, litteraturvitere, kunst- og kulturhistorikere eller filosofer. Perspektivet går i hvert fall tilbake til 1800-tallshistorikeren Jacob Burkhards (1960[1860]) klassiske studie av renessansehumanismen, men jeg skal her ta for meg det jeg mener er det grundigste, mest omfattende og kanskje beste arbeid innenfor tenkemåten, nemlig Charles Taylors (1989a) mye nyere studie av fremveksten av det moderne selvet, *Sources of the self*, idet jeg først utdyper og deretter kritiserer denne tilnærmingen til individualiseringsprosessen.<sup>5</sup>

Først helt kort om Taylors teoretiske utgangspunkt. Ifølge Taylor (1985; 1989a:del 1) er kjernen i et menneskes identitet såkalte «sterke vurderinger», dvs. de idealer, verdier og moralske prinsipper vi bygger våre liv på. I motsetning til «svake vurderinger» av typen is fremfor brus eller Saab fremfor Volvo, er sterke vurderinger tilstrekkelig dype, viktige og stabile til å danne grunnlaget for et stabilt og meningsfylt livsprosjekt. Sterke vurderinger henter den enkelte alltid fra kulturen: Det å vokse opp og inn i et samfunn vil si å tilegne seg på nivået for personlig identitet de sterke vurderinger som konstituerer en livsform og gir mening og innhold til etablerte sosiale praksiser. Taylors prosjekt i *Sources of the self* er således å avdekke og artikulere de kulturelle kildene til det moderne, individualiserte selvet, de sterke vurderinger våre moderne identiteter bygger på og som fremfor alt gjør selvbestemmelse og personlig egenart til grunnlag for et rikt og vellykket liv: «[t]he enterprise [...] is an attempt to articulate and write a history of the modern identity.» (Taylor, 1989a:ix). *Sources of the self* er en svært omfattende, om enn noe uorganisert bok, slik at jeg her bare skal gjengi det jeg oppfatter som tre hovedpoenger for Taylor.

Som det svært dramatiske utgangspunkt for Taylors analyser (Taylor,

1975:kapittel 1; Taylor, 1989a:kapittel 18 og 19), historisk plassert ved inngangen til det kulturelt moderne, står sammenbruddet i et kristen-metafysisk verdensbilde som i det gamleuropeiske føydalsamfunnet hadde gitt alle samfunnsmedlemmene en fast og tilskrevet plass i guds «great chain of being». Til denne hierarkiske kulturelle orden svarte en hierarkisk og standsbasert sosial struktur med lite sosial mobilitet, der hver enkelt hadde sin faste plass. Samfunnsmedlemmenes identitet var følgelig kollektivistisk: Gruppetilhørighet og overindividuelle essenser var det avgjørende for en persons selvforståelse. Det er slike tilskrevne kollektive identiteter som går i oppløsning når vitenskapelig sekularisering og avmystifisering reduserer verden til et lukket system av mekaniske kausalsammenhenger. Verden tappes for det Weber (2003:353) i sin tid kalte «etisk-kompensatorisk» mening: Den gjenspeiler ikke lenger en metafysisk *ordo* hvor alt og alle har sin naturlige plass. Det er den eksistensielle hjemløsheten som følger av løsrivelsen fra standssamfunnets kulturelle hierarkier som er bakteppet for fremveksten av det moderne individ. Men dette er ikke tilstrekkelig. Det moderne mennesket gjør i tillegg bruk av to selvstendige moralske kilder når det håndterer denne hjemløsheten, og disse er også de viktigste positive kulturelle kildene til grunn for det moderne selvet.

Den første omtaler Taylor (Taylor, 1989b; Taylor, 1989a:del 2) som vektleggingen av «inwardness» eller den kulturelle forestilling at det enkelte mennesket har et indre bevissthetsmessig og følelsesmessig rom som det selv har privilegert tilgang til: «We think of our thoughts, ideas, or feelings as being 'within' us [...]. We are creatures with inner depths [...]» (ibid.:111). Dette indre subjektive rom blir i moderniteten oppfattet som den nye kilden til mening i det som ellers fremstår, igjen i Webers (2003:207–8) ord, som en «gudløs tid uten profeter», og hvor den ytre observerbare verden er tappet for objektiv moralsk og eksistensiell mening. Ideen går ifølge Taylor helt tilbake til Platon og Augustin, men inkorporeres først gjennom Descartes og Locke i moderniteten på 15- og 1600-tallet. Først nå, gjennom den moderne subjekt- og bevissthetsfilosofiens antroposentriske reformulering, kommer den til uttrykk i skillet mellom subjekt og objekt, mellom den indre og den ytre verden, et skille som innebærer at subjektet på egenhånd, gjennom refleksjon, må finne grunnlaget for moral, sannhet, skjønnhet og livsmening inne i seg selv. Den ytre verden er jo tappet for metafysisk mening og eksistensielle orienteringspunkter. Ifølge Taylor er dette det kulturelle grunnlaget for den moderne autonomitanken: Refleksjon, mening, moral, sannhet, handling osv. må ha sitt opphav og forankring i individet selv, og ikke påføres det utenfra: «This is the point of origin of the stream of modern thought [...] which refuses to accept the merely 'positive', what history, or tradition, or nature offers as a guide to value or action, and insists on an autonomous generation of the forms we live by.» (Taylor

1989a:364). Når mennesket virker på sitt beste, skal det være *selvbestemmende* og autonomt; heteronomi og ytrestyring må for all del unngås. Siden *opplysningstiden* har følgelig Kants (1970[1784]:54, min oversettelse) klassiske formulering vært konstituerende for vestlig kultur: «Opplysning er menneskets uttreden av selvpåført umyndighet».

Den andre kulturelle kilden går tilbake til *romantikken*. Dette kan synes noe paradoksalt. Ved første øyekast fremstår jo romantikken som et angrep på hele moderniteten, sterkt kritiske som romantikerne var til opplysning, vitenskap, teknologi, industri, fornuften og det atomiserte individ. I stedet lengtet man tilbake til naturen og den preindustrielle middelalderen, og fremhevet følelsene fremfor forstanden. Ifølge Taylor (1975:15–29; 1989a:kapittel 21; 1991:25–31) innebærer imidlertid ikke romantikken noe brudd med moderniteten, men en utdypning av denne, og det langs en ny dimensjon: *personlig egenart* og selvrealisering. Hva det kommer an på for romantikerne er å leve et autentisk liv. Ideen er denne: Den enkelte har en essens, kjerne og natur som er særegen for henne eller ham, og det å leve et godt og meningsfullt liv vil si å være i kontakt med og dyrke denne. Denne indre kjerne foreligger imidlertid ikke fullt utviklet forutfor personens livsløp. Tvert imot er det menneskets livsoppgave å oppdage, aktualisere og utfolde sin essens: Mennesket må realisere sin personlige egenart gjennom den frie utfoldelse og utvikling av de evner og egenskaper som først bare foreligger i kim – det må aktualisere det biografisk latente med livsløpet som medium. Det å være i kontakt med seg selv er slik kjernen i et autentisk liv, mens det å ikke være tro mot seg selv tilsvarende er å leve inautentisk – da mister man seg selv. Her, i romantikkens «ekspressivisme», finner Taylor den kulturelle kilden til det andre aspektet ved det moderne individet, nemlig vektleggingen av personlig egenart og individuelle særtrekk: «Expressivism was the basis for a new and fuller individuation. This is the idea [...] that each individual is different and original, and that this originality determines how he or she ought to live.» (Taylor, 1989a:375). Det er ikke nok å være autonom og selvstyrt hvis man skal være et moderne individ, i tillegg må man være seg selv. Eller som nyromantiker Oscar Wilde lar Lord Henry si i *A Picture of Dorian Gray*: «The aim of life is self-development. To realise one's nature perfectly – that is what each of us is here for.»

## En sosiologisk kritikk: institusjonenes betydning

Taylors kulturalistiske perspektiv og analyser har den ufrakommelige fordelen å gjøre oss oppmerksomme på de rike kulturelle kildene, dvs. verdier, tradisjoner, symboler, idealer osv., individualiseringsprosessen er tuftet på. Problemet er at kulturalismen overser eller i beste fall nedprioriterer *institusjonenes* betydning.

Taylor (ibid.:199–207) innrømmer rett nok at institusjoner er viktige i forbindelse med individualisering, men de skyves raskt ut i den teoretiske periferien gjennom å avspises med rollen som ytre kausale årsaker som forklarer *hvorfor* individet vokser frem («diachronic-causal explanation»), men ikke *hva* det er. Derfor kommer det heller ikke som noen stor overraskelse når institusjoner ikke spiller noen rolle i *Sources of the self*. Aktører som heller enn å være situert i konkrete sosiale relasjoner i tid og rom, primært lever i ideenes intelligible verden, er imidlertid en sosiologisk uhyrlighet. En tilfredsstillende *sosiologisk* analyse må utfordre den oppfatning at det moderne individet først og fremst lever i en kulturell meningsfære gjennom å vise hvorledes institusjonene har satt sitt klare preg også på individualiseringsprosessens innholdsside. Det moderne individet er båret oppe av og formet – er hva det er – nettopp gjennom det nett av regulariserte tid-rom-praksiser modernitetens institusjoner i form av normer, roller og sanksjoner vever rundt samfunnsmedlemmene. Det er et indre, ikke et ytre forhold mellom institusjoner og individ. Fra et sosiologisk ståsted er dette nesten en selvfølgelig innsikt: Man kan ikke forstå et samfunns medlemmer uten i relasjon til de institusjonene deres livsprosjekter utfoldes innenfor og formes av.

Gitt at denne sosiologiske kritikken av kulturalismen har noe for seg, oppstår et nytt problem: Det finnes i den sosiologiske tradisjonen fra klassikerne og opp til i dag svært mange teorier som relaterer individualisering til institusjoner, og det på til dels meget forskjellige måter. Jeg vil derfor forsøke å bidra til teoretisk klargjøring på dette feltet gjennom å presentere en femleddet typologi for forholdet mellom individualisering og institusjoner. Målet er å vise at mesteparten av sosiologisk individualiseringsteori er variasjoner over fem grunntemaer.<sup>6</sup> De tre første modellene relaterer individualisering til hver sin institusjon, henholdsvis det *sivile samfunn*, *stat* eller *marked*; den fjerde modellen til institusjonell *differensiering*; og den femte til institusjonell *frisetting*. Idet jeg nå presenterer de fem modellene, er det et poeng for meg å vise hvorledes de alle utfordrer eller i hvert fall supplerer Taylor og den kulturalistiske tenkemåten.

### i) Det sivile samfunn og individualisering: Talcott Parsons

Den amerikanske sosiologen Talcott Parsons (1902–79) konseptualiserer samfunnet med utgangspunkt i tredelingen kultur, institusjon og person (Parsons, 1951). Som selverklært «kulturell determinist» ville Parsons langt på vei kunnet slutte seg til Taylors vektlegging av kulturen som opphav til individualisering. På den annen side skiller Parsons seg fra Taylor ved å hevde at hvis kulturelle verdier skal bli noe mer enn frittflytende idealer, så må de virkeliggjøres. Moderne samfunn individualiseres ikke før de kulturelle idealene Taylor beskriver, selvbestemmelse og personlig egenart, så å si hentes ned fra den



åndelige sfære og virkeliggjøres i den empiriske tid-rom-sfæren som sanksjonerte rolleforventninger og derigjennom *institusjonaliseres* i sosiale strukturer. Som sosiolog vet nemlig Parsons at det er institusjonene minst like mye som kulturen som bærer det daglige samfunnslivet og strukturerer samfunnsmedlemmenes handlinger og identiteter.

I sammenheng med institusjonaliseringen av individet er Parsons av den oppfatning at det er det *sivile samfunn*, eller «the societal community» som han kaller det, som spiller hovedrollen. Det sivile samfunn er nemlig den sosiale ordens sentrum i kraft av at det er her de felles normer som holder samfunnet sammen utvikles, revideres og videreføres. Det er her – i moderne samfunn i sfæren utenfor stat og marked – kriteriene for gruppedlemskap og inklusjon i samfunnet fastlegges.

Det gammeleuropeiske standsamfunnet var således ifølge Parsons en *kollektivistisk* sosial orden hvor gruppedlemskap og identitet ble tilskrevet med utgangspunkt i overindividuelle størrelser som religion, etnisitet og rase. Der sosial posisjon i standsamfunnet var basert på partikularistiske kjennetegn, har moderniteten derimot reorganisert grunnlaget for inklusjon, gruppedlemskap og identitet på individualistiske kriterier. Moderne samfunn er nemlig grunnlagt på et nytt verdisett som gir *alle* samfunnsmedlemmene *like* muligheter til å realisere et selvbestemt og autentisk livsprosjekt uavhengig av tilskrevne statuskjennetegn som kjønn, stand, klasse, etnisitet osv. Individet erstatter dermed kollektivet som samfunnets omdreiningspunkt.

Dette moderne verdisettet ble først nedfelt i en universalistisk moral som skulle beskytte individet og dets mulighet for selvbestemmelse og personlig egenart. En ting er imidlertid moral og uformelle normer som «bare» virker gjennom samvittigheten, noe annet er formelle legale normer sanksjonert av staten gjennom dens monopol på legitim voldsutøvelse. Legale normer har en helt annen sosial kraft enn moralske, og det er derfor Parsons' poeng at individets rett til autonomi og autentisitet må institusjonaliseres rettslig for å kunne virkeliggjøres fullt ut i samfunnet. Dette skjer gjennom et *demokratisk statsborgerskap* hvor universalistiske og egalitære kriterier legges til grunn for inklusjon i «the societal community». Parsons (1971:92) sier således om moderniteten: «The most important new basis of inclusion in the societal community has been *citizenship*, developing in close association with the democratic revolution»; og om det rettighetskomplekset som konstituerer den demokratiske statsborgerrollen: «There is in this complex a strong egalitarian emphasis [...] on the basic equalities of citizens' rights to protection, certain freedoms, certain basic conditions of welfare, and opportunities [...]» (ibid.:94). Gjennom demokratisk statsborgerskap blir altså selvbestemmelse og personlig egenart hentet ned fra den kulturelle sfære og omdannet til «harde» sosiale fakta med sete i

den sosiale struktur og samfunnets organisering. Ja, individet og dets frihet blir nå selve det konstitusjonelle sentrum i et moderne samfunn preget av det Parsons (1978: 321) så treffende kunne beskrive som «institusjonalisert individualisme».

Denne gjennomgangen av Parsons' syn på om individualisering viser at det først og fremst er et *komplementært* forhold mellom hans sosiologiske tilnærming og Taylors kulturalisme. Taylors analyser gir helt klart en rikere innsikt i de kulturelle kildene til grunn for individualisering enn en lesning av Parsons gir. Parsons gjør oss derimot oppmerksomme på hvorledes kulturelle idealer må institusjonaliseres for å bli sosialt virksomme, og at dette i autonomiens og autentisitetens tilfelle skjer gjennom et demokratisk statsborgerskap forankret i det sivile samfunns universalistiske normsett. Først slik blir individet noe mer enn et kulturelt ideal. Det finnes imidlertid sosiologer som står i et mer direkte motsetningsforhold til Taylor enn Parsons.

## ii) Stat, makt og individualisering: Michel Foucault

En av dem er Michel Foucault (1926–84), som også har gjort individet til sitt sentrale studieobjekt: «My objective [...] has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects.» (Foucault, 1983:208). Foucault representerer, i hvert fall i den såkalte «genealogiske» fasen på 70-tallet jeg her skal basere meg på, et klart sosiologisk korrektiv til Taylor. Hos Foucault knyttes nemlig individualisering ikke primært til kultur, men til fremveksten av en form for makt og disiplinering som har *staten* som sitt institusjonelle grunnlag. La meg utdype.

Foucaults utgangspunkt er en bestemt historisk situasjon i Europa på 1700-tallet hvor den tradisjonelle sosiale orden bryter sammen og det oppstår et behov for nye former for integrasjon og kontroll. Dette behovet blir dekket av to nye typer makt som vokser frem og konsolideres i moderniteten. Den første er det Foucault med Bentham kaller *panoptisk* makt, kjennetegnet ved svært effektive former for overvåkning og kontroll av de «innsatte» innenfor institusjoner som fabrikken, militærleiren, fengslet, sykehus, psykiatriske institusjoner og skolen: «I dette panoptiske samfunn, hvor den fengselsaktige armatur er allestedsnærværende [...]», underlegges ifølge Foucault kroppen en disiplin som har til hensikt å temme dens reaksjonsmønstre og fabrikkere «[m]enneskekropper som underkues og ekserseres – 'føyelige' kropper.» (Foucault, 1994:267,127). Den andre er den *biomakt* den moderne *staten* utøver gjennom sin helhetlige forvaltning av den befolkning som befinner seg innenfor dens territorium. I fraværet av tilstrekkelig kraftig tradisjonell sosial kontroll må nemlig staten nå ta ansvaret for å styre befolkningens demografiske reproduksjon, sikre dens fysiske helse gjennom ernæring og hygiene, unngå epidemier,

korrigere atferdsmessige avvik, kurere somatiske og psykiske lidelser, sørge for at barn oppdras, utdanne befolkningen osv. For å lykkes med dette «pastorale» prosjekt, tar staten i bruk og koordinerer den makt og kunnskap som etableres mer «lokalt» i de enkelte panoptiske institusjonene. Slik gjenoppretter staten sosial orden gjennom «[e]n eksplosjon av ulike og tallrike teknikker for å oppnå underkastelse av kroppene og kontroll over befolkningene. Slik begynner 'biomaktens' æra.» (Foucault, 1995:153).

Hva har så dette med individualisering å gjøre? Rett mye, i følge Foucault. Som god postmodernist snur han hele den moderne forestillingen om at individualisering er et resultat av frigjøring på hodet. Det ser vi hvis vi spør hva et individ er ifølge Foucault: Det å være et individ er å skille seg ut fra alle andre, være annerledes, ha sin egen historie osv. – mens alternativet til å være et individ er å leve som et udifferensiert element i flokken, horden eller gruppen. Foucaults tese er at slike individer historisk først oppstår i det øyeblikk panoptiske institusjoner fra 1700-tallet, gjennom overvåknings-, registrerings- og klassifiseringspraksiser, begynner å produsere en mengde spesifikk kunnskap om det enkelte menneske, det være seg i rollen som fange, ansatt, elev, pasient etc. Gjennom slike «oppdelingspraksiser» får den enkelte nå sin egen historie, som han eller hun deretter internaliserer og gjør til sin egen. På denne måten oppstår det moderne individ ikke som et produkt av frigjøring, men tvert i mot som en følge av intensivert byråkratisk kontroll og panoptisk disiplinering innenfor rammen av statens biomakt: «Selvsagt er individet en fiksjon, et resultat av en 'ideologisk' samfunnsoppfatning. Men individet er også en realitet, fabrikkert av denne særskilte teknologien som kalles 'disiplin'.» (Foucault, 1994: 174).

Oppfatningen av å være i kontakt med sin indre kjerne har for eksempel ifølge Foucaults perspektiv ikke primært romantikken som sitt historiske opphav, slik Taylor hevder, men går helt tilbake til middelalderens katolske bekjennelsespraksiser. Tanken her var at det finnes en sannhet inne i mennesket, særlig knyttet til dets seksualitet, som det er av største viktighet å avdekke, noe som bare kan skje gjennom bekjennelse. Slike bekjennelsespraksiser trappes opp i moderniteten, hvor de i tillegg sekulariseres, vitenskapeliggjøres og profesjonaliseres. Man bekjenner ikke lenger til presten, men til sin lege, psykiater, psykolog, pedagog, sosionom, lærer etc., og det er gjennom disse panoptiske bekjennelsespraksiser individet kommer på sporet av sitt «egentlige jeg» og sin personlige egenart. Modernitetens bekjennelsespraksiser er av den grunn også gjennomsyret av makt. Ikke bare er det en grunnleggende asymmetri i formell posisjon, kunnskap og initiativ mellom den bekjennende og eksperten det bekjennes til, bekjennelse og seksualitet er i tillegg også et svært sentralt tilknytningspunkt for statens biomakt. Som ledd i statens forvaltning av befolk-

ningen nevner Foucault bl.a. ønsket om å kurere kvinnens hysteri, overvåke det onanerende barn og sterilisere perverse voksne.

Sammenlignet med Taylor ser vi at Foucaults tilnærming til individualisering er svært annerledes: Foucault avdekker ikke bare individets *statlig-institusjonelle* forankring, men også de former for *makt* som er skrevet inn i selve konstitueringen av det moderne individ. De kulturelle idealers «uskyldighet» erstattes av statlig biomakt og panoptisk disiplinering. Der Taylor knytter individualisering til kulturelle tradisjoner som kan føres tilbake til opplysningstiden og romantikken, er individet hos Foucault nærmest det uintenderte resultat av statens forvaltning av befolkningen gjennom totaliserende panoptisk disiplinering: «Never, I think, in the history of human societies [...] has there been such a tricky combination in the same political structures of individualization, and of totalization procedures.» (Foucault, 1983: 213).

### iii) Marked og individualisering: Karl Marx og Zygmunt Bauman

Ikke bare det sivile samfunn og staten, men også markedet er en sosial institusjon som bidrar til å individualisere samfunnsmedlemmene. Her skal jeg rekonstruere markedets betydning i samfunnsteoretiske teorier om individualisering i to etapper.

I så fall kommer vi ikke utenom Karl Marx (1817–83). Ingen annen sosiolog har vel like konsekvent som ham analysert moderniteten med utgangspunkt i *markedets* strukturdannende kraft. For den historiske materialisten Marx er kapitalisme og modernitet ett, og derfor må også modernitetens individualisering, som Marx var meget opptatt av, føres tilbake til markedet. Marx hevder således at fremveksten av det moderne individ henger sammen med selve etableringen av kapitalismen som produksjonsmåte. I det kjente kapittel 24 i *Das Kapital*, om den «såkalte opprinnelige akkumulasjonen», hevder Marx (1984:181–238) at industrikapitalismen forutsetter et eiendomsløst proletariat som søker til byene for arbeid i fabrikkene som der etableres: «Føydalismens oppløsning har frigjort kreftene for det kapitalistiske samfunnet» ved at tidligere bønder og leilendinger «[e]r blitt frarøvet alle sine produksjonsmidler og alle de garantiene de gamle føydale institusjonene ga for deres eksistens.» (ibid.:183–4). Slik medfører allerede den historiske etableringen av skillet mellom arbeid og kapital at store befolkningsmengder rykkes opp med røttene fra sin tilværelse i et tett og tradisjonsstyrt bondesamfunn preget av tilskrevne sosiale identiteter med kollektivistiske fortegn: Kapitalismen individualiserer arbeidere som er formelt fri og løst fra de sosiale bånd, fellesskap og sosiale forpliktelser som preget det føydale standssamfunnet.

Derpå hevder Marx også at markedet som sosial institusjon i sin egen rett individualiserer samfunnsmedlemmene. Gjennom privat eiendomsrett og kon-

traktsfrihet institusjonaliserer markedet den enkeltes rett til å ivareta sine private interesser på en formålsrasjonell måte. Markedsrelasjoner lar seg karakterisere som preget av gjensidig nyttekalkulering foretatt av uavhengige og selvstendige personer – «individer» – som ikke bindes sammen av verken religiøse, moralske eller tradisjonelle sosiale bånd. Markedet atomiserer samfunnsmedlemmene, det «[h]ar ubarmhjertig revet over de mangeartede føydalbånd som knyttet menneskene til sine naturlige foresatte og ikke latt noe annet bånd tilbake mellom menneskene enn den nakne egeninteresse, den følelseløse 'kontante betaling'.» (Marx, 1971:64).

Marx analyserte kapitalismen primært i relasjon til rollene som produsent og arbeider. Siden Marx' tid på midten og slutten av det 19. århundre har imidlertid kapitalismen gjennomgått et hamskifte: Rollen som konsument har blitt mer sentral. Delvis skyldes dette at teknologisk rasjonalisering har redusert den totale mengden tilgjengelig arbeid, men først og fremst skyldes det veksten i privat forbruk som har fulgt med kapitalisme og velstandsøkning. Den polsk-engelske sosiologen Zygmunt Bauman (1925–) hevder således at vi siden omkring 1970/80 har levd i et *konsumsamfunn* (Bauman, 1987; Bauman, 1992; Bauman, 1998), og videre at konsumsamfunnet er et individualisert samfunn fordi det gir det enkelte samfunnsmedlem en historisk unik mulighet til selv å *velge* sin identitet gjennom det frie forbrukervalg. Som forbruker kan man uhindret gi uttrykk for sin personlige egenart og individualitet gjennom det enorme mangfoldet av varer og tjenester som er tilgjengelig på markedet: «Valgmulighetene er overalt, det er bare å gripe dem og følge sine valg.» (Bauman og Tester, 2002:113). Dermed frisettes også samfunnsmedlemmenes identiteter fra kollektive størrelser som klasse, kjønn, nasjon, etnisitet, religion osv. De individualiseres.

Det skulle gå frem at forskjellen mellom Taylor og Marx i synet på individualisering er stor. I henhold til den historiske materialismens skille mellom basis og overbygning avdekker Marx grunnlaget for individet i den kapitalistiske produksjonsmåte og markedets atomiserende sosiale konsekvenser. Fenomener i den sosiokulturelle overbygningen, som autonomi- og autentisitetsidealet, er primært bare en gjenspeiling av basis, med den funksjon å stabilisere produksjonsforholdene. For Marx ville Taylor derfor bare vært nok en «idealist» som har glemt å snu Hegel på hodet – og av den grunn vilt overdriver kulturens og ideenes betydning i samfunnslivet. Samme type kritikk kan også Bauman rette mot Taylor: Det er ikke først og fremst kulturelle idealer, men økonomisk utvikling, veksten i privat forbruk, det frie forbrukervalg og kunderollens økte betydning som ligger til grunn for og muliggjør det moderne individ. Bauman forankrer lik Marx individualiseringsprosessen institusjonelt: i markedet.

Er det så rimelig å kalle Taylor en «idealist»? Ikke ifølge ham selv: «This

would be crazy» (Taylor, 1989a:199). Men som jeg allerede har påpekt, både teoretisk og i de konkrete analysene til Taylor trer institusjonene i bakgrunnen. Ikke idealist, kanskje, men kulturalist.

#### iv) Institusjonell differensiering og individualisering: Niklas Luhmann

Individualisering trenger ikke relateres bare til én bestemt institusjon, det være seg marked, stat eller det sivile samfunn. Moderniteten har også et annet institusjonelt kjennetegn: *funksjonell differensiering*. Den som først koblet individualisering til institusjonell differensiering var Emile Durkheim, i det klassiske verket om den samfunnsmessige arbeidsdelingen (Durkheim, 1984). Her skal jeg heller ta utgangspunkt i en nyere og mer gjennomarbeidet formulering av den samme sosiologiske tenkemåten, slik vi finner den hos den nylig avdøde tyske sosiologen Niklas Luhmann (1927–98).

Ifølge Luhmann (1997:595) har sosiologien alltid befattet seg med differensiering, og særlig modernitetens særegne form for differensiering: den funksjonelle. Med funksjonell differensiering sikter Luhmann (ibid.: kapittel 4, del vii og viii) til det faktum at moderne samfunn er splittet opp i et stort antall selvstendige institusjonelle sfærer eller subsystemer. Disse fungerer («kommunisierer») etter hver sin systemspesifikke kode og ivaretar hver sin avgrensede funksjon for samfunnet. Slik fungerer det økonomiske subsystem etter koden betale/ikke betale, og ivaretar funksjonen produksjon av varer og tjenester; det rettslige subsystem fungerer etter koden lovlig/ulovlig, og ivaretar funksjonen atferdsregulering; det vitenskapelige subsystem fungerer etter koden sant/usant, og ivaretar funksjonen produksjon av empirisk testet og teoretisk formidlet kunnskap osv.

I kraft av funksjonell differensiering skiller moderne samfunn seg både fra tradisjonelle stammesamfunn, grunnlagt på «segmentær» differensiering, og førmoderne standssamfunn, tuftet på «hierarkisk» differensiering. Både i stammesamfunn og standssamfunn tilhørte samfunnsmedlemmene nemlig ett, og bare ett, sosialt system, for eksempel en slekt, en klan, en landsby, en stand e.l., og samfunnsmedlemmene fikk sin identitet fullt ut bestemt av denne tilhørighet: Identitet ble følgelig *tilskrevet* på grunnlag av sosial posisjon (Luhmann, 1993:155–8 og 165–7; Luhmann, 2005b:229–31).

Dette forhold endrer seg dramatisk i moderniteten. I et funksjonelt differensiert samfunn kan ikke lenger det enkelte samfunnsmedlem tilhøre bare ett subsystem. Det er for eksempel ikke nok for den enkelte bare å få omsorg og kjærlighet fra familien eller oppdragelse fra utdanningssystemet, i tillegg er man avhengig av varer og tjenester fra det økonomiske subsystem, klientytelser fra staten, informasjon fra massemediene osv. (Luhmann, 1993:158; Luhmann, 2005a:131–2). Av den grunn tvinges den enkelte i moderniteten til å

leve sitt liv på tvers av mange ulike subsystemer og knyttes til samfunnet via et utall forskjellige roller: som kunde og arbeidstager i det økonomiske system, som klient i det statlig-administrative system, som barn i familiesystemet, som elev i utdanningssystemet osv.

Hvilke konsekvenser får dette for menneskers identiteter? Jo: «Fra nå av er det ikke lenger en allerede foreliggende identitet som er utgangspunktet og det punkt alt vender tilbake til, men et krav: kravet om å være et individ og om å få lov til å være et individ.» (ibid.:244, min oversettelse). Den enkelte må heretter på egenhånd koordinere tilhørigheten til mange sosiale subsystemer idet han eller hun gjennom en selvstendig innsats binder sammen alle de sosiale delidentitetene til en helhetlig personlig biografi: Funksjonell differensiering innebærer altså at individets egenytelser erstatter sosial posisjon og «askripsjon» som grunnlag for identitet og livsløp – altså selvbestemmelse; men også at samfunnsmedlemmene i funksjonelt differensierte samfunn har sine egne «karrierer» (Luhmann, 1993: 231–36): deres livsløp og identiteter skiller seg fra hverandre, man lever sitt eget liv – altså personlig egenart.

Luhmann hevder nok at den moderne individualiseringen kommer til uttrykk i en egen «semantikk», med vekt på både selvbestemmelse og personlig egenart, og med røtter tilbake til opplysningstiden og særlig romantikken. Individualiseringen har altså sitt særegne kulturelle uttrykk, en oppfatning Luhmann deler med Taylor. Allikevel er det markante forskjeller mellom de to. For det første ser ikke Luhmann det moderne individets fremvekst som primært knyttet til bestemte kulturelle idealer, men til en bestemt *institusjonell* endring, nemlig funksjonell differensiering. Det er bare i relasjon til den individualisering av identitetsdannelsen som følger av institusjonell differensiering og økning i sosial kompleksitet at fremveksten av det moderne individ lar seg forstå. For det andre deler Luhmann Taylors opptatthet av kulturelle mønstre og semantiske koder, men han er allikevel av den oppfatning at når opplysningstidens autonomiideal og romantikkens autenticitetsideal har fått så stort gjennomslag i moderniteten, skyldes dette først og fremst en institusjonell utvikling som har muliggjort, ja *nødvendiggjort*, selvbestemmelse og personlig egenart fra samfunnsmedlemmenes side: «Tar man utgangspunkt i strukturelle endringer, ser man [...] at samfunnsmedlemmene allerede befinner seg i en posisjon der de *må* være et individ. Nødvendigheten av selvbestemmelse er for den enkelte et korrelat til den samfunnsmessige utviklingen.» (Luhmann, 2005a:126, min oversettelse og utheving). Uten en parallell institusjonell differensiering ville autonomi og autenticitet forblitt ikkerealiserede idealer på nivået for kulturelle verdier og forestillinger. Også Luhmanns analyser avdekker dermed en institusjonsblindhet i Taylors kulturalistiske perspektiv.

## v) Institusjonell frisetting og individualisering: Ulrich Beck

Den siste institusjonelle tilnærmingen til individualisering legger verken vekt på en bestemt sosial institusjon eller institusjonell differensiering, men på at institusjonenes kontroll over mennesker allment avtar i moderniteten: Den sosiale strukturen mister evnen til å regulere atferd. Denne måten å tenke om moderniteten på kan også spores tilbake til Durkheim (1978: kapittel 5), og hans anomibegrep, men jeg velger også her å ta for meg en nyere formulering av samme idé: den tyske sosiologen Ulrich Becks (1944–) individualiseringsteori, basert på et skille mellom industrisamfunnet og det individualiserte samfunn, mellom den «første» og den «andre» moderniteten, mellom «enkel» og «refleksiv» modernisering.

Industrisamfunnet var den form for modernitet som tok form med den industrielle og franske revolusjon i vesten ved inngangen til det 19. århundre, og som var dominerende frem til rundt 1970. Dette samfunnet hadde tre institusjonelle pilarer: Territorielt avgrensede *nasjonalstater* var «containere» for alt samfunnsliv, de var rammen rundt alle sosiale prosesser og identisk med «samfunnet». Industrisamfunnet var videre et *klassemann* hvor posisjon i den industrikapitalistiske produksjonsprosess var avgjørende for livssjanser og livsløp. Konflikten mellom arbeid og kapital var tilsvarende samfunnets politiske akse. Til sist var den kjønnsarbeidsdelte *kjernefamilien* en komplementærinstitusjon til arbeidslivet, hvor kvinner forestod nødvendige, men ulønnede omsorgsoppgaver.

I industrisamfunnet var samfunnsmedlemmenes identitet noe som ble *tilskrevet* fra samfunnet, basert på posisjon innenfor de tre nevnte institusjoner. Å være en norsk arbeiderklassemann var i industrisamfunnet samtidig å ha en klar og stabil personlig identitet, å vite hvem man var og hvor man hørte til. Slik ser vi at det som for Luhmann var typisk for tradisjonelle samfunn, nemlig tilskrevet og kollektivistisk sosial status, ifølge Beck kjennetegnet også det moderne industrisamfunnet, bare at klasse, nasjon og kjønn erstattet slekt og stand som identitetsmarkører. I begge tilfeller blir rommet for individualisering lite.

I den «andre», «refleksive» og «individualiserte» moderniteten derimot, fra 1970-tallet og fremover, er dette forholdet snudd opp ned. For det første har globaliseringen svekket nasjonalstaten: Sosiale, kulturelle, økonomiske, juridiske og politiske prosesser er i omfattende grad løftet ut av og reorganisert på tvers av nasjonalstatenes territoriale grenser (Beck, 2000). For det andre har velferdsstaten, velstandsvekst, yrkesdifferensiering, utdanningsrevolusjon og fremveksten av en postindustriell middelklasse svekket den samfunnsmessige betydningen av skillet mellom arbeid og kapital, og med det også erodert vekk industrisamfunnets klassebevissthet (Beck, 1992:del 2). Og for det tredje har



kvinnenes uttreden i arbeidslivet brutt ned den kjønnsbaserte organiseringen av kjernefamilien og frembrakt en «postfamilial» familie (Beck og Beck-Gernsheim, 1995).

Konsekvensen av denne institusjonelle svekkelsen er individualisering: «To put it in a nutshell – individualization is becoming the social structure of second modern society itself.» (ibid.:xxii). Prefabrikkerte sosiale identiteter basert på nasjon, klasse og kjønn eksisterer ikke lenger. Hva vil det egentlig si å være en norsk arbeiderklasse mann i 2006? Ikke så mye, skal vi tro Beck. Det identitetsvakuumet som dermed oppstår, må den enkelte løse på egenhånd gjennom individuell biografisk identitetskonstruksjon og refleksiv livsløpsnavigering. I det individualiserte samfunn medfører mangelen på sosial kontroll, altså på stabile sosiale orienteringspunkter og klare forventninger fra omgivelsene, at den enkelte er «dømt til å velge» – den enkelte er blitt en *homo optionis*: «Life, death, gender, corporeality, identity, religion, marriage, parenthood, social ties – all are becoming decidable down to the small print; once fragmented into options, everything must be decided.» (Beck og Beck-Gernsheim, 2002:5). Individualisering er altså et resultat av strukturell frisetting fra industrisamfunnets prefabrikkerte identiteter. Det å leve «et eget liv» med vekt på selvbestemmelse og personlig egenart blir i denne situasjonen både en samfunnsmessig plikt og, i den grad strukturelt frisatte samfunnsmedlemmer lærer seg å elske sin skjebne, en forventning og kulturell verdi.

I henhold til Becks perspektiv kan nok Taylors analyser si mye om hvilke kulturelle tradisjoner og forstillinger som møter strukturell resonans i den individualiserte og «andre» moderniteten, men derimot svært lite om de institusjonelle endringene som muliggjør individualisering som empirisk forankret livsform og praksis «in the first place». Fra Becks ståsted skal ikke individualisering først og fremst forstås som et produkt av opplysningstidens og romantikkens kulturelle tradisjoner, slik Taylor hevder, men heller som et resultat av de individuelle valgmuligheter og det valgpress som oppstår når industrisamfunnets institusjoner svekkes og refleksive valg erstatter sosial kontroll som samfunnets reproduksjonsmekanisme. Nok en gang sitter vi igjen med det inntrykk at Taylors analyser blir «overfladiske» i den forstand at de ikke fanger opp individualiseringens institusjonelle grunnlag. Becks individualiseringsteori utgjør et siste institusjonelt korrektiv til Taylors kulturalisme og et femte og siste argument for behovet for et sosiologisk perspektiv på individualisering.

## Kritikk av både kulturalisme og institusjonalisme

Jeg håper i det foregående å ha vist at et rent kulturalistisk perspektiv på individualisering er utilstrekkelig. Fokuset på kulturelle idealer, verdier og diskurser

fanger ikke opp hvorledes individualisering og det moderne individet må *institusjonaliseres* for å gjøres sosialt effektivt, dvs. nedfelles «empirisk» i roller, sanksjonerte normer, regulariserte samhandlingsmønstre og sosiale strukturer. Ettersom kulturalisme har en sterk posisjon innen forskningen, og særlig den humanistiske, har det vært et poeng å vise hva som faller bort når man, som Taylor, analyserer individualisering fra et rent kulturperspektiv. Det som nå må understrekes, er imidlertid at også de institusjonelle perspektivene ofte kan kritiseres for en komplementær teoretisk endimensjonalitet. De fanger nemlig sjelden tilstrekkelig godt opp hvorledes institusjonaliserte sosiale praksiser og samhandlingsmønstre nødvendigvis må være tuftet på kulturelle idealer og ideer for å konstitueres som *meningsfulle* og *betydningsfulle*. Sosiale institusjoner og sosiale praksiser kan ikke eksistere uten å trekke på kulturelle ressurser. Altså trenger vi teoretisk apparatur som er tilstrekkelig kompleks til å *forene* kulturelle og institusjonelle studier av den sosiale virkelighet, da den sosiale virkelighet selv har både en kulturell og en institusjonell dimensjon.

Denne modellen må i tillegg overvinne enda en tendens som de to tilnærmingene deler, nemlig at de begge beskriver de samfunnsmedlemmene som individualiseres på en for *passiv* og *reaktiv* måte. I kulturalismens tilfelle blir individet gjennom sosialisering formet av de kulturelle tradisjoner og moralske verdier som er hegemoniske i det samfunn det vokser inn i, ofte uten at man viser hvorledes individet også på en kreativ og selvstendig måte tilegner seg, gjør bruk av, kritiserer og derigjennom reviderer, endrer og av og til endog forkaster kulturelle idealer. I institusjonalismens tilfelle er dette problemet kanskje enda tydeligere, ettersom individets identitet og handling her blir et produkt av de sanksjonerte rolleforventninger, samhandlingsmønstre, institusjoner og sosiale strukturer det i egenskap av samfunnsmedlem er situert i. Begge perspektivene går dermed potensielt glipp av det som er spesifikt for det moderne individet, nemlig selvbestemmelse og personlig egenart overfor den ytre verdens sosiale og ikke-sosiale objekter. I beste fall ender man opp i en rekke *paradokser* av typen «institusjonalisert avinstitusjonalisering», «konform antikonformisme», «tradisjonsbestemt antitradisjonalisme», «samfunnsbestemt samfunnsuavhengighet» etc. I verste fall *ofres* hele det substansielle innholdet i selvbestemmelse og personlig egenart på kulturens og institusjonenes alter. Det vi derfor må utvikle, hvis vi skal føre teorigrunnet for empiriske studier av moderne individualisering videre, er en modell som kombinerer kulturelle og institusjonelle tilnærminger, og som dertil gjør dette på en måte som er forenelig med individualiserte personers reelle selvbestemmelse og personlige egenart vis-à-vis deres sosiokulturelle omverden. For å finne en slik teori, skal vi nå vende oss til Jürgen Habermas' teori om *den kommunikative handling*.

## Kultur, institusjon og person i et kommunikasjonsteoretisk perspektiv

Habermas er en av de mest fremstående representantene for den såkalte «språklige vendingen» som har foregått innenfor samfunnsvitenskapene de siste tiårene. Et hovedpoeng her er å initiere nye forskningsprosjekter og løse samfunnsteoretiske grunnlagsproblemer gjennom å gå bort fra subjektfilosofiens subjekt/objekt-modell til fordel for den språklig formidlede subjekt-subjekt-relasjonen.

Habermas (1984:del 3; 1999a:141–53) definerer følgelig kommunikativ handling som samhandling hvor to eller flere tale- og handlingskompetente subjekter koordinerer sine individuelle handlingsplaner gjennom en språklig etablert og gjensidig forpliktende situasjonsdefinisjon, og hvor «kraften i det bedre argument» er den valutaen som gir partene «kjøpekraft» seg i mellom. Ifølge Habermas (1987:135–44; 1999a:164–9) har alle samfunnets tre grunn-elementer, *personer*, *institusjoner* og *kultur*, sitt opphav i kommunikativ handling, ettersom språklig formidlet samhandling over tid avleires i integrerte identiteter (person), normregulerte sosiale relasjoner (institusjon) og felles kulturelle verdier og meningsmønstre (kultur) – tre elementer som hele tiden er *avhengige* av kontinuerlig kommunikativ handling for å bli reproduisert. Samtidig er kompetente personer, legitime rolleforventninger og felles kulturelle idealer *ressurser* som enhver kommunikativ handling må gjøre bruk av. Kommunikativ handling blir slik møteplass og reproduksjonsarena for den språklig formidlede relasjon mellom kulturelle tradisjoner, institusjonaliserte rolleforventninger og sosialiserte personer, og der forholdet mellom dem er gjensidig betingende.

Slik ser derfor Habermas' versjon av Giddens' (1984:25–7) «strukturdualitet» ut: Kommunikativt handlende personer er avhengige av å gjøre bruk av intersubjektivt delte kulturelle mønstre og allment bindende (institusjonaliserte) normer og rolleforventninger for å fremstå som kompetente samfunnsdeltakere; samtidig har ikke kulturelle verdier og institusjonaliserte praksiser noen annen måte å eksistere på enn gjennom å bli brukt og derigjennom reproduisert av kommunikativt handlende personer som på en selvstendig, kreativ og fri måte gir mening til og samordner sin felles hverdagspraksis. Nettopp her ligger grunnlaget for den teoretiske konseptualiseringen av forholdet mellom kultur, institusjon og person vi etterlyste i forbindelse med kritikken av både kulturalismen og institusjonalismen. Fordi språket så å si kiler seg inn «mellom» personer på den ene siden og kultur og institusjoner på den annen, kan den kommunikasjonsteoretiske samfunnsmodellen vise hvorledes kompetente personer dannes og holdes oppe gjennom kulturelt fortolkede og institusjonelt

regulerte kommunikative samhandlingspraksiser. Men også kommunikativ handling gir samhandlingsdeltakerne en potensiell kritisk-refleksiv avstand til de kulturelle tradisjoner og institusjonaliserte normer, regler og roller som konstituerer deres livsverden. Samhandlingspartnere som bruker språklig enighet som koordineringsmekanisme kan nemlig alltid problematisere for eksempel sannheten i de oppfatninger, klassifiseringsskjemaer og verdensbilder en kultur bygger på, sannferdigheten og autensiteten til overleverte tradisjonelle forestillinger om det gode eller ikke-forfeilede liv, samt riktigheten eller legitimiteten til de normer og rettferdighetsoppfatninger som regulerer fordelingen av rettigheter og plikter, muligheter og begrensninger mellom ulike typer aktører innenfor samfunnets praksiser og institusjoner.

I sum kan vi si at kommunikativ handling er et *filter* som regulerer utvekslingsprosessene mellom individ og samfunn (kultur og institusjoner) på en slik måte at det både lar seg gjøre å forstå samfunnsmedlemmenes væremåte og identiteter som sosiokulturelt forankret og samtidig som selvbestemt og autentisk.

## Individualisering i et kommunikasjonsteoretisk perspektiv

Jeg skal nå forsøke å situere denne meget generelle modellen for samvirket mellom kultur, institusjon og person i en modernitetsteori, for slik å lage et utkast til en kommunikasjonsteoretisk fundert modell av individualisering. Da må jeg imidlertid begynne med å gå en liten omvei innom det Habermas oppfatter som det *indre* forhold mellom kommunikativ handling og individualisering. Ifølge Habermas har nemlig individualiserte identiteter kommunikativ handling som sitt ufrakommelige medium. Det betyr på det helt elementære nivå at det bare er gjennom kommunikativ handling identiteters grunnbestanddel, nemlig *selvbevissthet*, dannes. Habermas (1999b:238–41) følger her Mead, for så vidt som han hevder at siden språklige uttrykk har den egenskap at de har *samme* betydning både for taler og adressat, blir det også mulig for taleren i en kommunikasjonssammenheng å ta den annens rolle og slik foregripe alters reaksjon på egen talehandling. Slik dannes selvbevisstheten gjennom at den talende ser seg selv gjennom den annens øyne og dermed for første gang selvrefleksivt påtreffer seg selv som et objekt for tanken.

Viktigere er det imidlertid at også kjerneegenskapene til det moderne individet, selvbestemmelse og personlig egenart, har kommunikativ handling som sin mulighetsbetingelse. Det er nemlig primært i kommunikativ handling samhandlingspartene gjør krav på og gjensidig tilkjenner hverandre autonomi og autensitet: «At taleren som aktør samtidig gjør krav på å bli anerkjent som autonom vilje og individuert vesen, hører til de allmenne og ufravikelige forut-

setninger for forståelsesorientert handling.» (ibid.: 252–3). På den ene siden er det slik at ettersom kritiserbare gyldighetskrav bare kan innløses gjennom kraf-ten i det bedre argument, altså overbevisende grunner, «tvinger» kommunika-tiv handling de samhandlende til å innrømme hverandre evnen til selvstendig stillingtagen til kognitive, moralske og estetiske gyldighetskrav, og til å handle på grunnlag av disse. Slik har *selvbestemmelse* språket som sitt «sted» i den sosi-ale verden. På den annen side er det alltid en konkret person som på bakgrunn av sin individuelle livshistorie og partikulære karaktertrekk skal utarbeide og implementere språklig formidlede handlingsforpliktelser. Her finns det ingen anledning til å gjemme seg bak kollektivet eller skjule seg i massen – kommuni-kativ handling krever personlig stillingtagen. Dermed er kommunikativ hand-ling også autentisitetens sted: Språklig formidlet samhandling åpner opp et rom for og avkrever *personlig egenart*.

Ut fra disse betraktningene, som nærmest gjør selvbestemmelse og personlig egenart til universelle egenskaper forankret i formalpragmatiske eller transcen-dentale betingelser for språklig kommunikasjon overhodet, skulle man tro at selvbestemmelse og personlig egenart var noe man ville finne i alle språklig konstituerte livsformer – altså i alle historiske epoker og samfunnstyper. Dette er allikevel ikke Habermas' oppfatning. Habermas (1996:23–7) hevder i stedet at det individualiseringspotensialet som ligger innbakt i den kommunikative handling i førmoderne samfunn var innkapslet i og delvis nøytralisert av kollektivistiske tradisjoner og religiøse normer og tabuer. Disse lukket det rommet for refleksjon, kritikk, problematisering og selvstendig stillingtagen kritiserbare språklige gyldighetskrav åpner. Kjernen i Habermas' syn på individualisering er derfor det følgende. Samfunn *moderniseres* helt allment i den grad det generelle rasjonalitetspotensialet i kommunikativ handling og kritiserbare gyldighetskrav frisettes fra lukkede tradisjoner, immuniserte normer og religiøse tabuer (Habermas, 1987:77). Som et ledd i denne moderniseringen *individualiseres* samfunnsmedlemmene når samfunnets tre komponenter, kultur, institusjoner og personer, som i tradisjonelle samfunn er filtret i hverandre, mer og mer løs-rives fra hverandre som ledd i frisettingen av rasjonalitetspotensialet i kommuni-kativ handling (ibid.:145-8). Dette vil ikke si at stadig mer autonome og autentiske moderne personer blir helt uavhengige av kulturelle tradisjoner og institusjonaliserte samhandlingsmønstre, men at relasjonen til dem blir mer kritisk-refleksiv. Frisatte kritiserbare gyldighetskrav gjør det mulig å tilegne seg kulturelle tradisjoner og delta i institusjonaliserte samhandlingsmønstre på mer selvbestemte og personlig egenartede måter. Det er dette som er sentrum i hele den moderne individualismen, slik Habermas ser det.

## Individualisering – en sosiologisk modell

Etter min mening lykkes Habermas i å gripe forholdet mellom kultur, institusjon og person på en måte som gir personer kritisk-refleksiv avstand til samfunnet, men uten å gjøre dem kultur- eller institusjonsløse av den grunn. Måten Habermas deretter, gjennom sin «rasjonelle rekonstruksjon» av moderniseringsprosessen, forstår individualisering på, finner jeg imidlertid for formal og abstrakt. Jeg vil derfor konkludere denne artikkelen med å «fylle» ut Habermas' kommunikasjonsteoretiske individualiseringsforståelse med utgangspunkt i de kulturalistiske og institusjonelle perspektivene jeg allerede har diskutert. Målet er på denne måten å lansere et forslag til en kommunikasjonsteoretisk sosiologisk modell av individualisering, en modell som har det fortrinn at den samtidig kompenserer for Habermas' formalisme og viser hvorledes mer substansielle tilnærminger kan integreres i et bedre og mer helhetlig teoretisk rammeverk. Min presentasjon må her bli kort og skjematisk.

Utgangspunktet for modellen er hva jeg med Luhmann og Beck har kalt *institusjonell differensiering* og *institusjonell frisetting*. Et grunnleggende institusjonelt kjennetegn ved moderniteten er at samfunnet er splittet opp i et større antall funksjonelt spesialiserte institusjoner, samt at hver enkelt institusjon, det være seg føydalsamfunnets stender eller industrisamfunnets nasjon, klasse og kjernefamilie, taper kontroll over samfunnsmedlemmene. Resultatet er et voldsomt *individualiseringstrykk*, der identiteter, biografier og livsløp i stor utstrekning mister sin stabile samfunnsmessige forankring for i større grad å overlates til den enkeltes valg og ytelser. Strukturelt produsert sosial kompleksitet må i moderniteten håndteres individuelt.

Til det trengs det *kulturelle ressurser* som gjør det mulig for moderne personer å fortolke og gi mening til den sosialt komplekse situasjon de er kastet ut i, og det er her de kulturelle tradisjoner og idealer vi forbinder med opplysningstiden og romantikken kommer inn. Opplysningstidens ideal om *selvbestemmelse* og romantikkens ideal om *personlig egenart* er kulturelle ressurser som, slik Taylor viser, legger til rette for å internalisere eller gjøre til sin egen modernitetens institusjonelle differensiering og frisetting på nivået for personlig identitetsdannelse. Sagt annerledes, gjennom å hente ut det normative kulturelle potensialet fra opplysningstiden og romantikken, blir det mulig for samfunnsmedlemmene å håndtere modernitetens institusjonelle kompleksitet; institusjonelt påtvunget individualisering blir gjennom kommunikativ samhandling kulturelt fortolket og normativt inkorporert i livsløp og identiteter.

Hvorom alle ting er, må autonomi og autenticitet som kulturelle idealer også *institusjonaliseres* for å gjøres sosialt effektive. I moderne samfunn skjer dette primært i det *sivile samfunn*. Delvis gjennom at selvbestemmelse og personlig

egenart blir moralske normer som samfunnsmedlemmene sanksjonerer uformelt, men først og fremst gjennom rettslig institusjonalisering i den *demokratiske statsborgerrollen* og de statlig garanterte rettigheter som knytter seg til denne. I kraft av demokratisk statsborgerskap gis moderne personer en konstitusjonelt garantert rett til selvbestemmelse og personlig egenart. Dermed gis også opplysningstidens og romantikkens kulturelle idealer og sterke verdier en institusjonell forankring – de nedfelles i den sosiale struktur.

Denne formen for moderne individualisering, institusjonelt igangsatt av differensiering og frisetting, kulturelt fortolket gjennom opplysningstidens og romantikkens idealer om autonomi og autenticitet, og institusjonalisert i det sivile samfunn gjennom moral og demokratisk statsborgerskap, både *suppleres* og *utfordres* i moderne samfunn fra to kanter: *marked* og *byråkrati*. Marked og byråkrati, kapitalismen og den moderne staten har opplagt viktige funksjoner å spille i et individualisert samfunn. Kapitalismens fremvekst rykket store befolkningsemngder ut av tradisjonsstyrte og kollektivistiske livsformer, mens markedet gir bemidlede samfunnsmedlemmer mye både formell og reell valgfrihet, i våre dager kanskje særlig i rollen som konsument. På samme måte gir staten befolkningen frihet og muligheter gjennom lovbestemte rettigheter og produksjon av offentlige tjenester som er tilgjengelige via klientrollen. Jeg skal allikevel argumentere for at staten og markedet tilbyr to former for «avkortet individualisme».

I tilfellet med staten gir nok klientrollen rettigheter som åpner opp et mulig rom for selvbestemmelse og personlig egenart. Allikevel er prisen individene betaler for å «klientifiseres» høy, for så vidt som klientrollen er forbundet med en sterk standardisering, passivisering, rettsliggjøring, overvåkning og formell kontroll av livsløp og identitet. Hvor lite stat og byråkratisk makt ofte har med individualisering å gjøre, har få vist klarere enn Foucault. Hans analyser av statlig-byråkratisk produserte individer har forholdsvis lite å gjøre med det reelle innholdet i selvbestemmelse og genuin personlig egenart å gjøre, men desto mer med statens behov for å styre og kontrollere befolkningen på sitt territorium. Markedet gir vel ved første øyekast mer rom for individualisering pga. formell valgfrihet og fravær av (direkte) statlig regulering. Men også markedes individualisme har sine begrensninger som følger av at på markedet er kommunikativ handling og språklig enighet i stor grad erstattet av penger og strategisk handling. Dette fører til at markedet og kunderollen svært ofte vil være preget av en overfladisk «preferanseindividualisme» som først og fremst ivaretar forbrukerens lavere-ordens behov basert på svake vurderinger: av typen cola fremfor pepsi eller starten på Beethovens 5. symfoni fremfor Beatles som ringelyd på mobiltelefonen. Den dypere moderne individualismen, basert på sterke vurderinger i form av autonomi og autenticitet, hører primært hjemme i

sfærer og roller utenfor markedet, som familien, vennenettverk, offentligheten, det sivile samfunn, kunsten, politikk, skolen, forsknings- og utdanningsinstitusjoner osv. Her er det kommunikativ handling som dominerer, med dens innebygde press i retning gjensidig anerkjennelse av retten til selvbestemmelse og personlig egenart. Jeg vil derfor i sum hevde at i et moderne samfunn hvor marked og byråkrati gjennom kapitalisme og den moderne stat er utdifferensiert fra livsverden, kan den kommunikative individualisme trues med å «koloniseres» av markedets og byråkratiets avkortede individualisme.

La meg avslutte med å si at det kommunikasjonsteoretiske paradigmet for forståelse av individualisering som her er presentert selvfølgelig er fremstilt på en forenklet og lineær måte: Først differensiering og frisetting; deretter kulturell tilrettelegging; så institusjonalisering i det sivile samfunn; og til sist både støtten og trusselen fra marked og stat. Dette er en skjematisk fremstilling av en idealtypisk modell hvis formål er å få frem hvorledes kulturelle, institusjonelle og psykologiske faktorer samvirker i individualiseringen av moderne samfunnsmedlemmer – med kommunikativ handling som medium. I virkeligheten er disse ulike faktorene selvfølgelig filtret i hverandre på svært komplekse og kausalt resiproke måter, som det er opp til mer detaljerte empiriske studier å avdekke. Bare empiriske studier kan også avgjøre hvor *omfattende* den moderne individualiseringsprosessen i virkeligheten er, hvor langt den har kommet, om den gjelder alle sosiale grupper og klasser like mye osv. Fordelen med min kommunikasjonsteoretiske modell er at den lykkes i å inkorporere de ledende perspektivene i forskningsfronten i individualiseringsdebatten i et bedre og mer helhetlig teoretisk rammeverk som unngår nettopp de ensidigheter som preger mange av disse perspektivene, det være seg Taylors kulturalisme, sosiologenes institusjonalisme eller Habermas' formalisme. Derigjennom kan en slik kommunikasjonsteoretisk sosiologisk modell forhåpentligvis gjøre det mulig å teoretisere fenomenet individualisering på en faglig bedre og mer overgripende måte.

## Noter

- 1 Takk til *Sosiologisk tidsskrifts* to anonyme fagkonsulenter for kommentarer til artikkelen.
- 2 Lucas (1973), som jeg her baserer meg på, opererer med hele elleve betydninger av individbegrepet. Selvbestemmelse og personlig egenart («self-development») er allikevel de to viktigste, og mange av hans definisjoner er bare konkretiseringer av disse to, som religiøs-, politisk- og økonomisk individualisme osv.
- 3 I den grad man er del av identitetsgivende fellesskap må man i det minste være det «på sin egen måte» og som ledd i realiseringen av et autentisk individuelt livsprosjekt.
- 4 «Kulturalisme» er ikke et entydig etablert faglig begrep. Fracer (2003:48–54) og Taylor (1989) benytter det i omtrent samme betydning som meg, mens Moi (2006:142–6) bruker det i en annen betydning, som et alternativ til autonomi-tenkning



og formalisme («modernismeideologien») innen kunst- og litteraturstudier.

- 5 Andre fremstående eksempler på kulturalistiske perspektiver på individualisering er Bloom (1998), Derrida (1997; 2006), Foucault (1996), Frank og Haverkamp (1988) og Rorty (1989). For et populærvitenskapelig eksempel, se Skårderud (1998). Langt flere kunne vært nevnt.

## Referanser

- Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1992) *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (1998) *Work, Consumerism and the New Poor*. Buckingham: Open University Press.
- Bauman, Z. og Tester, K. (2002) *Samtaler med Bauman*. Oslo: Vidarforlaget.
- Beck, U. (1992) *Risk Society*. London: Sage Publications.
- Beck, U. (2000) *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2004) 'Frihetens barn. Denne evinnelige klagesangen over verdiforfall', i Beck *Globalisering og individualisering. Bind 2 – Arbeid og frihet* (s. 139–90). Oslo: Abstrakt forlag.
- Beck, U. og Beck-Gernsheim, E. (1995) *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. og Beck-Gernsheim, E. (2002) *Individualization*. London: Sage Publications.
- Bloom, H. (1998) *Shakespeare: the Invention of the Human*. New York: Riverhead Books.
- Burckhardt, J. (1960[1860]) *The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay*. London.
- Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*. Baltimore og London: John Hopkins.
- Derrida, J. (2006) 'Differánce', i J. Derrida *Dekonstruksjon* (s. 91–139). Oslo: Spartacus.
- Durkheim, E. (1978) *Selvordet*. Oslo: Gyldendal.
- Durkheim, E. (1984) *The Division of Labour in Society*. London: Macmillan.
- Foucault, M. (1983) 'The Subject and Power', i H. Dreyfus og P. Rabinow *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics* (s. 208–26). Chicago: UCP.
- Foucault, M. (1994) *Overvåkning og straff*. Oslo: Gyldendal.
- Foucault, M. (1995) *Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*. Gjøvik: Exil.
- Foucault, M. (1996) *Tingenes orden*. Oslo: aventura.
- Fraser, N. (2003) 'Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation', i N. Fraser og A. Honneth *Redistribution or Recognition?* (s. 7–109). London: Verso.
- Frank, M og Haverkamp, A. (red.) (1988) *Individualität*. München: Wilhelm Fink.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action. Volume One*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action. Volume Two*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1999a) 'Handler, talehandler, språklig formidlet samhandling og livsverden', i J. Habermas *Kraften i de bedre argumenter* (s. 137–73). Oslo: Gyldendal.
- Habermas, J. (1999b) 'Individuering gjennom sosialisering', i J. Habermas *Kraften i de bedre argumenter* (s. 217–65). Oslo: Gyldendal.
- Kant, I. (1970) *Kant's Political Writings*. London: CUP.
- Luhmann, N. (1993) 'Individuum, Individualität, Individualismus', i N. Luhmann *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Band 3* (s. 149–258). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Luhmann, N. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2005a) 'Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum', i N. Luhmann *Soziologische Aufklärung 6* (s. 121–37). Wiesbaden: VS Verlag.
- Luhmann, N. (2005b) 'Inklusion und Exklusion', i N. Luhmann: *Soziologische Aufklärung 6* (s. 226–52). Wiesbaden: VS Verlag.
- Lukes, S. (1973) *Individualism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Marx, K. (1976) 'Det kommunistiske partis manifest', i K. Marx *Verker i utvalg 4: Politiske skrifter* (s. 61–92). Oslo: Pax.
- Marx, K. (1984) *Kapitalen. Første bok. Del 4*. Oslo: Forlaget Oktober.
- Moi, T. (2006) *Ibsens modernisme*. Oslo: Pax.
- Parsons, T. (1951) *The Social System*. London: Routledge & Kegan Ltd.
- Parsons, T. (1971) *The System of Modern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Parsons, T. (1978) *Action Theory and the Human Condition*. New York: The Free Press.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: CUP.
- Simmel, G. (1978) 'Storbyen og åndslivet', i Østerberg (red) *Handling og samfunn* (s. 87–103). Oslo: Pax.
- Skårderud, F. (1998) *Uro. En reise i det moderne selvet*. Oslo: Aschehoug.
- Taylor, C. (1975) *Hegel*. Cambridge: CUP.
- Taylor, C. (1985) *Philosophical Papers 1*. Cambridge: CUP.
- Taylor, C. (1989a) *Sources of the Self*. Cambridge: CUP.
- Taylor, C. (1989b) 'Inwardness and the Culture of Modernity', i A. Honneth m.fl. (red) *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, (s. 601–23). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, C. (1991) *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: HUP.
- Weber, M. (2003) *Udvalgte tekster. Bind 1*. København: Hans Reitzels Forlag.