

SOSIOLOGI OG FRIHET

Sosiologisk tidsskrift: VOL 13, 157–182

Gunnar C. Aakvaag, UiO
g.c.aakvaag@sosiologi.uio.no



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

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

SOSIOLOGI OG FRIHET¹

Gunnar C. Aakvaag

g.c.aakvaag@sosiologi.uio.no

Sociology and freedom

My intention in this article is to make the category of freedom available to sociologists studying modern societies. First, I attempt to clear up some of the more general confusion and incomprehension connected with the sociologist's sometimes vague and imprecise use of the concept by defining what freedom actually means. Second, I try to make sociologists aware of the richness of understandings of freedom embedded in different theoretical traditions -- a richness that makes it possible for sociologists to identify and study the phenomenon of freedom in a complex and multidimensional way. Towards achieving this aim, I present seven different definitions of freedom found in seven major sociological traditions. Third, I attempt to connect these different definitions of freedom with seven corresponding conceptions of social order. As sociologists, it is important that we develop models showing how freedom can be situated in the group action, organizations, institutions and structures of social reality. This leads to my fourth and last point, namely the importance of a political concept of freedom. I argue that it is mainly through democratic political processes that freedom can be effectively realized in social reality, thereby bridging the potential gap between freedom and social order.

Keywords: *freedom, order, sociology, democracy*

Innledning: frihet og orden

Sosiologien står i et dobbelt mimetisk forhold til sitt studieobjekt, det moderne samfunn. Ikke bare er faget historisk samtidig med sitt objekt, som et ledd i modernitetens kulturelle og institusjonelle refleksivitet; også sosiologiens erkjennelsesmessige grunnkategorier springer ut av og gjentar objektive forhold ved det samfunn den skal studere. Vi kan si at på samme måte som moderne samfunn er stilt overfor den «ontologiske» oppgave å etablere og reprodusere sosial orden på en måte som er forenelig med postfødale individers frihet, er sosiologien, som *vitenskapen* om det moderne, stilt overfor den «epistemologiske» eller erkjennelsesmessige utfordringen å utvikle teoretiske

grunnkategorier som gjør det mulig å vise hvorledes sosial orden og frihet ikke er uforenelige størrelser.

I etterkrigstiden var allikevel en konservativ forståelse av faget lenge hege-
monisk. Dette var i funksjonalismens gullalder, hvor orden og integrasjon
utgjorde de teoretiske retningsanvisere. I tråd med dette ble sosiologien også
faghistorisk betraktet som et ektefødt barn av den postrevolusjonære «restaura-
sjonens» fokus på orden, samhold og gjenoppbygging etter frihetens eksesser i
årene etter 1789.² Men dermed overså man hvorledes klassikere som Marx,
Weber og Durkheim i sin tid grunnla sosiologien nettopp i det intellektuelt
konstruktive spenningsfeltet *mellom* progressive og konservative elementer,
mellom opplysning og romantikk – mellom frihet og orden. Frihetskategorien
har imidlertid de siste 20–30 årene fått en renessanse innen sosiologien. Dette
bla. som en følge av 68-ernes kompromissløse kritikk av Parsons og funksjona-
lismen, men også som et resultat av individualiseringsbegrepets sterke posisjon
i faget fra 90-tallet og postmodernismens generelle oppgjør med alt som smaker
av «struktur» og «orden». I tillegg kommer et mer (ny)liberalt politisk klima
hvor individets frihet er blitt tillagt økt betydning. Frihetsbegrepet må derfor
kunne sies å ha gjenfunnet sin rettmessige plass. Allikevel er ikke alt rosen-
rødt. Fire utfordringer knytter seg nemlig til begrepets posisjon i faget i dag. For
det første hefter det ofte en generell uklarhet med henblikk på begrepets inn-
hold. Det brukes for ofte i omtrentlige, uklare og vage vendinger. Det er derfor
et behov for en generell begrepsopprydning. For det andre er det uheldig at
enkelte sosiologiske teoritradisjoner forsøker å tilrane seg monopol på bruken
av begrepet. Som jeg skal vise, fins det en rik og flerdimensjonal frihetsfor-
ståelse innen faget. Monopolisering vil derfor bare føre til faglig innsnevring.
For det tredje må ikke gjenoppdagelsen av frihetsbegrepet få oss til å glemme
ordenskategoriene. Det er nødvendig å fastholde at det er forholdet, nærmere
bestemt formidlingen, mellom frihet og orden som er sosiologiens teoretiske
basisutfordring. Og endelig er det viktig, særlig fra sosiologisk hold, å fastholde
frihetsbegrepets politiske dimensjon. Det gruppe- og strukturspesifikke ved
individets eksistens gjør nemlig at dets frihet ikke kan løsrives fra mulighetene
for kollektiv handling og politisk kontroll.

Hensikten med denne artikkelen er å forsøke å møte alle disse fire utfordrin-
gene, for på den måten å bidra til å klargjøre frihetsbegrepet for bruk i sosiolo-
giske studier av moderne samfunn. I teksten som følger gjør jeg således fire
ting. For det *første* forsøker jeg å gi en tydelig begrepslig presisering av frihets-
begrepet. Slik ønsker jeg å bidra til å skape intellektuell orden gjennom å klar-
gjøre et begrep de fleste nok har et positivt, men kanskje også et uklart forhold
til. For det andre er det viktig å være oppmerksom på at sosiologien har svært
rike ressurser å tilby den som er opptatt av frihet, da det nemlig finnes mange

ulike frihetsforståelser inkorporert i ulike sosiologiske teoritradisjoner. Det er viktig å få frem denne intellektuelle rikdommen i faget for å unngå teoretiske innsnevring. Denne påminnelse er et hovedformål med artikkelen. I artikkelen tar jeg derfor utgangspunkt i syv ulike frihetsbegreper jeg mener å kunne avdekke innen syv av dagens ledende teoritradisjoner. Slik argumenterer jeg også for et flerdimensjonalt sosiologisk frihetsbegrep. For det tredje må vi koble frihet til orden. Sosiologiens fagspesifikke bidrag til en allmenn forståelse av frihet består nemlig først og fremst i å koble sammen frihetsbegrepet med et begrep om sosial orden, og dermed vise at friheten kan finne sin plass i samfunnet. Jeg vil derfor vise hvorledes de syv tradisjonene kobler frihet og orden på hver sin måte. Til et rikt og flerdimensjonalt frihetsbegrep svarer således også et rikt og flerdimensjonalt begrep om sosial orden. Og til sist i artikkelen vil jeg gjøre et hovedpoeng ut av at et sosiologisk lutret frihetsbegrep også må ha en politisk dimensjon. Sosiologien må kunne inkorporere de politiske praksiser som gjør det mulig å temme den samfunnsmessige «annen natur» som i sin tid fikk grekerne til å utvikle skjebnebegrepet. Artikkelen avsluttes derfor med det demokratiske frihetsbegrepet og dets plass innen sosiologien.

Det må med en gang sies at fremstillingene innenfor dette artikkelformat må få en noe generaliserende og stilisert form. Det er ikke til å unngå at deler av det intellektuelle mangfoldet vi finner innen de ulike sosiologiske tradisjoner som her skal presenteres vil gå tapt. Som Adorno også har lært oss, må all begrepslig formidlet erkjennelse gå delvis på bekostning av objektenes egenart og det ikke-identiske ved fenomenene. At begreper og typologier reduserer kognitiv kompleksitet, kan imidlertid ikke være noe ankepunkt mot dem. Desto mindre i vår sammenheng, ettersom det de facto eksisterer viktige forskjeller i frihetsforståelsen til de viktigste sosiologiske tradisjoner. De syv sosiologiske frihetsbegreper artikkelen tar for seg vil også helt kort bli satt inn i en idehistorisk kontekst, ettersom de har sitt opphav i mer allmenne kulturelle strømninger. Jeg forsøker også å konkretisere dem gjennom å gi eksempler. Denne artikkelen reiser selvfølgelig også implisitt grunnleggende filosofiske problemstillinger knyttet til metafysiske temaer som forholdet mellom frihet og determinisme, de ulike frihetsbegrepenes relative gyldighet og muligheten til å forene dem. Slike spørsmål har jeg dessverre ikke anledning til å diskutere her. Den filosofisk anlagte leser henvises heller til filosofenes meget omfattende frihetsdebatt.³ Artikkelen begynner med å ta for seg det trolig aller mest vanlige frihetsbegrepet, for deretter gradvis å utvide vår sosiologiske frihetsforståelse gjennom seks andre frihetsbegreper.

Frihet som fravær av ytre tvang: teorien om rasjonelle valg

Den kanskje mest vanlige og intuitive av alle definisjoner av frihet er den følgende: Frihet er fravær av ytre tvang, hva vi med Isaiah Berlin (2002: 169-78) skal omtale som negativ frihet.⁴ Den person er i henhold til det negative frihetsbegrepet fri som ikke blir hindret av noe utenfor seg selv i å gjøre som hun vil. Det å være ufri er omvendt å møte ytre motstand av for eksempel fysisk, sosial, juridisk, politisk eller økonomisk art som hindrer en i å realisere sine ønsker og planer. Et eksempel vil anskueliggjøre dette. En person som pga. politisk forfølgelse ønsker å forlate sitt hjemland for å bosette seg i et annet land er ifølge det negative frihetsbegrepet fri bare såfremt hun besitter økonomiske midler og juridiske rettigheter som gjør dette mulig. Omvendt vil den samme personen være ufri i den grad hun pga. en uheldig økonomisk situasjon og manglende statsborgerskap ikke kan reise og bosette seg i det land hun vil. Først når slike ytre økonomiske og juridiske barrierer er ryddet av veien, vil det nemlig være mulig for henne å gjøre som hun vil. Det ligger et helt bestemt menneskesyn til grunn for det negative frihetsbegrepet. Mennesket er det vesen hvis natur består i å ha visse ønsker og begjær («desires»), dvs. fremtidige måltilstander det ønsker å realisere, samt en instrumentell fornuft som setter det i stand til å veie alle tilgjengelige handlingsalternativer opp mot hverandre med henblikk på forventet nytte. Frihet består deretter i ikke å bli hindret i å ville realisere det alternativ som frembringer mest nytte. Som Hobbes sier: «A free man is he that [...] is not hindered to do what he has a will to do» (Hobbes 1996: 146). Hobbes er også den idehistoriske opphavsmannen til det negative frihetsbegrepet, et begrep som gjennom liberale tenkere som Hume, Locke, Bentham og Mill har vunnet solid innpass i den vestlige kultur. Disse opplysningstenkerne kritiserte eneveldet og føydale standsprivilegier nettopp for å utgjøre ytre barrierer mot individets (negative) frihet. Også i vår tid står begrepet sterkt, dypt forankret som det er i liberal politisk tenkning, nyklassisk økonomi og analytisk filosofi. Hva er det negative frihetsbegrepets stilling i sosiologien?

Den negative frihetsforståelsen fikk via den klassiske økonomi tidlig innpass i den sosiologiske tenkningen om det moderne. Således gjenfinner vi den både i Spencers kontraktsteorier, Tönnies' kårviljebegrep og Webers formålsrasjonelle handlingstype. Det er imidlertid en sosiologisk etterkrigstradisjon som fremfor noen har inkorporert det negative frihetsbegrep, nemlig teorien om rasjonelle valg (heretter TRV). En kort karakteristikk av teoriens grunntrekk og menneskesyn vil vise dette.⁵ TRV tar utgangspunkt i en aktør som skal realisere en handlingsplan i en objektivt gitt situasjon. Tre forhold er da avgjørende. Aktøren har et sett situasjonsuavhengige (eksogene) preferanser som kommer

til uttrykk gjennom evnen til å rangere alle tilgjengelige handlingsalternativer etter deres ønskverdighet. Aktøren besitter videre et sett oppfatninger, dvs. kunnskap om situasjonen, de ulike handlingsalternativer og konsekvensene av disse. Endelig har aktøren evnen til å velge det beste foreliggende alternativ i lys av sine preferanser og oppfatninger – dvs. til å maksimere nytte. Det har innen TRV vært mye diskusjon om realismen og holdbarheten i rasjonalitetsmodellens forutsetninger om gitte og stabile preferanser, fullstendig (eller i hvert fall tilstrekkelig) informasjon og rasjonell nyttemaksimering.⁶ Slik kan for eksempel (kontra)adaptive preferanser, mangelfull informasjon og viljessvakheter true aktørens rasjonalitet og frihet «innenfra». Det er allikevel klart at det er fravær av ytre tvang som er det primære kjennetegn på frihet innen tradisjonen. Dette følger av dens menneskeforståelse. Mennesket er nemlig ifølge TRV styrt av gitte preferanser; de er den direkte kausale årsaken til menneskelig handling. Når preferansene tas for gitt som menneskets kjerne, slik TRV gjør, må friheten i sin essens være at intet ytre hindrer en i å realisere disse: er jeg tørst er det ingen som hindrer meg i å drikke, er jeg sulten så har jeg penger til å kjøpe mat, vil jeg ta høyere utdanning er det ingen økonomiske eller juridiske barrierer som hindrer meg i å begynne på universitetet osv. Frihet for TRV er følgelig fravær av ytre tvang – den uhindrete realisering av preferanser.

At TRV opererer med et negativt frihetsbegrep kommer enda tydeligere frem hvis vi tar for oss tradisjonens foretrukne måte å formidle mellom frihet og orden på. For hva slags form for sosial organisering og orden vil ifølge fremstående representanter for tradisjonen sikre individene mest mulig frihet? Det vanligste svaret er markedet. Hvorfor det? Jo, fordi markedet er den sosiale institusjon som i størst mulig grad tillater folk å gjøre som de vil. Markedet minimerer ytre tvang rett og slett fordi de er grunnlagt på frivillig inngåtte bytter («transaksjoner») mellom formelt likestilte aktører, og for hvem egeninteressen eller preferanser er det eneste motivasjonsgrunnlaget for handling. På markedet blir ingen tvunget til noe som helst mot sin vilje. Markedets frihet kan illustreres med ansettelsesprosesser i arbeidsmarkedet, hvor arbeidstageren står fritt til å velge mellom alternative jobber, mens arbeidsgiveren står fritt til å velge mellom alternative arbeidssøkere. På produktmarkedet står produsentene tilsvarende fritt til å bestemme hva de vil produsere og til hvilken utsalgspris, mens konsumentene står fritt til å velge produkt og leverandør. Ingen tvinges til noe. Ved å være tuftet på frie bytter, eliminerer markedet de to viktigste institusjonelle formene for ytre tvang og ufrihet vi kjenner fra historien. For det første de som er knyttet til formelle (legale) hierarkier, hvor en overordnet bare i kraft av sin formelle posisjon og tilhørende sanksjonsmidler befale (tvinge) sine underordnede. Denne ufrihet er svært utbredt både gjennom førmoderne standshierarkier og moderne byråkratiske organisasjoner. For det andre opp-

løser markedet de former for uformell makt og hierarkier som vokser frem i for eksempel familien, vennegjenger eller kollegafellesskap. Her kan enkelte personer i kraft av karismatiske egenskaper, fysisk styrke, ressurser eller sterke emosjonelle bånd oppnå svært stor makt over andre. Gjennom frie bytter, flate relasjoner og muligheten for å skifte «leverandør», sprenger markedet både de formelle og de uformelle hierarkier, deri ligger markedets utopiske gehalt og dets evne til å forsone frihet og orden. Så er det heller ikke til å undres over at fremstående representanter for TRV anbefaler markedet som grunnlag for reformer av viktige samfunnsområder som skole, familie (!), helse, kunst, idrett, vitenskap og universitet, medier og offentlig forvaltning – i tillegg til økonomien.⁷ Begrunnelsen er at ingen institusjon er så egnet som markedet til å bryte ned ytre tvang og slik formidle mellom frihet og orden. Markedet er den negative frihetens institusjonelle form.⁸

Et idealistisk frihetsbegrep: normsosiologisk funksjonalisme

Det negative frihetsbegrep har alltid møtt mye motstand. Det strider nemlig mot en erfaring de fleste av oss har gjort seg, og som er at det ofte foregår en kamp inne i oss mellom våre «høye» idealer og våre «lave» lyster og begjær. Virkelig frie er vi først i den grad vi ikke lar lyster og begjær (preferanser) sette til side idealer og verdier som motivasjonsgrunnlag for våre handlinger. Denne indre kamp leder oss på sporet av en frihetens idealistiske «residualkategori» (Parsons 1968: 16-20), som faller utenfor det negative frihetsbegrepet og TRVs fokus på preferanser. Slik har vi allerede begynt vår søken etter et rikere og flerdimensjonalt sosiologisk frihetsbegrep. Frihet innenfor det vi kan kalle den idealistiske tradisjonen består således ikke først og fremst i fravær av ytre tvang, men i å orientere sine handlinger etter høyverdige idealer, verdier, ideer og prinsipper – dvs. å være på høyde med det beste i seg selv. Ufri er omvendt den som lar sine drifter, tilbøyeligheter og sitt begjær løpe av sted med seg. En slik person lar det lave seire over det høye. For en idealist er derfor den personen som velger å stjele for å tilfredsstille sine materielle behov, ikke virkelig fri, mens en person som ikke lar lysten eller tilbøyeligheten til å ta en «snarvei» løpe av sted med seg, omvendt er det. Førstnevnte gir tapt for sine tilbøyeligheter, sistnevnte ikke. Det idealistiske frihetsbegrepet er særlig utviklet som det humanistiske motsvar til den moderne naturvitenskapens mekanistiske verdensbilde, fysikkens kausalitetsbegrep og det naturalistiske menneskesyn. Idealismen angriper således det syn at mennesket er å betrakte som et hvilket som helst annet naturobjekt, underlagt kausalforholdets determinerte (nødvendige) årsak/virkning-relasjoner. Ifølge idealisten er nemlig mennesket, i motsetning til tingene, borger av to verdener. I kraft av å være utstyrt med et legeme

(kropp) utstrakt i tid og rom, underlagt naturens årsakslover, er mennesket ufritt. Denne ufrihet kommer til uttrykk når kroppslige behov og begjær – «preferanser» – er årsak til menneskets handlinger. I kraft av sin (selv)bevissthet og evne til fornuftig (selv)refleksjon – «sjel» som det het i gamle dager – er mennesket imidlertid også borger av en intelligibel eller åndelig verden utenfor og uavhengig av den empiriske verdens kausale tid/rom-relasjoner. Dette er ideenes, idealenes, verdienes, prinsippenes, moralens og normenes verden. Virkelig «positiv» (Berlin 2002) frihet består ifølge den idealistiske tradisjon i å heve seg opp fra kausalkjedenes dystre nødvendighet, kneble sine kroppslige impulser og preferanser, og i stedet innrette sine handlinger etter høyverdige idealer og verdier. Dette er frihet som åndelighet. Den idehistoriske opphavsmann til det idealistiske frihetsbegrep er særlig filosofen Kant. Kants ontologiske skille mellom den «noumenale» (åndelige) og «phenomenale» (fysiske) verden tilsvarer det moralske og handlingsteoretiske skille mellom «plikt» (frihet) og «inklinasjon» (ufrihet), som er selve kjernen i all idealisme. Etter Kant har det idealistiske frihetsbegrep blitt videreført innen ulike former for dualistisk og antimaterialistisk tenkning like frem til vår egen tid. Det har også en sterk posisjon innen sosiologien.

Det idealistiske frihetsbegrepets innpass i sosiologien skyldes først og fremst nykantianeren Emile Durkheim. Sentrum for hele Durkheims sosiologi kan nemlig sies å være en sosiologisk reformulering av Kants skille mellom plikt og inklinasjon.⁹ Ifølge Durkheim består samfunnet av et sett intersubjektivt delte verdier og normer, en kollektiv bevissthet, med et religiøst-rituelt opphav. Den kollektive bevissthet har som funksjon å sikre samhold og solidaritet gjennom å harmonisere verdier og regulere handlinger. Dette skjer ved at individet, som fra fødselen av bare er en driftsstyrt biologisk organisme, sosialiseres inn i samfunnet, internaliserer dets verdier og normer, og dermed tar del i den kollektive bevissthet. Mennesket får slik også en dobbelt natur (homo duplex), en biologisk og en sosial. Av den grunn oppstår det en kamp i dets indre mellom dets sosialiserte og høye natur (plikt) på den ene siden, og dets usosialiserte og lave natur (inklinasjon) på den annen. Bare for så vidt som individet lar seg styre av plikt forankret i verdier og normer med et samfunnsmessig opphav, er det fritt fra naturens kausalkjeder. Som Durkheim sier: «Liberty is the daughter of authority properly understood [...]. To be free is not to do what one pleases; it is to be master of oneself, to know how to act with reason and to accomplish one's duty» (Durkheim 1956: 89-90). Kants universalistiske kategoriske imperativ fremstår i Durkheims sosiologiske omfortolkning som samfunnets kollektive bevissthet. De har imidlertid begge det til felles at de frigjør individet fra naturens kausalkjeder. Det er fremfor noen Talcott Parsons og den normsosiologiske funksjonalismen som gjennom begrepet normstyrt handling har inkorporert

arven fra Durkheim og videreført det idealistiske frihetsbegrep innen dagens sosiologi. Parsons' etter hvert klassiske kritikk av «utilitarismens dilemma», som er take off for hele hans sosiologiske prosjekt, består nettopp i å påpeke at utilitarismen (TRV) ikke kan gjøre rede for aktørens frihet i en idealistisk, ikke-kausal forstand (Parsons 1968: 59-69). På grunnlag av denne innsikt utvikler Parsons så en «voluntaristisk» handlingsteori hvor verdier og normer er den sentrale handlingsteoretiske komponenten i det som etter hvert skulle bli en svært grundig gjennomarbeidet og kompleks funksjonalistisk samfunnsteori. Slik fører han også det idealistiske frihetsbegrep like inn til kjernen av moderne sosiologi. Parsons er ofte blitt beskyldt for å ofre individets frihet på den sosiale orden og de funksjonelle imperativens alter. Men ettersom det ifølge den sosiologiske idealisme er verdier og normer – det Parsons skulle komme til å kalle det «kulturelle system» – som sikrer menneskets frihet, oppfattet Parsons alltid denne anklagen som urettferdig og overfladisk. Sosialisering og normstyring er ikke til hinder for friheten, men tvert imot dens mulighetsbetingelse, ifølge den sosiologiske idealisten Parsons.

Hvis denne anklagen om frihetsberøvelse er falsk, hvorledes formidles da frihet og orden hos normsosiologiske funksjonalister som Durkheim og Parsons? Dette «sirkelens kvadratur» løses elegant gjennom å hevde at de samme verdier og normer som sikrer samfunnsmedlemmernes frihet også skaper sosial orden gjennom solidaritet og samhold. Internalisering av felles verdier og normer (kollektiv bevissthet/det kulturelle system) bidrar på en og samme gang både til å frigjøre samfunnsmedlemmernes fra naturens kausalkjeder og å harmonisere deres handlinger slik at stabile, regelmessige og noenlunde konfliktfrie sosiale relasjoner oppstår. Hvorledes ser så et fritt samfunn mer konkret ut for en normfunksjonalist? For en idealistisk normfunksjonalist er samfunnet fritt i den grad det eksisterer et tydelig og enhetlig kulturelt verdimønster som samfunnsmedlemmernes i sterk grad slutter opp om eller har internalisert. Det samfunn er derfor fritt som har et bærekraftig kulturelt sentrum og et vitalt moralsk liv, og hvor samfunnsmedlemmernes biologiske natur og inklinasjoner dermed er underlagt samvittighetens, pliktens og de samfunnsmessige verdiernes kontroll. Tilsvarende er et samfunn rammet av kulturell fragmentering og moralsk oppløsning (anomi) ufritt. Normfunksjonalister anser av den grunn svært sjelden markeder som det institusjonelle uttrykk for frihet. Markeder, dette «åndelige dyrerike» som Hegel kalte det, er jo nettopp en normfri (anomisk) sfære hvor egeninteressen og preferansene ikke tøyles av verdier og moral.¹⁰ For en idealistisk normfunksjonalist er det heller det sivile samfunn, «the societal community» (Parsons 1971), som er det idealtypiske uttrykk for en fri sosial orden. Dette fordi det sivile samfunn er det sted hvor et (moderne) samfunns verdier og normer utvikles, internaliseres, holdes ved like, kritiseres,

endres og videreformidles.¹¹ Det sivile samfunn er den sosiale ordens kulturelle og moralske sentrum, og derfor også bærer av den frigjørende idealistiske åndelighet. Som vi ser, fører et endret frihetsbegrep også til en annen forståelse av sosial orden.

Frihet som selvrealisering: ekspressiv materialisme

Etter å ha redegjort for disse to første frihetsbegrepene og deres sosiologiske manifestasjoner, kan vi stille oss selv spørsmålet om ikke det finnes en, bokstavelig talt, dypere forståelse av frihet som både vektleggingen av preferanser og idealer overser. Det gjør det. Frihet kan nemlig også defineres som selvrealisering. Vi foretar dermed enda en utvidelse av den sosiologiske frihetsforståelse. Å være fri vil nå primært verken knyttes til fravær av ytre tvang eller ikke-kausalt åndelighet, men å være i kontakt med og utvikle sin indre essens, kjerne eller natur. Det å være fri betyr å leve autentisk, på den måten at det er et samsvar mellom indre kjerne og ytre virksomhet. Det å være ufri vil tilsvarende si å ikke være i kontakt med sitt «egentlige» jeg, slik man for eksempel risikerer å miste seg selv ved å være altfor styrt av lyst eller plikt. La oss bruke utdanningsvalg som eksempel. Etter denne tredje definisjonen av frihet er bare den personen som velger utdanning etter evner og et dypereliggende «kall», fri. Dette fordi hun bruker utdanningen som et redskap til å utvikle og realisere sin intellektuelle kjerne og sine akademiske talenter. Omvendt er den personen som heller velger utdanning etter lyst (minste motstands vei) eller plikt (familien forventer det), ufri, da hennes «egentlige» selv ikke blir aktualisert. Det ligger et bestemt menneskesyn også til grunn for selvrealiseringens frihetsbegrep. Mennesket forstås verken som en fornuftig behovstilfredsstiller eller borger av ideenes intelligible verden, men som et unikt enkeltindivid som har sin særegne indre essens, natur eller kjerne det skal realisere. Denne essens eller kjerne er imidlertid ikke noe som foreligger i fullt utviklet form forut for menneskets livsløp. Tvert imot eksisterer den i utgangspunktet bare som urealisert potensial, som latente evner det er individets livsoppgave å aktualisere og utfolde. Først når et menneske følger sitt kall og gjennom sin personlige biografi realiserer sitt indre potensial kan det komme til klarhet om hvem det er og hva dets særegne identitet virkelig består i. Den uhindrede og fulle utvikling og utfoldelse av en persons evner er slik kjernen (sic) i frihet forstått som selvrealisering og autentisitet. Det å ikke utvikle sitt potensial, la sine talenter ruste, evner slumre, og å glemme hvem man «egentlig» er, er tilsvarende kjernen i et ufritt og inautentisk liv. Det gjelder, som dr. Stockmann sier i Ibsens *En folkefiende*, ikke å bygge sitt liv på «løgnens pestsvangre grunn».

Idehistorisk opphav har dette frihetsbegrepet delvis i Aristoteles' metafysikk

og den ontologiske forestillingen om en tings vesen som en form (eidos) eller et potensiale som skal aktualiseres gjennom vekst og utvikling. Sin viktigste ide-historiske kilde har imidlertid den moderne selvrealiseringstanken i romantikken og den tankestrømning vi med Charles Taylor (1989: 368–90; 1991:25–29) skal kalle ekspressivismen. Kongstanken innen ekspressivismen er at mennesket har en indre kjerne det bare kan komme til klarhet om og realisere gjennom å uttrykke den i et ytre medium – dvs. handlinger og materielle avtrykk av handlinger. Dette skal forstås slik at handlinger springer ut av og uttrykker et individs unike evner og særegne identitet. Samtidig ville individets kjerne og indre evner ikke ha blitt realisert og aktualisert, hadde det ikke vært for at de ble uttrykt og utfoldet i noe ytre. Indre natur og ytre virksomhet virker slik gjensidig berikende på hverandre: uten aktualisering i et ytre medium, ingen selvrealisering. Det klassiske romantiske eksempel på en slik «autentisitetens dialektikk» er forholdet mellom kunstneren og hennes verk. Verket springer ut av og gir uttrykk for kunstnerens vesen og følelser, dog først bare som en vag fornemmelse og tilskyndelse. Under arbeidet med verket blir det imidlertid stadig klarere for kunstneren hvilken følelse eller mening det er hun ønsker å uttrykke. Skaperprosessen bringer endelig kunstneren til full og gjennomslutning klarhet om hvem hun er, slik at kunstverket til sist også er det fullkomne autentiske uttrykk for hennes vesen. Som mellom kunstner og verk, slik skulle forholdet også være mellom det frie og autentiske menneske og dets liv, ifølge romantikerne. Som det het om Goethe: hans liv var hans fremste kunstverk. Det finnes sosiologer som er svært så inspirert av denne ekspressivistiske tenkemåten.

Det romantiske frihetsbegrepet og selvrealiseringstanken fikk innpass i sosiologien gjennom Karl Marx' historiske materialisme, og da ikke minst gjennom den «unge» Marx' «Økonomisk-filosofiske manuskripter» (Parisermanuskriptene).¹² Her er inspirasjonen fra romantikken og Hegel svært tydelig. Marx tar utgangspunkt i det han mener er det artsspesifikke kjennetegn ved mennesket, nemlig at det er et arbeidende vesen. For å overleve må mennesket gjennom praktisk virksomhet produsere sine livsfornødenheter. Arbeidet tilfredsstiller imidlertid ikke bare biologiske behov. Gjennom arbeidet, «metabolismen med naturen», skaper og uttrykker også mennesket seg selv. Arbeidet viser mennesket hvem og hva det er. Gjennom å overføre romantikkens individ- og kunstforståelse til arbeidet, etablerer Marx slik det vi kan kalle en ekspressiv materialisme. Når mennesket arbeider med å omforme den ytre virkelighet, kommer det samtidig til klarhet om seg selv gjennom at arbeidsproduktet, objektiviseringen av arbeidet, virker tilbake på og former den som har skapt det. Eksternalisering etterfølges av internalisering; gjennom å forandre den ytre natur forandrer også mennesket seg selv. Forutsetningen for selvrealisering gjennom

arbeid er selvfølgelig at arbeidet er selvstyrt eller autonomt. I den grad det ikke er det, kommer mennesket på avstand fra seg selv og sin natur – det fremmedgjøres. Og det er akkurat dette som ifølge Marx skjer under den industrikapitalistiske produksjonsmåte, hvor arbeideren «ikke bare synker ned til å bli en vare, den mest elendige vare» (Marx 1970: 102), omsatt på et marked, men hvor arbeideren som «ansatt» også fremmedgjøres både fra arbeidsprosessen og arbeidsproduktet: «Arbeiderens fremmedgjøring i sitt eget produkt betyr ikke bare at hans arbeid blir til en gjenstand, til en ytre eksistens, men at det eksisterer utenfor ham, uavhengig og fremmed for ham og at det blir til en selvstendig makt overfor ham, at det liv han har gitt gjenstanden, trer ham fiendtlig og fremmed i møte» (ibid.: 104). Industrikapitalismen er således en inautentisk samfunnsform hvor friheten i form av selvrealisering har bukket under for dehumaniserende arbeidsprosesser og markedets tyranni. Marx' romantiske frihetsforståelse har i nyere tid blitt videreført innen sosiologien av nymarxister som (den unge) Lukacs, Adorno, Horkheimer, Marcuse og Sartre, og har derfor fortsatt en viktig plass innen faget. Blant nymarxistene har autentisitet og selvrealisering gjennom arbeid, *praxis* som det gjerne blir kalt, alltid stått i sentrum, og man har forsøkt å koble Marx' analyser av fremmedgjøring til Freuds meta-psykologi og skillet mellom lystprinsipp og realitetsprinsipp. Dette for å gi marxismen et mer lødig psykologisk fundament.

Hvorledes kan frihet som selvrealisering forenes med sosial orden? Finnes det noen form for genuin formidling mellom arbeidets selvrealisering og en stabil sosial orden? Vi søker her et tredje begrep om sosial orden som tilsvarende den nye frihetsforståelsen. La oss, tro mot undersøkelsens dialektiske objekt, starte i negasjonen. Det som er helt klart er at Marx og nymarxistene er av den oppfatning at industrikapitalismen er en samfunnsformasjon hvis «objektivitetsformer» (som Lukacs kalte det) marked og lønnsarbeid ofrer frihet og selvrealisering på den tingliggjorte sosiale ordens fremmedgjørende alter. Den positive forutsetningen for en virkelig formidling mellom frihet og orden, er like klar: For det første avskaffelse av lønnsarbeid gjennom oppheving av den private eiendomsrett over produksjonsmidlene. For det andre avvikling av markedet som organiseringsprinsipp for økonomien til fordel for fornuftig og planmessig styring av produksjonen. Først når fornuftig kollektiv styring av arbeid og produksjon erstatter «markedets anarki», og først når mennesket ikke lenger må selge sin arbeidskraft som en vare på markedet, er de samfunnsmessige betingelsene for frihet som autentisk selvrealisering gjennom arbeid innfridd. Verken markedet eller det sivile samfunn, men en fornuftig samfunnsmessig styrt økonomi og egalitære produksjonsfelleskap utgjør det institusjonelle sentrum i et tredje begrep om sosial orden.¹³ Akkurat hvorledes dette kommunistiske «frihetens rike» konkret skal se ut, har det vært mye debatt og lite enighet om

innen den marxistiske tradisjon. De historiske erfaringer gir vel også liten grunn til optimisme. Ett er i hvert fall sikkert for de ekspressive materialister: frihetens rike ville kreve en revolusjonær omkalfatring av de bestående økonomiske og sosiale ordninger. Frihet som selvrealisering har således frembragt den mest systemkritiske og subversive tradisjonen i sosiologien.

Frihet som kreativitet: mikrointeraksjonistisk sosiologi

Tiden har nå kommet for å forlate Europa og primært europeiske tradisjoner for å stifte bekjentskap med en fjerde frihetsforståelse med hovedsete innen amerikansk sosiologi. Foruten fravær av ytre tvang, uavhengighet av naturens kausalkjeder og selvrealisering kan nemlig frihet også defineres som kreativitet.¹⁴ Det å være fri vil da si å ha fantasi, makt og tiltaksevne til å frembringe noe som ikke fantes tidligere. Frihetens hovedform blir overskridelsen og det nye: frihet er *creatio ex nihilo*. Den person er således fri som ved hjelp av sin oppfinnsomhet og forestillingsevne klarer å bryte ut av det vanepregede, rutinemessige, stivnede og forutsigbare, for i stedet å skape nye eller i hvert fall improvisere over og refortolke eksisterende livsmønstre, identitetsprosjekter og sosiale situasjoner. Den person er omvendt ufri som sitter fast i det vante, tilstivnede og mekaniske. La meg illustrere dette frihetsbegrep med et (ikke helt) tilfeldig valgt eksempel fra arbeidslivet og økonomien. Gründeren er i henhold til kreativitetsbegrepet fri fordi hun er den som skaper noe nytt, tilfører noe annerledes i form av varer eller tjenester som ikke eksisterte tidligere. Gründeren «får noe til å skje». Hun jobber stort sett også under mindre kontrollerte og mer «anarkistiske» organisatoriske betingelser som underbygger hennes kreativitet. I motsetning til gründeren fremstår den ansatte i et stort, byråkratisk organisert foretak som et bilde på ufriheten. Hun er selve antitesen til det kreative og skapende menneske der hun hver dag møter opp på samme tid og sted, utfører sine vante arbeidsoppgaver med rutinemessig sikkerhet innenfor normalarbeidstiden, omgås de samme kollegene, henter lønnslippen på lønningskontoret hver måned og tar sin reglementerte ferie de tre første ukene i juli. Med denne arbeidstageren skjer det aldri noe nytt. Hun er derfor ikke fri i henhold til kreativitetsbegrepet.

Dette fjerde frihetsbegrepet har ikke like klare og lett identifiserbare idehistoriske røtter som de tre foregående. Kanskje er det en sekularisert og mer beskjeden videreføring av den jødisk-kristne forestillingen om en skapergud? Et viktigere opphav er trolig romantikkens genidyrkelse. Geniet ble jo hyllet nettopp som det skapende og kreative menneske. Det kan imidlertid være vel så treffende å forankre denne frihetsforståelsen i mer allmenne trekk ved den særegne amerikanske kultur som oppstod på 17- og 1800-tallet. Her ble åpen-

heten og dynamikken i et amerikansk samfunn hovedsakelig bestående av selveiende bønder, nylig frigjort fra det stivnede og hierarkiske europeiske standssamfunn, feiret som grunnlag for en særegen amerikansk identitet. USA skulle være mulighetenes land, legemliggjort i «the american dream» – og med gründeren og entreprenøren som kulturelle ikoner. Sitt filosofiske uttrykk fikk denne livsholdning og frihetsforståelse i amerikansk filosofisk pragmatisme (Pierce, James, Mead og Dewey) som, delvis inspirert av vitalistisk filosofi (Nietzsche, Bergson, Dilthey og Simmel), fremhever det aktive, praktiske, skapende og dynamiske aspekt ved menneskelig handling og erkjennelse.

Er det så lettere å identifisere det kreative frihetsbegrepets plass i det sosiologiske landskap? Utvilsomt. Det kreative frihetsbegrepet har nemlig fått innpass i ulike former for amerikansk mikrointeraksjonistisk sosiologi, som symbolsk interaksjonisme (Cooley, Blumer, Goffman og Becker), fenomenologisk sosiologi (Schütz, Luckmann, Berger og Cicourel) og etnometodologi (Garfinkel, Sacks og Heritage).¹⁵ Denne teoritradisjonen forvalter en fjerde sosiologisk forståelse av frihet. Mikrointeraksjonismen fikk sitt definitive gjennombrudd i sosiologien på 1950- og (særlig) 60-tallet, og det som ledd i en omfattende kritikk av og oppbrudd fra den «ortodokse konsensus» (som Giddens kaller den) knyttet til Parsons og funksjonalismen. Mikrointeraksjonister som Blumer, Goffman og Garfinkel hevdet at funksjonalismens ensidige vektlegging av makrosammenhenger, funksjonelle imperativer, reproduksjon, sosialisering og sosial integrasjon gjennom internaliserte verdier og normer med nødvendighet fører til et syn på samfunnsmedlemmene som oversosialiserte og samfunnsstyrte «cultural dopes». Mikrointeraksjonistene ville i stedet åpne funksjonalismens «sorte boks», de konkrete sosiale situasjoner, for slik å avdekke hvorledes den sosiale realitet i virkeligheten skapes «nedenfra og opp», av kyndige og kompetente sosiale aktører. Som Blumer sier, så bør sosiologien forlate funksjonalismen og unngå å analysere samfunnslivet «[b]y schemes which refuse to recognize human beings as they are, namely, as persons constructing individual and collective action through an interpretation of the situations which confront them» (Blumer 1967: 89). Det mikrointeraksjonistene fant i sine detaljerte studier av mikrosituasjoner var nemlig kreative og refleksive aktører som absolutt ikke var styrt av internaliserte verdier og normer, men tvert imot på en fri og kreativ måte «konstruerer», som Blumer omtalte, det eller skaper lokal sosial mening og orden gjennom aktiv og selvstendig bruk av ulike metoder, strategier og teknikker. Typisk i så måte er mikrointeraksjonisten Goffman, for hvem «[t]he term role distance was introduced to refer to actions which effectively convey some disdainful detachment of the performer from a role he is performing» (Goffman 1961: 110). Visst finnes det roller og rolleforventninger i samfunnet knyttet til sosiale posisjoner. Aktøren har imidlertid alltid en refleksiv

distanse til rollen idet hun på kreative og selvstendige måter improviserer med og delvis overskrider de føringer rollen impliserer. Slik er en sosial rolle ifølge Goffman mer å regne som en ressurs for kreativ og kompetent samfunnsdeltakelse enn en ytre faktor som begrenser handling.

Ved å fremheve hvorledes sosiale situasjoner er konstruerte, nedenfra og opp, av kyndige, kompetente og selvstendige aktører, har mikrointeraksjonismen således inkorporert det kreative frihetsbegrepet og bidratt til å berike sosiologiens frihetsforståelse. Det nye og overskridende er nettopp hovedkategorier for mikrointeraksjonistene. Men finnes det noe samfunnsbegrep innenfor en tradisjon som så eksplisitt definerer seg som et aktørbasert mikroalternativ til strukturorientert makrososiologi? Mikrointeraksjonistene har lært oss mye om mikromekanismene i sosiale situasjoner, men har nok mindre å si om hvorledes de enkeltsituasjoner den studerer kjedes sammen til mer omfattende sosiale strukturer, enn si hvorledes slike strukturelle forhold virker tilbake på og slår inn i konkret mikrointeraksjon.¹⁶ Mikrointeraksjonismen er således mer opptatt av frihet enn orden: en fullt utviklet teori om formidlingen mellom de to må vi derfor lete forgjeves etter blant dens representanter,¹⁷ selv om den symbolske interaksjonismens vekt på kollektiv problemløsning gjennom konsensusorienterte kommunikasjonsprosesser peker fremover mot et demokratisk ordensbegrep. Noen trekk ved den sosiale orden som skal kunne romme den frie og kreative utfoldelse av menneskelig skaperkraft kan vi imidlertid utlede. Slik kommer vi på sporet av et fjerde begrep om sosial orden. Det aller mest generelle trekk ved en slik sosial orden er at den må være åpen og dynamisk, i motsetning til statisk, rigid og lukket. Det vil si at hierarkiske og sentraliserte løsninger som hemmer menneskelig skaperkraft må unngås til fordel for muliggjørende flate strukturer og desentraliserte løsninger. Mer konkret kan det pekes på i hvert fall tre institusjonelle egenskaper ved en «kreativ» sosial orden utformet i henhold til mikrointeraksjonismens frihetsforståelse. For det første må økonomien være flat og markedsstyrt. Dette for å frisette entreprenør- og gründerenergi i befolkningen. For det andre må den politiske styreform være demokratisk. Dette for å bryte ned føydalsamfunnets stive, rigide og ugjennomtrengelige standshierarkier. Og til sist må desentraliserte og føderative forvaltningsformer velges fremfor sentralistiske og byråkratiske. Dette for å hindre at en stor byråkratisk stat gjennomregulerer samfunnslivet. Alle disse tre institusjonelle karakteristika minner til forveksling meget på trekk ved det amerikanske samfunnet, trekk som også gjenspeiles i dets kulturelle selvforståelse. Amerikansk mikrososiologi bygger da også på en særegen amerikansk frihetsforståelse.

Frihet som valgfrihet: sosiologisk eksistensialisme

Vi har allerede utvidet det negative frihetsbegrepet i tradisjonen fra TRV med tre andre frihetsforståelser. Vår jakt på en flerdimensjonal sosiologisk frihetsforståelse stopper allikevel ikke her. En femte og ny måte å definere frihet på er nemlig som valgfrihet. Da er kontingens, fraværet av både nødvendighet og umulighet, frihetens viktigste kjennetegn. Det å være fri vil således si å foreta et handlingsvalg hvor man kunne handlet annerledes: utfallet av handlingsprosessen var ubestemt helt inntil den handlende fattet et fullstendig uavhengig, ubetinget og suverent – dvs. kontingent – valg. Motsatsen til frihet som valgfrihet er å ikke foreta aktive handlingsvalg i det hele tatt, dvs. å passivt bare «la ting skje» med seg, å unngå å fatte beslutninger. Det mennesket som fatter aktive og selvstendige valg er fritt, det som passivt lar ting skje med seg er ufritt. La oss illustrere denne femte frihetsforståelsen med valg av livsledsager. Den personen som fatter et selvstendig og ubundet valg av livspartner, under full visshet om at det ikke er noe annet enn hennes eget valg som binder henne til sin utvalgte (sic), er fri. Den personen som derimot passivt bare «lar seg velge» er omvendt ufri. Hun frasier seg og benekter sin frihet. Ved å knytte frihet til det kontingente handlingsvalg skiller dette frihetsbegrepet seg både fra definisjoner som legger vekt på fravær av ytre tvang, idealistisk åndelighet, selvrealisering og kreativitet. Det representerer således en femte og selvstendig måte å forstå frihet på.

Denne femte frihetsforståelsen har sitt idehistoriske opphav i kristen teologi fra Augustin og fremover, som fremhever det eksistensielle tros- og livssynsvalget som menneskelivets akse. Kristeneksistensialismen inkorporeres i det kulturelt moderne gjennom Pascal og senere pietismen, for å kulminere i Kierkegaards subjektivistiske kristendomsforståelse – «subjektiviteten er sannheten». Eksistensialismen sekulariseres eller «ontologiseres» først gjennom Heideggers eksistensialanalyser av Dasein (den menneskelige væremåte) i *Sein und Zeit*, før den til sist gis sin hittil mest gjennomarbeidede og kjente form i Sartres *Væren og intet*. La oss kort kikke på Sartres (1977) posisjon. Sartre tar utgangspunkt i at mennesket, takket være sin bevissthet, har en helt særegen måte å eksistere på. Tingene eksisterer i-seg, de er bare det de er uten å måtte anstrenge seg for å være dette. Mennesket derimot eksisterer for-seg, det forholder seg reflektivt til seg selv idet det fullstendig fritt og ubundet må velge hvem og hva det vil være. Mennesket må dra omsorg (Sorge) for sin væren, som Heidegger ville sagt. Sartre uttrykker samme poeng i sin fyndige kommentar om at menneskets «eksistens kommer forutfor dets essens». Mennesket er altså ontologisk dømt til å være fritt. I Sartres egne ord: «As we have seen, for human reality, to be is to choose oneself [...]. Without any help whatsoever, it

is entirely abandoned to the intolerable necessity of making itself be – down to the slightest detail. Thus freedom is not a being; it is the being of man [...].» (Sartre 1977: 416–17). Mennesket har imidlertid en tendens til å skjule denne ubehagelige sannhet for seg selv, for eksempel når det lever seg så dypt inn i en sosial rolle at det tror det er identisk med sin sosiale utside. Da fraskriver mennesket seg ansvaret for sitt eget liv og flykter fra friheten. Det lever i «ond tro», som Sartre sier. Fri er nemlig bare den som aktivt og forpliktende velger sitt livsprosjekt under full visshet om at hun kunne valgt å leve annerledes.

Hva er sosiologiens forhold til det eksistensialistiske frihetsbegrepet? Den som aller først brakte dette inn i sosiologien, var Max Weber. Inspirert av en annen av eksistensialismens opphavsmenn, Nietzsche, hevdet Weber at det vestlige mennesket lever i en «avmystifisert» kulturell epoke, dvs. i en situasjon uten allment forpliktende metafysiske eller religiøse orienteringspunkter. Uten en slik instans tvinges individet til selv å avgjøre hvilken «daimon» det skal velge fra den sekulære nypolyteismens livssynmarked som grunnlag for sitt livsprosjekt: kulturell sekularisering og differensiering individualiserer således samfunnsmedlemmenes livsprosjekter, (Weber 2003: 202–03 og 207–11). Webers sosiologiske innsikt i den postmetafysiske epokes sosialt produserte kontingens skulle imidlertid snart bli drevet under jorden. Under funksjonalismens intellektuelle hegemoni i etterkrigssosiologien, hvor begreper som felles verdimønster, det kulturelle system, sosialisering, internalisering og normstyrt handling dominerte faget, måtte det eksistensialistiske frihetsbegrepet få trange kår. De siste 20–25 årene har sosiologisk eksistensialisme imidlertid igjen kommet på moten, og da i forbindelse med samtidsdiagnostiske begreper som individualisering og refleksiv modernisering. De to mest innflytelsesrike sosiologer i denne sammenheng er Anthony Giddens og Ulrich Beck. La oss kort kikke på deres samtidsdiagnoser.¹⁸ Beck og Giddens hevder at strukturelle endringer i moderniteten fra ca. 1970 og fremover igjen har gjort det eksistensialistiske frihetsbegrep sosiologisk relevant. Det moderne industrisamfunn som eksisterte fra begynnelsen av 1800-tallet til rundt 1970 var en sosial orden preget av svært sterk sosial kontroll sentrert rundt de tre institusjonelle pilarene nasjonalstat, arbeid og kjernefamilie. Individets identitet og livsløp ble i industrisamfunnet i overveldende grad bestemt av dets nasjonalitet, klasse og kjønn. Disse fungerte som «tilskrevne» (i Lintons terminologi) egenskaper – lik et institusjonelt *a priori* som alltid allerede har fastlagt individets biografiske mulighetsrom. I det høymoderne og individualiserte samfunn har imidlertid alle disse tre institusjonelle bærebjelker fra den industrielle orden gått i oppløsning. Globaliseringen har brutt ned nasjonalstaten; videre har fremveksten av en postindustriell middelklasse og et «fleksibelt» arbeidsregime oppløst klasseidentiteter og destablisert yrkesløpet; endelig har kvinnens uttreden i arbeidslivet, samt nye sam-

livsformer, sprengt den tradisjonelle kjernefamilien og frembrakt det Beck kaller en «postfamilial familie». Industrisamfunnet etterlater seg dermed et identitetsvakuum det blir opp til individet å fylle. Der nasjon, klasse, arbeidsplass, familie og kjønn ikke lenger regulerer individet, må den enkelte selv, gjennom refleksive valg, på egenhånd skape seg en identitet og styre sitt livsløp. Institusjonelle endringer i det høymoderne samfunn fremtvinger individuelle valg, det er kjernen i individualiseringstesen. Som Beck (1992: 135) sier: «Individualization [...] means that each person's biography is removed from given determinations and placed in his or her own hands, open and dependent on decisions». Det eksistensialistiske frihetsbegrepet gis slik en sosiologisk, og ikke som hos Sartre, en ontologisk forankring. I et flytende samfunn uten klare kulturelle og institusjonelle orienteringspunkter er individet «dømt» til å bli en homo optionis (Beck og Beck-Gernsheim 2002: 5) – det velgende menneske.

Det skulle av det jeg har skrevet så langt gå ganske tydelig frem hvorledes frihet og sosial orden tenkes formidlet innen den sosiologiske eksistensialisme. I den grad samfunnsstrukturen er preget av sterk sosial kontroll, og derfor samtidig både tilskriver individet en fastlagt identitet og regulerer dets livsløp, er rommet for individuell valgfrihet svært lite. Sosial nødvendighet erstatter da kontingens og valgfrihet som menneskets livsvilkår. Samfunnet har allerede i forkant tatt valget for individet, som ikke kunne handlet annerledes enn det gjorde. Slik var det ifølge Beck og Giddens for de fleste i industrisamfunnet. Det samfunnet som skal legge til rette for størst mulig individuell valgfrihet, må derimot være et samfunn hvor den sosiale strukturen er svært åpen og flytende; det frie samfunn er først og fremst et anomisk samfunn, preget av svak sosial kontroll, av at basisinstitusjoner som nasjonalstaten, arbeidslivet og familien ikke foreskriver og sanksjonerer en ufravikelig måte å gjøre ting på, men heller åpner opp for alternativer og kontinuerlig reforhandling. Eksempelvis må nasjonalstaten kunne overlate politiske beslutninger og forvaltningsoppgaver til både overnasjonale og utenomparlamentariske (subpolitiske) organer og aktører, samt oppgi sitt kulturelle homogeniseringsprosjekt; oppgaver i arbeidslivet må kunne løses på nye måter gjennom organisering i team og prosjekter med større fleksibilitet i tid (unngå regulert arbeidstid) og rom («kontoret» kan likeså gjerne være hjemme, på hytten eller på cafe som på den tradisjonelle arbeidsplassen); og endelig må omsorgsoppgaver i familien kunne reorganiseres på tvers av overleverte kjønnsroller. Først en slik åpen sosial struktur overfører ansvaret for identitet og livsløp fra samfunn til individ, slik at individet, og ikke lenger gruppen eller institusjonen, blir livsverdens reproduksjonsenhet. Dette er den sosiale mulighetsbetingelsen for frihet som valgfrihet, ifølge de sosiologiske eksistensialistene. Det eksistensialistiske frihetsbegrepet korresponderer slik med en femte forståelse av sosial orden.¹⁹

Frihet som radikal annethet: en postmoderne sosiologi

Alle de fem frihetsbegrepene vi så langt har tatt for oss, med mulig unntak for frihet som kreativitet, knytter frihet til en eller annen form for enhetlig kjerne, substans eller identitet forankret i det menneskelige selvet. Det være seg stabile preferanser, idealer og verdier, et indre potensiale som skal aktualiseres, eller et fritt valgt individuelt livsprosjekt. Det postmoderne frihetsbegrep bryter med denne underliggende premisse, ja snur den på hodet, i det den knytter frihet til det ikke-enhetlige og ikke-identiske – eller som jeg her skal kalle det: radikal annethet. Dette er kjernen i en sjette forståelse av frihet innen sosiologien. Postmodernistene desentrerer nemlig selvet ved å snu alle de hierarkiene som konstituerer den vestlige sivilisasjon og det moderne individ på hodet: Frihet knyttes ikke lenger til fornuft, men følelser; ikke lenger til orden, men kaos; ikke lenger til sjel, men kropp; ikke lenger til homogenitet, men heterogenitet; ikke lenger til normalitet, men avvik osv. Ufrihet er omvendt ifølge postmodernistene å være fanget i det som tradisjonelt har stått øverst i hierarkiet. Foucault (1994: 32) uttrykker denne omrokking eksemplarisk når han omtaler sjelen som «legemets fengsel». I overensstemmelse med en slik postmoderne frihetsforståelse er den personen som har et helhetlig og kontinuerlig livsprosjekt, stabile preferanser, overordnede idealer og en indre kjerne hun forsøker å realisere ifølge postmodernistene ufri – dvs. bundet, disiplinert og fanget, ja «terrorisert» av det ordnede, enhetlige og identiske. Omvendt er først den som gjennom ustabile og inkonsistente preferanser, episodisering og fragmentering av livsløp og identitet, oppgivelse av ideen om en kjerne som skal realiseres og et ironisk, uforpliktende forhold til idealer og verdier i stand til å slippe unna det identiskes tyranni, og derfor, ifølge det postmoderne frihetsbegrepet, fri. Som vi ser, står det postmoderne frihetsbegrep i direkte og eksplisitt opposisjon til de fem andre og «moderne» frihetsforståelsene vi tidligere har tatt for oss.

Dette sjette frihetsbegrepet har sitt idehistoriske opphav i filosofiske retninger som, inspirert av Nietzsches og Heideggers metafysikk-kritikk, dukker opp i Frankrike på 60-tallet. De forstod seg selv som en reaksjon på «logosentriske» trekk ved hele den vestlige filosofi og kultur i tradisjonen fra Sokrates og Platon. Postmodernistene er særlig kritiske til den moderne bevissthetsfilosofien fra Descartes og fremover, og dens forsøk på å grunnlegge filosofisk refleksjon og gyldighet på subjekt/objekt-forholdet, dvs. forestillingen om et spontant gitt, selvtilstrekkelig og selvbevisst subjekt som står overfor en verden av ytre objekter eller ting det enten kan erkjenne gjennom representasjoner i sitt indre, mentale rom, eller kontrollere gjennom instrumentelle intervensjoner i objektsfæren. Postmodernistene snur subjekt/objekt-forholdet på hodet, slik at

det nå er objektene som er det primært gitt og subjektet det sekundære og avledede – dvs. konstituert gjennom et mottagende forhold til objektene. Det tidligere selvtilstrekkelige og autonome subjektet befinner seg med ett i objektenes og annethetens vold, det være seg språket (*langue*), epistemer (kunnskapsregimer), maktteknologier, begjæret, heterogeniteten, væren, historien, språkspill, *differance* eller den annens ansikt. Objekt/subjekt-relasjonen ligger til grunn for alle de viktigste postmoderne retningene innen filosofien, hvorav Foucaults poststrukturalisme, Derridas dekonstruksjon, Deleuze og Guattarris differensfilosofi, Levinas' etikk og Lyotards språkspillsfilosofi må kunne sies å være de viktigste. Ikke alle disse postmodernistene har utarbeidet noe eksplisitt frihetsbegrep, men de forbinder alle frihet med objektsiden av subjekt/objektforholdet, og dermed med alt det som den moderne og fornuftsfikserte bevissthets- og subjektfilosofien har fortrenget.

Hva så med postmodernismens posisjon innen sosiologien? De to sosiologene som først inkorporerte den postmoderne objekt/subjekt-modellen, var Michel Foucault og Jean Baudrillard. Foucault viste allerede gjennom sine historisk-sosiologiske studier på 60- og 70-tallet at det moderne subjekt ikke er noe spontant gitt og selvstendig, men tvert imot et produkt av ulike kunnskapsregimer (kunnskapsarkeologien på 60-tallet) og maktteknologier (genealogien på 70-tallet). Baudrillards 70-tallsanalyser av forføring, konsum og konsumsamfunn er også sosiologiske lærestykker i forsøket på å grunnlegge faget på objektenes og annethetens, og ikke subjektets, primat. På 80-tallet gikk Baudrillard deretter over til å analysere informasjonssamfunnet i lys av begreper som simulasjon, hyperrealitet og implosjon. Her ble vante skiller og orienteringspunkter (som mellom tegn og virkelighet, fiksjon og fakta) kraftig utfordret, noe som ga dem en klart postmoderne signatur. Etter Foucault og Baudrillard kan også postkolonialistisk sosiologi, visse former for feministisk sosiologi samt aktør-nettverk-teori føres opp i den postmoderne katalog. Dette fordi alle disse retningene reverserer og/eller oppløser de hierarkiene som den moderne (aktør-nettverk-teori), maskuline (feminismen) og eurosentriske (postkolonialismen) sosiologien sies å være grunnlagt på. Aller mest profilert og viktig blant dagens postmoderne sosiologer er allikevel polsk-engelske Zygmunt Bauman. Han er viktig i vår sammenheng fordi han er den eneste postmoderne sosiolog som med utgangspunkt i frihet som radikal annethet har forsøkt å utvikle en helhetlig og systematisk samfunnsteori. La oss derfor se nærmere på Baumans prosjekt.²⁰ Bauman tar direkte utgangspunkt i objekt/subjekt-modellen, som han, inspirert av Baudrillard, knytter til begrepet forførelse og en samtidsdiagnostisk tese om overgangen fra produksjons- til konsumsamfunn. I det moderne industrisamfunnet ble majoriteten av befolkningen integrert i samfunnet gjennom rollen som produsent (arbeider eller soldat) i panoptiske insti-

tusjoner (fabrikken og militærforlegningen). Dette er subjekt/objekt-modellen omsatt i det sosiologiske nøkkelbegrepet disiplin. I det postmoderne samfunn (Vesten siden om lag 1970) har velstandsutvikling, høyt privat forbruk og produktmangfold medført at samfunnet heller enn å disiplinere sine medlemmer i rollen som produsent, forfører dem i rollen som konsumenter. Gjennom det stadige tilfanget av fristelser, produserer konsumsamfunnet sine medlemmer som begjærsmaskiner, og slike postmoderne begjærsmaskiner styrer ikke lenger seg selv vha. stabile preferanser, idealer og verdier, et fritt valgt livsprosjekt eller en indre kjerne. Nei, de «gir etter» for sine umiddelbare behov og lyster. De skinnende og lokkende objektene på forbrukermarkedet har således fratatt subjektene deres forrang, og lystprinsippet har erstattet realitetsprinsippet som omdreiningspunkt for integrasjon og sosial reproduksjon. Bauman er særlig opptatt av hvilke konsekvenser overgangen fra produksjons- til konsumsamfunn har for individets identitet. Hans tese er at der moderne identitetsdannelse var et møysommelig, akkumulativt og linjært prosjekt, er det bare en ting som gjelder for den postmoderne konsumenten: maksimal nytelse og øyeblikkelig glemsel – «stick to nothing». Det å fatte bindende valg som innebærer langtidforpliktelser er det samme som å frata seg selv friheten til fremtidige nytelser – det absolutt verste en konsument kan gjøre. I motsetning til Odyssevs binder ikke den postmoderne konsument seg til masten, han kaster seg heller ut til sirenene. En virkelig fri postmoderne livsførsel medfører derfor konsekvent ikkefiksering og korttidsengasjementer når det gjelder utdanning, yrke, jobb, partner, venner, hobbyer, bosted, matvaner, klesstil, frisyre osv. Som Bauman sier: «Indeed, if the modern 'problem of identity' was how to construct an identity and keep it solid and stable, the postmodern 'problem of identity' is primarily how to avoid fixation and keep the options open» (Bauman 1995: 81). Dette er postmoderne frihet som radikal, desentrert annethet.²¹

Kan det eksistere noen som helst form for sosial orden på grunnlag av et slikt postmoderne frihetsbegrep? Kan postmoderne frihet i det hele tatt formidles med sosial orden? Det kan den, i hvert fall ifølge Bauman, som i denne sammenheng skriver om den postmoderne habitat. Dette er en ny form for sosial orden hvor frihet som annethet er inkorporert, og ligger til grunn for et sjettede, postmoderne, ordensbegrep.²² Den postmoderne habitat har følgende konstituerende egenskap: det finnes ingen enkeltaktør med ambisjoner om eller makt til å kontrollere og styre samfunnet som helhet. Her skiller den postmoderne «kaleidoskopiske totalitet» seg fra den moderne «organiske totalitet», hvor en enevedlig og aktiv «gartnerstat» sikret orden og forutsigbarhet. Den postmoderne habitat er heller et «komplekst» (ikke-determinert) system, hvor all orden er lokal, skjør og midlertidig. Ja, intet annet enn det uintenderte aggregerte resultat av begjærstyrte postmoderne konsumenters flyktige private livs-

prosjekter og episodiske livsstilsvalg. Konkret vil det si at «alt flyter» i postmoderniteten: familien, økonomien, staten, arbeidsmarkedet, tradisjoner, vitenskapen, kunsten, moralen osv. Intet er lenger fast, ordnet og uforanderlig. Det eneste som holder det hele noenlunde sammen, er forførelsesmekanismen, som fanger opp begjæret og fører det inn i konsumsamfunnet som det uunnværlige psykologiske fundament for systemets reproduksjon. Dermed nøytraliserer den også eventuelle subversive energier på individets hånd. Slik formidler forførelsen mellom frihet som radikal annethet og den grad av sosial orden som tross alt eksisterer i den postmoderne habitat.

Frihet som demokrati: en sosiologisk påminnelse

Vi skal foreta en siste og i mine øyne ytterst viktig utvidelse av frihetsbegrepet. Jeg har nemlig i det foregående, med et lite unntak for mikrointeraksjonismens kreativetsbegrep, lagt liten vekt på frihetsbegrepets politiske dimensjon. Det er denne utfordringen vi nå må møte. For handler ikke sosiologi først og fremst om sosiale grupper og sosiale strukturer? Og må ikke derfor et sosiologisk lutret frihetsbegrep insistere på to ting: For det første at siden individet alltid lever i sosiale grupper, er dets frihet alltid avhengig av hvorledes gruppens samkvem organiseres, og for det andre at frihet også handler om hvorvidt man er herre over eller slave av de strukturelle betingelser som omgir en. Tar vi denne innvendingen på alvor, kommer vi på sporet av et syvende og siste politisk frihetsbegrep: frihet som demokrati. Et slikt demokratisk frihetsbegrep har to avgjørende kjennetegn, som jeg nå vil utdype. For det første må gruppen et individ er medlem av regulere sitt felles samkvem på en slik måte at politisk likhet mellom medlemmene sikres. Hva vil det si? Det innebærer mer konkret at likestilte og likeverdige gruppemedlemmer må ha lik formell rett og reell mulighet til å delta i de politiske beslutningsprosesser hvor formen på gruppens samkvem fastlegges. Dette krever i sin tur at alle voksne gruppemedlemmer må kunne delta effektivt med synspunkter og perspektiver i kollektive beslutningsprosesser, ha tilgang til relevant informasjon, kontrollere agendaen og ha lik rett til å stemme over forslag (Dahl 1998: 37-41). Gitt det demokratiske frihetsbegrep vil dermed et fellesskap uten allmenn stemmerett, hvor politiske posisjoner går i arv, eller elitene setter agendaen og holder tilbake viktig informasjon gjøre individene ufrie. Det andre kjennetegn på demokratisk frihet er at gruppen må være i besittelse av tilstrekkelig effektive politiske redskaper til å kunne kontrollere og styre sine strukturelle og institusjonelle rammebetingelser. Demokratiske menings- og viljesdannelsesprosesser er ikke tilstrekkelig til å sikre gruppemedlemmene reell frihet hvis for eksempel den sosiale kompleksitet i et institusjonelt differensiert moderne samfunn gjør fornuftig og effektiv styring

umulig. Et samfunn er ikke fritt i demokratisk forstand hvis det er underlagt en selvregulerende markedsøkonomi og byråkratisk statsforvaltning hvis funksjonsmåte unndrar seg både kunnskap og kontroll. Dette toleddede demokratiske frihetsbegrep fastholder i en viss forstand individet som frihetens subjekt, men insisterer i tillegg på at siden mennesker alltid lever i sosiale grupper og er omgitt av sosiale strukturer, kan det ikke være virkelig fritt uten i et samfunn med effektive demokratiske politiske prosesser. Det er derfor det eneste frihetsbegrepet hvor politiske prosesser inngår direkte i selve bestemmelsen av hva frihet er.

Sosiologien har imidlertid lenge hatt et delvis uavklart forhold til det demokratiske frihetsbegrep, en ambivalens som går tilbake til fagets grunnleggere. Sosiologiens klassikere hadde nemlig et noe ulikt og ikke alltid like positivt eller optimistisk syn på demokrati. Marx var en politisk revolusjonær som oppfattet det «borgerlige» demokratiet, de borgerlige rettigheter og staten først og fremst som en funksjonelt nødvendig politisk-rettslig «overbygning» over et i øvrig ufritt kapitalistisk samfunn. Reelt demokrati for en ekspressiv materialist som Marx kunne bare bety en ting: avskaffelse av privat eiendomsrett til fordel for kollektiv eiendom over produksjonsmidlene. De konkrete politisk-institusjonelle betingelsene for demokratiske prosesser ble dog liggende i mørke. Weber på sin side hadde ingen tro på moderne demokrati, hvis vi i dette legger folkets reelle deltakelse i og innflytelse over politiske prosesser og output. I moderne massesamfunn (nasjonalstater) med allmenn stemmerett blir kjernen i demokratiet nødvendigvis innsnevret til befolkningens rett til ved valg å bestemme hvilken karismatisk leder som skal herske over dem. For øvrig er folket redusert til passivt stemmekveg og gjenstand for manipulatoriske inngrep fra de byråkratiske politiske massepartiene som vokste frem i annen halvdel på 1800-tallet. Durkheim er nok den av klassikerne med det mest positive og optimistiske syn på det liberale demokrati. I et arbeidsdelt (differensiert) samfunn oppfattet Durkheim staten som det nødvendige integrative senter med ansvar for helhetens funksjonsmåte. I tillegg betraktet han demokratiske prosesser og utfall som det refleksive uttrykk for en posttradisjonell kollektiv bevissthet. Durkheim var imidlertid meget skeptisk til stemmeretts- eller «preferanseaggregeringsdemokratiets» atomistiske sosiale konsekvenser. Han knyttet derfor «ekte» demokrati til en Hegel-inspirert korporativistisk samfunnsmodell hvor yrkessammenslutningene skulle formidle mellom stat og samfunn. Denne modellen fortoner seg nok problematisk for mange i dag, særlig etter fascis- mens annektering av korporativismebegrepet i årene etter Durkheims død.

Den tenker som fremfor noen har satt demokrati på den sosiologiske dagsorden, er derfor nyklassikeren Jürgen Habermas. Ingen sosiolog har mer tålmodig og dyptgående enn ham insistert på frihetens politisk-demokratiske dimen-

sjon, for deretter å forsøke å avdekke hvorledes demokratiet som ideal allerede er nedfelt i og delvis realisert gjennom vestlig-moderne samfunns kulturelle selvforståelse, etablerte politiske institusjoner, samt individuelle holdninger og personlighetstyper. Habermas' posisjon er viktig i vår sammenheng fordi den er fundert på den grunninnsikt at en reell formidling mellom individuell frihet og sosial orden ikke er mulig uten demokrati. Mennesker kan bare være virkelig frie i en egalitær gruppe som gjennom demokratiske politiske prosesser tar kontrollen over de strukturelle betingelser for individuelle og kollektive livsløp. Betingelsene for slik demokratisk frihet er ifølge Habermas allerede delvis virk-somme i moderniteten, nærmere bestemt i form av hva Habermas omtaler som det demokratiske maktkretsløp. La oss helt kort rekonstruere Habermas' ideal-typiske demokratimodell, idet vi dermed introduserer kjernen i et syvende og siste ordensbegrep, det demokratiske.²³ Habermas' syn på demokratiet tar utgangspunkt i sfærer utenfor de formelle politiske institusjoner. Det er nemlig i den «borgerlige» offentligheten likestilte samfunnsmedlemmer kommer sammen for å samtale om felles anliggender og problemer. Offentligheten er i sin tur institusjonelt forankret i sosiale bevegelser, frivillige organisasjoner og aksjonistnettverk i det sivile samfunn. I egenskap av samfunnets «varsellampe» forer det sivile samfunn offentligheten med temaer og løsningsforslag. Virkelighetsbilder, situasjonsforståelser og løsningsforslag som gjennom herredømmefri debatt vinner oppslutning i offentligheten utkrystalliseres over tid til samfunnets «offentlige mening». Denne fanges så opp av politiske partier som «sluser» den inn i det formelle politiske system med dets representative og beslutningsdyktige organer. Her fattes det i sin tur bindende politiske vedtak etter formelle regler for saksbehandling og votering. Politiske vedtak sirkuleres deretter ut i samfunnet igjen, som et uttrykk for den refleksive organisering av det felles samkvem. På den ene siden i form av lover og regler som sanksjoneres av staten gjennom dens voldsmonopol. På den annen side gjennom et svært omfattende statlig forvaltningsapparat som på en effektiv måte kan følge opp og implementere den parlamentarisk lutrede offentlige mening. Det demokratiske maktkretsløp tilfredsstiller dermed begge de krav vi stilte til et demokratisk frihetsbegrep. For det første sikrer det, gjennom formelle juridiske rettigheter samt mer uformelle muligheter i offentligheten og det sivile samfunn, at alle borgerne har en noenlunde lik formell og reell mulighet til å ta del i den politiske prosess. Gruppemedlemmene er slik politisk likestilte. For det andre gjør det demokratiske maktkretsløpet det mulig for samfunnsmedlemmene både å fange opp (observere) og løse strukturelle problemer på tross av modernitetens omfattende sosiale kompleksitet. Det demokratiske maktkretsløp overvinner derfor den trussel om politisk avmakt moderne institusjonell differensiering medfører.

Jeg skal avslutte artikkelen med denne sosiologiske påminnelsen om at frihet alltid er situert innenfor rammen av sosiale grupper og strukturelle føringer, og derfor har demokrati som sin sosiale mulighetsbetingelse. Dette synes å være en viktig innsikt i en tid hvor det både innenfor og utenfor academia snakkes svært mye om både frihet og individualisering, men hvor ikke alle synes like oppmerksomme på frihetens kollektive og politiske dimensjon og mulighetsbetingelser. Det er gjennom politisk demokrati det lar seg gjøre å formidle mellom frihet og orden: først demokrati i ovenstående betydning gjør det nemlig mulig å situere ulike former for frihet i en sosial virkelighet bestående av sosiale grupper, formelle organisasjoner, institusjoner og tunge sosiale strukturer. Dermed er vi ved veis ende. Med demokrati er det syvende og siste frihetsbegrepet på plass i en artikkel hvor jeg har forsøkt å hente frem og klargjøre de rike teoretiske ressurser vi som sosiologer kan trekke på når vi ønsker å tematisere frihet som en dimensjon ved den sosiale virkelighet.

Noter

- 1 Takk til Erik Dehle, Odin Bø Lysaker og Sosiologisk tidsskrifts to anonyme fagkonsulenter for kommentarer til artikkelen.
- 2 For to fremtredende eksempler på en slik konservativ fortolkning av sosiologien, jfr. Nisbet (1967: 9–23) og Østerberg (1988: kapittel 4). Giddens (1996a: 131–7) imøtegår imidlertid denne oppfatningen.
- 3 En forholdsvis bred og grundig innføring i denne debatten gir Kane (1996).
- 4 Om det negative frihetsbegrep, jfr. også Charles Taylor (1985: 211–15).
- 5 Jeg baserer meg her særlig på Jon Elster (1989: kapittel II og III; 1986).
- 6 Jfr. Elster (1983; 1989: kapittel IV og V).
- 7 Jfr. for eksempel Becker (1976) og Becker og Murphy (2000). TRV utgjør også det handlingsteoretiske grunnlag for den markedsorienterte reformbølge som har preget offentlig sektor i OECD-landene de siste tyve årene, kjent under navnet New Public Management (NPM).
- 8 Rett nok må staten sikre at markedsaktørene respekterer markedets spilleregler. Slik er også markedet indirekte basert på tvangsmakt.
- 9 I det følgende baserer jeg meg særlig på Durkheim (1960; 1978)
- 10 Så er også det uregulerte marked Durkheims hovedeksempel på samfunnsmessig anomi. Jfr. Durkheim (1984: bok 3, kapittel 1–3; 1978: 139–43).
- 11 Jeg opererer her med et vidt begrep om det sivile samfunn, som utover sfæren for frivillige organisasjoner og sosiale bevegelser også innbefatter kulturelle institusjoner (som skolen, kunsten og vitenskapen) og det offentlige rom. Der tradisjonelle samfunn ifølge Parsons (1971: 27–28 og 98–101) var basert på partikularistiske religiøse og etniske verdier, har moderne samfunn gjennomløpt en kulturell verdigeneraliseringsprosess som har skapt et pluralistisk og inkluderende societal community, og slik åpnet for et inkluderende fellesskap bygget på universalistiske verdier.
- 12 Jfr. Marx (1970). Fremstillingen er også delvis basert på Elster (1988: kapittel 3).
- 13 Innenfor romantikken finnes det også dem som, i tradisjonen fra Herder, tematiserer sosial orden i relasjon til et nasjonalt *Volksgemeinschaft* og dets egenart. Her er det imidlertid folket, og ikke individet, som er frihetens subjekt. Individets frihet underordnes eller identifiseres med nasjonens overlevelse.

- 14 Den mest omfattende studien av kreativitetsbegreps plass i sosiologien så langt, er Joas (1996). Joas diskuterer imidlertid ikke kreativitet eksplisitt i relasjon til frihet i sin bok.
- 15 Fire svært sentrale tekster innen den mikrointeraksjonistiske sosiologi er Blumer (1969), Goffman (1959), Schütz (1967) og Garfinkel (1967).
- 16 Dette har også medført at de viktigste bidragene til teoretisk nytenkning i sosiologien fra 80-tallet og fremover har bestått i forsøk på å forene «objektivistiske» og «subjektivistiske» tilnærminger. Eksempler på slike innsatser er Giddens' strukturasjonsteori, Habermas' forsøk på å integrere et livsverden- og systemperspektiv, og Bourdieus forsøk på koble klassestruktur og mikrointeraksjon gjennom habitusbegrepet.
- 17 Riktignok har Peter Berger og Thomas Luckmann forsøkt å forene fenomenologisk mikrososiologi med et strukturperspektiv. Måten de utformer sine begreper om eksternalisering, objektivisering og internalisering på gjør det imidlertid vanskelig å se hva som skulle skille deres posisjon fra normsosio-logiske perspektiver på sosial integrasjon og reproduksjon. Jfr. Berger og Luckmann (1966).
- 18 Jfr. Beck (1992), Beck og Beck-Gernsheim (2002), Giddens (1991) og Giddens (1996b).
- 19 Her må det legges til at resultatet av sosial frisetting kan ende opp med å bli standardisering og til og med fundamentalisme. Dette skjer der det frisatte individet forsøker å flykte fra sin valgfrihet gjennom for eksempel å overlate sin frihet til eksperter eller å tviholde på en bestemt tradisjons overlegenhet i en «posttradisjonell» tid hvor mange ulike verdier sameksisterer innenfor et og samme samfunn. Slik har også det individualiserte samfunn sine former for «ond tro».
- 20 Jfr. Bauman (1987) og Bauman (1998).
- 21 Her må det føyes til at Bauman (1993) også har lansert en «postmoderne etikk» som trekker den postmoderne frihet mer i retning av det å ikke underlegge seg sosiale regler enn det frie forbrukervalg.
- 22 Jfr. Bauman (1992).
- 23 Jfr. Jürgen Habermas (1996: 315–28 og 352–87; 1999: 72–76).

Litteratur

- Bauman, Zygmunt (1987): *Legislators and Interpreters*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (1992): A Sociological Theory of Postmodernity, i Bauman: *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Zygmunt (1993): *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt (1995): *Life in Fragments*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt (1998): *Work, Consumerism and the new Poor*. Buckingham: OpenUniversity Press.
- Beck, Ulrich (1992): *Risk Society*. London: Sage Publications.
- Beck, Ulrich og Elisabeth Beck-Gernsheim (2002): *Individualization*. London: SagePublications.
- Becker, Gary S. (1976): *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- Becker, Gary S. og Kevin M. Murphy (2000): *Market Behavior in a Social Environment*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Berger, Peter og Thomas Luckmann (1966): *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday Anchor.
- Berlin, Isaiah (2002): Two Concepts of Liberty, i Berlin: *Liberty*. Oxford: OxfordUniversity Press.
- Blumer, Herbert (1969): *Symbolic Interactionism*. Berkeley: University of CaliforniaPress.
- Dahl, Robert (1998): *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Durkheim, Emilie (1956): *Education and Sociology*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Durkheim, Emilie (1960): The Dualism of Human Nature and its Social Conditions, iDurkheim m.fl.: *Essays on Sociology and Philosophy*. New York: Harper Torchbooks.

- Durkheim, Emilie (1978): *Selv mordet*. Oslo: Gyldendal.
- Durkheim, Emilie (1984): *The Division of Labour in Society*. London: Macmillan.
- Elster, Jon (1983): *Sour Grapes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1986): Introduction, i Elster (red.): *Rational Choice*. Oxford: Blackwell.
- Elster, Jon (1988): *Hva er igjen av Marx?*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Elster, Jon (1989): *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1994): *Overvåkning og straff*. Oslo: Gyldendal.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewoods Cliffs, NJ: PrenticeHall.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1996a): Four Sociological Myths, i Giddens: *In Defence of Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1996b): Living in a Post-Traditional Society, i Giddens: *In Defence of Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, Erwing (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: PenguinBooks.
- Goffman, Erwing (1961): Role Distance, i Goffman: *Encounters*. Indianapolis, NY: Bobbs-Merill.
- Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1999): Det sivile samfunn og rettsstaten, i Habermas: *Kraften i de bedre argumenter*. Oslo: Gyldendal.
- Hobbes, Thomas (1996): *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joas, Hans (1996): *The Creativity of Action*. Cambridge: Polity Press.
- Kane, Robert (1996): *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl (1970): Økonomisk-filosofiske skrifter, i Marx: *Verker i utvalg 1*. Oslo: PaxForlag.
- Nisbet, Robert (1967): *The Sociological Tradition*. London: Heineman.
- Parsons, Talcott (1968): *The Structure of Social Action. Volume One: Marshall, Pareto, Durkheim*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1971): *The system of modern societies*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Sartre, Jean-Paul (1977): *Being and Nothingness*. Secaucus, NJ: The Citadell Press.
- Schütz, Alfred (1967): *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Taylor, Charles (1985): What's wrong with negative liberty?, i Taylor: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1991): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, Max (2003): Videnskap som levevej, i Andersen m.fl. (red.): *Max Weber. Udvalgte tekster*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Østerberg, Dag (1988): *Metasociology*. Oslo: Universitetsforlaget.