



Individets eksistentielle møde med demokratiet

"Vel tør nemlig det ethiske Individ bruge det Udtryk, at han er sin egen redacteur, men han er sig tillige fuldelig bevidst, at han er ansvarshavende; ansvarshavende og ligeover for den Tingenes Orden, i hvilken han lever."

Søren Aabye Kierkegaard

af Rune Kristensen
2007

Forord

Dette speciale kræver mange tilkendegivelser. Ikke mindst min kæreste Ditte Rasmussen, der har været mig behjælpelig. Hun har ved flere lejligheder bedt mig om at forklare meningen med at bruge Kierkegaard og dilemmaet i moderniteten, der har sat en bevægelse i gang. Min vejleder Erik Christensen, skylder jeg en stor tak. Vejledningen har været præcis og hjulpet mig i retning af det speciale, som det er endt med.

Det skal ikke gå usagt hen at specialet har været længe undervejs. Det har været på stand by imens jeg var i Italien og studerede på Università di Trieste og siden hen da jeg blev ansat i LO Silkeborg – Favrskov. Hertil skal der lyde en særlig tak, fordi min arbejdsgiver har været så storsindet at lade mig bruge tid til at færdiggøre specialet. Der skal også lyde en stor tak til Morten Alhof, der tålmodigt, har hjulpet mig igennem processen, ved at holde mig fast på opgaven. Til min familie der tålmodigt har motiveret mig. Til Maj-Lie der har designet forsiden og til alle dem der har givet mig opbakning til at blive færdig. *Ved bare at vide at i er der, har i hjulpet mig mod målet.*

Rune Kristensen

Silkeborg. D. 8. august 2007

Indholdsfortegnelse

1.0 Indledning & problemformulering	5
1.1 Specialets struktur	8
1.2 Litteratur	10
1.3 Forskningsdesign	11
2.0 Habermas og Kierkegaard	12
2.1 Hvad Habermas har skrevet om Kierkegaard	13
2.2 Habermas og Kierkegaard debatten	16
3.0 Indledning til Habermas	18
3.1 Moderniteten	21
3.2 Habermas rationalitet	24
3.3 System- og Livsverdenen	26
3.4 Systemet	27
3.5 Livsverdenen	27
3.6 Formålsrationalitet kontra kommunikativ rationalitet	29
3.7 Diskursetikken	32
3.8 Individets etiske diskurs	35
3.9 Opsamling af den yngre Habermas	37
4.0.0 Indledning til det Deliberative demokrati	39
4.0.1 Den Liberale demokrati teori	40
4.0.2 Republikansk demokratiteori	42
4.0.3 Habermas' kritik af liberalisme og republikanisme	44
4.0.4 Det deliberative demokrati	45
4.0.5 Etablering af det konstitutionelle fundament i det deliberative demokrati	47
4.0.6 Legitimitet	50
4.0.7 Lovens Gyldighed og individet	51
4.0.8 Offentligheden	55
4.0.9 Del offentligheder	58
4.1.0 Det politiske kredsløb	59
4.1.1 Opsummering af Habermas deliberative demokratiteori	61
5.0 Søren Aabye Kierkegaard	63
5.1 Kierkegaard og Demokratiet	65
5.2 Individet hos SAK	70
5.3 At leve	74
5.4 Angst og fortvivelse – tilbagetræning fra sig selv og samfundet	75
5.5 Stadier på livets vej	78

5.6 Overgangen til religiøse stadie.....	81
5.7 Kobling mellem Habermas og Kierkegaard.....	82
6.0 Konklusion.....	85
7.0 Bilag.....	86
Bilag 1.....	86
Bilag 2.....	86
Bilag 3.....	88
Bilag 4.....	88
Bilag 5.....	89
8.0 Litteraturliste.....	92

Individets eksistentielle møde med demokratiet

1.0 Indledning & problemformulering

"Den tidsalder, som vi kalder nyere tid, bestemmes ved at mennesket bliver det værendes mål og midte. Mennesket er basis for alt værende, det vil i den nyere tids forstand sige for enhver objektivisering og mulighed for at være forestillet, mennesket er subjektet." (Habermas, 2001, s. 77)

Sådan identificerer Jürgen Habermas mennesket i den moderne tidsalder. Dette speciale er foranlediget af Habermas' deliberative demokrati teori og denne problematik; om det enkelte menneske og dets placering i det moderne. Habermas mener, at det i det moderne er blevet muligt for individet at realisere sig i det individuelle. Denne frisættelse fra de tidligere religiøse og kulturelle sfærer, har skabt den afledte konsekvens, at det moderne demokrati må finde nye veje og målsætninger for at skabe accept hos det hele væld af individer, det repræsenterer. Det kan ikke længere findes i en gruppe, etnicitet eller folk – men hos det enkelte individ.

Det moderne demokrati har derfor sejret i den forstand, at det har frisat individet uden et egentligt projekt, hvilket der for den danske filosof Søren Aaby Kierkegaard (1813 – 1855) er problematisk, hvis visionen er for det enkelte individ. Eksempler er, at de tidligere så populære offentligheder med politiske partier, aviser og debatmøder oplever faldende tilslutning. Offentligheden, hvor demokratiet i traditionel forstand har grundet sin accept; er blevet atomiseret i et væld af sfærer, der både i tid og rum divergerer, eksempler er chatforums, sms'er, blog's og internetsider. Det moderne demokrati skal derfor etablere nye former for offentligheder for fortsat at kunne skabe den accept i befolkningen, som demokratiet har brug for; for at vedblive med at være moderne og aktuelt. Demokratiet har derfor brug for et eksistentielt perspektiv for at

kunne videreføre sit projekt. Her indtræder specialets anden store inspirationskilde Søren Aaby Kierkegaard, der om denne problematik har skrevet følgende:

"Det fortræffelige ved Platons stat er netop, at han ikke gør staten højere end de enkelte, allermindste i hegeliansk sludder-forstand. For at beskrive den enkelte beskriver han staten, han beskriver en demokrat, og for at gøre det beskriver han demokratiet; han konstruerer en stat for den enkelte... dette er den rette menneskelige idealitet; ellers får man dog den konfusion om at mange bringer noget ganske andet ud ved at være mange, end hvad hver især er." (PAP VII,1 A70)

"Det ideelle" er for Kierkegaard jvf. citatet ikke mere sandt, des flere der stemmer for det, men ved at være inderliggjort af den enkelte. Kierkegaard er ikke som Habermas forankret i en demokratiteoretisk tradition, men havde det polemiske i sin tilgang, at søge en klar adskillelse mellem "det enkelte" og "mængden". Kierkegaard er derved den skæve; der tænker det enkelte individ og yderpunkter i dets mange eksistentielle afskygninger og dobbeltheder; der stiller spørgsmål. Han er i sokratiske stil den, der ikke søger at give svar, men vil det enkelte individs projekt. Han tager modsat Habermas ikke udgangspunkt i at skabe fælles målsætninger, men stiler mod at forstå individet, som det særegne, det er. Kierkegaards egen holdning til demokratiet var udpræget kritisk, idet det kunne betyde en eliminering af begrebet om "den enkelte", og derved en total afvisning af det, som han fandt essentielt. Kierkegaard frygtede, at demokratiet ville blive en masse-psykologi, hvor individet ophørte med at være (Sløk, 1996, s. 23-25).

Det er ud fra den problemstilling, at specialet finder sin relevans i distinktion mellem Habermas' teorier og Kierkegaards eksistentialistiske filosofi, der således komplementerer hinanden. Habermas giver et bud på det moderne demokratiske problemstillinger og en løsning. Men for at fuldende det projekt og tage højde for det enkelte individ, har Habermas brug for et perspektiv om det eksistentielle. Habermas' deliberative demokratiforståelse og krav om selvrefleksion åbner således op for denne mulighed, der kan ses i forlængelse af de kategorier, han allerede operer med, de

etiske og moralske, hvorpå den eksistentielle kan blive den tredje (Matustik, 2006b, s.25). Det eksistentielle skal i en habermasiansk tilgang grundes i en sproglig kontekst for at opnå gyldighed, hvortil det eksistentielle handler om individets bliven fri, men ikke bare fri i liberalistisk forstand. Denne inspiration hentes hos Martin Beck Matustik, der har søgt en kobling mellem Habermas og Kierkegaard. Matustik mener, at Habermas skaber rummet for det eksistentialistiske, men Kierkegaard fuldender det. Matustik skriver om denne, at havde Habermas udfoldet dette ved Kierkegaard, ville det have vist en individuel kreativitet, farefuld men også åben dimension for hele den menneskelige tænkning og dets valg (Matustik, 2006b, s. 27).

Habermas selv har forholdt sig til Kierkegaard ved flere lejligheder. I bogen "Den menneskelige naturs fremtid" skriver han:

"De eksistensfilosoffer der er forpligtet på metodisk ateisme, har imidlertid i Kierkegaard set den tænkner, der fornyr det etiske spørgsmål på en overraskende innovativ måde og besvarer det på en både substantiel og tilstrækkelig formel måde – tilstrækkelig formel med henblik på en legitim verdensanskuelsesmæssig pluralisme." (Habermas, 2002, s. 16)

Målet med dette speciale er derfor at kaste lys over udviklingen af en eksistentiel transformeret deliberativ demokratiteori - om dette er muligt, og således om der kan etableres et link imellem den kommunikative kritiske teori og det konkrete eksistentielle perspektiv.

Relevansen af dette speciale er således at nå udover den traditionelle forståelse af individet, i dette tilfælde hos Habermas. Det skal ses i lyset af, at individet i det moderne er blevet frigjort uden et egentligt ansvar, og det er derfor vigtigt at sætte fokus på, hvordan individet i alle af livets sammenhænge kan vælge egen livsfordring, som det netop i kraft af den rationaliserede verdens forståelse har fået som en opgave.

Det leder til at opstille specialets problemstilling:

"På hvilke områder kan Kierkegaards eksistentielle filosofi integreres i Habermas' teori og dermed give et muligt bud på et eksistentiaalistisk perspektiv indenfor den deliberative demokratiteori?"

Det kræver en opstilling af Habermas' teorier fra hans modernitetskritik til det deliberative demokrati. Hos Kierkegaard handler det om en præsentation af hans filosofi og sætte den ind i en sammenhæng, både i forhold til demokratiet og i forhold til Habermas. Netop ved at integrere den eksistentielle tilgang ind i den kommunikative teori, fordrer det en linie af kommunikativ retfærdiggørelse af den individuelle villen. Den individuelle bliver sig selv i dets kontinuerlige selvvalg, som Kierkegaard vil formulere det. En redegørelse for specialets struktur og valg af teori samt litteratur, vil blive præsenteret i næste afsnit.

1.1 Specialets struktur

Specialets teoretiske grundlag er filosofen, sociologen og samfundsdebattøren m.m. Jürgen Habermas, der er den første siden efterkrigstiden, der har været optaget af at undersøge mulighederne og forudsætningerne for, at mennesker i det moderne samfund kan indgå i og være med til at fordre fælles rationelle beslutninger. Habermas er af mange blevet set som en systemisk tænkner, men i virkeligheden er han bevægelig og har ladet sig inspirere af en lang række af personer og begivenheder (Matustik, 2005, s. 212-215). En af dem er den danske filosof Søren Aabye Kierkegaard, hvilket uddybes i kapitel 2. Dette kapitel vil fokusere på, hvordan Habermas og Kierkegaard netop komplementerer hinanden. Dette implicerer, Habermas' opfattelse af Kierkegaards filosofi, samt hvordan Habermas og Kierkegaard anser deres teoretiske positioner, anskuet og reflekteret af andre filosoffer. Her tænkes primært på Martin Beck Matustik og Jens Glebe-Møller.

Kapitel 3 omhandler "den yngre" Habermas' teorier. Det vil sige hans modernitetskritik; der peger i retning af en revitalisering af individets position. Modernitetskritikken eller Habermas' diagnosticering følges op af hans teori om

system- og livsverdenen; hvor der i moderniteten er sket en rationalisering af livsverdenen, der har muliggjort systemets kolonisering af samme. Forudsætningen for at denne kolonisering har kunnet finde sted, er, at livsverdenen selv er blevet rationaliseret. Habermas' bud på en ny handlingslogik, der skal erstatte systemets, er diskursetikken – der bygger på en grundsætning om universalisering, hvor alle skal kunne komme til orde, og ingen skal kunne blive ekskluderet. Denne problematik vil blive uddybet under "System- og livsverdenen" og i "Diskursetikken" i kapitlerne 3.3 - 3.6.

I kapitel 4 introduceres Habermas' forståelse af den deliberative demokratiteori. Her redegøres kort for Habermas' tilgang til det demokratiteoretiske felt, dvs. hvorfor han netop vælger det deliberative demokrati og ikke det liberale eller republikanske¹. Kapitel 4.0.1 og frem omhandler Habermas' forfatterskab efter "Teorien om den kommunikative handlen" og centrerer om værket "Fakticitet og Gyldighed". Det centrale er her at identificere den tilgang til individet, som Habermas iscenesætter i sin deliberative demokratiteori. "Fakticitet og Gyldighed" implicerer en grundig gennemgang af etablering af det konstitutionelle demokratis lovgrundlag, legitimering af lovene og legitimitet i generel forstand. Fremstillingen tager primært udgangspunkt i Habermas' tekster og bøger, men også Weigård, Eriksen og Heine Andersen vil blive benyttet for at understøtte fremstillingen.

Sigtet er overordnet at indkredse, hvorledes Habermas indtænker individet i sin teori, både modernitetskritikken samt i den deliberative demokratiteori, for netop at identificere, hvorledes Kierkegaards eksistentielle filosofiperspektiv kan integreres.

I kapitel 5 indtræder specialets anden store filosof, Kierkegaard. Det første sigte er en generel præsentation, der søger at indkredse, hvorfor Kierkegaard i en moderne

¹ Der kunne i denne sammenhæng argumenteres for, at en anden tilgang kunne være liberal, anarkistisk, marxistisk etc. Men når det handler om at skabe et fundament, der ikke bygges på at, der på forhånd opstilles regler for sameksistens, idet en ideologi er en måde at se en bestemt optik på. Det er som at forholde sig til et emne ud fra kunst, tro, politisk ideologi etc. Problemet er, at det sætter begrænsninger, idet livet fortolkes ud fra nogle menneskeskabte idealer. Derfor er det sammenhængende samfund opbygget ud fra den deliberative demokrati teori, der for mig ikke repræsenterer et demokratisk ideal i ideologisk henseende, men en rammeforståelse for at opbygge et demokrati, dvs. idealet er der, men i hvordan procedurerne, institutionerne, det offentlige rum skabes, har alle mulighed for at deltage.

diskussion netop er vigtig. Dette følges op af Kierkegaards opfattelse af demokratiet - taget ind i en moderne kontekst. Hvilket leder til en præsentation af Kierkegaards antropologi, der lægger vægt på Kierkegaards stadier. De er af mange blevet betegnet som forstandskategorier, og i den forbindelse vil Kierkegaards eksistentielle kategori blive præsenteret, således at den kan træde i sammenhæng med Habermas' deliberative demokratiteori.

I kapitel 5.7 sammenfattes Habermas og Kierkegaard, som en kort opsummering af hovedtrækkene i de to teorier.

Kapitel 6 indeholder dette speciales konklusion.

1.2 Litteratur

Litteraturen, der er anvendt til udarbejdelsen af dette speciale, strækker sig fra tekster og forfattere fra det teologiske område til det samfundsteoretiske. Dette skyldes, at det valgte emne er forholdsvist nyt, og at en sammenføring af Habermas og Kierkegaard ofte implicerer sekundær litteratur, der både ud fra positioner og fagligt sigte divergerer.

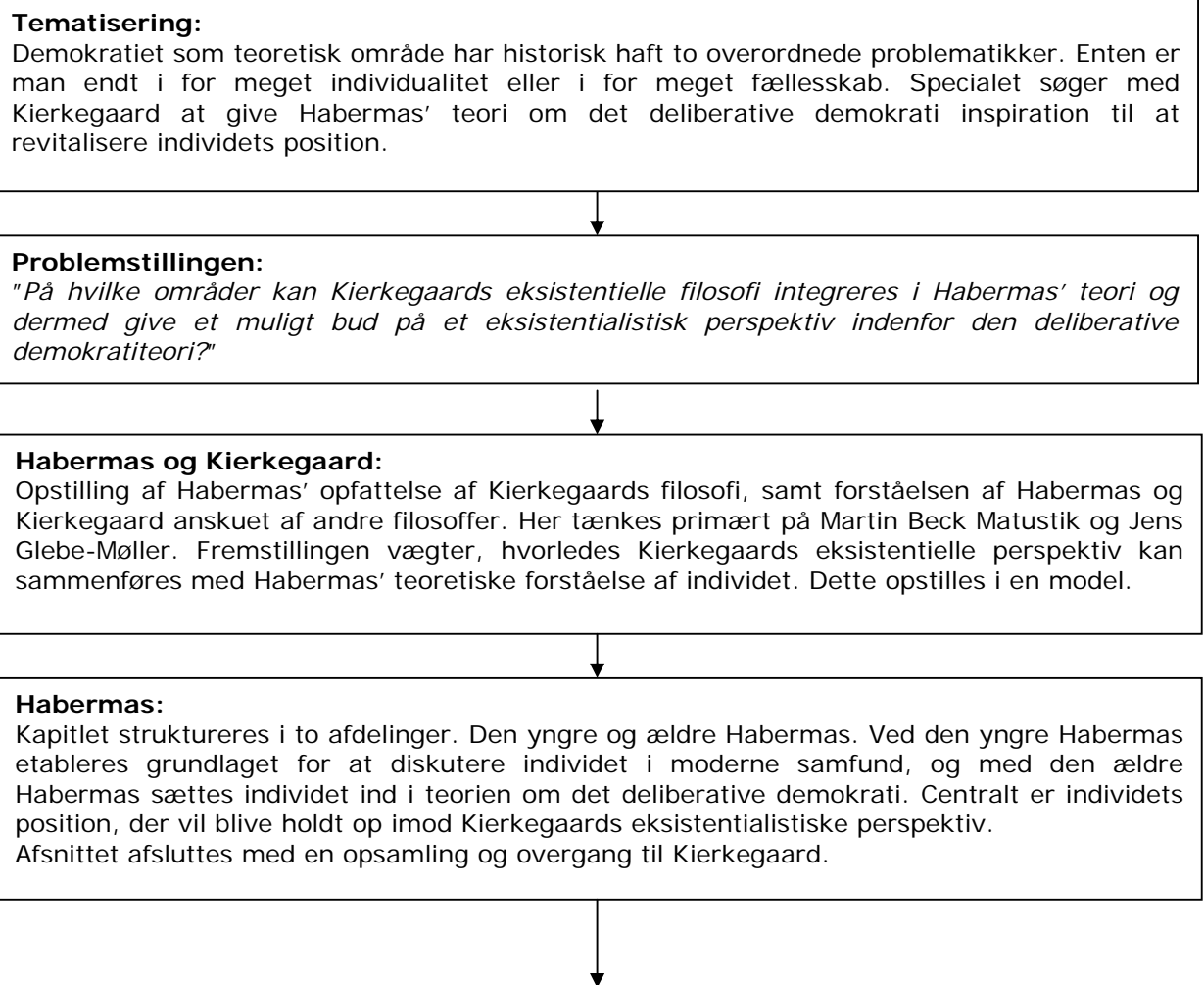
Martin Beck Matustik er professor i filosofi, og har arbejdet under Habermas, hvor han stiftede bekendtskab med Habermas' interesse for Kierkegaard. Matustiks forfatterskab følger den kritiske teori med arven fra Marx, Adorno, Horkheimer, Habermas og Kierkegaard. Matustik er forfatter til "Postnational Identity" og medforfatter til "Kierkegaard in Post/Modernity", hvor særligt den sidste har givet inspiration til dette speciale. Matustik anvender en særlig opdeling af Habermas' forfatterskab, som vil blive præsenteret.

Jens Glebe-Møller, dr. Theol. og professor emeritus ved Københavns Universitet, har som teolog en anden vinkel på Habermas – Kierkegaard debatten. Glebe-Møller er funderet ud fra et teologisk standpunkt, og identificerer både Habermas og Kierkegaard som protestantiske tænkere og definerer deres filosofi og samfundsteori ud fra dette. Der optræder derfor et præ-argument for, at netop Kierkegaard og Habermas spiller sammen. Dette standpunkt er også blev bekræftet af Matustik, og

senere i Habermas' forfatterskab, hvor han efter 2001 i stadig højere grad har indgivet sig i teologiske diskussioner, som i "Fornuft og Religion – sekulariseringen dialektik".

Afsnittet omhandlende Habermas' teorier tager afsæt i hans egne tekster, men vil også blive fortolket via Weigård og Eriksen, da de, som formidler af Habermas teorier, har beskæftiget sig indgående med hans forfatterskab. Poul Lubcke, der er lektor i filosofi fra Københavns Universitet, har inspireret dele af den filosofiske diskussion omhandlende individet - i forhold til den kritiske teori, Adorno og Horkheimer.

1.3 Forskningsdesign



Kierkegaard:

Dette afsnit vil bestå af en gennemgang af Kierkegaards filosofi. Dermed præsenteres en kort generel tilgang til hans filosofi, der vægter hans demokratiopfattelse, hans tilgang til individet samt hans stadier, der er forstandskategorier.

**Kobling mellem Habermas og Kierkegaard:**

I dette afsnit sammenfattes Habermas og Kierkegaard, som en kort opsummering af hovedtrækkene i de to teorier.

**Konklusion:**

Besvarelse af dette speciales problemformulering.

2.0 Habermas og Kierkegaard

De senere år har Habermas ved flere lejligheder forholdt sig til Kierkegaard. Dels har Habermas i højere grad set behovet for at fokusere på den menneskelige naturs fremtid, som er navnet på et af hans senere værker. Dels har han taget et af kritikpunkterne til sig, der har handlet om manglende fokus på det individuelle. Man kan hertil spørge sig selv, hvad der sker, når man blander en samfundsteori og en humanistisk eksistentiel filosofi? Opererer de med sammenlignelige forståelser af subjektet og har de det samme udviklingsperspektiv? Netop kritikken af det deliberative demokratis mangel på en eksistentiel kategori understøttes af udviklingsperspektivet. Habermas er af mange blevet kritiseret for at forherlige procedurerne, der er vigtigere end individet og nationen. Det tydeliggør relevansen af at inddrage subjektet og netop denne kobling.

2.1 Hvad Habermas har skrevet om Kierkegaard

I Kierkegaard har Habermas set en opponert til Heidegger, hvilken han stiftede bekendtskab med i en tidlig alder, her ser Habermas en eksistentiel filosof, der tager aftraditionaliseringen af livsverdenen alvorligt i den samfundsmæssige modernisering (Matustik, 2005, s. 215). Habermas ser aftraditionaliseringen som en: *kognitiv tilpasning til objektive livsbetingelser, der hele tiden er blevet revolutioneret som følge af udnyttelsen af videnskabeligt-tekniske fremskridt* (Habermas, 2002, s. 51).

Men efter at traditionerne i Habermas' optik næsten er blevet slidt op i kølvandet på denne civilisationsproces, er de moderne samfund og demokratier nødt til at regenerere moralske bindende energier, der kan fuldende projektet i de kommunikative ressourcer i livsverdenen. Ud fra denne synsvinkel, ses Habermas' tilgang mere som et tegn på "stagnation" af de næsten totalt moderniserede livsverdener, hvor Kierkegaard er linket der viderefører projektet (Habermas, 2002, s. 52).

Kierkegaard er for Habermas den første, som har besvaret det etiske grundspørgsmål, om ens eget liv lykkedes eller mislykkedes, med Kierkegaards postmetafysiske begreb

"at kunne være sig selv" (Habermas, 2002, s. 18). Habermas ser Kierkegaard som en eksistensfilosof, der har fornyet det etiske og eksistentielle spørgsmål til livet på en overraskende innovativ måde (Matustik, 2006, s. 26). Habermas opfatter endvidere Kierkegaard som den, der kan fordre en tilgang til individet og være med til at:

"besvare [de problematikker der er opstået i moderniteten] det på en både substantiel og tilstrækkelig formel måde – tilstrækkeligt formel med henblik på en legitim verdensanskuelsesmæssig pluralisme." (Habermas, 2002, s. 18)

Det kan i Habermas' multikulturelle verdensanskuelse ikke længere findes i en bestemt gruppe, folk eller religion. Kierkegaards frigørelse handler derfor om, at individet i det moderne må tage sig sammen og blive bevidst om sin individuelle frihed og sit ansvar, som det er givet. Men den moderne systemiske tingsliggørelse har det samtidig medført, at individet har fået en distance til sig selv, der er med til at skabe distance til tilværelsen. Med Kierkegaards filosofi skal individet således hentes tilbage fra den anonyme tilværelse, der i moderne tid er splintret i fragmenter, og forsøge at etablere et liv med kontinuitet og gennemsigtighed. Det sidste ser Habermas kan ske i forhold til en indførsel af det deliberative demokrati (Habermas, 2002, s. 19 -21).

Habermas ser derfor i Kierkegaard den dimension, der handler om, at individet skal overtage ansvaret for sine egne handlinger og indgå i forpligtende aftaler med andre. Den person, der således er bevidst om dette "*har sig selv som en opgave, der er sat ham, om end den er blevet derved, at han har valgt den*" (Kierkegaard, 2004). Habermas' opmærksomhed retter sig derfor mod, hvordan Kierkegaards filosofi udspiller sig om at kunne være og blive sig selv. Det som med Habermas sker i selvrefleksion i den interpersonelle ageren, og som med Kierkegaard betegnes som den etiske selvrefleksion og selvvalg af egen livs-identitet (Habermas, 2002, s. 24).

Habermas tolker Kierkegaard særligt ud fra bogen "Sygdom til Døden". Hvor individets muliggørelse er afhængig af den magt, man ikke kan disponere over. Den magt som hvorved selv'et grundes. Det tolker Habermas til først og fremmest at være

den interpersonelle ageren, der kan sætte sig til modværg, men som til sidst slutter "at ville være sig selv" i Kierkegaardiansk forstand (Habermas, 2002, s. 22 – 26). Individet er derfor, med Habermas' fortolkning af Kierkegaard, stillet den opgave, at det ud fra egen livshistorie, kritisk skal vurdere tilværelsen retrospektivt. Individets livshistorie er gjort af et stof, som gør det til dets eget, og i den forstand kan det derved overtage ansvarligt herfor (Habermas, 2002, s. 31).

Spørgsmålet, der både er centralt hos Habermas og Kierkegaard ud fra denne fælles tilgang til det moderne, er, om individet vil hævde sig selv, at det således forsat vil forstå sig selv som ophavsmand til dets egen livshistorie, og ligeledes kan anerkende andre autonome handlende individer? (Habermas, 2002, s. 51) Habermas løsning er, at idet individerne, som historiske og sociale væsner, altid befinder sig i en sproglig formuleret verden, er det via kommunikationsformerne, at individerne kommer til forståelse med hinanden om noget i verden. Ingen kan disponere eksklusivt over det, som det intersubjektivt må dele med andre:

"Slet ikke forløbet i forståelsens og selvforståelsens processer. Hvordan taler og tilhører gør brug af deres kommunikative frihed til at tage stilling med ja eller nej, er ikke et spørgsmål om subjektiv vilkårlighed. For de er kun frie takket være den bindende kraft, der findes i de begrundelseskrævende krav, de gør gældende over for hinanden. I sprogets logos legemliggøres en intersubjektiv magt, der ligger forud og til grund for talerens subjektivitet. (Habermas, 2002, s. 26-27)

Ud fra dette perspektiv fremtræder det, der gør individets selvverden mulig, dvs. en transsubjektiv magt snarere end som en absolut magt, som hos Kierkegaard. Habermas tenderer således et eksistentielistisk individbegreb, men fuldender det ikke (Matustik, 1994, s. 213-214). Habermas skaber rummet for en Kierkegaardiansk inspiration ved de eksistentielistiske diskurser og perspektiv. Springet, hvis man skal bruge et af Kierkegaards begreber, henviser til, hvor individet opnår en bevidsthed om sig selv, og dette vil blive anvendt i næste afsnit, forstået på den måde, at Kierkegaard og Habermas anskues ud fra, hvordan andre har tolket dem.

2.2 Habermas og Kierkegaard debatten

Siden at Habermas modtog Sonningsprisen i 1987 og allerede før, blev det bemærket, at han i stigende grad begyndte at bruge Kierkegaard ved flere lejligheder. Det er bl.a. sket via hans kritik af nationalisme og den sammenhængende magt (troen). Her har både Jens Glebe-Møller og Martin Beck Matustik set på dette link, der i dag har skabt et nyt potentiale, ikke kun ud fra et dansk synspunkt, men i et internationalt perspektiv. I denne post nationale og post religiøse tid, har Kierkegaard; selv om han betegnes som kristen tæinker; en stor tiltro til, at individet er centrum for væren, tro'en etc. Denne agnostiske tilgang og kritiske eftersyn af det moderne har spillet en central rolle for Habermas og for dem, der har beskæftiget sig med dem begge. Jens Glebe-Møller, der som teolog og filosof har været en af eksponenterne i denne debat, har ud fra hans tilgang til Habermas med Kierkegaard for øje skrevet følgende:

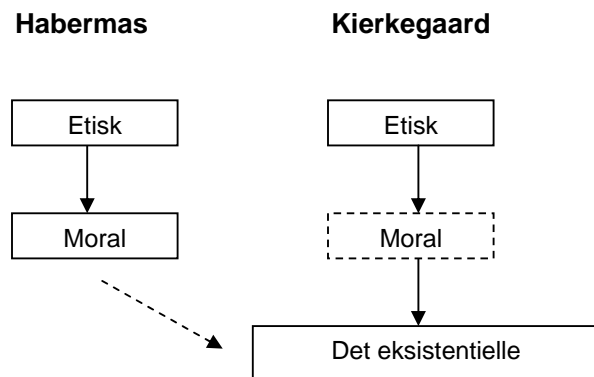
"Hvis vi skal have et tilfredsstillende filosofisk begreb om jeg'et eller om jeg-identitet, må vi sætte an et andet sted. Og det er det, Søren Kierkegaard gør, når han ifølge Habermas gør jeg-identitet til et valg af den egne livshistorie [...] Men modsat Kierkegaard skal man have en anden at hævde det over for. I Kierkegaards tilfælde var denne anden gud. Tager vi nu hele den religiøse retorik bort, så kan vi kun finde denne anden ved at se på sproget som det medium, hvori både individeringen og samfundsmæssiggørelsen finder sted." (Glebe-Møller, 1996, s.102)

Glebe-Møller ser linket i sproget. Han har iagttaget, at Habermas på de indre linier i stigende grad er blevet opmærksom på, at til "samfundsmæssiggørelsen" på det kollektive plan må også svare en subjekt-orienteret overtagelse af det eget liv på det individuelle plan (Glebe-Møller, 1996, s.105).

Martin Beck Matustik er en anden eksponent for Habermas - Kierkegaard debatten. Han mener, at Habermas' teorier har brug for et perspektiv om eksistens. Habermas' forfatterskab, hans deliberative demokratiteori og krav om selvrefleksion åbner op for

denne mulighed. Ifølge Matustik komplementerer de hinanden, og eksistensperspektivet skal ses i forlængelse af de kategorier, som Habermas allerede opererer med; de etiske og moralske, og hvor den eksistentielle bliver til den tredje. Nedenfor kan ses en model, der beskriver det link, Matustik har identificeret. Kierkegaards kategorier vil blive uddybet under afsnittet "Stadier på livets vej". Modellen operer med etik, moral og det eksistentielle, hvor hovedvægten ligger på det etiske og det eksistentielle. Kierkegaard operer ikke med en decideret moral kategori, i det den opstår når individet påtager sig ansvaret i samfundet. Hos Habermas er de i det deliberative demokratis procedure moral opstår.

Model A. Model over Habermas' og Kierkegaards antropologier.



Fundamental for hele dette projekt er distinktionen af etisk selv-valg, der leder til forpligtende valg blandt andre. Bevægelsen fra det æstetiske, etiske, moralske og eksistentielle er en bevægelse fra et liv i rodløshed og eksperimentering af livsidentitet, til et liv af eksistentielt forpligtigelse. Fordringen sker via sproget, hvor Matustik i denne forlængelse er enig med Glebe-Møller, når han mener, at tilgangen skal grundes i en sproglig kontekst for at opnå validitet. Men linket til det eksistentielle er stadig det udeblivende. Det eksistentielle handler om ens bliven fri og klar til at kunne stille validitetskrav. Dvs. ud fra den faktiske virkelighed, der udspiller sig for den enkelte og til målet om gyldighed (Matustik, 2006b, s. 25). Matustik mener desuden, at havde Habermas udfoldet denne del, vil det have vist en individuel kreativitet, farefuld men også en åben dimension for hele den menneskelige tænkning og dets valg:

"Det drejer sig om konstellationen mellem gensidig nødvendighed af kommunikativ etik og radikal ærlig eksistentiel tilgang, der er blevet en stadig vigtigere del af menneskets tilværelse."
(Matustik, 2005, s. 215)

Matustik ser derfor en rød tråd i Habermas' samfundsteori og Kierkegaards filosofi. De har begge en korresponderende forståelse af modernitetens problematikker og rationaliseringen i moderne tid. Opgaven er i dag overladt til hver enkelt. Det drejer sig om Habermas modernitetskritik; der peger i retning af en revitalisering af individets position. Modernitetskritikken eller Habermas' diagnosticering følges op af hans teori om system og livsverdenen, hvor Habermas' pointe er, at der i moderniteten er sket en rationalisering af livsverdenen, som har muliggjort systemets kolonisering af samme. Forudsætning for, at denne kolonisering har kunnet finde sted, er, at livsverdenen selv er blevet rationaliseret. Habermas' bud på en ny handlingslogik, der skal erstatte systemets, er diskursetikken – der bygger på en grundsætning om universalisering, hvor alle skal kunne komme til orde. Næste afsnit tager fat i Habermas' teorier, for opbyggelig at forstå det projekt, der har ledt til, at Kierkegaard er og bliver så interessant.

3.0 Indledning til Habermas

Jürgen Habermas (f. 1929) er tysk sociolog og filosof, og blev i sine universitetsår bekendt med Karl Otto Apel (f. 1922), der inspirerede ham i retning af "kritisk teori". Denne Marxistiske retning har filosofisk tilknytning til oplysningstiden og tysk idealisme² og er ikke en entydig teoriretning, men begyndte som en kritisk analyse af

² Den tyske idealismes metafysiske ide om det "absolutte", er, at virkeligheden er en sammenhængende helhed, hvorved individet identificerer friheden. Projektet i idealismen var at forene splittelsen mellem ide og stof, individ og samfund, og institutionalisere individet, således at det ikke løsrives fra sin historiske og kulturelle basis; individet i kraft af sameksistensen har. Hos Hegel blev denne forenende kraft, der skaber sammenhæng i verden, "Der Weltgeist". Hegel forklarer, at alt i verden er modsætninger: teser og antiteser, hvor ånden (verdensånden, det absolutte) manifesteres og driver menneskeheden frem til forsoning (syntese). Forskellighederne mødes, og føres sammen, og i en modnet 3 skikkelse – den dialektiske bevægelse, hvor nye modsætninger mødes, og dermed opstår en ny harmonisering. Også Kierkegaard er inspireret af denne dialektiske tænkning, der forklarer forskellige former for udviklinger, men problemet melder sig i forhold til det eksistentielle, dvs.

det moderne samfundsliv. Arven fra Karl Marx (1818 – 1883) havde i Habermas unge år helt essentiel betydning, men også livserfaringerne fra under og efter 2. verdenskrig, og den gradvise rekonstruktion af demokratiet i Tyskland var betydningsfulde. Habermas henter inspiration i forhold til det eksistentielle fra Heidegger (1889 - 1976), men oplevelserne i kølvandet på 2. verdenskrig får afgørende betydning i forhold til hans brug af Kierkegaard. For selvom Heidegger er, hvor den politiske filosofi for første gang for Habermas træder frem og hvor betydningen af linket imellem eksistens og teori opstår, så oplever Habermas i Heidegger en eksponent og tæt kobling med de filosofiske strømninger, som prægede nazitiden. Habermas søger efter oplevelserne fra 2. verdenskrig et opgør med Heideggers heroisme og sammenkobling med den germanske kultur, der er en modstrømning mod det, som Habermas ser som projektet i moderniteten. Habermas ser i Kierkegaards filosofi en eksistentiel distancering fra traditioner, nationalisme og har grundlæggende en kritisk tilgang til kristendommen. Det er derfor, konstellationen mellem Habermas' gensidige nødvendighed af kommunikativ etik og det eksistentielle, at han finder Kierkegaard interessant (Matustik, 2005, s. 215- 217). Oplevelserne under og efter 2. verdenskrig har derfor medført, at Habermas har taget stilling til de oplevelser, der kan siges af have markeret et skift i hans forfatterskab. Professor i filosofi, Martin Beck Matustik, har identificerede tre afgørende perioder for Habermas' forfatterskab. Det drejer sig om 1945, 1968 og 2001. Oplevelserne fra Nazitiden og krigens afslutning i 1945 betydede, at Habermas iværksatte et livslangt projekt for at søge efter et ikke-ideologisk fundament for en demokratisk, konstitutionel lovgivningsstat. Habermas' forfatterskab fik endnu et skift i 1968, da han var vidende til de begyndende uroligheder i '68, og hvor han brød med den retorik og åbenlyse konfrontering, der prægede denne tidens strømning. Den sidste afgørende hændelse, for forfatterskabet, er 11. september 2001, hvor Habermas op til i dag argumenterer for, at post-nationale stater igen er blevet centrale i det moderne projekt (Matustik, 2005, s. 212-215). Enkelte staters åbenlyse søgen efter dominans i verdenssamfundet, har motiveret Habermas i en søgen for en demokratisk konstellation, der kan overleve i nutidens pluralistiske, multikulturelle og

hvor den personlige individualitet træder i karakter. Denne kan ikke reduceres til verdensånd og dens manifestationer, men må fastholde det centrale – det absolutte (Thielst, 1999, s. 17).

multireligiøse samfund, hvilket han ser et klar link til i den deliberative demokratiteori (Matustik, 2005, s. 215).

Det projekt, som kan identificeres hos Habermas', har derfor ændret sig over tid. Projektet startede som en analyse af den forvaltede verden, som Habermas problematiserede, idet de menneskeskabte instrumenter styrer og begrænser individets autonomi. Dette resulterede i hans teori om system - og livsverdenen. Habermas' etablerede i første instans en løsning på dilemmaet i diskursetikken, hvilket senere fik et større omfang og dybde ved den deliberative demokratiteori, som senere vil blive præsenteret (Glebe-Møller, 1996, s. 27/48). Diskursetikken har således dannet baggrund for den deliberative demokratiteori, og kredser over individets rettigheder og delagtiggørelse, samt samfundets behov for legitimitet og funktionalitet. Habermas' projekt er derfor tæt forbundet med den "oplysende tanke", hvor individets frihed uløseligt hænger sammen med refleksionens rationalitet:

"Der søges at blive i stand til at gennemskue de ydre rammer, indre holdninger og følelsesmæssige bindinger, der danner individet som institutionaliseret individ." (Lubcke, 2002, s. 272).

Med andre ord er Habermas en oplysningstænk, der fortolker den sociale evolution, som en udvikling, defineret i termer af den forøgede rationalitet (Westphal, 1998, s. 10).

Habermas' projekt er dermed en videreførelse af oplysningstanken. Hans gennembrud kom med undersøgelsen af den borgerlige offentlighed og dens betydning, der senere i hans forskerliv skabte stor misbilligelse blandt postmodernisterne, hvor individet ikke menes at have en essens, men skabes i konteksten. For postmodernisterne er det via sproget og sprogbrugen, at verden får mening, og "virkeligheden" konstrueres. Individets identitet er således et diskursivt og relationelt fænomen, hvilket betyder, at når individet ikke har en indre essens, kan det ikke modnes til rationalitet, og dermed indgå i demokratiet (Søndergaard, 2000, s. 50-60). Habermas' står her som fortæller for det, han kalder oplysningsprojektets fortsatte relevans, og gjorde klart i "Modernitet versus Postmodernitet", at hovedmodstanderen er postmodernismen,

som ifølge Habermas ikke blot er en bevægelse, der kommer efter moderniteten, men også er antimodernitet. Om moderniteten mener Habermas, at vi stadig lever af det oprør - mod alt hvad der er normativt (Bredsdorff, 2005, s. 200-201). Habermas' projekt er derfor i moderniteten, idet det er et projekt, der ikke er fuldendt. Det postmodernistiske står for er noget helt andet:

"Hvis oplysningens projekt virker dødt i dag, er det ikke fordi det er fuldført og heller ikke fordi det er dræbende; det er fordi projektet endnu mangler at blive realiseret." (Bredsdorff, 2005, s. 202)

Med dette syn på oplysningen, er vi atter ved en forståelse af fænomenet, der kan lokalisere sine rødder tilbage til det 1700 århundrede. Det projekt, som Habermas identificerer, skal hverken ses som en dogmatisering af autoritet eller tradition i forhold til en bestemt livsførelse. Det skal med Kierkegaard lede til individets selvvalg af eget liv. Hvilket er sammenstemmigt med Habermas, og et forsøg på at identificere en postnational og posttraditionel dannelse. Habermas' og Kierkegaards individuelle projekter er derfor grundet i en kritik tilgang af det moderne, der med den øgede systemiske tingsliggørelse så faretruende kan eliminere begrebet om det enkelte individ.

3.1 Moderniteten

Habermas' projekt er en fortsættelse af oplysningstanken, der i sidste afsnit blev beskrevet som et ufuldendt projekt. Han henter stor inspiration fra "kritisk teori", som søger at identificere, hvorledes individet kan gennemskue tilværelsen, der menes at være begrænset af de samfundsskabte, religiøse og kulturelle imperativer. De formørker klarsynethed i metaforisk forstand, og muligheden for at kunne erkende de indre og ydre eksistensvilkår. Habermas opstiller ud fra denne filosofiske inspiration en samfundsanalyse, der tager afsæt i den historiske udvikling fra det feudale samfund og til i dag. Analysen identificerer to centrale faktorer:

1. Rationalisering internt i individets livsverden, der har afkoblet det fra dets livsverden.
2. Rettighedskonstituering, der har sikret en høj grad af autonomi og frihed.

Det første punkt henleder til, at samfundsudviklingen har fordret en rationalisering af individets kulturelle og religiøse livsverdener, og atomiseret "individet" uden et egentlig projekt; der før var knyttet til en bestemt kultur, religion eller gruppe. Denne afkobling fra de kulturelle og religiøse livsverdener, der tidligere sikrede en høj grad af sammenhæng, finder ikke i dag samme gyldighed, idet kulturelle værdier ikke gælder som universelle. Værdierne er indgrænset af en bestemt kulturs livsverdenshorisont, hvor de kun kan gøres plausible i konteksten af en særlig livsform. Dette er netop blevet udnyttet af forskellige religiøse og ideologiske retninger, som har stiftet frelsende veje, med livsmodeller, der i de fleste tilfælde er for de få, og ikke for de mange. Læren om "det gode liv", "det rette samfund", "det etiske grundlag", kan således ikke besvares ud fra en kulturs eller religions livsverdenshorisonter (Habermas, 1997, s. 73).

Det andet punkt henleder til modernitetens rettighedskonstituering i de liberale demokratier, der har ændret forståelsen og tilgangen til individet. Denne del vil der blive gået i dybden med senere i afsnittet om det deliberative demokrati.

Konsekvenserne af det problemperspektiv, der lokaliseres ved Habermas, skal analyseres i en optik, der måler vilkårene for en fri og demokratisk debat. Her hersker i de moderne kapitalistiske industrisamfund en teknisk og videnskabelig kultur, hvor magten er koncentreret i store anonyme bureaukratiske og økonomiske styringssystemer (Andersen, 2001, s. 364). Det moderne samfund, som beskrevet af Habermas, har derfor muliggjort individets løsrivelse fra fællesskabet, men samtidigt underlagt det en magtkoncentration, hvor magten divergerer og centrerer omkring økonomiske styringssystemer. Udfordringen er derfor dobbelt, og ligger i det forhold, der handler om individets demokratiske re-integrering, og det moderne samfunds realisering af dialog og refleksion. Habermas' identificerer denne tilgang idet, der er sket en sprogliggørelse af det sakrale, der er trængt ind i stadig flere sociale lag og sociale sammenhænge³. Dette har åbnet op for flere muligheder for kritisk stillingtagen til livets aspekter for individet, som derved tager en mindre del af

³ Tidligere eksisterede der andre former for magt, der ikke var koblet på en sproglig dialog. Dette kan ses i magt funderet i titler og positioner.

tilværelsen for givet. Det indebærer en øget risiko for opløsning i individets verdensbillede, idet det har løsrevet sig fra de kollektive og kulturelle forståelsesmønstre. Når således tidligere forestillingsmønstre er under forandring, kan der opstå det, at noget andet tager over (Habermas, 1997, s.105-107/289). Rationaliseringen af individets livsverden og det stadig mål om et demokratisk fællesskab, har i Habermas' og Kierkegaards optik, skabt en kvantificering af befolkningen. Kierkegaards forhold til det moderne var frygten for passivisering, der via systemet og medier er letpåvirkelige. Habermas ser i denne rationalisering af individets livsverden, et forsvar for individet, der via sproget skal kunne tilbageerobre eget valg af livs-identitet (Matustik and Westphal, 1995 s. 203-204).

Habermas ser, at samfundet ikke er bærer af den eksistentielle livs-identitet, men at det er individet, der ved sig selv og af sig selv må forholde sig etisk, moralsk og med Kierkegaard eksistentielt til det moderne. Weigård og Eriksen kommenterer dette perspektiv således:

"I moderne samfund, hvor individerne har løsrevet sig fra feudaltidens bindinger (livsegenskab og stavnsbånd) og religiøse imperativer, opstår der nye friheder og muligheder. Individet bliver i stand til at orientere sig ud fra en subjektiv opfattelse af, hvad der er gyldigt, og kan vælge handlingsstrategier relativt frit. Denne nye frihed truer imidlertid samfundets integration og kollektive identitet. Den åbner for større social variation og udvider spillerummet for egeninteresser og for en tilsvarende stor uenighed om kollektive mål [...] Med en afmysticeret og pluralistisk verden bliver det vanskeligt at etablere den grad af enighed, der er nødvendig for at kollektive påbud skal kunne accepteres på en nogenlunde automatisk måde." (Eriksen og Weigård, 2003, s. 198 -199)

Det handler derfor om at skabe en målsætning, der peger i retning af en redefinition af det bestræbelsesværdige. Spørgsmålet er, om samfundet ved dets demokratiske inertie kan acceptere denne orientering og identificere en fornyet aktualitet. Det

betyder i henhold til Habermas' etablering af den kommunikative rationalitet, der har en adressat hos hvert enkelt individ.

3.2 Habermas rationalitet

Hos Habermas anses individerne som historiske og sociale væsner, der altid befinder sig i en sproglig struktureret verden. Karl Marx mente, f.eks. at rationaliteten er rationel for kapitalisterne, fordi kapitalens mænd sikrer monopol på den arbejdende klasse ved at tage de bedst kvalificerede ind i deres kultur. Habermas tager an der, hvor han tilegner betydning for det enkelte individ (Habermas, 2005, s. 100-101). Habermas indfører kategorien kommunikativ handling i hans rationalitet, idet hans rationalitetsbegreb skal forstås som en handlingsorientering, der skal sikre alle et medie til at indgå i sammenhænge. Den kommunikative handling er inspireret af de handlingstypologier, som Max Weber (1864-1920) opererede med, hvor Webers formålsrationelle handlingstype vil føre til "rationalitetens jernbur" og dehumanisere samfundet⁴. Moderniteten har, med Habermas' tilgang til rationaliseringen i det moderne, fordret noget godt, men han ser de problematikker, som Weber opstillede, og indfører derfor den kommunikative handling. Denne rationalitet udspiller sig ved, at det, der intersubjektivt eller for de implicerede individer kan begrundes og forklares, kan opnå at være rationelt gyldigt (Weigaard og Eriksen, 1999, s. 48). Habermas har formuleret det således:

"Den disposition hos talende og handlende subjekter, som gør disse i stand til at erhverve sig og til at anvende fejlbarlig viden [...] Den subjektcentrerede fornuft finder sin målestok i sandheds- og succeskriterier, der regulerer det erkendende og

⁴ Weber mente, at bureaukratiseringen af samfundet ville blive mere og mere omfattende. Denne tendens ville være sammenfaldende med, at den formelle rationalitet i højere og højere grad ville tage over. Hermed mente Weber, at mennesket var fanget i *rationalitetens jernbur*, og muligheden for at slippe ud anså han som dårlige (Kragh Jespersen, 1996 s.43). Webers pessimistiske udsigter fremstår klart af følgende citat: *"En livløs maskin er størknet ånd. Det gir den makt til å tvinge menneskene i sin tjeneste og beherske arbeidslivets hverdag i fabrikkene. Størknet ånd er også den levende maskin: den byråkratiske organisasjon med faglig spesialisering, kompetanseavgrensing, reglementer og lydighetshierarki. Sammen med den døde maskin er nå den levende maskin i ferd med å utvikle et mektig herskeapparat som menneskene i fremtiden vil måtte bøye seg under, kanskje like avmektige som landarbeiderne under Farao."* (Weber)

formålsrettede subjekts relation til den verden, som består af mulige objekter eller faktiske forhold. Lige så snart vi begriber viden som kommunikativt formidlet, lader rationalitet sig derimod aflæse af tilregnelige interaktionsdeltagers evne til at orientere sig ud fra gyldighedskrav, der er opstillet med henblik på intersubjektiv anerkendelse. Den kommunikative fornuft finder sin målestok i de argumentative procedurer, der fører frem til den direkte eller indirekte indfrielse af kravene om propositionel sandhed, normativ rigtighed, subjektiv vederhæftighed og æstetisk harmoni. (Habermas, 2001, s. 134)

Det rationelle henleder således til det, der kan begrundes, og afhænger af intersubjektive rationalitetsbedømmelser. Den kommunikative rationalitet åbner for et fælles koncept, der både reagerer på det indre og ydre plan. Det indre plan refererer til individets livsverden, der er vedkommende i den forstand, at det danner grundlag for sammenhænge, der kan teste individets livsverdens-opfattelse. Det henleder til individets selvforståelse, for det der er rationelt, og indbefatter ikke kun påstande, som kan begrundes over for en kritiker. Det er således også det, der ud fra legitime ønsker, følelser og oplevelser for individet kan være rationelt, men kun så længe, at individet vil og kan drage konsekvenserne af det, der delibereres og foretages (Glebe-Møller, 1996, s. 54). Habermas' mål er at udforme en meningsforstående teori, der opbygges på baggrund af den rationelle konstruktion og kommer til udtryk ved sprog- og talehandlinger. Han deler virkeligheden op i tre forskellige verdener eller gyldighedssfærer:

- Den objektive verden: Bestående af foreliggende sagsforhold eller fakta.
- Den sociale verden: Bestående af individernes normstyrede relationer til hinanden.
- Den subjektive verden: Der består af individets indre oplevelser og erfaringer, som dette enkelte individ kun har adgang til.

Dette multidimensionale rationalitetsbegreb arbejde videre, hvor Habermas klargør forudsætninger for, at individerne kan samordne deres handlinger ved gensidig

forståelse og enighed (Habermas, 2001, s. 151). På det individuelle plan forstås det således:

"Rationalitetsforståelsen, der i første instans tilhører det talende og handlende individ, der er i stand til at erhverve sig og anvende fejlbarlig viden. Det bevidsthedsfilosofiske er, at dette individ forholder sig og opfatter sin egen viden udelukkende som noget, der kan afprøves i diskurser." (Habermas, 2001, s. 134)

Denne rationalitetsforståelse kan på det individuelle plan fordre, at modernisering i individets livsverdens-forståelse har brug for en kognitiv tilpasning, hvor individet ud fra den objektive virkelighed kan opfatte og tilegne sig viden - det kan vide sig sikker på. Det sker via rationalitetsbegrebet i diskurser. Men stagnationen i denne proces ses som en ubalance, der er opstået mellem system- og livsverdenen.

3.3 System- og Livsverdenen

Habermas' system- og livsverdensteori bygger på, at samfundet og det sociale liv kan ses ud fra to perspektiver, der kendetegner sig ved hvert sit organisationsprincip, hver sin rationalitetsform og hver sin handlingsorientering (Andersen, 2001, s. 370). Teorien er ikke et element til at forklare fremstillingen af den kommunikative rationalitet, men til at skabe forståelse for, hvorfor den kommunikative handlingsorientering og rationalitet spiller en så central rolle. Dette implicerer, hvilke forbehold, der skal medtages, som netop problematiserer det politiske, administrative system og den markedsgørelse, der til stadighed vinder ind. Teorien opererer med to klare distinktioner: **System** og **livsverdenen**, der erstatter det ontologiske værensbegreb med dette konstitutionsteoretiske begrebsapparat (Habermas, 1997, s.105/289).

3.4 Systemet

Systemet⁵ har i sin tid udsprunget fra livsverdenen. Det repræsenteres af det politiske og administrative system, der er styret af styringsmedierne *penge* og *magt*. Samfundets øgede differentiering har ladet systemet blive mere og mere selvregulerende, hvor kompleksitetsforøgelsen med faktorer som markedsøkonomi, statsbureaukrati og internationalisering er blevet delvist afkoblet fra individets livsverdens-basis, og styres nu under systemverdenen. Der er således indtrådt en anden handlingskoordinering, der foregår ved hjælp af sproguafhængige styringsmedier. Dermed er sket det, hvilket også Kierkegaard var opmærksom på, at samfundslivets organisationsformer forskydes, der pga. systemets rationalitet, har overtaget dele af Individets livsverden, og erstattet det af systemets instrumentelle styringsmedier. Under denne formålsrationalitet hersker medierne: Penge og magt, der er konstrueret af de politiske og økonomiske sfærer, der er med til at formalisere det menneskeskabte system (Habermas, 1997, s. 409).

Systemet griber således ind i det enkelte individs "selvbestemmelse", og indskrænker dets autonomi. Det ses i kraft af den øgede påvirkning, der sker igennem medierne, reklamevirksomhed osv.. Staten kendetegnes ved regelstyring og bureaukratisering, der begrænser den egentlige frihed. Systemets kolonisering har således som konsekvens, atomiseret dele af individets kulturelle- og religiøse livsverdener, og opsplittet den homogenitet, der historisk har været imellem system- og livsverdenen (Eriksen og Weigård, 2003, s. 142/152).

3.5 Livsverdenen

Livsverdens-begrebet blev først anvendt af Edmund Husserl (1859-1938), som en førvidenskabelig livsverden, der danner grundlag for individets umiddelbare erfaringer. Den indoptages således her:

"Livsverdenen skal dermed forstås som en fælles kontekst, hvor aktørerne, på grundlag af sproglig formidling og kulturel

⁵ Systembegrebet har Habermas overtaget fra moderne sociologisk systemteori, især Talcott Parson' og Niklas Luhmanns (Andersen, 2001, s. 370).

overlevering, kan etablere processer for at nå frem til enighed om problematiske spørgsmål." (Eriksen og Weigård, 2003, s. 78-79)

Livsverdenen henviser i sin kerne til individets kultur, sociale normer, moral og personlige identitet, der er individet givet, og som det har fælles andel i. Livsverdenen sikrer, at det i et omfang forholder sig til verden på fælles vilkår med andre, og betegner således den samlede helhed, hvormed individet tolker omverdenen. Livsverdenen består med Habermas af tre strukturelle komponenter, der er:

- **Kultur:** Den samlede akkumulerede historicitet, der er indarvet i samfundets medlemmer.
 - **Samfund:** Den kompleksitet, hvorved samfundet er opbygget, herunder politisk organisering.
 - **Personlighed:** Den samlede akkumulerede personlige disposition, kompetence og motivation, der gør social aktivitet mulig.
- (Eriksen og Weigård, 2003, s. 78-86)

Der kan noteres en klar parallel til de tre verdener, der blev omtalt: Den objektive, den sociale og den subjektive verden. De tre verdener har historisk sikret en kontinuerlig reproduktion knyttet til den kommunikative interaktion, hvilket igen har sikret en bestemt grad af fortolkning. Livsverdenen er individet iboende, og forklarer tilhørsforhold, tradition og kulturel overlevering. Livsverdenen er i et stort omfang af intuitiv karakter, og det er i livsverdenen, at individet træder i eksistens (Habermas, 1997, s. 320).

Styrken ved Habermas' fortolkning af livsverdenen er, at den bygger på handlingskoordinationen og integrationen, som baseres på konsensus, der er dannet kommunikativt gennem anerkendelse af sproglige udsagn. Således kan indholdet gøres til genstand for refleksion og dialog. I Livsverdenen foregår den "sociale integration" kommunikativt, hvilket vil sige, at hvis der sker en frivillig anerkendelse af gyldige argumenter, der bygger på sandhed, moralsk rigtighed og personlig oprigtighed, så kan de siges at være legitime. Det er ved denne reintegration i systemet, at Habermas ser det moderne samfund, der skal søge at øge legitimiteten

for lovene, bureaukratiet, individuelle handlinger osv. igennem det, der er os fælles – sproget (Andersen, 2001, s. 371). Det er her, der skal sættes ind i forhold til systemet. Det drejer sig både i forhold til de demokratiske forums, men også hvorledes pressen forholder sig til spørgsmål i samfundet.

Habermas' teori om system- og livsverdenen har taget fat i nogle af de kerneproblematikker, der er opstået i det moderne. Konsekvensen af moderniteten, er så at sige, at trods individets frisættelse fra tidligere tankemønstre, er faktorer som penge, magt og mediedominans med til at fratage individet dets egen kontrol over sin livsverden, og dermed, med Kierkegaard, valg af egen livsidentitet. Næste afsnit vil omhandle de forskelle, der er imellem formålsrationaliteten og den kommunikative rationalitet, dvs. på hvilket områder formålsrationaliteten anonymiserer individet i det moderne.

3.6 Formålsrationalitet kontra kommunikativ rationalitet

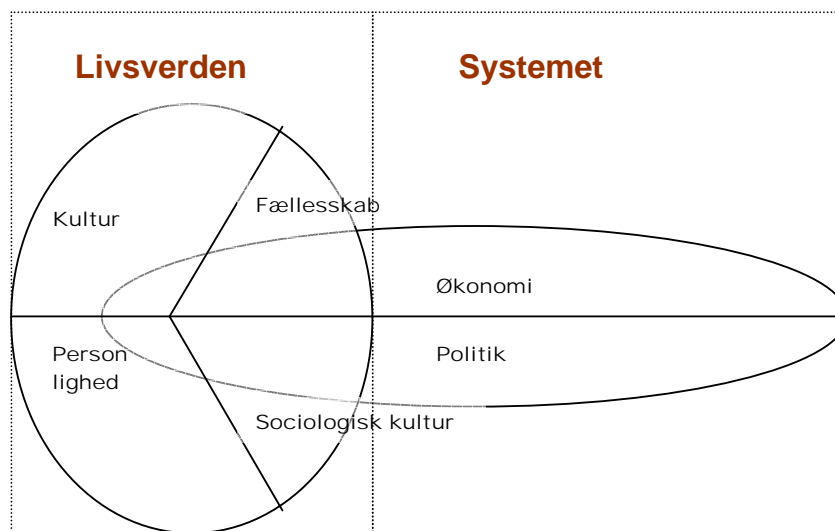
Problemet ifølge Habermas opstår, når den formålsrationelle-indstilling begynder at trænge ind på livsverdenens områder. Figur B opdeler de to verdener i en model, hvor distinktionerne mellem systemets formålsrationalitet og livsverdenens kommunikative rationalitet illustreres.

Figur B

Systemet – formålsrationalitet Arbejde	Livsverden – kommunikativ rationalitet - Sprog
Økonomisk, politisk-administrativt. Funktionsevne, effektivitet, strategisk (formåls)rationalitet. Egocentriske aktører	Mening, solidaritet og personlig identitet kan ikke udfoldes i systemet. Sproglige udtalelser kan kritiseres vha. rationel dialog.
Styringsmedier: Penge og Magt.	Struktureret af meningsfulde symboler. Konsensus dannet via kommunikation og frivillig anerkendelse af udsagns gyldighed.
Systemintegration: Stabilitet dannes, selvom de enkelte aktører kun handler ud fra egoistiske motivationer.	Social integration: Der dannes stabilitet vha. den kommunikative fornufts konsensus-søgende natur.

Det moderne demokrati har i denne sammenhæng manglende indsigt i på den ene side at sikre frie og uafhængige medier. På den anden side har den øgede markedsføring koncentreret medierne på få aktører. Eksempler fra USA viser, at de nationale mediers kritiske stillingtagen overfor magthaverne, hviler på et begrænset grundlag (Gore, 2007, s. 34-37). Uden denne kritiske katalysator i den offentlige sfære, er der risiko for, at der sker det, at viden ikke når ud til befolkningen. Figur C illustrerer visuelt systemets kolonisering af livsverdenen, hvor formålsrationaliteten trænger ind, der ud fra krav om funktionsevne og effektivitet præger individets rationalitet. Pengemediet koordinerer gennem markedsmekanismerne aktiviteter hos ex. virksomheder, forbrugere, banker m.m., hvor der optræder et minimum af kommunikation. Det karakteristiske er, at de er relative uafhængige af en rationelt velbegrunder konsensus: *aktørerne forholder sig strategisk og egocentrisk rationelt overfor andre handlinger, når de er underlagt styringsmedier* (Andersen, 2001, 370)

Figur C, System og Livsverdenen



(Modellen er udarbejdet på baggrund af samtaler med Mogens Pahuus fra Institut for filosofi og videnskabsteori på Aalborg universitet)

Med Kierkegaard handler det om at søge individets reintegration i den sociale verden, hvor normer ikke forsøges at blive reduceret til objektive fakta eller til subjektive viljesytringer, men derimod forstås som den særegne intersubjektive

gyldighedsfære. Individets opgave er at forholde sig til den menneskelige tilværelse og gennemskue de umiddelbare forudsætninger og de negative konsekvenser, der er afledt af systemets kolonisering. Således kan individet blive sat ind i sammenhænge og danne et selvforhold, der rækker udover systemets (Glebe-Møller, 1996, s. 65).

I den forbindelse opstilles diskursetikken som et første princip for individets dannelse, erkendelse og moral, hvilket er et brud med tidligere retninger. Habermas' påstand er, at moralsk rigtighed kan begrundes rationelt, hvilket indebærer et brud med det, der ellers har været det dominerende syn, nemlig at moralske vurderinger må bygge på noget irrationelt, følelsesmæssigt eller ren subjektivt (Habermas, 2001, s. 161).

Diskursetikken er Habermas' første skridt i et bud på og et medium til at genoprette forhold mellem system- og livsverdenen. Det er i denne fremfærd, at Habermas ser diskursetikken til at iscenesætte en fornyet og styrket oplysningstanke, der skal lede imod en genoprettelse af sammenhænge mellem systemet og livsverdenen. Pointen er, at hvert skridt på vej mod større "system"-autonomi må have en institutionel forankring i livsverdenen, som gør den nye orden forståelig og legitim i individernes perspektiv. Dette ses stærkest i den deliberative demokratiteori, der bygger på elementerne fra diskursetikken. Habermas stiller diagnosen i "Teorien om den kommunikative handlen"; at den ekspanderende instrumentaliserings af sociale relationer, fortrænger udfoldelsen af diskursetikken (som vil blive præsenteret i næste afsnit). Idet systemet har koloniseret dele af livsverdenen, så bearbejdes spørgsmål om sandhed, moralsk rigtighed, individuel og kollektiv identitet i stigende grad under effektivitetskravenes instrumentelle medier. Dette viser sig ved faktorer som adfærdsregulering via økonomiske incitamentter og bl.a. rettens indtrængende på sociale områder etc. Denne kolonisering af livsverdenen udspringer af indflydelse fra det økonomiske system. Diagnosticeringen er en kritik af de tendenser, der således sker i det politiske system (Habermas, 2005, s 18-21).

Derfor kræver det, ifølge Habermas, en åbning af troen på, at samfundets individer er i stand til at blive delagtiggjort i samfundsdebatten, uden at de nødvendigvis er medlem af et politisk parti eller er en del af de statslige eller økonomiske institutioner. Samtidigt kræver det af individet, at det indser vigtigheden af at blive delagtiggjort.

Hele denne tale implicerer det forhold, at der er brug for at styrke et kommunikativt begreb, hvilket vil blive præsenteret i næste afsnit.

3.7 Diskursetikken

Habermas' diskursetik baserer sig på en grundsætning om universalisering og opstiller regler for, hvad der kan være gyldigt - og under hvilke omstændigheder. Således har diskursetikken hverken en bestemt etnicitet, tro eller ideologi som ophav. Det er en normativ teori, hvis mål er på en ny måde at skabe rammer for et fællesskab, der er bundet op på det, der er os fælles – sproget. De begrebsmæssige termer, som Habermas benytter, er *kommunikativ handlen*, der er den generelle forståelsesramme for samtaler, hvor *diskurser* er et højere niveau, og bygger på den ideale handling, hvor alle kan komme til orde, dvs. den ideale talesituation (Glebe-Møller, 1996, s. 70).

Kommunikativ handlen får sin relevans, idet den omtalte modernitets rationalitet har ændret, hvorved individet forstår sammenhænge i samfundet og sig selv. Der er sket det, at det religiøse/ sakrale er blevet sprogliggjort, og udviklingen i kommunikationssammenhænge har åbnet for kritisk stillingtagen til en større del af tilværelsen. Diskursetikken identificerer en legitim erkendelsesmetodik, der ligeledes har moralske indstillinger forankret i bestemte standarder og forestillinger (Weigård og Eriksen, 2003, s. 102).

Det centrale er, at individet skal kunne vide sig sikker på at opnå en måde, hvorpå det kan forstå sig på verdenen/ samfundet; afkoble systemets negative konsekvenser, og tilegne sig en viden og væren i verden. Diskursetikken kan beskrives ud fra følgende citat:

"Den giver ikke noget svar på, hvilke goder vi bør stræbe efter – den er ikke substantiel eller teleologisk som for eksempel utilitarismen og den aristoteliske etik. I stedet forsøger den at vise, hvilke principper og procedurer vi må anvende for at nå frem til moralsk holdbare resultater. Endelig indebærer teoriens universalistiske karakter en påstand om, at ikke alle normative

principper er relative i forhold til tid og sted, og at den selv lægger principper til grund, som er universelt gyldige, det vil sige overalt og til alle tider.” (Eriksen og Weigård, 2003, s. 107)

Habermas mener, at en diskursetik, der baseres på egenskaberne fra disse fire, jf. citatet ovenfor, lader sig forsvare, og opbygger en rationel indsigt i den menneskelige erkendelses fejlbarlighed. Det henleder til to modstridende størrelser, nemlig individets begrænsede evne til viden og til en metodik, hvorpå det kan søge at få gyldiggjort det fejlbarlige i erkendelsen⁶. Habermas' diskursetik bygger på en hermeneutisk tilgang, hvori erkendelsesprocessen består i at identificere fejlagtige forestillinger, der afprøves ud fra parametrene om fri og åben deliberation (Glebe-Møller, 1996, s. 44). Habermas' fremgangsmåde er forankret i en historisk dialektik, hvor der kun kan nås til et resultat ved kritiske undersøgelser. Herigennem får individet udmanøvreret de fordomme og traditionelle forståelsesmønstre, der er et hvert menneskes lod (Lübcke, 1989, s. 271).

Målsætningen er at skabe harmoni mellem individets forhold til system- og livsverdenen. Det sker i første instans ved institutionalisering af den sproglige erkendelse, idet individet altid og på forhånd møder verdenen igennem sprogliggørelse af det handlende subjekt. Det sætter individet i stand til at beskrive, anskueliggøre og reflektere: ***og netop det at indgå i relationer; mystificerer ikke anskueligheden af den menneskelige erkendelse; men kobler det på det sproglige medium*** (Glebe-Møller, 1996, s. 72). Det giver således ingen mening at tale om ikke-sproglig erkendelse, idet individet altid og på forhånd, er nødt til at formulere for at udtrykke en mening. Verden åbner sig så at sige først og altid i sproglig form, og omtales af Karl Otto Apel ved følgende: *“Mit sprog er min verden”* (Lübcke, 2002, s. 183-184). Idet individet på forhånd står i interaktions-sammenhæng med “de-andre”, har det en praktisk erkendelsesinteresse. Dette gør, at individet ses som et

⁶ Tilværelsen, er for undertegnede en maieutisk bevægelse (der i væsentlig del består i at stille spørgsmål, som er beregnet på at ødelægge fordomme; forkerte svar, som gives med den uvidendes selvsikkerhed). Sokrates selv foregiver ikke selv at sidde inde med viden. Hans holdning beskrives af Aristoteles med disse ord: ***“Sokrates stillede spørgsmål, men gav ingen svar; thi han indrømmede, at han ikke vidste noget.”*** (Sløk, 1996, s. 50). Dvs. at individet fordrer eliminering af forkerte forestillinger, men det at individet er fejlbarligt, og tænker udover al autoritet, giver samtidigt individet et instrument til at begribe verdenen. Således at det kan tænke i helheder, men samtidig forholde sig kritisk til erkendelsen – idet helheden aldrig kan være individet suverænt.

erkendende subjekt, der står i intersubjektive relationer mellem andre kommunikerende individer. Hvilket løser det, der med Emanuel Kant (1724-1804) var ved brug af fornuften, som den totale dømmekraft (Habermas, 2001b, s. 17).

Kants *fornuft* er et grundelement i individets tilgang til verdenen; det ikke kan være foruden. Det skal i denne kontekst konkretiseres, at fornuften kan tage alvorligt fejl, og således er det i sammenspil med andre, at individet kan vide sig sikker på, at det erkendelsesmæssigt har forstået de sammenhænge, der repræsenteres i både den indre og den ydre verden. Den refleksive kommunikation erstatter derved Kants fornuft på et højere plan, idet kravet i diskursetikken er, at ethvert emne/ område skal kunne testes og udsættes for intersubjektive deliberationer mellem kommunikerende individer (Habermas, 2001b, s. 48). Teorien søger således, ikke hvilke motiver individerne har, men hvordan de koordinerer deres handlinger. Kriterierne for gyldighed er derfor, at det, der i den udstrækning at det er muligt, og kan få kvalificeret accept hos andre - er gyldigt (Glebe-Møller, 1996, s. 44/72).

Under dette indtræder et centralt princip: ***Universaliseringsprincippet***, der udtrykker et krav om, at normer, handlinger etc. skal kunne underkastes universaliseringsgrundsætningen for at finde gyldighed. Universaliseringsgrundsætningen er, af Habermas, blevet opstillet således:

"En gyldig norm må opfylde den betingelse, at de følger og bivirkninger med hensyn til tilfredsstillelse af hver enkelts interesser, som til enhver tid opstår ved at normen følges generelt, frivilligt kan accepteres af alle berørte." (Habermas, 1983, s. 75)

Universaliseringsprincippet kræver ikke, at alle skal underkastes de samme normer, i det hver enkelt person alt efter status, alder osv. forudsætter forskellig behandling (Andersen, 2001, s. 374). Habermas argumenterer, at enhver der forsøger at retfærdiggøre en handling gennem argumenter implicit forudsætter gyldigheden af universaliseringsgrundsætningen.

Målsætningen med det enkelte individ, er at anskue hver enkel sag ud fra: *Andethedens perspektiv*. Det generaliserende andens perspektiv. Det er et krav om, at hvert område, der søges imod for opnåelse af gyldighed, skal kunne blive afprøvet i forhold til universaliseringens-tesen. Dette sker i en åben diskurs, hvor hvert individ præsenterer deres holdningsperspektiver, visioner, følelser etc., og de, som kan accepteres af alle de berørte parter, erklæres gyldige (Weigaard og Eriksen, 2003, s. 116).

Habermas' indirekte pointe er; at individets status i samfundet er givet; som værende livsverdensdeltager og individet har derved allerede et ansvar; det må forholde sig til; og er ikke noget det kan fravælge. Dette kan sidestilles med Kierkegaards valg, hvor individet skal overtage ansvaret for sine egne handlinger og indgå i forpligtende fællesskab med andre. Fravælger det, mister det også muligheden for at indgå i sammenhænge og afprøve gyldighed af holdninger etc.

Diskursetikken er, hvor vi møder individets opgave som livsverdensdeltager, men således ikke individets første perspektiv, som er der hvor hele meningen udspringer, og hvor legitimiteten ved det enkelte individ i samfundet konstitueres. Således at dette individ ved sin opgave kan understøtte den samfundsmæssige helhed. Denne vil blive behandlet i næste afsnit.

3.8 Individets etiske diskurs

Habermas' etiske diskurs har med individets identitet og selvforståelse at gøre. Den etiske-eksistentielle diskurs tager udgangspunkt i første persons perspektiv, ud fra subjektive spørgsmål. Habermas drager i denne del af hans teori på Jeremy Bentham (1748 – 1832) utilitaristiske tilgang, idet denne type spørgsmål handler om værdiurdering. Dvs. hvad der ligger til grund for handlinger, og hvad der er af faktisk betydning, idet individet herpå vælger at agere. Det er en handlingsteoretisk tilgang, der i forhold til Kierkegaard ikke berører den egentlig eksistentielle diskurs, men betragter individets handlinger ud fra maksimeringskalkulationer og forholder sig til, at individet har et ansvar overfor andre. Dette ansvar stiller derfor altid individet over for etiske problemstillinger i et intersubjektivt dilemma. Således er der både tale om værdiurderinger af individets konkrete muligheder, samt dette individs

handlingsorientering overfor de intersubjektive sfærer. Individets identitet bestemmes både af: 1) hvordan individet ser sig selv og gerne vil se sig selv samt 2) hvem individet er nu, og efter hvilke idealer denne udkaster sig selv og sit liv. Denne eksistentielle selvforståelse er evaluativ i sin kerne, og har som alle vurderinger et ideal:

"Derfor kræver klarlæggelsen af selvforståelsen en tilegnende forståelse – tilegnelsen af den egne livshistorie såvel som af traditioner og livssammenhænge, der har bestemt den egne dannelsesproces. Hvis der er hårdnakkede illusioner med i spillet, kan denne hermeneutiske selvforståelse skærpes til en form for refleksion, der opløser selvillusioner." (Habermas, 2006, S. 29-30)

Der er således tale om diskurser, idet at argumentationsskridt skal kunne rekonstrueres intersubjektivt. Det enkelte individ får kun refleksiv tilgang til sin egen livshistorie indenfor horisonten af de livsformer, som det deler med andre (Habermas, 2006, s. 36). Habermas beskriver det således i "Between facts and norms":

*"That is, the description of **identity-shaping** traditions combined with the normative projection of an exemplary way of life justified through reflection on, and evaluation of, its formative processes. The imperative sense of this advice can be understood as an "ought" that does not depend on subjective ends or preferences but states which value orientations and practices are in the long run and on the whole "good for us." Advice of this sort is grounded in ethical discourses. In these, the outcome turns on arguments based on a hermeneutic explication of the self-understanding of our historically transmitted form of life. Such arguments weigh value decisions in this context with a view toward an authentic conduct of life, a goal that is absolute for us."* (Habermas, 2001, s. 160-161)

Habermas er derfor snarere optaget af, hvordan processer foregår, og ikke hvorledes individet forholder sig eksistentielt. Individet behøver derfor "hjælp" fra andre for at kunne besvare denne type spørgsmål, det deler livsverden med. De kan overtage den upartiske kritiske katalysatoriske rolle i selvforståelsesprocesserne. Dvs. at Individet ikke kan forklares på baggrund af individets egen livsverden, men må søge forståelse i sammenhæng med andre, der er indehaver af den samme livsverden.

De etiske diskurser har, med Habermas, ikke det individuelle påbud, som vi finder hos Kierkegaard. Individets etiske diskurser angår ikke individet selv, men kan først finde gyldighed i det øjeblik, at de delibereres blandt individer - og særligt individer, der er indehaver af den samme livsverdenshorisont. Det er på baggrund af denne distinktion, at Kierkegaards filosofi senere vil blive præsenteret. Nu til en afrunding af den yngre Habermas.

3.9 Opsamling af den yngre Habermas

Habermas' teorier, eller det der er præsenteret ved den yngre Habermas, har ikke kunnet besvare problemstillingen: *"På hvilke områder kan Kierkegaards eksistentielle filosofi integreres i Habermas teori og dermed give et muligt bud på et eksistentiaalistisk perspektiv indenfor det deliberative demokratiteori?"*. Primært fordi det deliberative demokratiteori ikke er blevet præsenteret, men skyldes også den integrering Habermas foretager af individet, der ikke i stærke termer opstiller et eksistentiaalistiske perspektiv. Habermas er optaget af de processer, der leder til det generaliserende hele, hvad der er godt for alle. Han berører i de etiske diskurser den refleksivitet, der stilles i Kierkegaards postmetafysiske begreb om *"at kunne være sig selv"*, men besvarer ikke i tilstrækkelig grad den problemstilling og den opgave, der er stillet hvert enkelt individ, som var omdrejningspunktet i afsnittet "Moderniteten". Det problemfelt, der her blev præsenteret i "Moderniteten" og i "Habermas og Kierkegaard debatten" var, at der i kølvandet på de rationaliserede livsverdener er stillet individet den opgave og det ansvar, at det selv må besvare livet udfordringer, som er overladt til den enkelte. Habermas' løsning ligger i at institutionalisere sproget, som det medie, hvorved individer erkendelsesteoretisk kan vide sig sikre på, og nå til enighed om noget i verden, der i diskursetikken peger i retning af procedurer for den

kommunikative interaktion og kan modvirke systemets dominans over livsverdenen og dermed tilbageerobre terræn. Dilemmaet er, at Individet i moderniteten er givet den opgave, der drejer sig om valg af egen selvidentitet, der i kølvandet på de postnationale og postreligiøse fællesskaber, har overladt det uden en vision for, hvad der er det efterstræbelsesværdige. Dilemmaet lader sig ikke, ifølge Matustik, i tilstrækkelig grad løse uden at tilføje en kategori vedrørende det eksistentielle. Model A opstiller Matustiks bud, der i forhold til Habermas, tenderer opgaven, men ikke fuldender projektet.

Det deliberative demokrati er her interessant, idet målsætningen, for Habermas, er at undersøge mulighederne og forudsætninger for, at mennesker i det moderne samfund kan indgå i og være med til at fordre fælles rationelle beslutninger, der ikke er grundet i en teologisk, ideologisk eller etnisk tilgang. Det deliberative demokrati er ikke mindst pga. værket *Fakticitet og Gyldighed* aldeles nyskabende, både i forhold til den Habermas, der allerede er blevet stiftet bekendtskab med, men også i forhold til etablering af det konstitutionelle demokratis lovgrundlag (grundloven), legitimering af lovene. Det stiller individet en opgave. Spørgsmålet, der står tilbage, er, om Habermas stiller individet denne opgave i det deliberative demokrati, og om det kan skabe rum til et eksistentiaalistisk perspektiv?

4.0.0 Indledning til det Deliberative demokrati

Habermas' arbejde med diskursetikken og med "Teorien om den kommunikative handlen" resulterede i 80'erne i diskussioner om en sammenhængende eller i særdeleshed fraværet af en udviklet teori, hvor forholdet mellem det politiske, individet og den kommunikative rationalitet kunne træde frem, og hvor forholdet til det politiske system og rettens rolle i de moderne demokratiske retsstater tages op. Her har Habermas i "Fakticitet og Gyldighed", og i en lang række af indlæg skabt en sammenhængende teori, der giver et bud på en samfundsteori (Andersen, 2001, s. 378). Det normative ideal, for Habermas i det deliberative demokrati, er, at den demokratiske proces og den politiske og administrative magt i størst muligt omfang skal reguleres af den kommunikative magt (Habermas, 2006, s. 20). Teorien har sat skub i de demokratiteoretiske diskussioner, der omhandler en gyldig og legitim samfundsteori, hvor individet i langt højere grad tildeles en position, som det - via Habermas' begreb som livsverdensdeltager - er givet. Med mennesket, anset som beskrevet ud fra citatet i problemformuleringen: som det værendes mål og midte, har Habermas skabt en demokratiteori, der tager de moderne problematikker alvorligt. Et dansk eksempel herpå er Jørn Loftager⁷, der i forbindelse med magtudredningen har skrevet "Politisk offentlighed og demokrati i Danmark".

Det deliberative demokrati er, for Habermas, en overbygning på de historiske modstridende teser, der hver har søgt svar på samtidens centrale problemer: Kommunitarisme (republikanisme) og liberalisme. Habermas' målsætning er at inkorporere disse i en tilgang, hvor målsætningerne fra både liberalisme og kommunitarisme fremstår som en overbygning (Habermas, 2006, s. 43-44). Denne overbygning, mener Matustik, skal opstilles ved en kategori om det eksistentielle, der afviger fra både den liberale individualisme og dens opponert republikansk individualisme. Kierkegaards individ både er og kan være af en anden mening end den etablerede "Order and Act" og social liberation (Matustik, 1995, s. 8). Kierkegaards

⁷ Heri tager Loftager udgangspunkt i Habermas' begreb om politisk offentlighed og deliberativt demokrati. Hvor idealet er, at de politiske beslutninger hviler på en forudgående diskussion i den politiske offentlighed med lige adgang for alle borgere - en såkaldt *deliberativ* demokratiopfattelse.

eksistentielle perspektiv har derfor ligheder med det liberale- og det republikanske individbegreb, som vil blive uddybet under kapitlet om Kierkegaard.

Indholdet af dette kapitel om det deliberative demokrati tager an i en kort præsentation af "*Den liberale demokratiteori*" og "*Den republikanske demokratiteori*", der repræsenterer den demokratiteoretiske diskussion, for det deliberative demokrati. Dette følges op af "*Habermas kritik af liberalismen og republikanismen*". Denne kritik og sammenfatning leder til teoretiseringen over det deliberative demokrati til "*Etablering af det konstitutionelle fundament i det deliberative demokrati*", hvor Habermas i bogen "*Fakticitet og gyldighed*", er gået i dybden med det konstitutionelle område, dvs. hvad Grundloven eller forfatningen i det deliberative demokrati hviler på. Habermas sammenfatter sin teori, og lægger i "*Fakticitet og Gyldighed*" en juridisk vinkel på for at nå ud over de samfundsvidenskabelige problemstillinger, og dermed sikre en dybere og mere gennemarbejdet teori. Her kan nævnes, hvad legitimitet er for loven, retten, det politiske system etc. hvilket vil blive taget op i afsnittet "*legitimitet*", og som leder til hvilke "*demokratiprincipper*", der kan siges at fordre beslutninger, der er legitime. Den sidste del, omhandlende det deliberative demokrati, fokuserer på, hvordan individet i Habermas' deliberative demokrati-teori kan indtræde, her præsenteres "*Offentligheden*" samt "*det politiske kredsløb*".

4.0.1 Den Liberale demokrati teori

Liberalismen, som den blev defineret af Hobbes (1588 - 1679) og Locke (1632 - 1704), fokuserer på individet og dets frihedsrettigheder, som anses som værende universelle, men betegnes som en kontraktteori, der anses at bero på en frivillig indgåelse. Denne tilstand – naturtilstand sikrer individets rettigheder, og garanterer, at det ikke lider overlast fra andre individer og staten (Malnes og Midgaard, 2003, s. 84-85).

Den oprindelige liberalisme har, i sine snart over 300 års historie, udviklet sig, men fundamentet: individet som værende frit - er stadig grundpillen i den liberalistiske demokratiteori. I moderne liberalisme repræsenteret ved Jeremy Bentham, og endnu senere John Rawls og Bohman, er målsætningen at sikre individet således, at dets egeninteresser og præferencer kan danne grundlag for en viljedannelse. Staten

opfattes som en magtkoncentration, der er klart adskilt fra borgerne, som udgør "det civile samfund". Rettighederne gælder både horisontalt og vertikalt, og er kendetegnet ved at være negative rettigheder (Weigaard og Eriksen, 1998, s. 38).

Alle individer er således i udgangspunktet ligeværdige, men deres individuelle interesser udelukker at samfundet kan bestå af en egentlig fælles samfundsmæssig helhed. Politik bliver heraf en kamp om positioner, magt og ressourcer, hvor individerne forsøger at få gennemtvunget sine interesser, og politikerne kæmper om individernes individuelle stemme (Weigård og Eriksen, 1999, s. 154-155).

Der er flere forhold i aggregeringsperspektiver i den liberale demokratiteori, som har afstedkommet kritik. Et af de overordnede kritikpunkter er aktørernes strategiske handlen, der kan føre til kontrafinalitetsproblemer⁸ og suboptimale løsninger⁹, dvs. at individernes egoistiske handlen kan føre til resultater, der er dårligere for alle, end hvis de samarbejdede og koordinerede deres handlinger. Den manglende tiltro til andre individer, og manglende sociale bånd mellem individer, giver sig endvidere udslag i en usikker og ustabil politisk orden (Eriksen og Weigård, 1999, s. 155). Se evt. bilag 1 for yderligere eksempel.

Liberalismens konsekvens er i sin rene form, at fokuseringen på opfyldelse af individuelle målsætninger, vil medføre et politisk system, der er ustabil på grund af skiftende flertal. Det må samtidig betyde, at der opstår et forklaringsproblem, når det politiske system er stabilt. Et andet forklaringsproblem opstår med skabelsen af politiske identiteter og andre konstruktive forhold, som f.eks. individernes moralske engagement og enighedsskabende processer (Eriksen og Weigård, 1999, s.155-157). Således har den liberale demokratiteori problematiske problemstillinger, når målet er at opstille et legitimt og stabilt styre, der bygger på individernes accept og legitimitet.

Overfor den liberale demokratiteori står den anden grundpille, der har inspireret Habermas til den deliberative demokratiteori, den republikanske demokrati teori.

⁸ Et eksempel herpå kunne være, at alle på grund af brand løber mod en dør, og det så viser sig, at døren skal åbnes indad, hvilket besværliggøres af, at folk presser på hinanden for at komme ud, således at døren ikke kan åbnes.

⁹ Et sådant spilteoretisk eksempel er "fangernes dilemma".

4.0.2 Republikansk demokratiteori

Republikanismen kan føres tilbage til den græske bystat, hvor demokrati blev forstået som et gode i sig selv. En klassisk eksponent for denne retning er Aristoteles og senere Jean-Jacques Rousseau, der med begreberne *folkesuveræniteten* og *almenviljen* tog den republikanske model ind i den moderne politiske teori (Malnes og Midgaard, 2003, s. 38).

Hvor liberalismen fokuserer på individet og dets rettigheder, fokuserer republikanismen på bystaten, og dens magt ses ikke som en trussel mod individerne. Republikanismen har således et helt andet syn på forholdet mellem individerne og staten, end liberalismen, idet de i den republikanske teori i langt højere grad er staten, end de er i den liberalistiske teori. Statens eksistensberettigelse ligger i, at den garanterer en inklusiv menings- og viljesdannelsesproces, hvor frie og ligeværdige individer bliver enige om, hvilke mål og normer, der er i alles fælles interesse. Til gengæld kræves det, at individerne viger fra den orientering mod egne interesser, der er en del af grundlaget i den liberalistiske forståelse (Eriksen og Weigård, 2003, s. 158).

I republikanismen er staten således dannet af individerne, der tager aktivt del i politikdannelsen. Individet har her, som en del af processen, ansvar for, at beslutningstagningen er i overensstemmelse med det "fælles bedste", dvs. demokrati er et mål i sig selv, og for at kunne definere det fælles bedste fordres et fælles værdi- og normsæt blandt individerne.

Friheden består for republikanisterne i at kunne deltage i de politiske diskussioner. Rettighederne er, således i republikansk sammenhæng, positive rettigheder, der forbindes med den politiske deltagelse og kommunikation. Individets frihed afhænger af, i hvilken grad det deltager i den politiske diskussion. Aristoteles drager en mere kontant konsekvens af frihedsbegrebet, og mener at:

"Frihed er internt relateret til udvikling af civil dyd og politisk deltagelse, således at mennesket forstås som et politisk dyr, der

først opnår frihed i et politisk fællesskab.” (Weigaard og Eriksen, 2003, s. 178)

Friheden i det politiske fællesskab er således afgørende for det enkelte individ. Dette foregår i et frit, socialt fællesskab, hvor individerne afprøver deres standpunkter i den offentlige diskussion, og det er herigennem borgerne kan skabe deres autentiske motiver og forfølge deres mål. Rettighederne er derfor positive. Dette illustreres af model D, der opstiller nogle af hovedforskellene mellem den liberalistiske og den republikanske demokratiopfattelse. Frihedsbegrebet er som beskrevet positivt, modsat i liberalismen. Hovedforskellene består i, hvorved individet inddrages, skal det være et foretagende af positiv forpligtigelse eller negativ forpligtigelse - hvor kun dem, der ser meningen, deltager?

Figur D. Hovedforskellen mellem liberalisme og republikanisme

Hovedforskellene	Liberalisme	Republikanisme
Frihedsbegreb	Negativt	Positivt
Rettigheder	Præpolitiske	Politiske
Procedurer	Beslutningsmetode	Også mål i sig selv
Legitimering	"det rette"	"det gode"
Beslutningsmodel	Aggregering	Deliberation

Figur d er inspireret på af Weigaard og Eriksen, Kommunikativt demokrati.

Fokuset i liberalismen er på, at individerne har en ret til frihed, der går forud for kravet om politisk frihed. En derfor helt afgørende forskel og vigtig sondring er denne, at frihed i den republikanske opfattelse hænger sammen med, og er afhængig af, politisk deltagelse, hvorimod liberalismen ser friheden som et præsocialt fænomen (Eriksen og Weigård, 2003, s 178-183). Hertil opstår der det, der vil blive yderligere problematiseret ved Kierkegaard, at en frihed uden noget konkret aldrig bliver nærværende, friheden skal kobles op på noget, for at den giver mening.

Dette afslutter præsentation af både den republikanske - samt den liberale demokratiteori. Afgørelsen ligger nu hos Habermas, hvis kritik af begge

demokratiopfattelser, vil blive præsenteret i næste afsnit, som vil centrerer omkring, hvorfor han vælger at fokusere på det deliberative demokrati.

4.0.3 Habermas' kritik af liberalisme og republikanisme

Habermas' kritik er, at nutidens samfund er indrettet anderledes end førhen, og dermed er meget mere komplekst. Det er således ikke muligt at anskue demokratiet, som det højeste gode, som i republikanismen, hvor det er svært at drage forskel mellem debatten i offentligheden og den formelle beslutningstagning i det politiske system, idet der i nutiden en langt større separation mellem staten og civilsamfundet (individerne). Separationen bunder i de rettigheder, som individerne har sikret sig overfor staten. Republikanismen sikrer således ikke stabilitet og legitimitet, men ekskluderer, idet de rettigheder, der tidligere er blevet opregnet, kun er gyldige for statsborgerne, og dermed ikke alle individer. Dette gør, at menneskerettigheder ligeledes ikke kan have den ophøjede stilling, som de har fået i det moderne demokrati (Eriksen og Weigård, 1999, s.160).

Habermas' kritik af republikanismen, er, at den udtrykker en demokratisk menings- og viljesdannelse, der er konstituerende for samfundet som en politisk enhed - og samtidig som statslig magtudøvelse. Habermas lægger sig i denne henseende op ad liberalismen, og mener, at der er brug for et klart skel imellem staten og det civile samfund, hvor det civile samfund er uafhængigt af staten (Habermas, 1996, s.306-308). Habermas trækker derfor på styrkerne fra begge demokratiopfattelser, som han har formuleret på følgende måde:

"Discourse theory invests the democratic process with normative connotations stronger than those found in the liberal model but weaker than those found in the republican model. Once again, it takes elements from both sides and puts them together in a new way. In agreement with republicanism, it gives center stage to the process of political opinion-and will-formation, but without understanding the constitution as something secondary; rather, as we have already seen, it conceives constitutional principles as a consistent answer to the question of how the demanding

communicative forms of democratic opinion-and will-formation can be institutionalized. According to discourse theory, the success of deliberative politics depends not on a collectively acting citizenry but on the institutionalization of the corresponding procedures and conditions of communication, as well as on the interplay of institutionalized deliberative processes with informally developed public opinions.” (Habermas, 2001, s. 298)

Det deliberative demokrati finder således sin legitimitet i de institutionaliserede procedurer, der kan åbne op for et muligt perspektiv på det enkelte individs aktive deltagelse. Om dette fokus, der historisk enten har været på den hegelianske helhed eller Locke's naturrets tænkning eller på for meget samfund eller individ. Den deliberative demokratiteori bygger således på en kritik af henholdsvis den republikanske teoriretning samt den liberale teoriretning, og søger at inkorporere deres individuelle styrker.

Næste afsnit tager i betegnelsen fat på den ældre Habermas' forfatterskab. Det er målet at give et bud på, hvordan individet indtænkes i det deliberative demokrati, og dermed søge svar på det spørgsmål, som allerede blev synliggjort i "modernitetens problematikker", om Habermas tillægger nok fokus på det enkelte individ, så det kan blive i stand til at styre igennem tilværelsen.

4.0.4 Det deliberative demokrati

Med det grundlag, som den deliberative demokratiteori bygger på, undgår Habermas et grundlæggende dilemma i politisk teori, nemlig hvordan opbygning af en demokratisk retsstat kan lade sig gøre, uden at fokus enten bliver domineret af individets retslige definition eller statens autonome stilling. Problematikken består i, at det på den ene side er folket, der (enten direkte eller gennem repræsentanter) vedtager de love, der skal gælde i samfundet. På den anden side er individet tildelt grundlovssikrede rettigheder mod krænkelse fra statens side, der sikrer individets rettigheder, og samtidig begrænser den politiske magt overfor individet. I stedet for at forstå folkets vilje og individuelle rettigheder som hinandens begrænsninger, ser

Habermas dem som hinandens forudsætninger, dvs. uden privat autonomi (rettigheder) er der ikke tale om demokrati (Eriksen og Weigård 1999, s. 19-20).

Det deliberative teori har sit fundament fra diskursetikken, som blev præsenteret i første halvdel af specialet, men tilgangen har nu fået en overbygning, hvor både spørgsmål om domstolene, lovgiverne, lovene, forfatningen etc. vil blive behandlet. I efterskriftet til "Fakticitet og Gyldighed" argumenterer Habermas for det deliberative demokrati således:

"Hvorpå baserer sig så reglers legitimitet, som jo til enhver tid kan ændres af den politiske lovgiver? Dette spørgsmål skærpes især i pluralistiske samfund, hvor inklusive verdensbilleder og kollektivt forpligtende etikker er faldet fra hinanden, og hvor den overlevende posttraditionelle samvittighedsmoral ikke længere tilbyder et tilstrækkeligt grundlag for den engang religiøst eller metafysisk begrundede naturret. Den eneste postmetafysiske kilde til legitimitet dannes øjensynligt af den demokratiske procedure for tilvejebringelsen af ret. Men hvad giver denne procedure dens legitimerende kraft? Det giver diskursteorien et simpelt og ved første øjekast usandsynligt svar på: den demokratiske procedure muliggør den frie udveksling af emner og bidrag, informationer og grunde, den sikrer den politiske viljesdannelse en diskursiv karakter og danner dermed grundlag for den fallibilistiske formodning om, at proceduralt tilvejebragte resultater er mere eller mindre fornuftige." (Habermas, 2006, s. 57)

Til dette ræsonnement kan det pointeres, at demokratiet, og her det deliberative demokrati, ikke kun har brug for at blive betragtet som et stabilt arrangement for konflikt og problemløsning, men også hvor det er muligt at integrere det eksistentielle perspektiv via Habermas' krav om selvvalg. Derved er det den offentlige debat, og ikke subjektivistiske værdivalg, der tjener det normative mål, som vi også stiftede bekendtskab med i afsnittet omhandlende Habermas' etiske diskurser. Det er mindre synligt hos Habermas, at han appellerer til Kierkegaard for at forebygge en demokratiteoretisk redning, der enten er forankret i et nationalt- eller religiøst

værdifællesskab. Dog er det netop det, som Matustik mener, at han gør, ved i højere grad at prøve at integrere det etiske-eksistentielle perspektiv (Matustik, 1995, s. 246).

Denne fremstilling sigter at identificere de centrale kerneforståelser, der er ved det deliberative demokrati, men vil indtage et andet forhold til det afsubstantialiserede folkesuverænitetsbegreb, idet den deliberative teori skal finde sin grund hos det enkelte individ. Hvor at den legitime politiske magt foregår i et sammenspil mellem legale institutioner, diskursive arrangementer og kulturelt mobiliserede offentligheder, hvor individerne har frihed til at deltage (Weigård og Eriksen, 2003, s. 191).

Næste afsnit tager udgangspunkt i etableringen af en grundlov/ forfatning i det deliberative demokrati, med fokus på, hvorledes det kan lade sig gøre og under hvilke rammer.

4.0.5 Etablering af det konstitutionelle fundament i det deliberative demokrati

Det deliberative demokrati bygger på en procedural demokratiforståelse, der fokuserer på, hvorved love og organiseringen i samfundet kan etableres. Denne demokratiopfattelse opstiller ikke regler for, hvad der er det gode og efterbestræbelsesværdige *traditionelt set*, men sigter imod udviklingen af en procedure for at skabe legitime love. I "Between facts and norms" etablerer Habermas en diskussion, der drejer sig om, hvordan lovgiverne kan legitimere lovene i befolkningen. Lovene ses her som et resultat af de kommunikative kræfter, der skal indadopteres i de administrative og institutionelle niveauer i samfundet (Habermas, 2001, s. 150).

Den deliberative demokrati-teoris forfatning bygger på en normrational orden, der er til forskel fra en værdibaseret orden. Grundrettighederne er alene udtryk for procedurelle værdier, der sikrer individerne mulighed for at indgå i sammenhænge, der kan lede til beslutningstagning. Således har frihed, demokrati, lighed og ret i stor udstrækning en deontologisk status i det deliberative demokrati. De udgør det grundlag, som en forfatning i den deliberative demokratiteori bygger på, og gør

således krav på absolut gyldighed. Staten i den deliberative demokratiteori sigter således mod at blive organiseret, så alle individuelle autoriteter kan opnå at understøtte lovgivningsprocessen (Habermas, 2001, s. 169).

Det deliberative demokrati sigter imod en klar adskillelse af magten og rettens udøvelse og beføjelser, hvilket ligger i bogens titel **fakticitet** og **gyldighed**, som vil blive uddybet senere. Organiseringen, i det deliberative demokrati, kan forstås ud fra følgende citat af Habermas:

"The organization of the constitutional state is ultimately supposed to serve the politically autonomous self-organization of a community that has constituted itself with the system of rights as an association of free and equal consociates under law. The institutions of the constitutional state are supposed to secure an effective exercise of the political autonomy of socially autonomous citizens. Specifically, such institutions must accomplish two things. On the one hand, they must enable the communicative power of a rationally formed will to emerge and find binding expression in political and legal programs. On the other hand, they must allow this communicative power to circulate throughout society via the reasonable application and administrative implementation of legal programs, so that it can foster social integration through the stabilization of expectations and the realization of collective goals." (Habermas, 2001, s. 176)

Staten har pligt til, ved lov, at opstille et system af rettigheder, hvor de rettigheder, som tildeles fra den konstitutionelle stat, kan blive effektive i forhold til at understøtte integrering igennem og ved brug af de kommunikative kræfter. Dette vil derved indirekte beskytte individets livsverden, idet intet andet end det, der etableres ved deliberation kan accepteres. Den procedurelle konstitution opstiller således rettigheder, der foregriber sig på tre centrale niveauer. Habermas taler om:

1. En befolkning, der udtrykker en kommunikativ transformation igennem det offentlige rum.
2. Et administrativt niveau, bestående af statens institutioner.
3. De politiske lovgivere.

Det vil sige, at det deliberative demokratis konstitution er mere komplekst end en traditionel konstitution, der er rodfæstet i fx den liberale forståelse. Den deliberative konstitution søger et forhold, der forholder sig både til det enkelte individ og de forskellige offentlige sfærer, samt de institutionelle og administrative organiseringer. Det handler om, at fra det enkelte individ og til den øverste politiske magt at transformere den gyldige kommunikation, der udspiller sig og dermed indoptage den, således at den ligger til grund for legitime beslutninger. Dette for at individet via de deliberative kræfter accepterer gyldigheden (Matustik, 1995, s. 248). Det kan forstås således:

"It represents at the same time the medium for transforming communicative power into administrative power. The idea of the constitutional state can therefore be expounded with the aid of principles according to which legitimate law is generated from communicative power and the latter in turn is converted into administrative power via legitimately enacted law." (Habermas, 2001, s. 169)

Den konstitutionelle tanke, i det deliberative demokrati, skal derved sikre det enkelte individs mulighed for at kunne konstituere egen "will formation" og forankre den i den kommunikative strøm, der åbner sig i den offentlige sfære, og som er åben for alle politiske partier, associationer og individer etc. (Habermas, 2001, s. 171). Den eneste regel, der ligger til grund for forfatningen og som et generelt princip, er:

"The only law that counts as legitimate is the one that could be rationally accepted by all citizens in a discursive process of opinion- and will-formation." (Habermas, 2001, s. 135)

Forfatningen henstår for Habermas som primær, og der er således en klar sammenhæng mellem, hvorledes forfatningen i et deliberativt demokrati tilvejebringes, og til hvorledes lovgivningen udarbejdes.

Næste afsnit fokuserer på, hvorledes lovgivningen binder individerne til magthaverne. Målet er at synliggøre, hvordan legitimiteten i samfundet etableres. Det ligger i procedurerne for udarbejdelse af love at sikre legitimitet i samfundet i det deliberative demokrati. Legitimiteten etableres umiddelbart i, hvorved lovene-proceduralt udformes. Det er således ikke umiddelbart centralt, hvad der bliver besluttet, men hvorledes lovene bliver til.

4.0.6 Legitimitet

Det kræves af lovgivningen, at den skal være legitim, hvis den skal søge sin accept i befolkningen, og det er det, som Habermas kommer ind på i "Fakticitet og Gyldighed". Han søger at binde lovgiverne til borgerne, hvilket indebærer, at lovgiverne må finde en retfærdiggørelse af de love, de beslutter. Her indtræder forklaringen af bogens danske titel bedst. Idet **fakticitet** henleder til, at lovgiverne har ret til at gennemtvinge love, da de har magten i samfundet til at udøve denne ret. Men for at finde **gyldighed**, bliver de love, som magthaverne gennemtvinger, nødt til at kunne opnå deres gyldighed eller legitimitet hos de enkelte individer i samfundet. Således opstår der en refleksivitet mellem **fakticitet** og **gyldighed**, hvorpå der ligeledes kan kobles **ret** og **retfærdighed**, hvilket henleder til, at retten ikke kan opnå gyldighed, hvis den ikke bliver retfærdiggjort overfor de berørte individer (Habermas, 2001, s. 145-150).

Der er således en spænding mellem realitet og ideal, der gennemsyrrer de sociale relationer. Der vil altid være en forskel på, hvorledes de enkelte individer oplever; og gerne vil have at verden skal se ud; og til hvad retten baserer lovgivningen på. Lovgivningen skal i det deliberative demokrati søges i sammenspillet mellem retten og de kommunikative handlingskræfter. Dvs. at retten indoptager de tendenser, der er, og argumenterer kommunikativt tilbage, hvorledes retten vælger at forholde sig til de faktuelle forhold. Således er retten nødt til at forklare forholdet mellem realitet og ideal. Denne proces opstiller det interkommunikative forhold, der konstant udspiller

sig, og fremviser, at magten i det deliberative demokrati hverken er hos magthaverne (den politiske magt), retten eller hos de enkelte individer; derimod eksisterer magten i legitim form i sammenspillet mellem dem alle. Habermas har med sin primære tilgang i diskursetikken opstillet følgende argument for dette forhold:

"A very different perspective opens up with the discourse theoretic concept of political autonomy. This concept explains why the production of legitimate law requires that the communicative freedom of citizens be mobilized. According to this explanation, legislation depends on the generation of another type of social power, namely, on the communicative power that, as Hannah Arendt says, no one is really able to "posses": "power springs up between men when they get together and it vanishes the moment they disperse". According to this model, both law and communicative power have their co-original source in the "opinion upon which many publicly where in agreement".... This lead me to propose that we view laws as the medium through which communicative power is translated into administrative power." (Habermas, 2001, s. 145-150)

Det vil sige, at Habermas trækker på Hannah Arendt, der var den først til at beskrive den magt, der er i den kommunikative magt. Habermas ønsker her at transformere den kommunikative magt om til administrativ magt.

4.0.7 Lovens Gyldighed og individet

Lovens gyldighed udspringer af dens accept af de berørte aktører, der bliver enige om at understøtte dens gyldighed. Dette udelukker dog ikke det enkelte individ. Idet at det individuelle udgangspunkt konstitueres, hvilket på baggrund af de intersubjektive deliberationer får en ophøjet gyldighed. Det handler om at forstå individet i det deliberative demokrati, som i Habermas' begreb om *fakticitet*. Idet fakticiteten ikke kun ligger hos lovgiverne. Det skal forstås således, at individets *fakticitet* er dets væren, og at det er det centrale forhold; idet at det enkelte individ kan foranledige en legitimitetsdannelse, der indledes af den enkelte, og dernæst opstår i kvantitativ mængde, når individerne samler sig. Det individerne kommunikerer, kan således finde

gyldighed. Men med Kierkegaard foranlediges gyldigheden af en tro, der for det enkelte individ kan være gyldigt i sig selv. Spørgsmålet er hertil, for det principielle i opnåelse af fælles gyldighed, hvordan individet vælger, og forstår sig ind i sammenhænge; og hvorledes det enkelte individ ønsker at opnå medindflydelse? Det kommer ud af det forhold, at det er individet der er det universelle og ikke systemet, lovgiverne, institutionerne og magthaverne. Individet kan således, i det deliberative demokrati forstås som et forhold af *fakticitet* og *gyldighed*. Der i grad af egen fakticitet kan finde social og samfundsmæssig gyldighed, når flere bliver enige om det (Habermas, 2003, s. 138). Det samme gør sig gældende for individets rettigheder, der ikke er universelle. Det er således i sammenhænge, at individer vælger, om noget kan finde gyldighed eller ej. Habermas forklarer det således:

"A right after all, is neither a gun nor a one-man show. It is a relationship and a social practice, and in both those essential aspects it is seemingly an expression of connectedness. Rights are public propositions, involving obligations to others as well as entitlements against them. In appearance, at least, they are a form of social cooperation – not spontaneous but highly organized cooperation, no doubt, but still, in the final analysis cooperation."
(Habermas, 2003, s. 88)

Imellem den faktiske menneskelige eksistens og validiteten af de kommunikative krav, individet kan stille, ligger en mellemting, hvor Habermas situerer de etiske og moralske diskurser samt de demokratiske og politiske deliberationer. Dette mellem etiske, moralske og politiske domain er dobbelt, ved at individet bliver det kommunikative kompetente "selv", både som "taler" og "tilhører", i processen, der handler om at komme til en forståelse med andre omkring noget i verdenen. Individet lærer at stille forslag og forsvare sig ud fra fornuftige grunde. Mellem den faktiske kommunikation og de validitetsproblematikker fornuften afstedkommer, ligger den fælles offentlige politiske debat og legale kampe for anerkendelse (Matustik, 1999 s. 104-105). Her har Habermas set, at individet i moderniteten har et voksende behov for anerkendelse, hvilket han ser i den stigende interesse for "selv undersøgelse":

"To put it briefly, in place of exemplary instructions in the virtuous life and recommended models of the good life, one finds an increasingly pronounced, abstract demand for a conscious, self-critical appropriation, the demand that one responsibly take possession of one's own individual, irreplaceable, and contingent life history. Radicalized interiority is burdened with the task of achieving a self-understanding in which self-knowledge and existential decision interpenetrate. Heidegger used the formulation "thrown project" to express the expectation of this probing selection of factually given possibilities that mold one's identity. The intrusion of reflection into the life-historical process generates a new kind of tension between the consciousness of contingency, self reflection, and liability for one's own existence. To the extent that this constellation has an ever broader impact on society through prevailing patterns of socialization, ethical-existential or clinical discourses become not only possible but in a certain sense unavoidable: the conflicts springing from such a constellation, if they are not resolved consciously and deliberately, make themselves felt in obtrusive symptoms." (Habermas, 2001, s. 96)

Habermas' kategori om det etiske-eksistentielle, som også blev berørt i afsnit 3.8, etableres som en ny kategori, der både kan betyde et ambitiøst tiltag, men også et reduktionistisk tilbageslag. Det skyldes, at hvis man følger Kant, Hegel og de nuværende liberale - kommunitaristiske debatter, så operer Habermas med en tovejs kommunikationsmodel for praktiske diskurser: diskurser vedrørende etisk selvforståelse, hvor spørgsmål om individet og gruppens identitet opstår (hvad der er godt for individet eller alle?), og diskurser vedrørende moralske deliberationer, hvor spørgsmål som valid normførelse opstår (hvad er acceptabelt og universelt for alle dem, der er og bliver berørt?). I Habermas' tovejs model er det eksistentielle perspektiv integreret med et link til de etiske diskurser, men differentieret fra de moralske diskurser. Matustiks forbehold, i denne sammenhæng, er, at det eksistentielle ikke er den kommunitaristiske eller Aristoteliske og Hegelian domain af det gode. Det eksistentielle behov for en etisk frihed i Kierkegaards perspektiv, er alt

andet en at ophøje det gode. Habermas har her brug for en trestrengt kommunikationsmodel, hvor det eksistentielle er den tredje streng, således at den ikke reduceres til at være indeholdt i det etiske og moralske. Således kan Habermas alene ikke skabe en position for individet, hvor det er i stand til at besvare livets udfordringer (Matustik, 1999, s. 105-106).

"An existential mode, the third, is distinct from the two validity domains of ethics (good) and of morality (right). The performative mode of speech must be differentiated from the validity domains of truth, normativity, and sincerity." (Matustik, 2006, s. 25)

Det eksistentielle er omkring en bliven sig selv fri og kompetent til at stille validitetskrav. Det eksistentielle vil blive taget op under kapitel 5, hvor Kierkegaards perspektiv på det eksistentielle vil blive præsenteret, hvilket lægger, for Matustik, op til en eksistentiel kommunikativ dialektik (Matustik, 1999, s. 104). Men det er ikke uden betydning, hvordan det deliberative demokrati opstiller sine principper omkring demokratiet, samt hvordan de kommunikationsformer, der netop er blevet berørt, integreres. For hvis det eksistentielle skal kunne integreres, kræver det en demokratiform, der kan finde adressat hos det enkelte individ. I bilag 5 berøres de faktorer, det deliberative demokrati opstiller, som principper for demokratiet. Det implicerer hvilke handlingsformer, der kan identificeres, og hvorledes de vælges at blive indoptaget i den politiske beslutningsproces.

Med disse betragtninger på forfatningen, lovgivningen, individet og diskursprincipperne, der udledte diskurstyperne tager næste afsnit fat i offentligheden. Det er her individerne mødes, det er her viljedannelsen foregår, og hvor de forskellige aktører og individer kan deltage. Offentligheden kan her siges at være hjertet i demokratiet, og hvor individerne kan få luftet deres individuelle meninger. Det er her den *faktiske* lovgivning skal få *gyldighed*, henledt til diskussionen i sidste afsnit, ellers kan den ikke siges at være legitim. Kierkegaard brød sig ikke om, når individer mødtes. Idet det nedtoner betydningen af det enkelte individ, men det skyldes ligeledes, at det enkelte individ ikke har direkte adgang til de offentlige institutioner i demokratiet. Spørgsmålet er derfor, om offentligheden i lyset af de store fortællingers fald, kan genere nye former for deltagelse? Hvor individet

uafhængigt af tid, rum, etnicitet, religion eller status kan genfinde kanaler og gennemskue det væld af informationer, holdninger og kampagner, som prøver at vinde individernes stemmer?

4.0.8 Offentligheden

Offentligheden eller det offentlige rum betegner rummet for fri meningsudveksling, og betyder for Habermas, at beslutningstagningen skal bygge på en offentlig overvejelse, hvor argumenter for og imod refererer til befolkningens sindelag. Dette kræver, at der er institutioner, der sikrer autonomi i offentligheden, og ligeværdighed mellem forskellige livsformer og muligheder. Offentligheden¹⁰ er således kendetegnet ved at være et meget komplekst netværk af forskellige offentligheder og deloffentligheder, hvor der ligeledes kan skelnes mellem stærke og svage offentligheder. De stærke er parlamentariske forsamlinger og formelt organiserede institutioner, mens de svage offentligheder er dem, som ligger udenfor det politiske system. I de svage offentligheder sker der en meningsdannelsesproces, mens viljesdannelse og beslutningstagningen foregår i det politiske system gennem institutionaliserede diskurser. Dvs. at mens problemer identificeres og fortolkes i den offentlige debat, og her spiller de frivillige sammenslutninger ifølge Habermas en stor rolle, er det de parlamentariske og institutionaliserede diskussioner, som afgør, hvilke krav der skal udmøntes i egentlig lov (Habermas, 1996, s. 369).

Offentligheden er både samfundets fri rum, hvor individet kan spille ind, og modsat den sfære, hvor organisationer, kapitalinteresser samt politiske partier gør sig gældende (Habermas, 1992, s. 462). I problemformuleringen præsenterede jeg offentlighedens problematik således: *Offentligheden er hvor demokratiet i traditionel forstand har grundet sin accept; men er blevet atomiseret i et væld af sfærer, der*

¹⁰ Offentligheden er ikke indrettet til at frembringe resultater, men er et forum, hvor det er brugen af sproget, der afgør, hvad der sker. Der kan siges at være tre aktørpositioner i offentligheden. En *taler*, som forsøger at overbevise en *modtager* om dette eller hint, og til sidst en neutral *tilhører*. Opgaven for taleren består først og fremmest i at overbevise tilhøreren, da denne/ disse virker som dommer/ dommere i "striden" mellem taleren og modtageren. Taleren kan dog ikke tvinge tilhøreren accept frem, et forsøg på dette vil være det samme som at indrømme, at der ikke er tilstrækkeligt gode argumenter for standpunktet. Gode argumenter vil sige, at de er uselviske og rigtige (Weigård og Eriksen, 1998, s. 246-247).

både i tid og rum divergerer. Det moderne demokrati skal derfor etablere og acceptere nye former for offentligheder, for fortsat at kunne skabe den accept i befolkningen som demokratiet har brug for; netop for at vedblive at være moderne og gyldig hos hele det væld af individer det repræsenterer. Dilemmaet er således, hvorledes offentligheden reinstitutionaliseres og skaber fri rum, hvor alle uanset etnicitet, kultur og tilhørsforhold kan indtræde i sammenhænge (Habermas, 1996, s. 373). Habermas ideale offentlighed er, hvor samfundets love skal kunne begrundes og retfærdiggøres overfor de berørte parter, og accepteres ud fra et minimum af deliberation, for netop at kunne finde sin legitimitet i det deliberative demokrati. Offentligheden er samfundets frie rum for meningsudveksling, hvor samfundet gennem den frie samtale; der ikke må være begrænset af statsmagten eller kapitalinteresser; tematiserer sig selv. Offentligheden er således åben og reflektiv, og det er endvidere i offentligheden, at kommunikationen tematiseres, interessesfærer dannes, og således frembringer debat, hvorigennem den kommunikative handlen testes og afprøver forskellige gyldige løsninger (Eriksen, 2001, s. 27-28). De ideer, interesser og meninger, som disse aktører besidder, er med til at udfordre tematiseringen i offentligheden. Offentligheden er således det forum, hvor det er muligt for individer at stille magthaverne til ansvar, idet magthaverne må begrunde deres beslutninger og søge opbakning. Magthavernes autoritet er således ikke givet, og der er sket en udvikling fra "magtens tale" til "talens magt". Dvs. det afgørende er ikke, *hvem* det er, der siger noget, men *hvad* der bliver sagt. Den offentlige sfære beskrives i "Fakticitet og Gyldighed således:

"The public sphere is a social phenomenon just as elementary as action, actor, association, or collectivity, but it eludes the conventional sociological concepts of "social order". The public sphere cannot be conceived as an institution and certainly not as an organization. It is not even a framework of norms with differentiated competences and roles, membership regulations, and so on. Just as little does it represent a system; although it permits one to draw internal boundaries, outwardly it is characterized by open, permeable, and shifting horizons. The public sphere can best be described as a network of communicating information and points

of view (i.e., opinions expressing affirmative or negative attitudes); the streams of communication are, in the process, filtered and synthesized in such a way that they coalesce into bundles of topically specified public opinions. Like the lifeworld as a whole, so, too, the public sphere is reproduced through communicative action, for which mastery of a natural language suffices; it is tailored to the general comprehensibility of everyday communicative practice."
(Habermas, 2001, s. 360)

Offentligheden er et socialt fænomen, der ud fra individer, institutioner, tv, aviser etc. differencerer i styrke. I traditionel forstand har den fjerde statsmagt i samfundet være grundet i informationsmediernes uafhængige status som formidlere. Denne er i dag truet af kapitalinteressers ekspansion på informations-mediernes områder. Det besværliggør individets position i det moderne. Habermas ser offentligheden i traditionel forstand, i det deliberative demokrati, som en samling af kollektive associationer nærmere end individuelle personer. Disse bruger offentligheden ud fra egne normer og præmisser, og et spørgsmål kunne derfor være, hvordan disse barrierer nedbrydes, således at der kan gives plads for den enkelte til at få adgang til offentligheden, og dermed få lige adgang til viden, uden at den er blevet bearbejdet ud fra redaktionelle, statslige eller kapitalinteressers hensyn? En anden problematik er statsmagten og dens position i forhold til at opretholde og varetage det enkelte individs adgang til offentlighed. Dette kan betyde en høj grad af intervention. Hvor stor må denne magt være? Og hvilke midler skal staten have lov til at bruge? Det er et svært spørgsmål, idet en intervention påvirker aktørerne i offentligheden. Modsat skal der opstilles parametre for, hvorledes aktørerne skal agere, for at vilkårene bliver lige. Udfordringen med Kierkegaard består således i at udvikle en kultur for deltagelse, der lader det enkelte individs mulighed for at kunne begå sig i denne nye virkelighed. Denne frie presse, der i traditionel forstand har været samfundets immunforsvar, skal genetablere rollen som uafhængig formidler og fordre en tilstand, hvor den mangfoldige forskel i høj grad tematiseres i debatten, og hvor argumenter bliver testet, men denne testning er ikke i forhold til det almene eller værdiorienterede (Habermas, 2001, s. 10).

Det moderne projekt med Kierkegaard er, at deltagerne forstår sig på vigtigheden af deltagelse og ikke ekskluderer sig i forhold til debatten, men derimod ser en interesse i denne. Det er derfor centralt, at argumenter ikke går tabt, og at deltagerne føler en accept fra det omgivende samfund. I sit tidligere forfatterskab arbejdede Habermas meget med den problematik, at den kooperative kultur skal styrkes, og at individerne eller befolkningen i højere grad skal føle et socialt medansvar. Denne sociale integration skal finde sted, for at det deliberative demokrati, med dets "procedurer", ikke distancerer sig fra den meningsdannelse, der forgår i befolkningen. Et bud på at nå udover denne kløft, er, et skift fra troen på et værdifællesskab til et fællesskab med entydige rammer og procedurer, og hvor der bliver identificeret klare kanaler for individets deltagelse. Denne omstilling kan bibringe, at det enkelte individ kan blive i stand til på egen hånd og uden gruppens, foreningens eller fællesskabets sammenhold at påvirke meningsdannelsen (Weigård og Eriksen, 2001, s. 266). Det særlige ved offentligheden i moderne samfund, er, at den ikke er centreret omkring en fast defineret offentlighed. Den situeres omkring et væld af sfærer, der divergerer i tid og rum.

4.0.9 Del offentligheder

Del offentligheder, eller hele det væld af subkulturelle sfærer, politiske, sportslige, kommunale, regionale, nationale og internationale offentligheder, er, hvor elite og individer; professionelle, lægmænd, profeter og kritikere etc. kan mødes og arbejde sammen med forskellig intensitet og glød. Offentlighederne strækker sig fra café- og gadesammenkomster via organiserede faglige, kulturelle og kunstneriske offentligheder til abstrakte offentligheder, hvor tilhørere, læsere, seere og internetbrugere er isolerede og spredte i tid og rum. Det er strengt situerede offentligheder, hvor der ligeledes findes anonyme, ansigtsløse offentligheder (Habermas, 2005, s. 160). Internettet har gjort det muligt at etablere et link ud til borgerne, uden at de mødes på *agoraen*, som det var tilfældet i den græske polis. Internettet er i stand til at levere informationer fra et væld af individer, organisationer etc. idet der i cyberspace ikke eksisterer faste rammer for deltagelse. Det kan i fremtiden blive det frie rum for meningsudveksling (Habermas, 2005, s. 40-41).

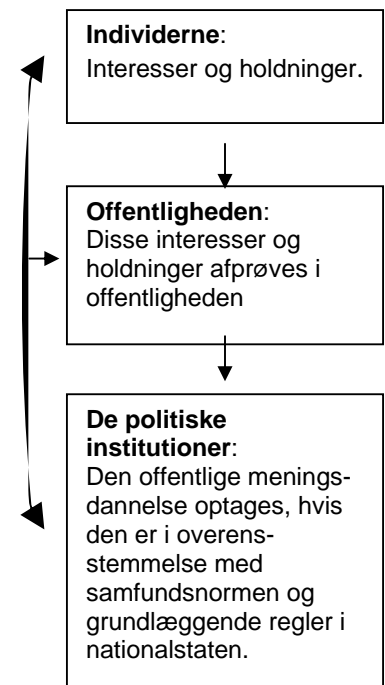
Habermas har i de senere år betragtet de nye sociale bevægelser, der har indfundet sig på den politiske arena og i offentligheden, som et udtryk for den omtalte revitalisering af offentligheden. Habermas ser det som indikatorer på, at det civile samfunds rolle og muligheder stadig er stærk gældende. Men Habermas peger samtidig på truende tendenser til umyndiggørelse i moderne velfærdsstater, som følge af den stigende retliggørelse. Disse tendenser er reaktioner på voksende styringskrav i det højkomplekse samfund. Den frisættelse, der har fundet sted, har derfor skabt et rum, hvor latente kræfter kan overtage de områder, der hører til individet. Opgaven er gennem institutioner at reformere og genvitalisere kanalerne fra alle områder til det politiske system. Habermas' normative syn på demokratiet betyder også, at den yderligtgående form for pression, der udspringer af det civile samfund, den civile ulydighed, under visse omstændigheder kan legitimeres over for en ellers uigennemtrængelig politisk struktur (Habermas, 1992, s. 462). Det skyldes at den politiske proces for Habermas ikke er tilstrækkeligt institutionaliseret, hvilket blev berørt i forhold til afsnittet "Legitimitet" og "Etablering af det konstitutionelle fundament". For at det politiske system kan være legitimt, skal beslutningerne bunde i en offentlig debat, som er sluset ind i det formelle politiske system på en procedural måde. Dvs. mens offentligheden ikke besidder kompetencer til at tage beslutninger, betyder det samtidig, at aktørerne ikke behøver at tage stilling til de vanskeligheder, der kan være forbundet med en beslutning. Sådanne eksempler kunne være praktiske problemer i forbindelse med ressourcer, præcedens, sædvaner osv. Offentligheden er så at sige fri for at bekymre sig om, hvilke eventuelle praktiske problematikker, der kan være forbundet med et (lov)forslag (Habermas, 1996, s.362). På denne baggrund opstilles en model, der beskriver idealet ved det politiske kredsløb. Dens navn er "legitimitetskæden" og figuren er inspireret af Weigård og Eriksen (1998, s. 253-255).

4.1.0 Det politiske kredsløb

Normdannelsesprocessen i offentligheden er det første trin af tre i det politiske kredsløb figur E. Det er her, at ideer og standpunkter kommunikerer ud, og det er her, beslutningstagerne kontrolleres af befolkningen/ individerne. Den offentlige debat er således normdannende og spiller en vigtig integrativ rolle i samfundet. Det andet trin i processen er, hvor de forskellige interesser og behov retfærdiggøres efter en retfærdighedsmålestok, som afgør, hvilke hensyn og krav, der skal have offentlig

opmærksomhed. Det tredje trin i processen involverer det politisk-administrative system. Det er f.eks. politiske partier, interesseorganisationer og fagbevægelsen, der udgør linket mellem offentligheden og de politiske institutioner. Kravene fra offentligheden retfærdiggøres i forhold til et bredere hensyn, før der kan udfærdiges f.eks. et egentligt lovforslag, der er udtryk for den administrative magt. Her kommer mere tekniske aspekter med i overvejelserne, som f.eks. er det i overensstemmelse med rettighedsbestemmelserne? Er der ressourcer til at gennemføre det? Hvad siger det politisk program, og er der præcedens indenfor dette område? Disse overvejelser finder sted i institutionaliserede og repræsentative organer (Weigaard og Eriksen, 1998, s. 253-254). Ovenstående figur illustrerer, at der ikke er et start eller slut punkt. En ide, et forslag osv. kan opstå både af individernes vilje-dannelser, i de politiske institutioner samt i offentligheden.

Figur over det politiske kredsløb, figur E.



Denne transformation af magt har det formål at udskille dårligt begrundede, retsligt uholdbare, ikke retfærdiggjorte eller politisk umulige krav. Samtidig sker der en integrering af forskellige holdninger og en styrkelse af relevante argumenter i den grad, de tilfredsstillende normative krav. Den kommunikation, debat og argumentation, der foregår i offentligheden, kan have en potentiel solidaritetsskabende virkning i det civile samfund, samt øge forståelse og indsigt, og ligeledes udvikle retfærdighedssansen hos befolkningen. Det er åbenbart, at de fleste politiske spørgsmål ikke bliver afgjort ved almen konsensus i en tvangsfri diskurs, hverken i offentligheden eller i politiske forsamlinger. Alligevel mener Habermas, at teorien har relevans også på dette område. Kommunikativ meningsdannelse er nemlig en forudsætning for at kunne komme frem til det, der faktisk skal gøres, men kommunikationen kan ikke i sig selv realisere mål eller løse konflikter (Weigaard og Eriksen, 1998, s. 254-255).

Hermed afsluttes dette afsnit om *offentligheden*. De moderne offentligheder har ændret sig i karakter fra de tidligere så rigide offentligheder, der traditionelt har dannet grundlaget for offentlige diskussioner. Offentlighederne har i dag udviklet sig, og er blevet mere abstrakte sfærer, hvor det ikke altid i tid og rum er muligt at identificere, hvor de er, og hvem der er deltager. Det moderne demokrati skal derfor også vedkende sig denne orientering, hvor det ikke kun er eksperter og lægmænd, der i aviser og medier, er dem, der danner grundlag for debatter i offentligheden. Debatter kan i dag opstå overalt. Individets livsverden er i slipstrømmen på den rationaliserede livsverden ikke opdraget til at videreføre den politiske kultur, der traditionelt har hersket. Kierkegaards mål for det enkelte individ og dennes opgave, kendetegnes derfor som et integrativt perspektiv. Det er dette, der synes relevant og interessant i forhold til at inddrage Kierkegaards filosofi, som vil blive præsenteret i næste kapitel. Næste afsnit opsummerer kapitlet om det deliberative demokrati og afrunder således hele præsentationen af Habermas.

4.1.1 Opsummering af Habermas' deliberative demokratiteori

Præsentationen af Habermas' deliberative demokratiteori har ikke givet svar på problemstillingen: *På hvilke områder kan Kierkegaards eksistentielle filosofi integreres i Habermas' teori og dermed give et muligt bud på et eksistentialistisk perspektiv indenfor den deliberative demokratiteori?* Det drejer sig i primær forstand om individets eksistentialistiske perspektiv, der integreres i de etiske-eksistentielle diskurser, som blev behandlet i afsnittene 3.8 og 4.0.7. Habermas er af den opfattelse, at disse eksistentielle perspektiver på individet, uden kommunikative bindinger, mister deres gyldighed (Matustik, 2006, s. 25). Det er ikke uden betydning, hvordan det deliberative demokrati opstiller sine principper om validitet, samt hvordan de kommunikationsformer, der netop er blevet berørt, integreres. For hvis det eksistentielle skal kunne integreres, kræver det en demokratiform, der kan finde adressat hos det enkelte individ.

Offentligheden, hvor demokratiet traditionelt har grundet sin accept, har brug for en mere kompleks tilgang, der ikke nødvendigvis er grundet i sociale, politiske eller kooperative tankegange for deltagelse. Habermas' teori om gyldighed kan derfor være brugbar i en "simpel" tid, hvor identitet og mening er givet af traditionen og

nationalstaten. Men i det moderne, hvor individet netop har sig selv som referenceramme, er det overladt til selv om at finde sin mening og gyldighed – og her bliver Habermas problematisk, idet individet i det moderne kan deltage i mange forskellige, indbyrdes modstridende livsverdener, hvor det at opnå fælles, længerevarende gyldighed, kan være uopnåeligt. Med individet *selv* som referenceramme bliver Kierkegaard aktuel og relevant, idet hans udgangspunkt netop er det enkelte individ. således kan det eksistentielle ikke reduceres til at være indeholdt i de etiske og moralske kategorier (Matustik, 1999, s. 105-106).

Den deliberative demokratiteori er således interessant for et perspektiv om det eksistentielle, idet den adskiller sig fra andre samfundsteorier ved hverken at have et en ideologi eller et etnisk eller religiøst værdifællesskab. Habermas' deliberative demokratiteori ser i stedet for på procedurerne, og hvorved individer italesætter hinanden og indgår i sammenhænge. Habermas således fejlfortolker individet, ved at definere autenticiteten i individernes forståelsesramme som en "intersubjektiv hermeneutik"¹¹. Derfor inddrages nu Søren Aabye Kierkegaard.

¹¹ Hermeneutik er afledt af det græske ord "hermeneion", at tolke, og kan oversættes som tolkningskunst eller forståelselære (Gustavsson, 2003, s. 49).

5.0 Søren Aabye Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard¹² (1813-55), dansk teolog og filosof, har længe været set som ophavsmand til eksistentialismen. Kierkegaard fik sin teologiske uddannelse i 1840, og hans omfattende forfatterskab har ladet sig inspirere af oplevelser fra København, statens bankerot i 1813 og demokratiets indførelse i 1848-49 (Thielst, 1999, s. 9-10). På det personlige plan, havde Kierkegaards forlovelsen med Regine Olsen stor indflydelse på hans forfatterskab. Under stor dramatik ophævede Kierkegaard forlovelsen, men holdte af hende resten af livet. Kierkegaard kendetegnes ved sit opgør med sin samtid, og dette opgør menes ligeledes at skyldes den strenge religiøse opdragelse, han fik i hjemmet, samt de dystre, mørke skyer, der var over hans familie. (Thielst, 1999, s. 10-15).

Som filosof har Kierkegaard et andet udgangspunkt end Habermas, og Kierkegaards projekt er den *hin enkelte* og den *lidenskab*, hvormed individet kan *træde i eksistens*, hvis det *vil*. Kierkegaard gør op med Kant i forhold til det rationelle, idet Kant ser fornuften og refleksionen som veje til det gode og sande liv. Derimod lægger Kierkegaard vægt på det subjektive, den inderlighed - det har og det engagement, hvorved det enkelte individ kan blive synlig for sig selv og overtage det forpligtende ansvar for sit liv. Kierkegaards dialektik handler om, at det skal være overladt den enkelte (*hin enkelte*) den opgave at definere meningen, uden en forhåndstaging: *der på samme måde som en prismes sider; bryder det lys det rammer* (Bredsdorff, 2006, s. 188). Vi genfinder det i hans brug af synonymier, hvor Kierkegaards intention var at læserne uden forhåndstaging til Kierkegaard skulle læse hans værker.

Kierkegaards forfatterskaber handler hverken om autoritet eller tradition, der skal dogmatiseres i henhold til en bestemt livsførelse, hvilket ville afskrive individets selv-autoritet og selv-læsning. Dette er samstemmigt med Habermas et forsøg på at identificere en postnational dannelse. Kierkegaard går ind for en sekularisering af stat og kirke, og er derved en form for pragmatisk agnostiker, hvor han anser, at individet

¹² Søren Aabye Kierkegaard har længe været set som ophavsmand til eksistentialisme. Han fik sin teologiske uddannelse i 1840. Kierkegaards omfattende forfatterskab har ladet sig inspirere af oplevelser fra København og statens bankerot i 1813 og til demokratiets indførelse i 1848-49. (Thielst, 1999, s. 9-10)

i kraft af dets selv-valg vælger sin egen eksistens – sit forhold til sin tro og religion (Matustik, 2006b, s. 214).

Her indeholder moderniteten, som beskrevet af Habermas, både noget frigørende og noget begrænsende. Individet er frisat fra tidligere tankemønstre og for at finde mening og sammenhæng må individet ty til sig selv og sin egen forståelse i det moderne – hvilket gør, at individet selv bliver dets eget projekt. Dvs. at individet, som en opgave; stammer fra Kierkegaard, der indførte denne, idet tiden adskiller, og opgaven er at skabe sammenhæng. Denne dialektik udtrykker for det enkelte individ som værende:

“Det ansvars forholdende individ, der har forstået sig på opgaven i samfundet og understøtter det med sin legitimitet.” (Grøn, 1996, s. 46)

Med Kierkegaard sker dette i det dialektiske forhold, at mennesket kun bliver til ved den sande lidenskab som et ansvarligt menneske og hvor friheden reintegreres for at give forløsning. Man opnår således igennem opgaven at blive fri og vinde sammenhæng (Grøn, 1996, s. 46-48). Denne proces konstitueres i og af individet, der ikke bliver menneske i kraft af demokratiet, men samtidig har det brug for rammer til at udfolde sit projekt. Derfor har demokratiets vilkår og ramme betydning for, hvordan processen forløber. Individet er således altid og på forhånd i samfundet et bestemt individ, og det er som sådan, det skal blive sig selv (Sløk, 1995, s. 21-22). Hvad betyder det for individet i det moderne? Dette kan have den betydning, idet det hævdes, at individet er frisat i det moderne, der via de store ideologiske fortællingers fald, gør det mindre gennemskueligt for individet at gennemskue, informationer, argumenter etc. således at frisættelse som argument fastholder det i en systemisk kolonisering, hvor individerne reproducere deres fælles tilgang i samfundet af at være moderne og fri. Hos Kierkegaard hedder dig sig nivelleringens indførelse, hvilket betyder en gennemtrængende anonymitet. Nivelleringen sker via at individet gøres til mængde (Thielst, 1999, s. 152).

Søren Aabye Kierkegaard er således unik i en teoretisering over individet i en samfundsteori. Han har ingen målsætning om at definere det bedst mulige for det største antal berørte individer. Næste afsnit omhandler Kierkegaard og demokratiet.

5.1 Kierkegaard og Demokratiet

Kierkegaard var ikke demokrat i traditionel forstand. Den danske grundlov fra 1848 og den nationalliberalistiske bølge provokerede Kierkegaard i hans forfatterskab. Denne stille revolution der foregik i Danmark, fik Kierkegaard til at involvere sig direkte i de politiske debatter. Disse politiske debatter viser det dybe politiske indhold i hans litteratur og hans centrale analytiske redskab *trinene på livets vej* (Matustik, 1995, s. 171). Kierkegaards *skift*¹³ efter 1848, fik ikke Kierkegaard til at udvikle nye kategorier, og i realiteten læste han heller aldrig de klassiske politiske værker, men han begyndte at tænke den nye politiske situation ud fra det filosofiske apparat, han havde arbejdet med. Kierkegaard brugte således de kategorier om de æstetiske, etiske og religiøse livsformer, for at forstå denne nye konstitution (grundlov), og hvad den fordrede for individet (Matustik, 1995, s. 176). I nedenstående citat udtrykker Kierkegaard sin polemiske opgave og målsætning. Det rejser i første instans spørgsmålstejn ved demokratiets indvirkning på individet. Citatet er fra Kierkegaards dagbogsnoter og udspiller sig således:

"Mængden er egentlig det, jeg har taget mit polemiske sigte på; og det har jeg lært af Sokrates. Jeg vil gøre menneskene opmærksomme, at de ikke ødsler og spilder deres liv. Aristokraterne antager, at der bestandigt er en hel masse mennesker som går til spilde. Men dette fortier de, de lever tilbagetrukken, de lader som var disse mange, mange mennesker slet ikke til. Dette er det ugudelige i aristokraternes fornemhed, at de, for selv at have det godt, end ikke gør menneskene opmærksomme.

¹³ I 1848 blev kongen (Frederik d. 7) tvunget til at acceptere indførelse af demokrati. Hvilket blev en realitet i 1849. 1848 betegnes derfor som et skift i Kierkegaards forfatterskab til en stærkere politiske tænkning (Matustik, 1995, s. 168)

Således vil jeg ikke. Jeg vil gøre mængden opmærksom på deres egen ruin. Og vil de ikke med det gode, så vil jeg tvinge dem med det onde. Man forstå mig, eller, man misforstår mig ikke. Det er ikke min mening at jeg vil slå dem (ak én kan dog ikke slå mængden) nej jeg vil tvinge dem til at slå mig. Så tvinger jeg dem dog med det onde. Thi slå de mig først – så bliver de nok opmærksomme; og slå de mig ihjel – så bliver de ubetinget opmærksomme, og jeg har absolut sejret. I den henseende er jeg sammensat af lutter dialektik". (PAP VIII, 1 A23)

Kierkegaards opgave er, at åbenbare en dialektik hos det enkelte individ. Det objektive, den offentlige mening, den Hegelske idealisme er abstraktioner, begreber, der eksisterer, men fratager individet ansvaret (Bertung, 1996, s. 87). Individet som den "hin enkelte"; og ikke bare "den enkelte", der ligger forskellen mellem Kierkegaard og Habermas. Kierkegaard gør individet til et helt enestående individ, og et individuelt påbud at være, og således en opgave i eksistentiel forstand. Denne opgave, er ensbetydende med det at blive noget bestemt, der således dikterer hans kritiske syn på demokratiet. Han udtrykker det således:

"Af alle tyrannier er en folkeregering den kvalfuldeste, den åndløseste, ubetinget alt stort og ophøjets undergang. En tyran er dog menneske eller et enkelt menneske. Han har dog ordentligvis én tanke selvom det er den urimeligste. Man kan nu overveje med sig selv om det er umagen værd for den tanke at lade sig slå ihjel, om det således kolliderer med ens egne tanker, eller om det ikke er umagen værd. Og så indretter man sig og lever. Men i en folkeregering: hvem er herskeren? Et X eller det evindelige pjat: hvad der i ethvert øjeblik er eller har majoriteten - den afsindigste af alle bestemmelser. Når man ved, hvorledes det går til med at få majoritet og hvorledes den kan fluktuere, at

*så dette nonsens er det regerende! En tyrann er dog kun én*¹⁴. (A. Egelund Møller, 1975 s.139)

Demokratiet udvisker den enkelte i majoritetens målsætning og kan skabe ansvarsforflygtigelse, fremmedgøre det, og lade det blive gjort til genstand for en kvantitativ mængde, der netop er forskelligt fra den enkelte. Johannes Sløk har beskrevet Kierkegaards skepsis således¹⁵:

"Det begreb, der efter Kierkegaards mening vil forsvinde i et demokratisk samfund, er begrebet "den enkelte", altså at ethvert menneske, før det overhovedet kan fungere rigtig i fællesskabet og blive social, først skal blive "sig selv", sådan som han har udviklet det i hele sit forfatterskab [...] Demokratiet appellerer ikke til "den enkelte", men til mængden – og Kierkegaard havde den dybeste mistillid til mennesker, når de løb sammen flokvis og blev til mængde, publikum, masse. Den enkelte og mængde er begreber, der udelukker hinanden, og med sit psykologiske skarpsyn udfolder Kierkegaard pointerne i det, som man har kaldt masse-psyklogi. Når mennesker bliver til mængde, masse, synker

¹⁴ Fortsættelse af citatet: *man kan altså, hvis det så synes én, indrette sig på at undgå ham, leve fjernt fra ham o.s.v. Men hvor skal jeg i en folkeregering undfly tyrannen? Ethvert menneske er jo, i en vis forstand, tyrannen; det er blot han skaffer et opløb: en majoritet* En tyrann som enkelt menneske er da så ophøjet, én så fjern at man for ham kan få lov til at leve privat som man vil. Det kan i al evighed ikke falde en kejser ind at bryde sig om mig, hvordan jeg lever, hvad tid jeg står op, hvad jeg læser o.s.v. - ordentligvis ved han slet ikke af, at jeg er til. Men i en folkeregering er jo »ligemanden« det herskende. Ham beskæftiger sligt, om mit skæg er som hans, om jeg tager i Dyrehaven på samme tider som han, om jeg er ganske som ham og de andre. Og hvis ikke, ja da er det en forbrydelse - en politisk forbrydelse, en statsforbrydelse! En folkeregering ville i maksimum skaffe nogle martyrer, af hvilke den har fortjeneste som Josephs brødre af Joseph. At leve under en sådan regering er det mest dannende for evigheden, men den største kval så længe det står på. Kun én længsel kan man have, hin sokratiske: at dø og at være død. Thi Sokrates, han har døjet i denne åndløshed, at numerus er regeringen, at vi ikke alle er lige for Gud (thi hvad bryder man sig om Gud i en folkeregering!) men alle lige for tallet! Og tallet er just det onde, som det også i Åbenbaringens Bog bruges således prægnant. En folkeregering er det sande billede på helvede. Thi selvom man skulle holde dens kval ud, det var dog en lise, hvis man fik lov til at være ene, men det kvalfulde er netop, at »de andre« tyranniserer én.

¹⁵ Se også bilag 2, hvor Kierkegaard udfolder en central diskussion af individet contra massen. Hvor individets væsentlige lidenskab er en aktiv væren for at kunne blive det særlige enkelte menneske det er.

intelligens-niveauet. Som led i en mængde bliver selv begavede mennesker stupide, de hypnotiseres til det enøjede at acceptere endog de mest urimelige og overfladiske slagord; demagogien overtager magten og kan lokke massen til at foretage sig de tåbeligste ting". (Sløk, 1996, s. 113-114)

Det vil sige, at hvor Habermas anser offentligheden og den interpersonelle ageren, som individets mulighed for at afprøve sin forståelse af verden med andre, så opfatter Kierkegaard derimod, at individet skal vælge sig selv, tage ansvar for sig selv og sin egen livshistorie (Glebe-Møller, 1996, s. 100). Og at individet tilmed bliver fordummet ved deltagelse i mængden - offentligheden.

Når man vælger at bruge Kierkegaard skal man vogte sig for, at kritikken ikke direkte er af demokratiet, men derimod af individernes "manglende" evne til at blive autentiske - uden massen og derved at træde i eksistens og blive *sig selv*, defineret igennem dets opgave. Kierkegaards filosofi drejer sig netop om individet, dvs. en form for liberal individualisme, der som en generaliserende samfundsteori forkastes (Sløk, 1996, 114). Da individet i det moderne netop er stillet den opgave, at det indgår i mange artede, forskellige, indbyrdes modstridende livsverdener, som traditionelt har været centret om en religion, ideologi eller etnicitet så bliver det subjektfilosofiske interessant om at få et begreb om subjektet, der gøres til valg af egen livshistorie (Glebe-Møller, 1996, s. 102) Systemets styringsmekanismer griber her ind og nivellerer individets mulighed. Systemet, livsverdenen har i traditionel forstand været grundelementerne i Habermas teori. Denne har brug for en kategori om det eksistentielle. kategorierne er funderet i en social og politisk tilgang, i samme grad som Habermas diskursprincipper og system og livsverden teori.

For at kunne inddrage det eksistentielle (jf. Kierkegaard) i Habermas' deliberative demokratiteori, fordrer det udviklingen af en *eksistentiel kommunikativ dialektik*. Denne kommer fra Matustik, der ikke i tilstrækkeligt grad har udviklet denne del. Men det er ikke uden betydning, hvordan det deliberative demokrati opstiller sine principper omkring demokratiet, system og livsverdenen samt hvordan de kommunikationsformer, eksistentielle kategori berøres, integreres. For hvis det

eksistentielle skal kunne integreres, kræver det en demokratiform, der kan finde adressat hos det enkelte individ.

I denne sammenhæng er troen, eller den absolutte tro *idealiteten*. Troen var for Kierkegaard både den absurde, men også den nødvendige forudsætning, for heri bekendes opgaven (mødet med verdenen). Troen vil blive behandlet, idet den netop er det særegne konstitutionsteoretiske. Det er således den etiske opgave, som er stillet hver enkelt eksistens (Grøn, 1993, 120-121). Hele dette projekt med at udvikle et eksistentialistiske perspektiv ved Kierkegaard, er inspireret af Matustik. Matustik mener, at Habermas har mistet sin relevans ved ikke at udvikle denne del. Matustik beskriver det således:

“Deliberative democracy presupposes the Kierkegaardian individual in order to sustain itself against cultural (nationalist, fundamentalist, sexist, racist) and imperial (internationalist, systemic, consensually totalitarian) homogenizations alike. Kierkegaard’s individual both lives in the ethical universal (this defies individualist atomism) and yet is not commensurable with it.” (Matustik, 1995, s. 249)

Det deliberative demokrati har derfor brug for Kierkegaard til at fuldende projektet. Kierkegaard så at sige skaber menneskerettigheder ud fra et liberalistisk standpunkt og fælles solidaritet med de republikanske behov. Det sker ved, at individets bevidstgørelsesproces henleder til at *blive sig selv bekendt* med de muligheder og nødvendigheder, friheder og ansvarsområder, som er indenfor rammerne af det deliberative demokrati. Kierkegaards kategori med det eksistentielle perspektiv giver et grundlag for at fuldende projektet. Styrken ved Habermas’ deliberative demokratiteori er den procedurelle model for demokratiet, og at den skaber en adskillelse mellem det fælles og det eksistentialistiske perspektiv, idet holdepunktet ikke er i en bestemt ideologi, etnicitet eller religion, men i individets opgave. der berører dets rolle i det moderne (hvilket blev identificeret i kapitel 3.1 - 3.3).

5.2 Individet hos SAK

"Et individ er altid undervejs og i en bevægelse, det er som for Sokrates et individ bestående af mulighed, hvori det hedder sig, at sandheden skal opdages. Individet fødes således for Kierkegaard i en determineret opgave." (Sløk, 1996, s. 27)

Kierkegaard opfatter individet som et spaltet væsen, bestående af modstridende størrelser. Opgaven er at blive *et selv* og komme ud af denne determinisme og spaltethed¹⁶. Denne fordring sker i en erkendelse af det modsætningsforhold, den menneskelige syntese repræsenterer. Den består af *endelighed* og *uendelighed*, *mulighed* og *nødvendighed*, *det timelige* og *det evige*. Det er et forhold mellem to, hvor forholdet er det tredje, og for at dette forhold kan blive positivt, skal individet forholde sig til *sig selv*, hvor det er det tredje; der er selvet (Bind 15, 1994, s. 73).

Det kræver derfor en refleksion, at kunne gennemskue denne umiddelbare værensbestemmelse, og der knyttes en særlig bevågenhed her, idet refleksionen fremtræder for Kierkegaard, som det der gør individet i stand til at gennemskue tilværelsen. Men samtidig kan det at rationalisere og reflektere ophæve lidenskaben, der netop er kilden til engagement og deltagelse, idet den er en bevægelse ud over *sig selv*. Det modsatte er inderligheden, der går indefter, men lidenskaben implicerer en dobbelthed, en refleksivitet: Bevægelsen udover sig selv - og tilbage. Lidenskaben angår således det andet end individet, og er bestemt i forhold til, og af, tænkningens lidenskab, der således er en bevægelse, der betinger en højere betydningsfuldhed for det, der reflekteres over (Kierkegaard, 1991, s. 88). En refleksion uden mening fordrer et misforhold, der er et negativt tredje. Refleksionen skal derfor bæres af en konkret gyldighed, der konstitueres ud fra en konkret forholden, der ikke lader sig gestalte af den objektive verden:

¹⁶ Livet fra vugge til grav er en bevægelse over tid, og tiden er i nuet. Den fortid og fremtid, vi forholder os til, er en konstant bevægelse i forhold til nuet: Man er ikke blot dette forhold, man forholder sig til sig selv, i forholdet, til ens fortid (den, man var) og ens fremtid (det, man måske skal blive) (Grøn, 1993, s. 19).

"Hvad er det at rasonere? Det er den ophævede lidenskabelige disjunktion mellem subjektivitet og objektivitet. Som abstrakt tænkning er raisonnementet ikke dialektisk dybt nok, som mening og overbevisning er det uden individualitets-fuldblodighed."
(Kierkegaard, 1991 S. 94)

Og fortsætter senere:

"Men bestandigt maa det dog erindres, at reflexionen ikke selv eller i sig selv er noget fordærveligt, at tvertimod dens gennemarbejdelse er betingelsen for at handle intensivere. Den begejstrede handlings forhold ere jo disse: først kommer den umiddelbare begeistring, saa følger klogskabens tid, der, fordi den umiddelbare begeistring intet beregner, ved beregningens sindrighed antager skin af at være et høiere; og saa følger endeligen den høieste og den intensiveste begeistring, der er efter klogskaben, og som derfor indseer hvad det klogeste er, men foragter at gjøre det og netop derved vinder intensiteten i uendelighedens begeistring." (Kierkegaard, 1991, S. 101)

Individet lever således under fordringen af refleksionen og gyldighed. Her kan drages en klar parallel til Habermas' system- og livsverdens teori, idet det for individet handler om at forstå sig på de interesser som fordærver kommunikationen, der meningsforstyrrende optræder via systemets formålsrationelle kræfter, der bestandigt påvirker hvorved individet opfatter verden. Den eksistentielle kategori der er derfor umiddelbar intensiver, når individet, uden systemets formålsrationelle påvirkning gestalter en meningsdannelse der er individets egen, og som det via deliberationer søger imod opnåelse af gyldighed. Denne optagethed om valg af en livsidentitet, meningsdannelse osv. er central, for det modsatte er: det udeblivende valg. Her opstår misforholdet i syntesen (Kierkegaard, 1991, s. 79/84-85). Bevægelsen består i:

"uendeligt, at komme bort fra sig selv i uendeliggørelse, og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i endeliggørelsen." (Bind 15, 1994, s. 88-89)

Det vil sige, at det handler om, som individ, at forstå sig på de modstridende størrelser i tilværelsen¹⁷. Syntesen er et forhold, som alle mennesker har til fælles. Mennesket er nemlig sammensat af to uensartede størrelser: Legeme og sjæl og det, der sætter eller bærer syntesen mellem legeme og sjæl, er ånd. Idet mennesket udgøres af en syntese, der så at sige holdes sammen af et tredje, ligger der i mennesket en uundgåelig opgave i at opnå harmoni eller balance. På trods af disharmoni eller misforhold i det uensartede, brydes syntesen dog ikke. Syntesen er altid sat, hvorfor et misforhold altid vil påvirke hele syntesen (Kierkegaard, 1998, s. 166).

Et misforhold i syntesen, kan opstå af angst og og fortvivlelse, hvorved mennesket skal manøvre igennem tilværelsen. Kierkegaard formulerede menneskets grundvilkår som et forhold - og således som en opgave i "Sygdom til Døden":

"Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold der forholder sig til sig selv; eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.

I Forholdet mellem To er Forholdet det tredje, som negativ Eenhed, og de To forholder sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjæl og Legeme et

¹⁷ Dette må dog ikke forveksles med det moderne begreb selvrealisering, hvor det handler om at finde sin indre mand eller kvinde.

Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, så er dette Forhold det positiv Tredje, og dette er Selvet.

Et saadant Forhold, der forholder sig til sig selv, et Selv, må enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet.

Er Forholdet, der forholder sig til sig selv, sat ved et Andet, så er Forholdet vistnok det Tredje, men dette Forhold, det Tredje, er saa dog igjen et Forhold, der forholder sig til hvad der har sat hele Forholdet." (Kierkegaard, 2003, s. 173)

Kierkegaard tænker indenfor den Hegelske dialektik, med mennesket som en syntese, men med en anden tilgang. Syntesen er en syntese i tid, hvor forholdet består af: Uendelighed og endelighed, timelighed og evighed, frihed og nødvendighed, og opgaven er således at bringe harmoni ind i tilværelsen, idet forholdet kan blive til et misforhold. Det kan udspecificeres yderligere konkret, idet endelighed og timelighed indeholder hele den tidsbestemte verden, hvori samfundet udspiller sig indenfor, og hvor demokratiet finder sin realitet. Det er opgaven at bringe denne fordring fra noget passivt til noget aktivt – en bevægelse, således at individet kan realisere sig indenfor rammerne af de menneskeskabte sfærer, hvor mennesket, indser at det altid har en mulighed for at gøre en forskel (Filosofiske smuler, 2004, nr. 4, s. 49)/(Bertung, 1995, s. 78). I den forbindelse er det interessant, hvorledes det moderne individ tilbydes rammerne til at reflektere og dermed komme ud af sin determinisme og spaltethed. Hvilke rammer skal det deliberative demokrati kunne tilbyde sine individer? Det deliberative demokrati må kunne tilbyde individerne dels rammer til refleksion, men også "stof" til at reflektere meningsfuldt – så det ikke bliver til refleksion uden mening og den rene ingenting. Meningen indtræder når refleksion er det autentiske selv, der afstemmes i forhold til lidenskab og bærer en meningsdannelse ind i verden. Individet er således afhængigt af at det moderne samfund opstiller rammer for at individerne uden systemets kolonisering kan blive fri. Der er således mange faldgrupper hvor medierne, staten, interesseorganisationer politikere ofte *Enten Eller* forsimples og fremstiller verden unuanceret og i overskriftsform. Værket *Enten Eller* af Kierkegaard opstiller således i forklædning af

første del i værket *Enten*, det æstetiske, hvor det interessante har den højeste værdi, i *Eller* ligger valget i forhold til det etiske. Denne *Enten Eller* er således også et kvalitativt valg, hvorved politikere, organisationer, statsapparatet etc. vælger at leve under og tale til individerne ved. Vi lever således under valget af Enten Eller (Kierkegaard, 1998, s. 20ff)

5.3 At leve

Netop det at individet umiddelbart lever lykkeligt og lader sig optage af livet og dets mange gøremål, uddanner sig, etablerer familie, gør, at individet ikke umiddelbart indser behovet for dette førnævnte valg. Livet er for Kierkegaard en bevægelse, der handler om at træde i eksistens, og indebærer at man *vælger sig selv* og *ville være sig selv*, som også Habermas var inde på i afsnittet 2.1. Individet skal således opdage sin egen usandhed via refleksion for at gennemskue, og først når individet har opdaget har det, har det forstået sig på opgave. Når valget får en så afgørende betydning hos Kierkegaard, skyldes det, at der ikke synes at være frihed uden et valg. Et menneske kan og skal vælge; der er udtryk for at det er frit. At vælge sig selv er dermed at overtage ansvaret for sig selv:

"Og kun således kan begrebet ansvar overhovedet komme ind i verden for den enkelte." (Sløk, 1996, s. 56)

Livet lader sig ikke give mening ud fra ingenting. Det er et forhold, hvor individet tager tilværelsen op, giver den skikkelse og form; samt bliver afklaret med de indre følelsesmæssige holdninger og bindinger (Sløk, 1996, s. 55-56). Habermas er enig med Kierkegaard i, at individet i nutiden står overfor valg af egen livs-identitet, og selv om Habermas ikke færdiggøre projektet, men falder til sin teologiske dogmatik, så stiller Habermas, med Kierkegaard, spørgsmål vedrørende moral, etik, legitimitet og eksistentiel autenticitet (Matustik, 2005, s. 251). Lever individet således ikke under fordringen af eget valg, er eksistenskrisen umiddelbar. Her kommer i første instans angsten, og hvor fortvivlelsen er en endnu dybere tilbagetrækning. Disse fænomener, angst og fortvivlelse, vil blive behandlet i næste afsnit.

5.4 Angst og fortvivelse – tilbagetræning fra sig selv og samfundet

Kierkegaard dedikerede en hel bog til arbejdet med angst. Han definerede angsten som frihedens mulighed, idet individet opdager opgaven i angsten. Angsten er således en frihedens handling men det er ikke et valg, som individet direkte foretager mellem forskellige muligheder; det vælger sig selv: "*det er ganske bestemt, det selv er og det ejendommelige er, at individet ikke har andre muligheder end sig selv*" (Sløk, 1996, s. 52-53):

"angst den frihedens svimlen, der opkommer, i det ånden vil sætte syntesen, og friheden nu skuer ned i sin egen mulighed I samme Øieblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig. Imellem disse tvende Øieblkke ligger Springet, med det Gaadefuldes Pludselighed." (Thielst, 1999, s. 115)

Springet og selvforståelsen er en kvalitativ bestemmelse, forstået på den måde, at opgaven individet forholder sig til, bliver i *springet* til ansvar for det liv, der føres. Det modsatte er. Angsten har således en dobbelthed, der både fordrer noget positivt og noget negativt. Det kan knyttes til det at have fascination og tiltrækningskraft, men også modsat fornægtelse og frastødelse. Denne dobbelthed giver sig udslag i angst, og er med til at definere individet som menneske (Thielst, 1999, s. 116-117). Angsten er således et grundvilkår, og selv om den kan være modbydelig, skal den tages med ind i det nærværende liv. Sker det modsatte, at individet lever ved og ikke med angsten, opstår der for Kierkegaard det, han kaldet det totale misforhold, idet fortvivlelsen fremkommer i syntesen (se evt. bilag 3, der giver uddybende eksempler på, hvad misforholdet i syntesen omhandler), hvilket kan medføre, at tilværelsen kan blive en sygdom til døden. Med et mere nutidigt begrebsapparat kan det beskrives som en mislykket identitet. Kierkegaard beskriver det således:

"Man kan dø som krop og sjæl, og det er, hvad den endelige død og livsafslutning handler om, men man kan også dø som ånd eller selv, dvs. som den eksistens, der fastholder syntesen af krop og sjæl, og hvis hele hensigt og funktion netop er, at den gør det."

*Herom handler fortvivlelsen: **Fortvivlelse er misforholdet i syntese forhold, som forholder sig til sig selv**" (Kierkegaard, 2003, s. 179-180)*

Thielst fortsætter:

" fortvivlelsen er nemlig følgen af, at eksistensen ikke evner at forholde sig til sig selv og derved lader syntese forkrampe eller forvitre. Når dette sker, mister selvet sig selv, og det er at dø som ånd – som den ånd, der ellers træder i eksistens og karakter ved at se sig selv i øjnene og fastholde blikket. Som sygdom til døden er fortvivlelsen denne sygdom i selvet, evig at dø, at dø og dog ikke at dø, at dø døden. Thi at dø betyder, at det er forbi, men at dø døden betyder, at opleve det at dø." (Thielst, 1999, s. 126)

Det vil sige, at individet har mistet forholdet til sig selv. Fortvivlelsens smerte er, at selvet er blevet vidne til sit eget forfald og lever ved en negativ udleverethed. Som nævnt tidligere handler det om, at individet har et konkret forhold til sin egen livsverden. Har individet ikke det, så har individet sværere ved at vælge sig selv, og kan dermed blive angstfuld og fortvivlet. Med systemets kolonisering af livsverdenen, så overtages kommunikation og styring fra livsverdenens konsensusøgen omkring udsagn, samt individernes frivillige anerkendelse af udsagns gyldighed til styringsmedierne; penge og magt. Dette forhold kan måske være med til at komplicere og fremmedgøre individets konkrete forhold til netop sin livsverden. Dette kan anskues som en tydeliggørelse af netop relevansen af et eksistentielt perspektiv i det deliberative demokrati.

Misforholdet eller den dybe fortvivlelse over sig selv, udspiller sig for Kierkegaard på følgende tre måder:

1. Fortvivlet over ikke at være bevidst om at have et selv. Genfindes hos spidsborgeren. Det anonyme menneske. Denne kan karakteriseres ved et upersonligt

liv, en tom skal, hvor vedkommende kun ser og forstår sig på sit ydre og ikke sit indre (Bind 15, 1994 s. 72-75).

2. **Fortvivlet over ikke at ville være sig selv.** Det er en udvikling i positiv retning, idet der er sket det, at individet er blevet mere bevidst om fortvivlelsen. Æstetikerer, der symboliserer denne bevidsthedstilstand, har fået et kendskab til sig selv, men tager flugten, idet denne ikke ønsker gentagelse. Æstetikerer forsøger i det uendelige og mulige, men det lykkes ikke for ham. Han har opdaget tomheden i verden og fortvivler derover – men svaret finder han ikke (Kierkegaard, 2003, s. 205-208).

3. **Fortvivlet over at ville være sig selv.** Dette er den sværeste form for fortvivlelse, her er bevidstheden om fortvivlelsen åben, og problemet er, at mennesket ikke kan distancere sig fra fortvivlelsen, og mangler evnen til at slutte sig selv, som den, det er og vil være. Etikerer der henledes til fandt sit enten-eller og dermed noget absolut eller ubetinget. Denne lever i en åbenlys fortvivlelse, idet vedkommende har gennemskuet livet, men magter ikke at tage valget, for her skuer han ned i muligheden, og den er ham så uendelig umulig (Kierkegaard, 2003, s. 222/227).

I de tre former for fortvivlelse fremstår betoningen af det bevidsthedspsykologiske, der i Kierkegaards dialektik udspiller sig om det, *at ville være sig selv*. Og forståelse af den betydning det enkelte individs konkrete eksistens har, der gennem en bevidst realisation skal få et ægte forhold til sig selv, som forudsætning for en vellykket tilværelse. Det enkelte individ bestemmer i hele sin konkretion disse evner, lidenskaber, tilbøjeligheder og vaner, der står under for indflydelse (Jørgensen, 1987, S. 267). Individet er, ifølge Habermas' fortolkning af Kierkegaard, stillet den opgave, at det ud fra egen livshistorie, kritisk, skal vurdere tilværelsen retrospektivt (Habermas, 2002, s. 51). Habermas' løsning er, at idet individerne som historiske og sociale væsner altid befinder sig i en sproglig formuleret verden, er det via kommunikationsformerne at individerne kommer til forståelse med hinanden om noget i verden. Ingen kan disponere eksklusivt over det, som individet må dele intersubjektivt med andre. For at blive *et selv*, må individet reflektere og vælge sig selv. Kierkegaard argumenterer for, at selvom individet måske forventer en

omverden, der træder til, er der kun én, der kan fordre begyndelsen og bevægelsen til den dialektiske opgave. Det genfindes hos Kierkegaard i stadierne. Næste afsnit omhandler stadierne på livets vej.

5.5 Stadier på livets vej

Stadierne er bredt funderet i sociale og politiske forhold. Kierkegaards stadietænkning er således, hvor Habermas får et konkret link til de Kierkegaardske forstandskategorier. Stadierne beskriver individet, der fra misforholdet i syntesen bliver bevidst om ansvaret i dobbelforstand. Dette har betydning idet, at forstår individet sig på hele dette, hele dens egen mulighed og betydning, har individet opnået en bevidsthed, der om noget kan fordre en platform for at sikre samfundet understøttelse. Ikke som en del af en masse, publikum, gruppe etc. men som det helt konkrete individ, det er (Sløk, 1996, s. 112-113).

Kierkegaards stadietænkning tager udgangspunkt i det menneskelige misforhold, hvor individet intet forhold har til samfundet, og ligeledes har et afvigende forhold til sig selv. Det er en indføring i de niveauer, som Kierkegaard arbejdede med, og står som forklaringsmodel for hans antropologiske teori. Stadierne er af mange blevet beskrevet som en utopi, men er så uendelig aktuel, fordi de på den ene side tager den moderne nivellering¹⁸ alvorlig, og på den anden side ikke gør sig nogen illusion i retningen af bruddet fra hverken de sociale, politiske eller kulturelle sfærer i moderniteten. Stadielæren blev ikke af Kierkegaard systematiseret opstillet, men er udledt af hans filosofi, og opbygget således, at der indledes med det totale misforhold (i syntesen). Følgende ærketyper kan ud fra Kierkegaards filosofi identificeres: Spidsborgeren, æstetikerens, etikeren og den religiøse¹⁹. Der går en stigende grad af bevidstgørelse igennem typerne, der kan opstilles på følgende måde:

¹⁸ Nivelleringen betyder en gennemtrængende anonymitet: Individet bliver et tal mere i en mængde. Nivelleringen sker altså ved det sociale, vel at mærke ved et negativt princip om sammenhold, men selv om det er en abstrakt magt, der gør sig gældende, virker den dog kun ved den måde, individet ser sig selv og andre på. Individene gør sig til mængde. Nivelleringen betyder, at det indbyrdes forhold mellem mennesker ændrer karakter. Når inderligheden mangler hos individer, er forholdet mellem dem egentlig ikke et forhold, i det det ikke forbinder dem positivt (Grøn, 1996, s. 152).

¹⁹ Der findes tre stadier, udover de nævnte: ironikeren, humoristen og religiøs b. de to første er mellemlid eller overgang, der ikke har en afgørende relevans her. Den sidste: religiøs B er

Spidsborgeren lever som om friheden, var en frihed til at vælge. Det kan illustreres ved, at spidsborgeren hytter sig selv og sine egne. Spidsborgeren kendetegnes ved at være usynlig for sine omgivelser, han lever uden at træde i karakter. Han er et produkt af, hvad samfundet og dets kultur vil gøre en person til:

"En spidsborger lever hen i den illusion, at han selv frit har truffet de beslutninger, som anonyme kræfter i virkeligheden har truffet på hans vegne." (Sløk, 1996, s. 28)

Det æstetiske menneske har valgt at leve og søge det seksuelle og romantiske, fordret ud fra et egoistisk rov på selvet. Han anerkender ingen regler, for ham er nydelse livets mål. Livet leves kun i øjeblikksnydelse. Det gælder på dette stadium om at passe på med at forpligte sig. Man skal holde sig svævende over livets forhold. Æstetikerer tangerer kun livets cirkler og vogter sig for et egentligt venskab og fast livsstilling. Al gentagelse afstumper. Man skal søge stadig nye fordringer og vilkårlighed (Thielst, 1999, s. 44-46). Her fremstår den uendelige refleksion hos et menneske, der holder sit blafrende Jeg fast ved at lade det spekulere over sig selv, og skulle det komme i bekneb over tanke stof, så kender æstetikerer en effektiv afledningsmanøvre: *Ironien* (se bilag 4 for uddybelse) (Thielst, 1999, s. 58-59). Kierkegaard afviser den moderne egoisme til fordel for individernes forpligtende relationer, som vi genfinder hos Habermas. Den æstetiske livsførelse bevirker, at socialt og politisk liv synes umuligt, fordi egoismen manipulerer, hvilket gør, at andre individer mister tiltroen og respekten for den enkelte (Matustik, 1995, s. 172).

Etikeren adskiller sig fra æstetikerer ved ikke blot at opfatte sit liv som en række hændelser, men tager det som en udfordring, denne har ansvaret for. Ved at påtage sig ansvaret; underkaster etikeren sig en fordring om at leve i overensstemmelse med en regel for, hvad der er godt og ondt (Thielst, 1999, s. 73-84).

det højeste stadie for Kierkegaard, men jeg fravælger det her, idet omfanget ville blive for stort.

Livet er moralsk - og leves under pligt og ansvar. Mens æstetiker lever i øjeblikket, lever etikeren i tiden, således forstået, at livet får kontinuitet og historie. Etikeren har forstået sig på samfundet, hvilket vil sige, at vedkommende ikke søger uden om gentagelse, men vil netop gentagelse og har valgt at leve livet under bestemmelserne *godt* og *ondt*, medens æstetiker netop står udenfor godt og ondt. Etikeren ved personligt besked, om hvorledes individet fra at være æstetiker bliver etiket, hvilket vil sige: *Endelig at blive et autentisk menneske*. Dette synliggør det eksistentielle; at individet ikke kan forstå sig selv, alene ud fra sig selv, men at det må forholde sig til noget. Dette vil sige, at når et individ vælger sin angst og fortvivlelse - og forstår sig på det, så har individet også forstået sig selv. Det er det ejendommelige, der ligger i ansvaret, at mennesket er en enhed af individ og samfund:

"Det var æstetiker, der opdagede lidenskaben som det dybeste i mennesket; men for ham var lidenskaben vild og uregerlig; den var tøjlesløs, fordi den ikke har noget definitivt mål. Det har etikeren givet den. Lidenskaben er nu blevet grebet som menneskets lidenskabelige villen sig selv. Dens mål er at komme frem til en eksistens, hvor man er uafkortet til og helt nærværende, og hvor derfor alle ting, mennesker og forhold er virkelige." (Sløk, 1996, s. 65)

Sådan argumenterer Kierkegaard: Når et menneske ikke blot simpelt lader sig definere gives det dermed tilbage til det faktiske liv - i det faktiske samfund; i fællesskab med de faktiske mennesker, som det nu engang står i et mangeartet forhold til. Kierkegaard er derfor ikke kun en filosof, der kun tænkte individet som et eksistentielt Jeg.

Den sidste kategori er det religiøse stadie. Til spørgsmålet er om det religiøse har nogen konsekvens i forhold til individets deltagelse i demokratiet forholder det sig, at uden det religiøse ideal, kan der ikke være nogen udfordringer for de politiske og sociale forskelligheder (Matustik, 1995, s. 174). Etisk subjektivisme og de moralske bindinger er udtryk for, at det universelle individ indgår i forpligtende relationer, men fra det etiske til det religiøse er kravet til hvert enkelt individ om at tage stilling.

5.6 Overgangen til religiøse stadie

Etikeren var hvor individet blev bevidst om samfundet og dets betydning. I det religiøse bliver det sat på en konkret ansvar. Det religiøse giver umiddelbart ingen mening i en diskussion om Habermas deliberative demokratiteori. Men for filosofisk at argumentere for dette og ikke udelade enhver tvivl om hvorledes Kierkegaards religiøse stadie udspiller sig her, vil jeg forholde mig til dette således:

"Livets erfaring hører til denne verden og ikke i forhold til en Gud, for hvis denne gud er, må han dømme det enkelte liv, i forhold til hvorved, det vælger at leve på jorden og ikke i forhold til individets forestillinger om det evige. Troen er altid for dette liv, og den religiøse tro betegner en bevægelse til det givne, nærværende og timelige liv."

Det religiøse stadie betyder: *Den enkeltes afgørelse af sig selv* (Grøn, 1993, s. 147). Kierkegaard argumenterer for, at den menneskelige subjektivitet er passionen for uendelighed, for hvorved individet kan tro og tiltro sig selv som en ubundet kilde af forståelighed og kærlighed. Matustik supplerer at til ens tro skal det forholdes mellem den uendelige tro og den uendelige konkrete tro (Matustik, 1995, s. 252 - 254). Troen henter evigheden ind i det timelige, det nærværende liv. Den er noget udenfor den menneskelige erkendelse, fordi individet netop rummer så meget mere. Det indikerer en dobbelthed, idet det på en gang lever i to forskellige forhold, der er: *At realisere sit væsen som Individ og samfund* (Sløk, 1996, s. 91). Individet kan ikke tænke lidenskab - uden tro, de definerer hinanden. Troen stræber efter at blive helt realiseret, og således kan sammenhænge i menneskelivet kun genoprettes, hvis troen finder sin gyldighed i inderligheden og er båret af lidenskab. Dvs. troen på sig selv og samfundet, der med Løgstrup baseres på de suveræne livsytringer (Løgstrup, 1991, s. 23-24).

5.7 Kobling mellem Habermas og Kierkegaard

Specialet har præsenteret to helt centrale teoretikere: Habermas og Kierkegaard. Målsætningen har været at teoretisere over individets placering i Habermas' deliberative demokratiteori. Med problemstillingen: *På hvilke områder kan Kierkegaards eksistentielle filosofi integreres i Habermas' teori og dermed give et muligt bud på et eksistentielistisk perspektiv indenfor det deliberative demokrati?* Kierkegaards kategorier er meget betydningsfulde for en normativ teori. Kierkegaards etiske og eksistentielle totalitet er det konkrete individ, idet individet er det mest konkrete og samtidig det mest undefinerbare i forhold til holdninger, følelser etc.. Kierkegaards eksistentielle perspektiv kan ikke kommunikeres via universelle sproglige procedurer, men er individets radikale selv valg (Matustik, 1995, s. 243).

Habermas og Kierkegaard har som protestantiske tænkere en dialektisk målsætning, der dialogiserer og sprogligt forankrer individets erkendelse, men tager forskelligt an (Glebe-Møller, 1996, 104-105). Koblingen mellem Habermas og Kierkegaard er deres fælles dialektiske bevægelser, der knyttes op på den sproglige dialektik, hvilket med Kierkegaard fuldendes i det eksistentielle perspektiv. Det indoptages således, at når individet indleder en kommunikativ handling, hævder det implicit, at det er identisk med sig selv. Denne proces var ifølge Kierkegaard det:

"Frelsende fra det indesluttedes tomme abstraktion."
(Kierkegaard, 1998, s. 114)

Søren Aabye Kierkegaard tager afsæt i eksistentielistiske filosofi, når han gør jeg-identitet til et valg af egen livsfordring (Glebe-Møller, 1996, s. 102). Argumentationen er, at individet i det moderne samfund er blevet individualiseret på både det civile- samt det økonomiske samfundsplan. Tilværelsens gåde eller den eksistentielle sandhed er en personlig trossag - og ikke en objektiv viden, og hvis demokratiet overtager individets selvopfattelse, bliver det med Kierkegaard til direkte åndelig voldtægt af individet (Bertung, 1996, s. 80). Det rejser tvivlspørgsmål, for hvorledes individet kan vedkende og konstituere en villen, et engagement. Individet svæver således i et vakuum, hvor intet er ansvarliggjort hos den enkelte og forudsætter således at samfundet, som en samlende enhed påtager sig individernes individuelle

ansvar, der før var koblet på de kulturelle og religiøse organiseringsformer. Habermas identificerer således problemet med den atomiserede livsverdensforståelse, men søger ikke i tilstrækkelig grad at give det enkelte individ en opgave, en tilgang til tilværelsen, der ligger ud over gruppen, massen eller publikummet. Individet kan således ikke træde ud af massens endeløse interaktionsstrømme, hvilket nivellerer dets selvrealisering og dermed opnåelse af egen gyldighed (Bertung, 1996, s. 82/85).

For Kierkegaard er det ypperste i troen, hvilket er en forstandskategori, hvor individet ingen mulighed har for at begribe og undersøge det følelsesmæssige, irrationelle. Troen befinder sig på den anden side af al rationalitet og forstandighed. Troen så at sige tager over, idet individet tænker uden for den mulige erkendelse, og der hvor fornuften har nået sin grænse. Troen er individuel forskellig og behøver ikke at være kommunikeret intersubjektivt gyldig for at give mening for det enkelte individ. Tanker omhandlende etik, demokrati, kærlighed; kan være idealer; forestillinger, hvilket regerer som mulighed for, hvorved livet kan give mening²⁰. For Kierkegaard er individet et sammensat væsen, der livet igennem står overfor en masse valg, hvor det væsentlige er, hvordan individet vælger at forvalte sin tilværelse – hvilket foreskriver om det lykkes som menneske. Dette har betydning, da individet ved at lykkes som menneske, dermed kan vende sit engagement fra æstetikerens subjektive jagt på sig selv, over til etikerenes bevidste valg - under fordringen af Enten – Eller, til det eksistentielle, hvori troen på samfundet nedbryder individets subjektive og objektive barrierer. Dermed lykkes individet som samfundsborger, der engagerer sig og deltager i demokratiet.

Kierkegaard har dermed et andet fokus end Habermas. Begge tager udgangspunkt i en kritisk samfundsforståelse, men hvor Kierkegaard vinkler sit fokus eksistentielistisk så tager Habermas udgangspunkt i en samfundsanalyse, omhandlende demokratiets udvikling fra det feudale samfund til det moderne. Her argumenterer Habermas for at den deliberative rationalitet kan fordre gyldighed for individet i det moderne – Kierkegaard tænker derimod, at troen befinder sig på den anden side af al rationalitet og forstandighed. Troen henter evigheden ind i det timelige og nærværende liv. I det

²⁰ Ikke som hos Jean-Paul Sartre (1905-1980), hvor det er udtryk for negativitet, dvs. at vi lever i kraft af det imaginære; et noget, som ikke er; en længsel (Lübcke, 2002, s. 318).

deliberative demokrati afprøver individerne deres argumenter og udsagns gyldighed med hverandre, i offentligheden. Men som før pointeret er dette netop forbundet med visse problematikker i forhold til det moderne idet debatten er blevet stadig mere uigennemskuelig og argumenterne stadig mere kompleksitetsreducerende. Kierkegaards fokus på individet tilbyder en måde at forstå det enkelte individ i demokratiet eller det moderne, og hans forstandskategorier synliggør og karikerer, de forskellige muligheder individet har for at træde i eksistens. Kierkegaards udgangspunkt og fokus er: hvad er bedst for det enkelte individ. Habermas' udgangspunkt og fokus er: hvad er bedst for en legitim samfundsteori. Det ene fokus udelukker ikke det andet.

6.0 Konklusion

I problemstillingen blev der stillet følgende problemfelt: *På hvilke områder kan Kierkegaards eksistentielle filosofi integreres i Habermas' teori og dermed give et muligt bud på et eksistentiaalistisk perspektiv indenfor det deliberative demokrati?*

Ved at inddrage Kierkegaards eksistentielle filosofi i Habermas' deliberative demokratiteori vil individforståelsen kunne udvides med begrebet *eksistentiel kommunikativ dialektik* samt *forstandskategorierne*, som synliggør individets udviklingspotentiale.

Kierkegaards eksistentiaalisme bidrager med et teoretisk begrebsapparat til at synliggøre individets eksistentiaalistiske valg af egen livs-identitet, hvilket er nødvendigt, for at individet kan opnå en selvvalgt meningsforståelse med tilværelsen i det moderne. Ved at kommunikere, udtrykker individet, hvordan det er blevet det individ, som der er. Eksistensperspektivet fordrer opretholdelse af den deliberative mulighed for kritisk at evaluere den fortsatte systemiske tingsliggørelse af individet i det moderne samfund, hvor individet netop har sig selv som referenceramme og er overladt sig selv om at finde mening og gyldighed. Systemets tingsliggørelse kan tænkes at netop hindre udviklingen i individets forstandskategorier, hvor spørgsmålet om, hvordan samfundet får engageret sine borgere eller individer i samfundsdebatten, således centrerer sig omkring, hvordan der skabes bedst mulige (samfundsmæssige) rammer for individets refleksion – så den bliver nærværende og meningsfuld.

Den eksistentielle kategori og perspektiv kan fuldende projektet i det deliberative demokratiteori. Bevægelsen fra det æstetiske, til det etiske, moralske og religiøse (se afsnit 5.5), som Kierkegaard beskriver, er en serie af stadier som har en social og politisk dimension: identifikation af det undertrykkende individ til forpligtelse. En sådan eksistentiaalisme har tre komponenter. Den første er en forpligtelse til rational og kommunikativ praksis, hvori individet er orienteret mod at bekræfte og leve ud fra implikationen om det bedre argument (se afsnit 3.7). På det etiske niveau, udvikler individet sig fra den mere selvcentrerede æstetiske forfører til den etiske forpligtelse overfor andre *som et selv*, her i ligger opgaven. Det sidste niveau, det religiøse, er,

hvori individet bekender *sig selv* overfor den magt, som har sat det (se afsnit 5.6), deri fremstår opgaven klarest. Det eksistentielle således frigør og forpligter individet.

7.0 Bilag

Bilag 1

En anden problematik, som er mere konkret i sin udformning, er det såkaldte Condorcets paradoks. Dette paradoks viser, at selvom procedurerne for afstemning er legitime, er der ingen garanti for at resultatet følger flertallets ønske. Paradokset kan komme til udtryk ved at der opstår et "roterende flertal", når der er tre eller flere alternativer, og der stemmes om disse parvist. Dvs. at aktørerne foretrækker x før y og y før z, men samtidig foretrækkes z før x. At aktørerne tillige kan stemme taktisk eller strategisk gør det endnu mere problematisk at få afstemningerne til at udtrykke aktørernes reelle ønsker. Samtidig er flertalsafgørelser problematiske, fordi det repræsenterer flertallets ønsker, men ikke "Common will". Med strategisk handlende aktører kan stemmeaggregering desuden kritiseres for at *skabe* et flertal, der reelt ikke er udtryk for individernes holdninger. (Eriksen og Weigård, 2003, s.174)

Bilag 2

"Saaledes ogsaa i Individernes Verden, tages den væsentlige Lidenskab bort, det ene Hensyn, og Alt bliver en ubetydelig Udvorteshed uden Charakter, saa er Idealitetens rindende Væld standset, Samlivet bliver stillestaaende Vand, og dette er Raahed. Reent dialektisk ere Forholdene disse, og lad os dialektisk gjennemtænke dem uden Hensyn til nogen bestemt Tid. Naar Individene (hver især) væsentligen i Lidenskab forholde sig til en Idee, og derpaa i Forening væsentligen forholde sig til den samme idee: saa er Forholdet det fuldendte og normale. Forholdet er individuelt udsondrende (hver har sig selv for sig selv) og idelt forenende. I den væsentlige Indadvendthed er den blufærdige Undseelse mellem Mand og Mand, der forhindrer raa Nærgaaenhed; i Samdrægtighedens Forhold til Ideen er den Ophøiethed, der atter glemmer de Enkeltes tilfældighed over det Hele. Saaledes komme individerne aldrig hinanden for nær i bestialsk forstand, netop fordi de ere forenende på ideel Fjernhed.

Udsondringens samdrægtighed er den vel instrumenterede fulde Musik. Derimod, skal Individene blot en masse (altså uden den individuelle, indadvendte Udsondring) forholde sig til en Idee: saa faae vi voldsomhed, Ustyrlighed, Tøilesløshed; men er der ingen Idee for Individene en masse, og heller ingen individuelt udsondrende væsentlig Indadvendthed: saa har vi Raahed. Den sphæriske Harmonie er Eenheden af, at hver klode forholder sig til sig selv og til det Hele. Tages et af Forholdene bort, saa har vi Chaos. Men i Individernes Verden er Forholdet ikke alene det Constituerende, og derfor gives der to Former. Tages Forholdet til sig selv bort, saa har vi Massens tumultuariske Sig-Forholden til en Idee; men tages også dette Forhold bort, saa har vi Raahed. Saa trykke og skubbe og gnide Individene sig op ad hinanden i ørkesløs Udvorteshed; thi der er ingen Inderlighedens Blufærdighed, der sømmeligt fjerner den Ene fra den Anden; saa er der røre og røre, der bliver til ingenting. Ingen har hver for sig Noget og i Forening eie de heller ikke Noget: saa blive de fortredne og skjendes. Da er det end ikke det glade gjestebuds muntre Sang, der forener Vennerne; da er det ikke oprørets dithyrambiske Sange, der flokker Masserne; da er det ikke den religieuse Begeistrings høie Rhythme, der under guddommeligt opsyn til Revue for de himmelske Hærskarer mønstrer Slægtens Utallige. Nei, da bliver Bysnak og Rygte og chimairisk Betydningsfuldhed og apathisk Misundelse et surrogat baade for det ene og det Andet. Individene vende sig ikke ind ad i Inderlighed fra hinanden, ikke ud ad i samdrægtighed for en ide, men indbyrdes mod hinanden i sinkende og mistrøstige nærgaaende nivellerende gjensidighed. Idee-Passagen er spærret, Individene ere komne sig selv og hinanden indbyrdes på tværs, den selviske og den gjensidige Reflexions-Modstand er som en Hængesæk – og man sidder nu i det. Istedendfor Glæde træder en vis tvinende Misfornøielse, istedenfor Sorgen en vis seiglivet, tvær Udholdenhed, istedenfor Begeistring en snaksom Erfarings-Forstandighed. Men ét er som i Tusind og Én Nat at frelse sig liv ved fortællingens tryllereie, et Andet at udelukke sig selv fra Idee-Begeistringens Fortryllelse og lidenskabens Gjenfødelse – ved snaksomhed. Sæt en saadan Tid opfandt de hurtigste Befordrings- og Communications-Midler, utallige Udveie til at disponere over forenende Pengekræfter: hvor ironisk, at befordrings-Væsenets Hurtighed og communicationens Hastværk staaer i omvendt forhold til Raadvildhedens Seendrægtighed. Klogskabens Fornemhed, der bryster sig af ikke at lade sig rive hen, (hvilket dog ellers kan være ganske godt, naar man sidder i en Hængesæk) er en

temmelig plebeisk Opfindelse". (En literair Anmeldelse, Søren Kierkegaard, 1991, S. 58-59)

Bilag 3

At fortvivle over uendeligheden: denne form for fortvivelse kan knyttes til æstetikerens. Endeligheden forsvinder i uendeligheden og æstetikerens er i pga. uendeligheden, svævet ud i en tilstand, hvor han kun lever uden ansvar til endeligheden. Han kan ikke forholde sig til det timelige og jordiske, der virker afstumpet. At fortvivle over endeligheden er at mangle et forhold til uendeligheden, man lever fortabt. Denne form knyttes til spidsborgerens. Han ser ikke uendeligheden, men udelukket endeligheden. Livet er en lidelse hvor han ikke kan nå udover sig selv, men han ved det ikke. Mulighedens fortvivelse er, at mangle nødvendighed, man lever af ens egne muligheder, dvs. andres meninger er noget sekundært, det er ens egne muligheder, livet centrerer om. Kendetegnet for denne form for fortvivelse kan knyttes til æstetikerens og livet modus er for at realiser sig selv. Nødvendighedens fortvivelse er, hvor mennesket mangler mulighed, livet er en nødvendighed, en trivialitet. Kendetegnet for denne form for fortvivelse er knyttet til spidsborgerens. Den fantasi som æstetikerens har, mangler spidsborgerens. Livet er gentagelse, uden kendskab til hvorfor.

Bilag 4

Som allerede omtalt operer Kierkegaard med synonymer. Den karikerede æstetiker der udspiller sig for Kierkegaard er Johannes Forføreren, der er en selvnydende person, og det lægger han ikke noget som helst skjul på. Jeg bringer her et uddrag, der slående viser, hvilken person Kierkegaard henleder til:

>> Min Cordelia!

Du ved, jeg holder meget af at tale med mig selv. Jeg har i mig selv fundet den interessanteste person i mit bekendtskab. Af og til har jeg frygtet for, at jeg skulle komme til at mangle stof i disse samtaler, nu er jeg uden frygt, nu har jeg dig. Jeg taler da nu og i al evighed om dig med mig, om den interessanteste genstand med det interessanteste menneske – ak, thi jeg er kun et interessant menneske, du den

interessanteste genstand.

Din

Johannes. << (Thielst, 1999, s. 58)

Bilag 5

Demokratiprincipper og diskurs typer

Det er vigtige at søge en klarificering over de principper demokratiet bygger på. Vi har allerede berørt det i afsnittet om det *konstitutionelle fundament i det deliberative demokrati*. I Habermas deliberative demokrati er imperativet diskursprincippet. Det er ikke afledte af demokratiprincippet, pga. at diskursprincippet er grundlaget for at opbygge det deliberative demokratis principper. Det opererer som et retfærdiggørelsesprincip, der er mere generelt end universaliseringsprincippet, der blevet i afsnit 3.7. Det er muligt at udlede følgende to diskursprincipper:

1. Moral princippet, der operer på det socialiserende plan og indebærer krav om universalisering.
2. Demokratiprincippet, der operer mellem rettighedsbærer, på et højere plan. Der stiles imod at etablerer en procedure for legitim lovgivning. (Weigård og Eriksen, 2003, s. 247)

Demokratiprincippet formulerer en politisk viljedannelse, der i det deliberative demokrati kan ligge til grund for viljeformationer. Hvor love for, at de skal være legitime, skal være rationelle acceptable blandt de berørte. Den del er allerede berørt i afsnittet "legitimitet". Den politiske viljedannelse skal forstås som en proces. dvs. at individerne forstår målsætning med diskurserne ud fra samme forudsætninger og indleder ikke strategiske og koordinerede handlinger. Habermas udleder i alt 5 gyldige diskurs typer:

1. pragmatiske diskurser, der knytter sig til nyttekalkulering og kollektive prioriteringer. De udspiller sig på det generelle plan, og når det er empiriske sagsforhold der kommer i betragtning.
2. etiske-politiske diskurser. Udspiller sig når der opstår konflikter. Uenighed om værdier, mål og interesser. Det henleder også til den moralske diskurs type, men hvor etiske-politiske diskurser referer til det enkelte individ, referer

moralske diskurser til det universelle og hvor universaliseringskravet er gyldighedsstandarden.

3. Moralske diskurser, der orientere sig imod om individernes standpunkter kan universaliseres, i det tilfælde at der er tale om interesse og værdikonflikter.
4. Procedureregulerende og forhandlings diskurser. Er alternativ til den moralske diskurs, og er relevant når der ikke kan opnås enighed. Her spiller de procedure og regler ind som ligger til grund for beslutninger.
5. Juridiske diskurser, der orienterer mod retsreglers konsistens.

(Weigård og Eriksen, 2003, s. 250)

Til procedureregulerende og forhandlings diskurser knytter sig en særlig bemærkning, idet hvis individerne vælger at handle strategisk, opnår de det at ingen ændrer deres oprindelige udgangspunkt og der accepteres det, der er muligt at opnå. De andre diskurstyper kan foranledige resultater, hvor parterne i ex. offentlighed, i de institutionelle institutioner, i de politiske partier og igennem retten; at der kan opnås en enighed om en given problemstilling:

"Hvis vi har at gøre med en enighed, der opnås gennem en kommunikativ proces, hvor det er argumenterne, der styrer enighedsetableringen, vil vi se en ændring i standpunkt hos i det mindste en af parterne. Parterne vil da begrunde en opnået enighed med det samme argument eller i det mindste med gensidigt acceptable begrundelser". (Weigård og Eriksen, 2003, s. 248)

Opstår det modsat at individerne enten vælger at handle strategisk eller koordinerende tager Habermas fat i flertalsprincippet, men må ikke stå alene som en demokratisk måde at fordre beslutninger på, da der ikke tages hensyn til helheden men flertallet. Hertil knyttes de to sidste former for diskurser. De skal benyttes, i en situation hvor parterne enten vælger at handle strategisk eller i al sin ærlighed ikke kan nå til enighed om den pågældende problemstilling. Her kendetegner de juridiske sig ved at retsnormer kan finde sine begrænsninger i moralen, og derved søge at udtrykke de universelle gyldige normer og værdier samt den retfærdige afbalancering

af samfundet igennem lovgivning. De retslige normer gør derfor brug af hele spektrummet af argumentationstyper og varierer i brug i forhold til hvilken juridisk diskurs der udspiller sig. Habermas pointe med den procedurelle og juridiske diskurser er at sikre et helhedsforståelse af det kommunikative forløb. Derfor vender det tilbage til de betragtninger der blev foretaget omkring forfatningen, at det handler om at indordne en procedure, der kan udspille sig på alle niveauer og til alle tider.

8.0 Litteraturliste

Titel:	Forfatter:	År:	Forlag:	ISBN:
Søren Kierkegaard om politik, dagbogsoptegnelse fra 1848	A. Egelund Møller	1975	Kbh	
The Assult on Reason	Al Gore	2007	The Penguin Press	9781594201226
Sørens Kierkegaards filosofi – en ny læsning til nye læsere	Birgit Bertung	1995	C.A. Reitzels Forlag	87-7876-009-7
Eksistens og livsfilosofi	Birkelund, Regner	2002	Munksgaard	87-628-0318-2
Filosofiske smuler - magt og Afmagt	Brahde, Per	2004	Center for Filosofi og Videnskabsteori. Aalborg universitet	ISSN: 1600-6267
Jürgen Habermas Demokrati og retsstat	En tekstsamling red af Heine Andersen. Forfatter Habermas	2005	Hans Reitzels Forlag	87-412-2367-5
Democracy in the European union, integration through deliberation?	Eriksen og Fossum	2000	St. Edmunds bury press	0-415-22591-4
Kommunikativt demokrati	Eriksen, Erik Oddvar & Weigård, Jarle	2003	Hans Reitzels Forlag A/S, København	87-412-2443-4
Jürgen Habermas. – en protestantisk filosof	Glebe-Møller. Jens	1996	Gyldendalske Boghandel, Nordisk forlag A.S. Copenhagen	87-00-28406
Begrebet Angst Hos Søren Kierkegaard	Grøn, Arne	1996	Nordisk forlag A.S., Copenhagen	87-00-15966-2
Dannelse I Vor Tid	Gustavsson, Bernt	2003	Forlaget KLIM	87-7724-796-5
Between Facts and Norms	Habermas, Jürgen	2001	MIT Press	0-262-5862-0
Den menneskelige naturs fremtid	Habermas, Jürgen	2002	Hans Reitzels Forlag A/S	87-412-2481-7
Diskursetik	Habermas, Jürgen	1998	Det lille forlag	87-90030-44-3
Legitimationsproblemer i senkapitalismen	Habermas, Jürgen	1975	Fremads samfundsvidenskabelige serie	
Politisk Filosofi	Habermas, Jürgen	2001b	Gyldendals forlag	8700397881
Teorien om den	Habermas,	1997	Aalborg	87-7307-533-7

kommunikative handlen	Jürgen		Universitetsforlag	
Tre normative demokratimodeller. Artikel i E.O Eriksen (red.): Deliberativ politikk. Demokrati i teori og praksis	Habermas, Jürgen	1995	Bergen Tano	82-518-3403-1
Platon – De store tænkere	Hartnack, Justus og Sløk, Johannes	2000	Munksgaard – Rosinante Forlag	87-621-0122-6
Sartre	Hougaard, Anne Kirstine	2001	Forlaget Modtryk	87-31-76-00
Den søvnløse	Joakim Garff	1995	C.A. Reitzel	87-7421-905-7
Kierkegaard som kritiker	Jørgensen, Merete	1978	Gyldendal	87-01-66241-4
Demokrati I fortid, nutid og fremtid	Jørgensen, Stig	2001	Forlaget Fremad A/S	87-557-2379-9
Den Etske Fordring	K.E. Løgstrup	1991	Nordisk Forlag	87-00-58637-4
Praktisk visdom – Om Paul Ricæurs etik	Kemp, Peter	2001	Forum	87-553-3141-6
Enten Eller	Kierkegaard	2004	Gyldendal	8702031515
Begrebet Angst	Kierkegaard, Søren	1998	Borgen	87-418-6081-0
En litterair Anmeldelse	Kierkegaard, Søren	1991	Nordisk Forlag A.S. Copenhagen	87-01-66550-2
Frygt og Bæven – Sygdommen til Døden – Taler	Kierkegaard, Søren	2003	Borgen	87-21-02294-1
Samlede værker af Søren Kierkegaard	Kierkegaard, Søren	1994	Gyldendal. bind 1-20	
Bureaukratiet	Krag Jespersen	1996	Jurist og økonomforbundet	
Hvordan undersøge den politiske offentligheds tilstand? Artikel i Eriksen og Skivenes: Demokrati og deliberasjon	Loftager, J	2001	LOS – Sentret	
Vor tids filosofi. Engagement og forståelse	Lübcke, Poul	2002	Politikkens forlag A/S	87-567-5676-3
Den Etske Fordring	Løgstrup, K.E.	1991	Nordisk Forlag A.S. Copenhagen	87-00-58637-4
Politisk Tenkning	Malnes, Raino og Midgaard, Knut	2003/2001	Universitetsforlaget	82-15-00414-8

Habermas' turn?	Martin Beck Matustik	2006	Sage publications, Philosophy social criticism 2006	
Singular Existence and Critical Theory	Martin Beck Matustik	2005	Radical philosophy Review volume 8, number 2.	
Kierkegaard as socio- political thinker and activist	Martin J. Matustik	1994	Kluwer Academic publisher.	
Kierkegaard in post/modernity	Matustik	1995	Indiana University Press	0253328888
Filosofiske smuler – Livsfilosofi og Kommunikationsfilosofi	Pahuus, Mogens	2004	Center for Filosofi og Videnskabsteori. Aalborg universitet	ISSN: 1600- 6267
Kritisk Rationalisme	Popper, Karl R.	1996	Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck A/S	87-17-06644-1
Klassisk og moderne samfundsteori	Redigeret af Heine Andersen og Lars Bo Kaspersen	2001	Hans Reitzels Forlag	87-412-2660-7
Salmonsens Konversationsleksikon, Bind 6	Schultz	1933	Schultz	
Kierkegaards Univers	Sløk, Johannes	1996	Centrum	87-583-0604-8
Sandheden er en alvorlig og magtfuld konstruktion"	Søndergaard, D. M	2000	I norsk medie tidsskrift 2	
Kierkegaards filosofi – En indføring	Thielst, Peter	1999	Det lille forlag	87-90030-73-7
Den brogede oplysning – Om følelsernes fornuft og fornuftens følelse i 1700-tallets nordiske litteratur	Thomas Bredsdorff	2005	Gyldendals Bogklubber	87-03-00250-0
Suspicion and Faith: Religious Uses of Modern Atheism	Westphal, Merold	1998	Fordham University Press	0-8232-1876-7