

# Velfærdsstat, fællesskab og solidaritet – en forfaldshistorie?

af Lis Holm Petersen & Jørn Henrik Petersen

Før havde man det bedre end man havde det.  
Nu har man det dårligere end man har det«.   
Kirstin Eckmann, *Hændelser ved vand*, 1994.

## »There is no such thing as society«

I oktober 1987 sagde den daværende britiske premierminister Margaret Thatcher til *Women's Own Magazine*: »Jeg mener, at vi har været gennem en periode, hvor alt for mange mennesker har fået den forståelse, at de, hvis de havde et problem, bare kunne rette henvendelse til det offentlige. »Jeg har et problem. Jeg skal have penge«. »Jeg er hjemløs, samfundet må skaffe mig en bolig«. De kaster deres problemer over på samfundet; men, som du ved, der er ikke noget samfund – »there is no such thing as society«. Der er individer, kvinder og mænd, og der er familier. Ingen regeringer kan gøre noget uden om den enkelte selv, og den enkelte må først og fremmest tage hånd om sig selv. Det er vores pligt primært at tage vare på os selv og dernæst at have øje også for naboen. Folk har fået alt for mange rettigheder ind i hovedet – uden forpligtelser. Der er ingen rettigheder, med mindre man først har indfriet sine forpligtelser«.

I fru Thatchers verden er der ikke megen plads til fællesskab, solidaritet og broderskab – uden at hun dog bevæger sig helt tilbage til Thomas Hobbes' naturtilstand, hvor alle bekriger hinanden: »Homo homini lupus«. Et samfund hvor det ene menneske er ulv mod det andet.

I Thatchers tænkning er der en fundamental kritik af velfærdsstaten, som den har udviklet sig op gennem det 20. århundrede, og hendes udsagn faldt på et tidspunkt, hvor mange talte om 'velfærdsstatens krise'. Om velfærdsstaten som samfundsform reelt var (og er) i krise er

omdiskuteret, men der er i hvert fald krise i den forstand, at de fleste undviger brugen af ordet velfærdsstat. Det gled over til velfærdssamfund, fordi man herved nedtonede staten som instrument for velfærdens fremme og i stigende grad betonede 'civilsamfundet', dvs. den del af det fælles der er tilbage, når staten og markedet har taget hver sit. Selv det ord er nu på vej til at blive erstattet af det endnu mere kønsløse 'social sammenhængskraft', som udtrykker en samfundstilstand, hvor de fleste respekterer lovene, hinandens rettigheder og værdier og deler et ønske om at fastholde en 'social orden', hvordan den så end måtte være. Social sammenhængskraft er blevet modernitetens svar på frygt og usikkerhed fremkaldt af en stadig mere foranderlig verden, og det nedtoner de værdiers indhold, som er forankret i de gamle begreber fællesskab, solidaritet og broderskab.

### **Fællesskab, solidaritet og broderskab**

Der er et tæt slægtskab mellem begreber som fællesskab, solidaritet og broderskab. De har alle dybe historiske rødder, men som udtryk for moralsk-politiske værdier er de ikke af samme ælde. Den franske revolution udmøntede valgsproget »Frihed, lighed og broderskab«, hvor broderskabet primært henviste til borgerskabets sammenhold mod det gamle aristokrati. Ordbog over det danske sprog lader da også broderskabet betegne en sammenslutning af personer i samme stilling eller med fælles formål og henviser til de gamle lav og gilder. I slutningen af det 18. århundrede handlede det altså om borgerskabets broderskab, der var vendt mod aristokrati og enevælde. Borgerskabets almene broderskab blev senere opfattet som den institutionelle forankring af friheden og ligheden som kerneværdier i republikken.

I det 19. århundrede blev »Frihed, lighed og broderskab« også løsen for den fremvoksende arbejderklasse. Ordet broderskab var det samme, men indholdet et andet. Nu var det arbejdernes broderskab vendt mod borgerskabet. Parallelt til denne udvikling begyndte – også med udspring i Frankrig – ordet solidaritet og solidarisk at vinde indpas. Dette så meget mere fordi Karl Marx i sin kritik af det borgerligt-proletariske samarbejde i februarrevolutionen 1848 søgte at fortrænge broderlighed og forbrødring fra arbejderklassens ordbog. I den socialistiske Internationale's sprogbrug overtog man derfor Fouriers begreb 'solidaritet', men ikke desto mindre forblev broderskab og solidaritet i praksis synonymmer.

Der er heller ikke den store forskel på beskrivelsen i Ordbog over det

danske sprog mellem broderskabet og det solidariske, dvs. at føle sig sammenhørende med andre (ligestillede), at stå sammen med, at stå last og brast med andre i kamp for en ide eller en interesse. Solidaritet tolkes således som 'kamp-solidaritet'; men samtidig gled begrebet ind som en teknisk term i den fremvoksende sociologi via August Comte, Emile Durkheim og Ferdinand Tönnies. De så solidariteten som det kit, der holder et samfund sammen og sikrer dets enhed. Fra begyndelsen af det 20. århundrede vandt begrebet indpas i moralfilosofien i et lidt uafklaret forhold til beslægtede begreber som 'sympati', 'menneskekærlighed', 'velvilje', 'loyalitet' osv. Begrebet forbindes nu med den gensidige sammenhæng mellem medlemmer af større eller mindre grupper af mennesker, men først og fremmest tillægges begrebet et normativt indhold, fordi solidaritetsbegrebet tildeles en række supplerende egenskaber. Det blev fremhævet, at samspillet mellem gruppemedlemmerne ikke alene er objektivt givet, men desuden har en subjektiv funktion, der gør, at gruppens enkelte medlemmer identificerer sig med gruppen, hvilket gør, at den ikke kun er en gruppe, men et fællesskab.

Ved siden af den klassiske 'kamp-solidaritet' optræder i stigende grad en 'fællesskabs-solidaritet'. Ordbog over det danske sprog bestemmer da også fællesskab som åndelig overensstemmelse eller samhörighed. I fællesskabet giver den enkelte afkald på kortsigtede fordele, der vindes på andres bekostning, fordi han eller hun ser sig i samme båd som de andre. Den situation, den anden er i, kunne også være min og omvendt.

Fra broderskab over solidaritet til fællesskab. Hver for sig begreber og ord med hver sit nuancerede indhold, men – som den polsk-engelske sociolog Zygmunt Bauman har fremhævet – visse ord har også en særlig klang. De stemmer sindet – positivt eller negativt. Det gælder i høj grad ordet 'fællesskab'. Det ligger godt på tungen og giver varme vibrationer. Fællesskab er for de fleste noget godt. At være i et fællesskab er hyggeligt og rart. I fællesskabet oplever vi sikkerhed, tillid, samhörighed, ansvarlighed, venlighed, medfølelse, tryghed osv. Det er noget, vi længes efter, som vi længes efter det tabte paradys, eller det er noget, vi drømmer om – en gang i fremtiden; men samtidig fornemmer vi måske også, at fællesskab er noget, der binder og snærer. Det stiller krav til os. Det sætter grænser. Det lukker os ude fra andre, eller lukker andre ude fra os. Når vi i den lukkede gruppe nærer tillid til hinanden, modsvares det af mistillid til 'de andre'. Skal vi leve op til fællesskabets krav, skal vi samtidig give afkald på en del af vores selvstændighed og frihed. Vi skal være fællesskabskonforme. Vi betaler, siger Bauman,

en pris i frihedens valuta. Fællesskabet er godt, men det koster. Hvis fællesskabet fx fostrer den bizarre idé, at al rygning bør forbydes, er det et indgreb i vores frihed. Har vi den totale frihed til at ryge, når og hvor det passer os, betaler andre en pris. Intet er gratis – heller ikke politisk-moralske værdier.

Det er måske grunden til, at man på nydansk har overtaget et nyt begreb ude fra, nemlig den 'sociale sammenhængskraft'. I sig selv kan det være svært at identificere indholdet, men i en elskværdig tolkning kan det betyde, at man søger fællesskabet som det kit, der skal holde den store enhed – samfundet – sammen, sikre trygheden og sikkerheden uden at give alt for meget afkald på selvudfoldelsen. Et forsøg på at sætte ord på den kombination af frihed og tryghed, fællesskab og individualisme, mange efterspørger. Og samtidig et ord, der er opfundet til lejligheden, fordi 'velfærdsstaten' blandt nogle er faldet i miskredit, og fordi dets afløser 'velfærdssamfundet' er ved at være slidt.

Hvad enten man taler om fællesskab eller om social sammenhængskraft, drejer det sig grundlæggende om, hvordan borgerne i et samfund kan og bør leve med hinanden. Det handler – som i alle værdispørgsmål – om, hvordan vi opfatter det 'gode' og det 'onde', det 'rigtige' og det 'forkerte'. Under alle omstændigheder er fællesskab og sammenhængskraft ikke resultat af den enkelte borgers forsøg på at varetage egne interesser. I fællesskabet forventer vi ikke, at 'den anden' umiddelbart skal gøre noget til gengæld for det, jeg gør (for ham eller hende). At man, som det drøftes i vores bidrag om næstekærlighed, kan tale om, at der ydes »noget for ingenting«.

Det er svært at diskutere fællesskab uden at forfalde til »grædekonesociologi«. Både sociologien, den politiske filosofi og velfærdsstatsforskningen præges af den opfattelse, at noget ikke mere er, hvad det var. Hvor skylden skal placeres – nogen skal jo have skylden – er omdiskuteret. Er det samfundsudviklingen og de sociale strukturer, der er gået i forfald? Er det borgernes gøren og laden, der har mørnet fællesskabet? Eller er det velfærdsstaten, der har undergravet sit eget fundament?

## Tre forfaldshistorier

### 1) *Det er de sociale strukturers skyld*

Fællesskab er et af sociologiens mest grundlæggende begreber. Det 17. og 18. århundrede var domineret af kontrakt-tankegangen. Thomas Hobbes beskrev i 1651 den såkaldte naturtilstand, hvor alle ligger i kamp med alle i total retsløshed. Menneskelivet er kort, dyrisk og fat-

tigt. Det er ikke godt, men det kalder den fornuftige tanke frem, at den enkelte må tøjle sig selv ved at overlade magten til en hersker, der kan opretholde fred og ret. Heraf følger ideen om samfundspagten. Man enes om at oprette samfundet og overgive magten til herskeren. Den enkelte underkaster sig herskerens vilje, og herskeren sikrer retten og freden. En kontrakt, der giver sikkerhed, men koster frihed.

Hobbes' opfattelse af naturtilstanden som en krigstilstand gjorde Rousseau et hundrede år senere op med. Han mente, at det naturlige menneske grundlæggende er godt, og at det ikke stræber efter at dominere andre. Naturtilstanden er ikke konfliktfyldt. Tværtom er det civilisationen, hvordan den end er opstået, der gør mennesket ondt, skadefro, ærgerrigt og egoistisk. Det betyder ikke, at vi skal vende tilbage til skovene og leve som bjørne, men at vi skal indgå i en social kontrakt og underkaste os fællesskabets love uden derfor at opgive friheden. Det vil ændre det enkelte menneske, fordi det erstatter den naturlige frihed med muligheden for en moralsk frihed.

Mens samfundspagten hos Hobbes var rammen, der skulle tøjle egeninteressen, er kontrakten hos Rousseau det, der sætter den enkelte fri fra bare at følge sine egne drifter. Via samfundskontrakten nærmer han sig så småt fællesskabstanken, som den kan udmøntes i et direkte og uindskrænket demokrati. Når vi mødes i folkeforsamlingen, går det ikke an at argumentere for et forslag, fordi det er godt for den enkelte selv. Andre skal overbevises om, at det er i den fælles interesse. Derfor taler Rousseau om den såkaldte almenvilje, som er hævet over summen af enkeltviljerne, fordi den netop dukker op, når vi alle søger at anlægge det generelle perspektiv og spørger os selv, hvad der er til det fælles bedste. Og når det så alligevel giver frihed at underkaste sig almenviljen, skyldes det hans skelnen mellem den frihed, der lader os følge vore egeninteresser, og den frihed, som ligger i at adlyde en lov, man har foreskrevet sig selv.

Emile Durkheim stillede i slutningen af det 19. århundrede det grundlæggende spørgsmål, hvad det er, der binder mennesker sammen i samfund (og fællesskaber), og hvordan man skal forstå samspillet og modspillet mellem det individuelle – personligheden – og det sociale – solidariteten, fællesskabet. I overgangen fra de gamle samfundsformer mod industrialisme og modernitet ændredes solidariteten: Fra mekanisk til organisk solidaritet. I de gamle samfund var solidariteten mekanisk, fordi den enkelte var totalt omsluttet af eller indesluttet i de sociale strukturer. Han eller hun havde ikke noget valg. Der herskede

en elementær social og moralsk tvang. Den enkelte var indhyllet i den kollektive bevidsthed. De sociale aktiviteter var meget ens, og den fælles bevidsthed var socialt regulerende. Med modernisering og industrialisering fulgte arbejdsdeling, som opsplittede de ens sociale aktiviteter i mangfoldighed. Arbejdsdelingen hviler netop på individuelle færdigheder og individuelle handlingsrum, men netop forskellighederne og den forstærkede individualisering kalder på en koordination eller samordning, der får de enkelte og deres udfoldelser til at hænge sammen som en organisme: den organiske solidaritet. Arbejdsdeling og differentiering forstærker den gensidige afhængighed. Samtidig trænges den kollektive, fælles bevidsthed tilbage og erstattes af individuelle bevidstheder, der er sekulariserede og rationelle.

Fællesskabets bånd var i den tidlige del af det 19. århundrede sindbilledet på det gode samfund. De legitimerede institutioner som fx stat, kirke, fagforeninger, og professioner, og det var dem, der knyttede mennesker sammen i intimitet, følelsesmæssig intensitet, moralsk forpligtelse, social samhørighed og kontinuitet over tid. Et fællesskab, der hvilede på ideen om mennesket som en helhed i modsætning til den eller de roller, som de enkelte individer kan indtage i den sociale orden.

Mens Durkheim lagde tyngdepunktet på forholdet mellem mekanisk og organisk solidaritet, lå vægten hos Ferdinand Tönnies – den sociolog, der mest indgående har beskæftiget sig med begrebet fællesskab – på en skelnen mellem *Gemeinschaft* og *Gesellschaft* – fællesskab og samfund. På overfladen ligner samfunds- og fællesskabsrelationer i *Gemeinschaft* og *Gesellschaft* hinanden, fordi de sikrer, at mennesker lever fredeligt sammen, men i fællesskaber er individerne forenede trods deres forskellighed, mens de i samfund er adskilte trods alle forenende faktorer. Sociale relationer i *Gemeinschaft* udspringer af og er rodfæstet i vaner og traditioner, hvorimod de i *Gesellschaft* har egeninteressen som kilde og derfor karakteriseres ved en høj grad af individualisme og anonymitet.

Det, der i fællesskaber forener mennesker, er en fælles forståelsesramme – ikke en enighed, der gennem drøftelser og forhandlinger har resulteret i en kontrakt eller en pagt, men en forståelse, der er umiddelbart til stede, tavs og uden ord. Det er et naturgroet, automatisk fællesskab, der forener mennesker gennem fælles sæd og skik. Forståelsen går forud for alle disputer og er i den forstand ikke et slutpunkt, men et udgangspunkt for menneskelig samhørighed. Det er netop i denne fælles forståelse, mennesker knyttes til hinanden – alle adskillende faktorer til trods.

Både Tönnies og Durkheim er optaget af det sælsomme forhold, at mennesket på en og samme tid udvikler sig mod større selvstændighed og uafhængighed – løsrevet fra familiens og traditionernes snærende bånd – og dog bliver mere og mere afhængigt af det større fællesskab – samfundet.

Om end Durkheims billede af samfundet som en organisme, hvor alle bidrager med hver sit, kunne antyde et konfliktløst samfund, var han samtidigt opmærksom på de indbyggede spændinger, modsætninger og konflikter, der kunne ligge i den fremstormende individualisme, som ved sin svækkelse af den fælles forståelsesramme kan virke ødelæggende på sammenholdet mennesker imellem.

Troen på udviklingen af organiske solidaritetsformer blev erstattet af en dyb bekymring for samfundsudviklingen, fordi båndene mellem mennesker i moderne samfund bliver så svage, at mange ikke får opfyldt de grundlæggende sociale behov for samhørighed og fællesskab.

Mennesket ses som uskyldigt offer for tidens samfundsudvikling. Individualismen er i dette perspektiv skurken, men skurken er født af de sociale strukturers ændringer udmøntet i de moderne livsformer og institutioner.

## 2) *Det er borgernes skyld*

Der er imidlertid andre, der mener, at det er borgernes gøren og laden, som er problemets kerne. Miseren skyldes, siger denne tankegang, ikke den samfundsmæssige udvikling, men er en følge af det enkelte menneskes mangel på 'samfundssind'.

I det 20. århundrede er individualiseringen og individualismen gået over gevind. Vi er ikke længere de borgere, vi var. Vi har end ikke et svagt minde om de traditionelle fællesskaber, der fordrede tanke på andres ve og vel, men har udviklet os til at være selvbevidste og selvberørende væsener med store ambitioner om at realisere hver vores individuelle livsfortælling. Et projekt, der forudsætter fuldkommen personlig frihed til selvrealisering, uden at noget står ambitionen i vejen – hverken ægtefælle, børn eller helbred. Arbejdet ansues ikke mere som et bidrag til den fælles samfundsproduktion eller til livets opretholdelse, men er blevet til et vigtigt – personligt – redskab for den individuelle selvrealisering. Statens rolle er reduceret til at være hjælpemiddel for den enkeltes virkeliggørelse af hans eller hendes livsfortælling. Som et serviceorgan skal staten stå til rådighed, når jeg henvender mig som *bruger* af dens ydelser. I det omfang, vi finder sammen i noget, der

tangerer fællesskaber, er det sammen med andre brugere af en bestemt ydelse. Sammen opretter vi pressionsgrupper, der skal sikre, at »vi« får det, »vi« har *ret* til – og gerne lidt oven i hatten. Henrik Jensen giver i *13 udfordringer til den danske velfærdsstat* følgende fyndige beskrivelse af nutidens borger: »Nutidens velbjergede borger tøver ikke med (...) at afmelde sin forpligtelse over for næsten, retorisk og henover en lunken skulder, for derpå at dirigere »værdigt trængende« i sin egen familie videre mod de statslige institutioner.«

Om det nu er de sociale strukturer eller velfærdsstatens fremvækst i sig selv, jf. næste afsnit, der har ændret den ansvarlige, myndige borger til et 'offer', er pointen, at samspillet mennesker imellem er på vej mod en opløsning. Den norske sociolog Johan Galtung har talt om en fremadskridende atomi. Godt nok, siger han, består samfundet endnu ikke af en hob af gensidigt isolerede, sociale atomer – individer. Godt nok er der endnu megen bindende normativ kultur omkring os og vores gøren og laden, men vi er på vejen mod atomien. Man kan let forestille sig det menneskelige samspil reduceret til et tyndt minimum, der kan lignedes med e-mail kontakten. Skrækvisionen er en social formation – om et *samfund* kan man ikke længere tale, hvor individer, som kun er knyttet tyndt og svagt sammen, agerer på grundlag af egocentriske afvejsninger mellem omkostninger og nytte – for mig.

I dette perspektiv består samfundet ikke længere af borgere, der føler sig forpligtet af et ansvar over for andre medborgere eller fællesskaber – mindst af alt samfundet som helhed. I stedet er vi brugere, klienter og patienter med mere eller mindre urealistiske forventninger til tilværelsen og til staten. Vi betragter velfærdsstatens ydelser som medfødte rettigheder, mens pligtdimensionen ensidigt parkeres hos staten. Grundprincippet er ikke længere fællesskab og solidaritet, men kampen om at få det størst mulige materielle udbytte af de statslige ordninger.

Når de sociale bånd brydes ned, og den fælles *givne* forståelse ikke længere eksisterer, dukker livsfortællingen op som den erstatning, der skal give tryghed; men forskellen er, at en individuel livsfortælling – eller den 'biografiske løsning på systemiske modsigelser', som Ulrich Beck har kaldt den – ikke på samme måde er rodfæstet i institutioner. Derfor bygger livsfortællingen og dens aktører på forhold, som ikke varer længere end til det punkt, hvor de, der indgår i fortællingen, ser fordele ved forholdets ophør. Så er der – med Baumans ord – ikke

længere en holdbarhedsgaranti, fordi forholdene ikke har anden og mere solid basis end det individuelle valg. Det går (måske) an for meget ressourcestærke personer, mens andre får sværere ved at finde sikkerhed i medlemskab af et fællesskab.

### 3) *Det er velfærdsstatens skyld*

»Skyldsspørgsmålet« kan drejes endnu en omgang, så flaskehalsen peger på velfærdsstaten selv. Så er det ikke længere borgeren, der lader sig diktere af samfundets drivkræfter – ændringerne i de sociale strukturer. Borgeren er ej heller et egocentreret individ, som er løbet løbsk i en forbrugsrus, fordi fællesskabet ikke længere lægger bånd på den enkeltes gøren og laden. Denne tredje udlægning af forfaldshistorien handler om tabet af civilsamfundet, den sfære hvor den myndige og ansvarsbevidste borger kunne udfolde sig; men just denne del af samfundet er, hævder forfaldsmyten, blevet fortrængt af velfærdsstaten.

Civilsamfundet er en pudseløjerlig reststørrelse, fordi det er den del af samfundet, som ikke er statslig og ikke er marked. Dét er for mange måske mere, end hvad fantasien rækker til, og det er just problemet.

Civilsamfundet er familie, lokalsamfund, sociale netværk, foreningsliv, venskabsrelationer og lignende. Det er m.a.o. en fællesbetegnelse for frivillige, borgerlige og sociale organisationer og institutioner, der af mange ses som grundlag for et funktionsdygtigt samfund. Det ses derfor som modstykket til de statslige institutioner, som bakkes op af magt, og i modsætning til de kommercielle institutioner. Civilsamfundet er et langt stykke ad vejen en parallel til Tönnies' *Gemeinschaft*.

Det er da også ganske tankevækkende, at *Gemeinschaft* på engelsk betegnes 'community', der er en direkte afledning af det latinske 'communitatus', der har tre led: noget, der gøres 'med' eller 'sammen', noget, der sammenknytter, og endelig noget, der er mindre. Civilsamfundet refererer i den forstand til en 'tættere' og mere sammenhængende social enhed inden for det større samfund. Forstået på den måde bliver det den sfære i og af samfundet, hvor solidaritet og moral udvikles som de værdier, der ikke kan frembringes af staten endsige af markedet. Derfor ser civilsamfundstænkere med bekymring på statens og markedets fremvækst på civilsamfundets bekostning. En ekspanderende stat og et voksende marked har, lyder argumentet, konsekvenser for, hvordan borgerne omgås hinanden.

Når markedet gennemtrænger stadig flere områder af tilværelsen opstår der et tomrum. Der går orm i den moral og solidaritet, som

historisk har præget civilsamfundet. Institutionaliseringsen af solidariteten i velfærdsstaten gør ikke sagen bedre – tværtimod. Velfærdsstaten overtager skridt for skridt de sociale funktioner, der ellers lå i familie og civilsamfund. Det har konsekvenser, fordi institutionerne påvirker mentalitet og tænkning. Stille glider borgernes oplevelse af at bære ansvar for sig selv og 'de andre' over på staten. Pligt og solidaritet nedtones. Markedets og statens ekspansion suger saften og kraften ud af civilsamfundet, der bliver koloniseret, som den tyske sociolog Jürgen Habermas har udtrykt det.

Hvis det er rigtigt, at den enkeltes fornemmelse for moralske forpligtelser og sociale bånd kun kan udvikles i civilsamfundet gennem den sociale praksis i de tætte menneskelige relationer, har udviklingen af velfærdsstaten utilsigtede konsekvenser. Når staten påtager sig ansvaret for både 'mig' og 'de andre', føler den enkelte borger sig mindre forpligtet på sin egen ansvarlighed. Staten bliver da gennem sin regulering af de moralske forpligtelser mennesker imellem selv en moralsk aktør. Velfærdsstaten og dens ideologi søger rationelle, forudsigelige løsninger på de uheldige tilfældigheder, der kan ramme os gennem livets løb. Da ideologien fordrer retfærdighed og lighed, udmåles denne rationaliserede menneskelighed på et forud fastlagt og upersonligt grundlag. Humaniteten fordeles ligeligt efter den rationelle velfærdsstats logik, men herved står den i risiko for at miste sit hjerte. Den 'habits of the heart', som fx Robert Bellah taler om, kan ikke udvikles af staten, og når staten alligevel forsøger det, har det konsekvenser. Den gennemsnitlige borgers samvittighed beroliges ved tiltroen til den bureaukratiserede humanitet, og den enkelte antager, at 'systemet' tager hånd om alle medmenneskelige problemer. Den almene, medmenneskelige omsorg flyder derfor kun i yderst begrænset omfang direkte fra menneske til menneske. Det moralske perspektivs dobbelttydighed – den bureaukratiserede og formaliserede humanitets sameksistens med den spontane humanitets fravær – lader velfærdsstaten fremstå som et paradoks. Velfærdsstaten befinder sig i et spændingsfelt mellem intention og praksis.

Velfærdsstaten forudsætter en moralsk habitus – en solidarisk forpligtelse i forhold til andre, som den – i dette perspektiv – selv er med til at undergrave, fordi dens institutioner svækker menneskenes evne til at forholde sig moralsk til hinanden og til samfundet som helhed. Set gennem disse briller har velfærdsstaten som institutionaliseret solidaritet svækket borgernes personlige ansvar og den grundlæggende fællesskabsfølelse.

»Den fremtid, der venter velfærdsstaten, en af menneskehedens største gevinster og en af det civiliserede samfunds største bedrifter, ligger ved den frontlinje, som det etiske korstog rykker frem mod. Dette korstog bliver måske en fiasko – alle krige indebærer jo risikoen for et nederlag – men uden korstoget er alle bestræbelser dømt til at mislykkes. Rationelle argumenter hjælper ikke stort, for man kan jo ikke anføre nogen 'fornuftige grunde' til, at vi bør vogte vore brødre, være omsorgsfulde og moralske – og i et nytteorienteret samfund kan de ubrugelige og funktionsudygtige fattige og ugidelige ikke gøre sig håb om rationelle beviser på deres ret til at være lykkelige. Ja, lad os bare indrømme det. Der er ingen 'fornuft' forbundet med at tage et ansvar, med at være omsorgsfuld og moralsk. Moralen har kun sig selv at støtte sig til: Det er *bedre* at være omsorgsfuld end at vaske sine hænder, *bedre* at være solidarisk end ligeglad med andres ulykke og i det hele taget *bedre* at være moralsk, selv om det ikke gør mennesker rigere og firmaer mere rentable«.

Zygmunt Bauman i *The individualized Society*

### Velfærdsstaten som svar på fællesskabets problem?

Man kan, som vi har set, mene, at forfaldet skyldes moderniteten – industrialiseringen, arbejdsdelingen osv., eller man kan mene, at fællesskabets trange kår udspringer af menneskets egoistiske natur. For os at se er det imidlertid svært at komme uden om det spørgsmål, om ikke velfærdsstaten – dens mangler og problemer til trods – aktuelt er det eneste svar på opløsningens og atomiens problem: at det med andre ord er fællesskabet som værdi, velfærdsstaten søger at fremme.

Det er den moderne stats funktion at varetage borgernes sikkerhed og beskyttelse. I nyere tid drejer det sig ikke kun om beskyttelse og sikkerhed mod ydre fjender, men i mindst samme grad om en sikring af den enkeltes velfærd både i henseende til de tilfældige begivenheder, den enkelte kan rammes af (arbejdsløshed, sygdom, invaliditet osv.), og de mere påregnelige forhold som fx alderdommens indtræden. Som legitimering for disse aktiviteter påkalder man sig ofte hensynet til fællesskabet eller solidariteten. Det spejler netop den moderne socialsikrings- eller velfærdsstat som institutionelt udtryk for den forpligtelse, den enkelte har til at bistå 'andre', der tilhører samme (typisk nationalt afgrænsede) fællesskab.

Tanken har dybe rødder. Under de forberedende drøftelser bag den

første menneskerettighedserklæring fra 1789 rejste der sig røster til fordel for statslige understøttelser til nødlidende, uden at det dog satte sig direkte spor i erklæringen. Kun fire år senere, da den reviderede erklæring fremkom, talte man om understøttelse til 'ulykkelige mennesker' som en for samfundet 'hellig pligt'. I den franske forfatning fra 1848 knyttes tråden eksplicit til broderskabet, idet man i præambelens sektion VIII taler om 'broderlig understøttelse' (assistance fraternelle) til sikring af borgerens nødvendige underhold.

Historisk vil det imidlertid ikke være rigtigt at se de tidlige socialpolitiske initiativer i fx 1880'ernes Tyskland og 1890'ernes Danmark som udtryk for en fremvoksende humanitet. Det var andre og mere kontante forhold, der lå bag. På den anden side sker der over den efterfølgende tid en ændring, så der langsomt – og med forskellige nuanceringer og med vægten lagt lidt forskelligt – udkrystalliseres en enighed om en samfundsstruktur, der dårligt kan kaldes andet end velfærdsstatslig.

Velfærdsstaten udvikles som et risikofællesskab, der både tager hånd om den svage, som lader sig diktere af samfundets drivkræfter og derfor havner i usikkerhed og ensomhed, og om egocentrikeren, der i sin omnipotens ikke har blik for sin egen skrøbelighed, men som naturligvis ikke kan stille mere op over for tilskikkelser, livet byder på, end den svage kan. Velfærdsstaten skal derfor på en og samme tid komme de gamle, nedbrudte sociale strukturer til undsætning og tøjle det moderne menneskes egocentriske tilbøjeligheder. To sider af samme sag, javel, men ikke desto mindre det samme svar på to forskellige forfaldsmyter.

Omvendt er det, som vi har set, klart, at det moderne samfund ikke bygger på familielignende eller personlige relationer mennesker imellem, men på funktionelt begrundede relationer som netop ikke disponerer for hverken fællesskab, solidaritet eller broderskab.

Ser man fællesskab, solidaritet og broderskab funderet i følelsesmæssige relationer, der giver sig udslag i gensidig støtte, er det heller ikke lige det, man genfinder i den socialpolitiske historie. Snarere ser man interessernes sam- og modspil, der ytrer sig i gennemførelse af understøttelsesordningernes retliggørelse og institutionalisering. Ydelserne fremtræder ikke som noget, der er frembragt af engagerede borgere med henblik på i indbyrdes og gensidig ansvarlighed at komme andre borgere i en vanskelig situation til undsætning. De er tvangsmæssigt finansierede, lovgivningsmæssigt forankrede og bureaukratisk forvaltede. Der er på overfladen ikke meget fællesskab, solidaritet og broderskab at finde. Ydelser, der kunne ses som udslag af en solidarisk handling,

hvis de var frembragt i et frivilligt, direkte og engageret fællesskab, er blevet ændret til foranstaltninger af tvangsmæssig karakter, forvaltet af offentlige bureaukrater, der på ingen måde kan skues i et fællesskab med dem, der har været udsat for en af livets mangfoldige risici. Umiddelbart ville det være at strække både fællesskab, solidaritet og broderskab som begreber meget vidt, hvis man ville bringe dem i spil som legitimerende for den moderne social- eller velfærdsstat.

Det betyder selvsagt ikke, at retliggørelse og institutionalisering skal ses som noget negativt. Det er jo netop de midler, velfærdsstaten kan anvende, når den skal tage højde for de risici, der i det moderne samfund kan ramme os alle. Skal der tages hensyn til held, uheld, skæbne, retfærdighed, forskelle i 'sociale gener' osv. kan det kun ske ved at oversætte dem til rationeringsmekanismens personkredse, tildelings- og udmålingskriterier som grundlag for en omfordeling. Fællesskabets fællesnævner bliver kontante – naturale – og serviceydelser, og rationeringsmekanismen bliver vejen ad hvilken, det sikres, at de, der rammes af livets ulykker, ikke skal bære dem selv. Tilsvarende sikrer finansieringssystemet, at de, som livet har været mere venligt imod, tager medansvar for forhold, der ikke umiddelbart og direkte berører dem selv. Som princip er der ikke den store uenighed i det danske samfund om velfærdsstatens instrumenter, men det er omvendt klart, at der til stadighed sker en forhandling og en genforhandling af den implicite omfordelings retfærdighed.

Der er stor forskel på en tidligere tids private velgørenhed og de retskrav, der er forankret i samfundsmæssige funktioner. Ikke kun når spørgsmålet er, om man faktisk får hjælpen, når den måtte være nødvendig, men også når det drejer sig om, hvorvidt hjælpen oppebæres under former, der ikke truer den enkeltes menneskelige værdighed og selvagtelse. Frihed, uafhængighed, selvbestemmelse osv. er centrale værdier, der kan være truede, hvis den, der er i vanskeligheder, er henvist på en afhængighed af andres gode vilje.

Det er selvsagt en tanke, der kan spores tilbage til den franske revolutionstid og den fremvoksende arbejderbevægelses krav. Den fandt markant udtryk i den tidlige danske debat om forholdet mellem almisse, skøn og ret: Retten blev set som modstykket til barmhjertigheden og veldædigheden og som tilsikring af eksistensen gennem samfundets institutioner. Det er et grundlag for social- eller velfærdsstatens legitimering, der er løstrevet fra alle emotionelle bindinger menneskene imellem og i stedet funderet i menneskers ligeværd. Om ligeværdig-

heden ses som en følge af livet selv – den eksistentielle afhængighed, som en følge af livet som noget, der er os skænket eller som en følge af en konstrueret menneskeret er i sammenhængen mindre væsentligt. Det centrale er, at ligeværdigheden er en forudsætning for et *samfund* byggende på *fællesskab*.

Det betyder samtidig, at der etableres en forbindelse mellem det politiske og det sociale, som ikke mindst finder udtryk i den engelske sociolog T.H. Marshalls udmøntning af triaden civile, politiske og sociale rettigheder. Bliver en vis social lighed forudsætning for *ligeværd* og *menneskelighed* og dermed forudsætning for fuldgældigt medlemskab af det politiske fællesskab, må den nødvendigvis tage form af en ret(tighed), som staten garanterer. Socialpolitikken ses da ikke længere som kun et forsøg på at imødegå livets tilskikkelser, men som løsning på et mere generelt socialt problem. Når livets ulykker ikke længere tilskrives højere magter, naturen eller skæbnen, ligger statens aktive medvirken nær. Så findes legitimiteten ikke længere i en påberåbelse af fællesskabet, solidariteten eller broderskabet, som de i en tidligere tid blev opfattet. Hvor ligger den så?

En mulighed er naturligvis med den politiske filosof John Rawls at lade legitimiteten bero på hypotetiske beslutninger bag uvidenhedens slør, hvor det enkelte samfundsmedlem ikke kender sin plads i den sociale struktur, når sløret falder. Legitimitetens kilde ligger hos ham i en hypotetisk bestemt retfærdighedsopfattelse, der ikke har samme appel, som en henvisning til treklangen mellem broderskab, solidaritet og fællesskab.

På modernitetens vilkår må man snarere tale om et quasi-broderskab, quasi-solidaritet eller quasi-fællesskab; men netop i de formuleringer antydes alligevel, at treklangen lever, men måske også at den kan finde mange forskellige udtryksformer i forskellige moderne samfund. Det er en følge af, at den klassiske fællesskabsopfattelse er forankret i noget, der går forud for det enkelte menneske selv, noget, som bare er der, mens modernitetens fællesskab i højere grad har konstruktionens karakter.

Zygmunt Bauman har i *Fællesskab* givet en efterskrift. Vi læser den som udtryk for netop tanken om velfærdsstaten som quasi-fællesskab, når han skriver:

»De to opgaver, fællesskabet bør påtage sig for at rette et frontalangreb mod det nutidige, atomiserede samfunds sygelige træk på en slagmark, der virkelig betyder noget, er 1) at tilvejebringe en

ligelig fordeling af de ressourcer, der kan omforme skæbneunderlagte de jure-individer til handlekraftige de-facto individer, og 2) at skabe en kollektiv forsikring mod individuelle skader og ulykker. Uanset hvilke mangler det oprindelige fællesskab må have haft, lå dets styrke i disse to intentioner. Vores deregulerede markedssamfunds *penseé unique* afstår fra at løse disse opgaver og stempler dem åbenlyst som uhensigtsmæssige ...

I denne verden, der hastigt globaliseres, er vi alle afhængige af hinanden, og på grund af denne afhængighed kan vi ikke hver især være herre over vores skæbne. Hvert eneste individ stilles over for opgaver, der ikke kan påbegyndes og løses individuelt. Alt, hvad der skiller os ad og får os til at holde afstand til hinanden, trække grænser og bygge barrikader, gør disse opgaver endnu vanskeligere. Vi har alle behov for at få kontrol med de betingelser, hvorunder vi kæmper med livets udfordringer – men for de fleste af os kan en sådan kontrol kun opnås kollektivt.

I denne sammenhæng – under udførelsen af sådanne opgaver – savnes fællesskabet mest, men til en afveksling giver denne sammenhæng også fællesskabet en mulighed for at ophøre med at være en 'mangelvare'. Hvis der skal opstå et fællesskab i en verden af individer, kan (og skal) det kun være et fællesskab sammenvævet af lighed og gensidig omsorg – et fællesskab, der drager omsorg for og påtager sig ansvaret for den lige ret til at være menneske og for, at alle skal have lige reelle muligheder for at handle på grundlag af denne ret«.

Man ser, at Bauman i denne argumentation ligger tæt på Knud Løgstrups tanker om den fundamentale afhængighed mennesker imellem, der hører livet til: vores forviklethed med hinanden, hvoraf den grundlæggende etiske fordring springer ud. Derved knyttes tråden også til næstekærligheden som en værdi bag velfærdsstaten. Det har vi behandlet i et andet bidrag i denne bog. Når kærligheden nedskrives til en ide, kommer den i familie med fællesskabet, solidariteten og broderskabet. De antager måske nok på modernitetens vilkår 'quasi-karakter', og velfærdsstaten er erstatning for den 'ægte vare'. Det får være, hvad det være vil, men det er vanskeligt at se, hvordan man kan tænke fællesskab på modernitetens vilkår – uden samtidig at tænke velfærdsstat og uden at glemme, at velfærdsstaten anbringer os alle i et spændingsfelt mellem ideel intention og praksis.



Det er samtidig et svar til Margaret Thatcher. Der er et *samfund*, og det er indrettet, så den stærke tager hånd om den svage, vel vidende at han eller hun kan skifte rolle og en dag selv befinde sig i den svages sted. Der er et *fællesskab* på modernitetens vilkår.