

# **Når teori og praksis skiller lag**

En habermasiansk kritikk av noen grunntrekk i Pierre Bourdieus generelle sosiologi

**Agora: 1-2/2006**

**Gunnar C. Aakvaag, UiO**



Department of Sociology and 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>

# Når teori og praksis skiller lag

## En habermasiansk kritikk av noen grunntrekk i Pierre Bourdieus generelle sosiologi<sup>1</sup>

Gunnar C. Aakvaag

### Innledning: en venstrehegeliansk familieføide

Filosofen G.W.F. Hegel konseptualiserte i sin tid menneskehetens historie som en suksessiv realisering av frihet legemliggjort i stadig mer fornuftige former for personlighetsstrukturer (subjektiv ånd), institusjonelle ordninger (objektiv ånd) og kulturelle former (absolutt ånd). Slik stod Hegel klart i tradisjonen fra opplysningstiden, hvis vi litt løst kan tillate oss å definere denne som bestemt gjennom troen på at mennesket gjennom individuell og kollektiv bruk av sin fornuft er i stand til å frigjøre seg fra selvpålagt umyndighet. Hegels filosofi stod imidlertid i et eiendommelig spenningsforhold mellom radikalisme og konservatisme. Den var radikal for så vidt som Hegel gjennom kategoriene frihet og fornuft etablerte normative standarder for en potensiell idealistisk kritikk av det bestående: idealene og tingenes virkelige vesen gjenspeiles ikke i den empiriske realitet. Men Hegels filosofi kan også utlegges konservativt idet han hevdet at fornuften og friheten i den moderne epoke allerede var realisert i de bestående (i samtidens Prøyen) psykologiske, familiære, økonomiske, rettslige, politisk-administrative og kulturelle ordninger.

Denne blandingen av radikalisme og konservatisme har preget videreføringen av Hegels tenkning.<sup>2</sup> Etter Hegels død i 1831 ble hegelianismen nemlig raskt splittet i to. På den ene siden ble det konservative element videreført innen den såkalte ”høyrehegelianisme”. Her ble Hegels filosofi benyttet til å legitimere bestående kulturelle former og institusjonelle praksiser ut fra det konservative grunnprinsipp, som Hegel jo også delte, at ”det fornuftige er det virkelige; og det virkelige er det fornuftige” – som det

---

<sup>1</sup> Takk til *Agoras* anonyme konsulent for meget gode og konstruktive kommentarer til artikkelen.

<sup>2</sup> Se Karl Löwith (1988), *Sämtliche Schriften 4. Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, s. 70ff; Jürgen Habermas (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press, s. 50-60; Herbert Marcuse (1941), *Reason and Revolution. Hegel and the rise of Social Theory*. New York: Oxford University Press, s. 251-388; Martin Jay (1984), *Marxism and Totality*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, s. 61-68 og kapittel 2.

heter i den berømte (og beryktede) introduksjonen til rettsfilosofien.<sup>3</sup> Høyrehegelianerne fant også tilsynelatende støtte for sin fortolkning i Hegels syn på den franske revolusjons utskielser som uunngåelige konsekvenser av forsøket på å påtvinge virkeligheten et formalt, abstrakt og absolutt frihetsbegrep, en kritikk for øvrig svært lik den som allerede var formulert i konservative Edmund Burkes *Reflections on the Revolution of France* (1790). På den annen side ble det radikale element videreført av ”venstrehegelianerne”. Venstrehegelianernes prosjekt var, med utgangspunkt i Hegels filosofi, å vise at samtidens institusjoner ikke var fornuftige og frigjørende, men tvert imot ufornuftige og undertrykkende. På veien ble også mennesket innført som det nye historiske subjekt: Det er menneskeheten, og ikke den kosmiske ånd, som gjennom den historiske prosess skal kaste sine lenker. Den venstrehegelianisme som slik oppstod som en kritikk både av et ufornuftig og ufritt samfunn og dets filosofiske overbygning, har vært en viktig idehistorisk strømning fra 1840-årene og like opp til vår egen tid. Det skulle være nok å nevne navn som K. Marx, L. Feuerbach, K. Korsch, G. Lukacs, M. Horkheimer, T. W. Adorno, W. Benjamin, A. Gramsci, J. P. Sartre, L. Althusser, H. Marcuse, E. Bloch, C. Castoriadis og L. Goldmann. De siste tyve årene er det to personer som på en kanskje særlig fremtredende måte har videreført det venstrehegelianske opplysningsprosjekt, nemlig de to sosiologene og sosialfilosofene jeg skal diskutere i denne artikkelen: *Pierre Bourdieu* og *Jürgen Habermas*.

Særegent for det venstrehegelianske prosjekt har alltid vært samspillet mellom *teori* og *praksis*. Når jeg således klassifiserer både Bourdieu og Habermas som venstrehegelianere, er det fordi de begge henter sin intellektuelle profil nettopp her: teori og praksis skal samvirke i et opplysningsprosjekt med sosial frigjøring som det identitetsdannende *Leitmotiv*.<sup>4</sup> Bourdieu og Habermas deler således for det første intensjonen om å bruke vitenskapen til å avsløre ikke- eller miserkjente former for vilkårlig ulikhet, dominans og sosiale patologier hvis eksistensgrunnlag nettopp er at de

---

<sup>3</sup> Georg W. F. Hegel (1991), *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 20: “What is rational is actual; and what is actual is rational”.

<sup>4</sup> Jeg har valgt å betegne både Bourdieu og Habermas som venstrehegelianere og ikke nymarxister. Dette til tross for at de begge helt opplagt både politisk og sosiologisk er meget inspirert av Marx. Den noe løsere betegnelsen venstrehegelianer er valgt fordi både Bourdieu og Habermas bryter med så sentrale (ortodokse) marxistiske postulat som historisk materialisme i streng, økonomistisk forstand (basis/overbygning-skillen), historisk determinisme og teleologi (historien har en forutbestemt retning og mål), revolusjon som det privilegerte politiske virkemiddel, arbeiderklassen som det revolusjonære historiske subjekt, økonomisk klasse og økonomisk kapital som det eneste relevante prinsipp for sosial hierarkisering og lagdeling, arbeidsverditeorien, merverdianalysen og teorien om kapitalismens nødvendige undergang som følge av bla. profittens fallende tendens.

ikke er erkjent av samfunnsmedlemmene: Vitenskapelig *teori* skal inspireres og rettleides av frigjørende politisk praksis.<sup>5</sup> Samtidig er både Habermas' og Bourdieus politiske praksis informert av vitenskapelige erkjennelser og innsikter: Vitenskapens avsløringspotensiale skal omsettes i frigjørende, samfunnsomdannende virksomhet. Slik forankres for det andre politisk *praksis* i vitenskapelig teori.<sup>6</sup>

Det jeg skal argumentere for i denne artikkelen er imidlertid at det i selve kjernen av Bourdieus venstrehegelianske prosjekt eksisterer en *spenning* mellom politisk praksis og sosiologisk teori, og at en potensiell måte å overskride denne på er å supplere og revidere Bourdieus samfunnsstenkning med innsikter fra Habermas. Bourdieus venstrehegelianske dissonans består kort sagt i at hans samfunnsteori *ikke* gjør den emansipatoriske politisk praksis han engasjerer seg i utenfor det vitenskapelige felt *sosiologisk troverdig*. Dette forhold kan spisses til i følgende tese, som jeg også skal forsøke å begrunne i artikkelen: Bourdieus sosiologiske prosjekt er å utvikle en samfunnsteori som redskap i politisk praksis. Dette får ham til å konstruere sosiologiske grunnkategorier som har til hensikt å vise hvorledes sosial orden og sosial reproduksjon i et tilsynelatende egalitært moderne samfunn egentlig er grunnlagt primært på makt og ulikhet. Problemet som da oppstår er at *frihet og orden skiller lag* for Bourdieu. Friheten blir forbeholdt en *politisk praksis* rettet mot individers, grupper og klassers kamp for uttreden fra vilkårlige og urettferdige former for makt og dominans, mens Bourdieu i sin *sosiologiske teori* ender opp med å vise hvorledes sosial orden derimot skapes og opprettholdes på måter som ofrer nettopp den samme frihet. Ønsket om å avsløre resulterer kort sagt i en for pessimistisk og ensidig samfunnsforståelse.

---

<sup>5</sup> Her skylder jeg å gjøre oppmerksom på at verken Bourdieu eller Habermas ville finne på å legge politiske standarder til grunn for vurderingen av vitenskapelige arbeiders gyldighet. Vitenskapelig gyldighet avgjøres selvfølgelig alene i henhold til vitenskapelige kriterier som konsistent begrepsbruk, logisk stringens, godt metodisk håndverk og overensstemmelse med empirien. Det er også ut ifra slike kriterier de begge tilhører forskningsfronten i dagens sosiologi og sosialfilosofi. Politisk praksis og en emansipatorisk erkjennelsesinteresse kan kun legitimt påvirke det vitenskapelige arbeid på mer indirekte måter, gjennom å styre valg av problemstillinger, kriterier for innhenting av data, utforming av teoretiske grunnkategorier osv.

<sup>6</sup> For en oversikt over Habermas' politisk-praktiske profil, se Martin Beck Matustik (2001), *Jürgen Habermas. A Philosophical-Political Profile*. Lanham: Rowman & Littlefield; Rolf Wiggershaus (2004), *Jürgen Habermas*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag. For en tilsvarende oversikt over Bourdieus politiske profil, se for eksempel Loïc Wacquant, "Pointers on Pierre Bourdieu and Democratic Politics" og Franck Poupeau og Thierry Discepolo, "Scholarship with Commitment: On the Political Engagements of Pierre Bourdieu", begge i Wacquant (red.) (2005), *Pierre Bourdieu and Democratic Politics*. Cambridge: Polity Press.

Kritikken jeg i det følgende reiser mot Bourdieu kommer fra en Habermas-inspirert posisjon. Faren er at dette kan gi leseren et overdrevent inntrykk av splid og uenighet mellom de to. Dette er ikke min intensjon. Det er nemlig mer som forener enn skiller de to venstrehegelianerne, også når det kommer til sosiologisk teori. Det dreier seg med andre ord om en familiefæide. Den kritikk av Bourdieu som kommer til uttrykk i denne artikkelen, må heller leses som et beskjedent forsøk på å få i gang en merkelig fraværende dialog mellom to av vår tids fremste opplysningssosiologer, og ikke som motivert ut fra et ønske om å svekke Bourdieus posisjon i det sosiologiske felt. Sosiologer og filosofer har siden begynnelsen av 80-tallet diskutert Habermas vs. Foucault opp og i mente.<sup>7</sup> Tiden synes nå å være moden for også å diskutere Habermas mer grundig opp mot Bourdieu. Den som vil bidra til sosiologisk kunnskapsproduksjon gjennom en konstruktiv dialog mellom Bourdieu og Habermas, kan imidlertid ikke nøye seg med å fastslå likhetstrekk. Posisjonene må også brytes mot hverandre med henblikk på å avdekke og rette opp svakheter og mangler. Det er jo bl.a. gjennom en slik intellektuell «dialektikk» den sosiologiske teoriutviklingen utvider sitt repertoar av innsikter og sikrer erkjennelsesmessige fremskritt.

Her skal jeg altså bruke Habermas til å kritisere Bourdieu, men jeg er selvfølgelig fullt inneforstått med at mye interessant kritikk kunne vært rettet mot Habermas med utgangspunkt i Bourdieu. I denne artikkelen, som er mer enn lang nok som det er, må jeg dessverre avstå fra dette like viktige prosjektet.

La meg også legge til at jeg i det følgende legger en bestemt fortolkning av Bourdieus syn på samfunnsteoretiske spørsmål til grunn. Jeg prøver å rettfærdiggjøre den gjennom sitater og referanser fra sentrale verker, men er åpen for at andre leser Bourdieu annerledes enn meg. Slik blir det lett i møte med et forfatterskap som er så omfattende som Bourdieus. Jeg er også klar over at enkelte nok vil hevde at jeg i denne artikkelen frikobler Bourdieus generelle samfunnsteori fra den kontekst den er utviklet i, nemlig

---

<sup>7</sup> Det er symptomatisk for denne situasjonen at når Axel Honneth skal rekonstruere den kritiske samfunnsteoriens utvikling i det 20. århundre, så er det Foucault, og ikke Bourdieu, som diskuteres som det "franske" alternativ til Habermas. Jfr. A. Honneth (1989), *Kritikk der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Hos en annen ledende representant for kritisk teori, Thomas McCarthy, suppleres Foucault av Derrida og Rorty som «kontekstualistiske» utfordrere til Habermas. Bourdieu er imidlertid fortsatt utelatt. Jfr. McCarthy (1991), *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Critical Theory*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. Det er i det hele tatt forbløffende hvor mye det er skeivet om forholdet mellom Foucault og Habermas sammenlignet med mellom Bourdieu og Habermas.

hans empiriske studier, og slik gjør ham til mer av en abstrakt sosialfilosof enn han egentlig er. Dette er jeg i for seg enig i, men det er samtidig liten tvil om at vi hos Bourdieu finner en sofistisert og gjennomarbeidet generell samfunnsteori som det er fullt mulig å fremstille uavhengig av de empiriske studier den opprinnelig er koblet til. I så fall står det for meg som et både legitimt og viktig anliggende å kritisere denne.

### **Første kritikk: legitimitetsproblemet**

Den første kritikken jeg skal rette mot Bourdieu tar utgangspunkt i et av sosiologiens klassiske spørsmål: *legitimitetsproblemet*. Dette spørsmålet vil bringe oss rett inn på kjerneantagelser i Bourdieus sosiologi og gjøre det mulig å kritisere det jeg oppfatter som hans ordensteoretiske grunnbegrep: *symbolsk makt*.

Bourdieu's samfunnsteori tar utgangspunkt i det nakne faktum at i alle moderne samfunn er ressurser og de viktigste former for "kapital" skjevfordelt. Fordelingen av kapital er grunnlaget for Bourdieus konstruksjon av det sosiale rom. Det sosiale rom betegner klassestrukturen i et samfunn, og dette har både en horisontal (kapitaltype) og en vertikal (kapitalmengde) dimensjon. Den vertikale dimensjon innebærer at noen individer og grupper alltid vil ha mer ressurser og kapital enn andre. Samfunnet er derfor ifølge Bourdieu for det første preget av sosial *ulikhet*.<sup>8</sup> Kapital er også samfunnets primære maktbase.<sup>9</sup> Kapital er nemlig en sosial ressurs som gir sosiale aktører muligheten til å få gjennomslag for sine interesser i samfunnslivet, også på tross av motstand. Mye kapital gir de som har en privilegert posisjon høyt oppe i det sosiale rom (den dominerende klasse) mulighet til å herske over dem med mindre kapital lengre nede i det sosiale rom (dominerte klasser). Samfunnet er derfor for det andre preget av *dominans*. Endelig er det for Bourdieu slik at denne ulikhet og dominans er *vilkårlig*. Den er ikke et resultat av rettferdige akkumuleringsprosesser, men av ulike utgangsbetingelser, tvang, vold, utestengelse, manipulasjon og bedrag osv.

Det sosiologiske spørsmål som da melder seg, gitt Bourdieus utgangspunkt, er følgende: Hvis samfunnslivet er grunnleggende preget av vilkårlig ulikhet og dominans,

---

<sup>8</sup> For Bourdieus konstruksjon av det sosiale rom, se: Pierre Bourdieu (1984), *Distinction*. Cambridge: Polity Press, kapittel 3; Pierre Bourdieu (1998), "Social Space and Symbolic Space", i: Bourdieu: *Practical Reason*. Cambridge: Polity Press; Pierre Bourdieu (1988), *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press, s. 73-84.

<sup>9</sup> Bourdieu opererer med tre hovedformer for kapital: økonomisk, kulturell og sosial. Se Pierre Bourdieu (1986), "The Forms of Capital", i: John G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press.

hvorledes kan det ha seg at den sosiale orden ikke faller fra hverandre i konflikter og kaos? Hvorfor gjør ikke dominerte og undertrykte individer, grupper og klasser, som utgjør det store flertall av samfunnet, opprør mot en samfunnsorden som systematisk undergraver deres interesser og muligheter for livsutfoldelse? Dette spørsmålet har sosiologer etter Parsons kalt *ordensproblemet*.<sup>10</sup> Hvorledes kan individers og gruppers interesser og handlinger koordineres på en slik måte at samarbeid og regelmessige sosiale forhold oppstår? Slik jeg leser Bourdieu, er hans ordensteoretiske grunnbegrep *symbolsk makt*, et begrep i tradisjonen fra Marx («ideologi») og Gramsci («hegemoni»).

Symbolsk makt definerer Bourdieu som evnen til å få gjennomslag for virkelighetsdefinisjoner som er i tråd med ens egne interesser. Mer presist består den i dominerende (kapitalsterke) gruppers makt til å definere og klassifisere virkeligheten på en slik måte at deres makt og ressurser fremstår som *noe annet enn makt og ressurser*: ”Symbolsk makt [...] er en omdannet, forvandlet, det vil si ikke-gjenkjennbar, og legitimert form av andre maktformer”.<sup>11</sup> I sin ikke-gjenkjennbare, tilslørte og legitimerede form fremstår makt og ressurser i stedet som fordelaktige personlige egenskaper, som for eksempel dyktighet, flid, autoritet, sjarm, karisma, prestisje, natur, gener osv. Symbolsk makt *mystifiserer* på denne måten vilkårlig ulikhet og dominans. Den tilslører den objektive sannheten om sosiale relasjoner og måten institusjoner virker på, nemlig at de er grunnleggende urettferdige og bygget på vilkårlig herredømme og hierarki.

Og all slik sosial mystifikasjon virker etter sin form på samme måte, nemlig som så mange ulike former for *naturalisering* av samfunnslivet. Naturalisering innebærer at vilkårlig ulikhet og dominans omfortolkes og reklassifiseres som normal, selvfølgelig, gitt, uforanderlig og naturlig – altså utenfor området for hva som kan og skal problematiseres og endres. Når undertrykte og dominerte grupper avfinner seg med sin situasjon, og sosial orden slik etableres, skyldes det derfor primært at de pga. symbolsk makt ikke gjennomskuer sin objektive situasjon og hvorledes samfunnet systematisk fordeler ressurser og livssjanser på en måte de ikke er tjent med.

Hva er så grunnlaget for at den symbolske makten kan virke så effektivt? Hvorfor blir ikke den symbolske maktens slør revet til side slik at dominerte grupper kan se

---

<sup>10</sup> Talcott Parsons (1968), *The Structure of Social Action. Volume I*. New York: The Free Press, s. 89-94.

<sup>11</sup> Pierre Bourdieu (1996), *Symbolsk makt*. Oslo: Pax Forlag, s. 45. Jfr. også Pierre Bourdieu (1999), *Meditasjoner*. Oslo: Pax Forlag, s. 179-90; Pierre Bourdieu (1993), *Den kritiske ettertanke*. Oslo: Det Norske Samlaget, s. 152-58; Pierre Bourdieu (1990), *The Logic of Practice*. Stanford, California: SUP, s. 112-21.

hvorledes ting ”egentlig” er? Jo, ifølge Bourdieu fordi de klassifiserings- og fortolkningskjemaer den virker gjennom er *kroppsliggjort*. Vår habitus, som er et produkt av kroppslig internalisering av de sosiale og materielle betingelser vi har vokst opp under, disponerer oss nemlig til å oppfatte og vurdere de samme sosiale og økonomiske forhold som gitte, naturlige, normale og akseptable, og dette på et svært fundamentalt plan forutfor nivået for tenkning og refleksjon. Bourdieu sier det slik, i et lengre sitat som fanger inn det jeg oppfatter som essensen i hans sosiologiske ordensteori:

”Den symbolske orden hviler på at en helhet av aktører påtvinges kognitive strukturer. Og en god del av disse strukturenes konsistens og motstandsdyktighet kan tilskrives den kjensgjerning at de er (eller i det minste fremstår som) sammenhengende og systematiske, og at de er objektivt tilpasset den sosiale verdens objektive strukturer. Det er denne tause og umiddelbare overensstemmelsen (på alle måter det motsatte av en eksplisitt kontrakt) som legger grunnlaget for det doksiske underordningsforholdet som gjennom alle slags ubevisste bånd binder oss til den etablerte orden. Anerkjennelse av legitimitet er ikke, som Max Weber tror, en klar bevissthets frie handling. Anerkjennelsen er rotfestet i en umiddelbar overensstemmelse mellom de objektive og de kroppsliggjorte strukturene, som er blitt ubevisste [...]. Det er denne prerefleksive overensstemmelsen som forklarer hvorfor det er så forbausende lett for de herskende å påtvinge sitt herredømme”.<sup>12</sup>

Alternativet til å mystifisere repressive sosiale forhold er å la vilkårlig ulikhet og dominans fremstå i all sin nakne urettferdighet og råskap. Men dette ville etter all sannsynlighet føre til at undertrykte individer, grupper og klasser før eller siden gjør opprør og sprenger den sosiale orden. Symbolsk makt synes derfor å være Bourdieus ordensteoretiske grunnbegrep, understøttet av habitus-begrepet og en komplementær teori om kroppsliggjøring av rådende sosiale forhold.

La meg gi to svært viktige eksempler på Bourdieus analyser av symbolsk makt – for å konkretisere hvorledes Bourdieu tenker. I boken *Den maskuline dominans* viser Bourdieu hvorledes menns vilkårlige og institusjonaliserte herredømme over kvinner (”patriarkatet”) først og fremst hviler på at både menn og kvinner har kroppsliggjort det

---

<sup>12</sup> Pierre Bourdieu, *Symbolsk makt*, s. 70-71.



samme ”biologiske” klassifiseringsskjemaet, et skjema som reklassifiserer den maskuline dominans som noe helt ”naturlig” og ”normalt” av den grunn at det er grunnlagt på fysiske forskjeller mellom kjønnene. Slik mystifiseres og eufemiseres kjønnsulikhet. Det å stenge kvinner inne i ubetalt omsorgsarbeid i privatsfæren, og samtidig stenge dem ute fra den politiske, juridiske, religiøse, byråkratiske, militære, vitenskapelige og kunstneriske makt som utøves i offentlige sfærer, fremstår som helt uproblematisk, naturlig, normalt og riktig gitt at kvinner fra naturens side er utstyrt med egenskaper som empati og omsorgsrasjonalitet som disponerer dem til å ta vare på hjem, barn, syke, menn og eldre.<sup>13</sup> Et annet fremtredende eksempel på symbolsk makt er knyttet til forholdet mellom klasse og utdanning. Ifølge Bourdieu er det nemlig slik at det formelle utdanningssystemet mystifiserer det som egentlig er vilkårlige klasseforskjeller gjennom et meritokratiske klassifiseringsskjema som får forskjeller mellom klasser i kulturell, sosial og økonomisk kapital (ulike utgangsbetingelser) til å fremstå som individuelle forskjeller i flid, dyktighet, ferdigheter og formelle kvalifikasjoner. Dette er kvalifikasjoner som i sin tur får ulikheter i formue, lønn og arbeidsbetingelser på arbeidsmarkedet til å fremstå som akseptable, naturlige og normale. Slik tilslører utdanningssystemet den klassespesifikke maktens reproduksjonsmekanismer og urettferdighet.<sup>14</sup>

Så langt vel og bra. Med denne ordensteorien har Bourdieu definitivt bidratt til å fornye den ”konfliktteoretiske” samfunnsstenkingen i tradisjonen fra Marx og andre. Særlig gjennom å koble sosial mystifikasjon og sosial reproduksjon til prerefleksive og kroppsliggjorte disposisjoner (habitus), har han revidert og videreført Marx’ mer intellektualistiske ideologibegrep på en verdifull måte. Her ligger det viktige innsikter en kritisk samfunnssteori med avsløringsambisjoner definitivt bør inkorporere. Jeg skal imidlertid argumentere for at begrepet om symbolsk makt ikke er komplekst nok som grunnlag for en generell og uttømmende teori om moderne sosial orden. Bourdieus ordensteori er nemlig gitt en *a priori* og universell utforming som ikke fanger opp særtrekk ved moderne til forskjell fra tradisjonelle samfunn.

Begrepet om symbolsk makt ble opprinnelig utviklet for å beskrive sosial reproduksjon i det ikkemoderniserte kabylske klansamfunn Bourdieu helt i starten av sin

---

<sup>13</sup> Pierre Bourdieu (2000), *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax Forlag.

<sup>14</sup> Pierre Bourdieu og Jean-Claude Passeron (1990), *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage Publications.

karriere studerte i Algerie. Deretter har Bourdieu strukket ("ekstrapolert") begrepet for å avdekke grunnlaget for sosial orden også i moderne industrikapitalistiske samfunn. På den ene siden gir dette viktige innsikter. På den annen side er denne absoluttering av symbolsk makt som ordensteoretisk nøkkelbegrep problematisk. Makt og ulikhet er nemlig underlagt helt andre reproduksjonsbetingelser i moderne enn i førmoderne samfunn, som jeg skal forsøke å vise. Det er tre hovedgrunner til dette. Den *første* er at ulikhet og dominans i et moderne samfunn ikke lenger kan legitimeres gjennom tradisjonell autoritet og tilskreven sosial status forankret i religiøse og metafysiske verdensbilder, slik som i tradisjonelle samfunn. I moderne samfunn er ikke kongen lenger innsatt av gud. Den *andre* er det jeg med A. Giddens skal kalle modernitetens institusjonelle refleksivitet.<sup>15</sup> I moderne samfunn er nemlig alle kulturelle, institusjonelle og psykologiske forhold utsatt for et problematiseringstrykk med en intensitet vi ikke finner noe i nærheten av i tradisjonelle samfunn. Tenk bare på det samlede avmystifiseringspresset som utgår fra en vitenskap som søker sekulære forklaringer på alle sosiale og naturlige fenomener; en universalistisk og postkonvensjonell moral som fordømmer alle former for konvensjonalisme og ytre styring; en fullpositivert rett, alene et uttrykk for lovsjapers vilje og ikke avledet av religion, tradisjon, åpenbaring eller naturens orden; et profesjonalisert utdanningsystem som fritar sosialiseringssprosessen fra tradisjon, familie, laug, stand og kirke; radikal eksperimentering med alternative livs-, persepsjons- og erkjennelsesformer i et estetisk frirom unndratt politiske, økonomiske og religiøse funksjoner; og tenk, endelig, på fremveksten av den moderne presse og et journalistlaug med maktavsløring som profesjonsethos. Slik institusjonell refleksivitet kan ikke annet enn å gi den symbolske makten meget dårligere arbeidsbetingelser i moderne enn i tradisjonelle samfunn. Til *sist* har moderne samfunn institusjonalisert en egen sfære for maktkritikk: den borgerlige offentlighet.<sup>16</sup> I tradisjonelle samfunn virket offentligheten først og fremst "representativt". Det var her eliten (konge, adel og geistlighet) viste frem den makt og opphøydhed som gjorde dem til naturlige herskere. Slik sedimenterte den representative offentlighet den etablerte orden. Den borgerlige offentlighet virker omvendt maktkritisk. Den er en arena hvor samfunnsmedlemmene i egenskap av likestilte og frie borgere kommer sammen for herredømmefritt å diskutere

---

<sup>15</sup> Anthony Giddens (1997), *Modernitetens konsekvenser*. Oslo: Pax Forlag, s. 33-39. Fremstillingen er tematisk utvidet i forhold til Giddens.

<sup>16</sup> Jfr. Jürgen Habermas (1971), *Borgerlig offentlighet – dens framvekst og forfall*. Oslo: Gyldendal.

og problematisere felles sosiale ordninger. Her settes samfunnsforhold ”under debatt” (G. Brandes), og da ikke minst vilkårlig ulikhet og dominans knyttet til for eksempel kjønn og klasse.<sup>17</sup> Også en modernitetsspesifikk maktkritisk offentlighet bidrar til å gi den symbolske makten mye vanskeligere arbeidsforhold enn i tradisjonelle samfunn. Rett nok finnes det selvfølgelig mange ”reføydaliseringstendenser” (Habermas) også i moderne samfunn. I en massemedial offentlighet preget av sterk kommersialisering og et journalistlaug som har spesialisert seg på å være kritiske på en ukritisk måte kan den moderne offentligheten ofte henfalle til å virke mystifiserende og fordømmende i stedet for maktkritisk. Dette vil styrke den symbolske maktens overlevelsesmuligheter. Uten at vi skal gå nærmere inn på dette her, synes det allikevel rimelig å hevde at offentligheten i de fleste moderne samfunn (la oss avgrense oss til de europeiske og nordamerikanske OECD-landene) fortsatt ivaretar viktige maktkritiske funksjoner, og at den derfor ikke bør karakteriseres som fullt ut representativ og føydal.

Diskusjonen hittil har vist at forsøket på å universalisere symbolsk makt som ordensteoretisk nøkkelbegrep på tvers av historisk tid og sosialt rom trolig ikke er vellykket. Dette begrep lar seg nemlig ikke forene med en sekularisert modernitets institusjonelle refleksivitet og en maktkritisk borgerlig offentlighet. For eksempel synes det urimelig å hevde at tilsløring og mystifikasjon av vilkårlig ulikhet og dominans skulle være hovedkilden til stabil sosial orden og reproduksjon i dagens Norge. Her har vi på den ene siden en presse som ikke har noe høyere mål enn å beskytte ”folket” mot elitenes overgrep. På den annen side har vi i løpet av 15 av de siste 33 årene hatt offentlig oppnevnte maktutredninger, bestående av landets fremste samfunnsforskere, til å kartlegge landets maktforhold. Selvfølgelig eksisterer det fortsatt mye symbolsk makt i dagens Norge, men å hevde at mystifikasjon og tilsløring skulle være hovedgrunnet for sosial orden synes overdrevet.

Hvis vi aksepterer denne kritikken, hvilke konsekvenser får den så for Bourdieus sosiologi? Jo, at han kommer til kort når det gjelder legitimitetsproblemet. Bourdieu kan ikke gi svar på hva som gjør den ulikhet og makt som trolig må eksistere også i et moderne samfunn, og som her ikke lenger kan tildekkes og mystifiseres, *akseptabel* for samfunnsmedlemmene. Bourdieu ser ut til å havne i følgende dilemma: *Enten* må han hevde at også moderne samfunn holdes sammen av symbolsk makt, dvs. tilsløring og

---

<sup>17</sup> Klasseforhold og kjønnsulikhet er de to temaer som trolig har blitt mest diskutert i den norske offentlighet i etterkrigstiden.

mystifikasjon av vilkårlig ulikhet og makt. Dette synes imidlertid lite rimelig i et sekularisert samfunn preget av refleksivitet og maktkritikk. *Eller* så må han innrømme at den symbolske makten gjennom refleksivitet og offentlig kritikk kan og ofte vil avdekkes og diskuteres. Da vil imidlertid samfunnet i henhold til Bourdieus sosiologi trolig bryte sammen ettersom han ikke kan gjøre rede for hvorledes ulikhet og dominans kan legitimeres i et sekularisert, refleksivt og maktkritisk moderne samfunn.

Det siste får etter min oppfatning den paradoksale konsekvensen at *Bourdieu's sosiologiske teori og politiske praksis skiller lag*. Skulle nemlig Bourdieu eller andre gjennom sin politisk-kritiske avsløringspraksis lykkes i å rive den symbolske maktens slør til side, ville det i henhold til Bourdieus samfunnsteori ikke lenger være mulig å legitimere de former for vilkårlig ulikhet og dominans som da kommer til syne. Nå vil trolig dominerte grupper slutte å føye seg og gjøre opprør, med det til følge at den sosiale orden over tid kollapser. Bourdieus samfunnsteori er ikke kompleks nok til å inkorporere det frihetspotensiale som ligger i politisk aktivitet rettet mot å avsløre symbolsk makt. Bourdieus sosiologi tvinger oss til å velge: kritikk og frigjøring eller sosial orden?

Drøftingen av Bourdieus sosiologi i relasjon til legitimitetsproblemet munner av den grunn ut i savnet av en samfunnsteori som kan vise at frigjøring gjennom kritisk-refleksiv politisk praksis ikke nødvendigvis står i motsetning til sosial orden. Mer konkret etterlyser jeg en demokratimodell som kan vise hvorledes sosial orden og politisk frihet kan forenes i et moderne samfunn. En slik teori har Habermas utviklet. Mer om det snart.

### **Andre kritikk: fraværet av et sosiologisk totalitetsbegrep**

Bourdieu følger opp den (ny)klassiske sosiologien for så vidt som han med utgangspunkt i sitt feltbegrep hevder at et hovedkjennetegn ved moderne samfunn er institusjonell *differensiering*. Et sosialt *felt* definerer Bourdieu som en avgrenset og selvstendig sosial sfære hvor det kjempes om makt og prestisje etter allment bindende regler. Nærmere bestemt er det særlig tre forhold som konstituerer et sosialt felt.<sup>18</sup> For det første er et felt alltid grunnlagt på en feltspesifikk form for *kapital*. Kapital er det som gir makt og prestisje, innflytelse og autoritet på feltet, slik litterær kapital gir makt og innflytelse på det litterære felt, økonomisk kapital på det økonomiske felt, religiøs kapital på det

---

<sup>18</sup> Fremstillingen av Bourdieus feltbegrep er hovedsakelig basert på Pierre Bourdieu (1997), "Nogle egenskaper ved de sociale felter", i: Bourdieu, *Men hvem skapte skaberne?*. København: Akademisk Forlag; Pierre Bourdieu, *Den kritiske ettertanke*, s. 81-100.

religiøse felt osv. Kapitalen er gjerne knyttet til og forvaltet av formelle organisasjoner, noe som gir feltene deres bestandighet og stabilitet. Feltene er for det andre *hierarkiserte* all den tid ujevn kapitalfordeling gir opphav til over/underordningsforhold mellom ulike posisjoner og aktører i feltet. Hierarkiseringen av posisjoner er opphavet til kamper om henholdsvis å forsvare og å forbedre sin posisjon på feltet. Endelig gir den feltspesifikke kapitalen et felt relativ *autonomi* i forhold til sine sosiale omgivelser. Det er nemlig bare feltspesifikk kapital som gir legitim innflytelse på feltet. Man kan for eksempel ikke kjøpe seg en privilegert posisjon i det vitenskapelige feltet vha. økonomisk kapital. Konvertering av kapitalformer er tid- og ressurskrevende, og ikke garantert å lykkes. Feltenes autonomi er et resultat av en institusjonell differensieringsprosess som sammenfaller med samfunnets modernisering. Særegent for moderne samfunn er nemlig fremveksten av en rekke autonome felter som politikk, rett, vitenskap, kunst, administrasjon, økonomi, utdanning og økonomi, som har løsrevet seg fra en eneveldig stat, kirken, tilskreven standslogikk, slekt og storfamilie osv.<sup>19</sup>

To nært beslektede problemer dukker opp i forlengelsen av denne modernitetsforståelsen – problemer som også de skal vise seg å ha konsekvenser for forholdet mellom frihet og orden i Bourdieus sosiologi.

Det *første* problemet er at Bourdieu aldri har redegjort tilfredsstillende for hvorledes det som skjer internt i et enkelt felt kan koordineres med det som skjer i de andre feltene på en slik måte at de til sammen utgjør en samordnet og velfungerende sosial helhet eller, som jeg her skal kalle det, en samfunnsmessig *totalitet*. Bourdieu vil ikke gjøre bruk av funksjonsbegrepet og den biologisk inspirerte forestillingen om en funksjonell helhet (organisme/system) hvor delene (feltene/organene) er underlagt helhetens behov og krav (funksjonelle imperativer). Han har også forlatt den historiske materialismens basis/overbygning-skille og den oppfatning at alle andre felter («overbygning») er kausalt underlagt det økonomiske feltet («basis»). Som vi snart skal se, har Bourdieu heller ikke utviklet en politikkforståelse som kan gjøre et demokratisk totalitetsbegrep tilgjengelig. Han får dermed store problemer med å fange inn det som innen sosiologien ofte kalles “systemintegrasjon”, nemlig det sosiale systemets “overlevelse” eller reproduksjon.

---

<sup>19</sup> Pierre Bourdieu, *Meditasjoner*, s. 100-110; Pierre Bourdieu, *Symbolisk makt*, s. 139-42.

For det *andre*, og viktigere for meg, så vil jeg i forlengelsen av dette hevde at Bourdieu heller ikke kan vise hvorledes moderne samfunn kan regulere seg selv på en fornuftig, rettferdig og effektiv måte. Modernitetsspesifikke *patologier* som oppstår i institusjonelt differensierte samfunn synes i så fall uhåndterbare. Jeg sikter for det første til problemer med opphav i spenningsfeltet *mellom* ulike felter. Bourdieu hevder jo i sin modernitetskritikk, for øvrig lik Habermas, at det er det økonomiske feltets kolonisering av de symbolske feltene som er opphav til mange av modernitetens problemer<sup>20</sup> – som når litterære forlags krav til økonomisk avkastning og markedsandeler går på bekostning av estetiske kvalitetskrav i en utgivelsespolitikk i ”grensesnittet” mellom det økonomiske og litterære felt. Samtidig oppstår det også problemer *internt* i de enkelte felter. Disse er jo hierarkisk ordnet og grunnlagt på ulikhet og dominans. Hvorledes skal for eksempel kvinners rekruttering til vitenskapelige posisjoner bedres på det vitenskapelige felt, innvandreres stilling i arbeidsmarkedet styrkes på det økonomiske felt, eller sosialklienter unngå byråkratisk fremmedgjøring i møte med velferdsstaten innen det administrative felt? På hvilken måte et desentrert samfunn kan observere og løse slike problemer, gir ikke Bourdieus sosiologi noe svar på.

Bourdieu har altså ikke noe sosiologisk totalitetsbegrep tilpasset et differensiert samfunn.<sup>21</sup> Hva er det mer spesifikt jeg etterlyser? Hvis vi aksepterer at det funksjonalistiske totalitetsbegrepet hviler på en uakseptabel overføring av forestillingen om en selvregulerende organisme på sosiale forhold, og at den historiske materialismens basis/overbygning-modell hviler på en teoretisk like uholdbar økonomisk reduksjonisme, vil jeg hevde at det er fire teoretiske mangler som hindrer Bourdieu i å kunne redegjøre for hvorledes også institusjonelt differensierte moderne samfunn har i det minste et potensiale til å kunne observere og regulere seg selv *in toto*.

---

<sup>20</sup> Jfr. for eksempel Pierre Bourdieu (1998), *Om fjernsynet*. Oslo: Gyldendal, kapittel 2; Pierre Bourdieu, ”De symbolske goders økonomi”, s. 92-3; Pierre Bourdieu (1993), *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press, s. 37-43.

<sup>21</sup> Hovedgrunnen er at Bourdieu aldri har utviklet en systematisk og helhetlig *samtidsdiagnostisk* modernitetsteori. Det vi finner hos Bourdieu er empiriske studier av enkeltfelter i det franske samfunn samt spredte, usystematiske kommentarer om institusjonell differensiering. Bourdieu har aldri samordnet disse to elementene i en helhetlig modernitetsteori som viser hvorledes de ulike feltene samspiller og hvorledes moderne samfunn kan integreres på tross av differensiering. Dette gjør det nærliggende å plassere Bourdieu i samme bås som systemteoretikeren Niklas Luhmann. Luhmann tar nemlig utgangspunkt i et systembegrep som har svært mye til felles med Bourdieus feltbegrep (særlig autonomitanken, eller hva Luhmann omtaler som sosiale systemers *autopoiesis*), og kommer deretter til den konklusjon at moderne samfunn er *desentrerte*. Jfr. for eksempel Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, kapittel 4: del vii, viii og ix. For likheter (og forskjeller) mellom Bourdieu og Luhmann, se: Nassehi og Nollmann (red.) (2004), *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorienvergleich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Den *første* er at Bourdieu i sin samfunnsteori mangler et sosialt *interaksjonsmedium* med følgende to egenskaper: For det første at det er tilstrekkelig komplekst og *fleksibelt* til å fange opp, artikulere og viderekommunisere de former for patologier som oppstår internt i og mellom sosiale felter. De feltspesifikke kapitalformene Bourdieu hevder styrer samhandlingsprosesser internt i hvert enkelt felt har nemlig ikke denne sensitivitet, men fungerer hovedsakelig som standardiserte og lite fleksible koder og ressurser for å påvirke andre. Den økonomiske kapital eller kode (penger) er for eksempel svært nyttig hvis du vil ha noen til å arbeide for deg, men uegnet til å fange opp og kommunisere for eksempel den fremmedgjøring som følger av å møte selge sin arbeidskraft på arbeidsmarkedet, eller det meningstap og den eksistensielle tomhet som over tid oppstår når det økonomiske felt gjennom kommersialisering koloniserer det kunstneriske felt og forstyrrer samfunnets kulturelle reproduksjon. På samme måte er den byråkratiske kapitalen (formell statsmakt) svært effektiv når det gjelder å regulere store befolkningsgrupper, men lite egnet til å "se" den skam og det tap av kontroll som følger av velferdsstatens klientrolle. For det andre må dette mediet kunne sirkulere på *tvers* av de ulike sosiale feltene, for å muliggjøre reell kommunikasjon mellom dem. Feltspesifikke kapitalformer har ikke denne egenskapen. De har bare gyldighet og gjennomslagskraft innenfor sitt respektive felt; det er bare her deres budskap blir "hørt" og "forstått". I den grad en kapitalform går over sine bredder og trenger inn i et annet felt, har det bare den effekt at det forstyrrer dette feltet gjennom å devaluere verdien på den kapital som opprinnelig gjaldt der. Reell kommunikasjon mellom autonome felter er ikke mulig. Man kan for eksempel ikke kjøpe seg retten til å gi ut en roman på et anerkjent norsk forlag og gode kritikker i litteraturtidsskrifter for økonomisk kapital uten å forstyrre egenlovmessigheten i det autonome litterære felt og devaluere den litterære kapital. Den økonomiske kapitalen blir ikke "forstått" i det litterære feltet.

Det *andre* hovedproblemet er at Bourdieu har overraskende lite å si om de sfærer eller felter hvis oppgave eller det er å fange opp, problematisere og kommunisere de patologier som oppstår i institusjonelt differensierte moderne samfunn. Jeg sikter her for det første til det *sivile samfunn*, dvs. den sfære eller det felt hvor det befinner seg aktivister, sosiale bevegelser og frivillige organisasjoner som retter fokus mot ulike sosiale problemer. Og jeg sikter for det andre til det *offentlige rom*, som er det sted hvor samfunnsmedlemmene i egenskap av engasjerte og likestilte borgere kan komme sammen

for å diskutere og vurdere temaer, problemer og løsningsforslag knyttet til allmenne samfunnsmessige forhold.<sup>22</sup> Det sivile samfunn fungerer som en varselampe for sosiale patologier, mens offentligheten er den arenaen hvor slike problemer kan diskuteres, virkelighetsbilder og situasjonsdefinisjoner dannes og ulike løsningsforslag lanseres og vurderes. Det sivile samfunn og offentligheten er m.a.o. det stedet hvorfra et komplekst moderne samfunn kan observere og tematisere seg selv *in toto* – dvs. på tvers av ulike felter og kapitalformer.

Det *tredje* problemet er at Bourdieus sosiologi mangler en egen kapitalform med den egenskap at den kan sirkulere på tvers av sosiale felter uten å oppheve deres autonomi: ikke primært for å fange opp og tematisere sosiale patologier, men for å gjøre det mulig å løse dem gjennom å *regulere* sosiale felt utenfra. Særlig viktig er det å påvise en kapitalform som har gjennomslagskraft i det økonomiske og administrative felt, ettersom modernitetens problemer først og fremst består i at disse ”teknisk-økonomiske” feltene koloniserer de symbolske feltene samt fremmedgjør, utbytter og klientifiserer dominerte kapitalsvake aktører der internt. Den etterlyste kapitalformen må gjøre det mulig å bli ”hørt” også i byråkratiske og markedsstyrte sosiale kontekster.

Det *siste* jeg savner hos Bourdieu er en helhetlig *demokratimodell* som kobler de tre foregående elementer sammen i form av en kollektiv selvreguleringsprosess som ivaretar samfunnsmedlemmenes krav til politisk frihet. Dette må være en sosiologisk troverdig modell som viser hvorledes de problemer det sirkulerende kommunikasjonsmedium fanger opp kan varsles i det sivile samfunn, settes på dagsorden og diskuteres i offentligheten, for endelig å knytte allment aksepterte (”demokratiske”) løsningsforslag til en sirkulerende kapitalform som gjennom kollektiv politisk handling gjør det mulig å overkomme fremmedgjøring, utbytting, klientifisering, kommersialisering og byråkratisering. Først denne sammenkoblingen vil gjøre et demokratisk totalitetsbegrep sosiologisk tilgjengelig, fordi først gjennom en slik modell lar det seg vise hvorledes også institusjonelt differensierte moderne samfunn både kan observere og regulere seg selv.

---

<sup>22</sup> Denne mangelen på et sivilsamfunns- og politisk offentlighetsbegrep i Bourdieus sosiologi er også påpekt av Jeffrey Alexander. Jfr. Alexander (1995), ”The Reality of Reduction. The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu”, i: Alexander, *Fin de Siècle Social Theory*. London, New York: Verso, s. 186-94. I den grad Bourdieu omtaler offentligheten, er det bare den litterære og kunstneriske offentlighet som gjøres til gjenstand for analyse. Den politiske har i stor grad falt utenfor hans interessefelt – i hvert fall som ledd i en teori om kollektiv selvregulering.



Som vi ser, munner altså diskusjonen av totalitetsproblemet på samme måte som legitimitetsproblemet ut i en etterlysning av en demokratiteori. Før jeg tar for meg Bourdieus syn på moderne demokrati, vil jeg imidlertid peke på hvilke konsekvenser jeg mener denne mangelen får for hans venstrehegelianske opplysningsprosjekt og forholdet mellom teori og praksis.

Forutsetningen for at den type maktavsløring Bourdieu bedriver kan få frigjørende samfunnsmessige konsekvenser, er at samfunnet besitter institusjoner og redskaper som gir tilstrekkelig politisk kraft til å omsette den innsikt sosiologisk avsløring gir i kollektiv handling. Uten et totalitetsbegrep mister derfor Bourdieus emansipatoriske avsløringspraksis i mine øyne sin *sosiologiske troverdighet* nok en gang. *Friheten blir for andre gang fordrevet fra Bourdieus sosiologi – og teori og praksis skiller på nytt lag.* For hva hjelper det å kritisere det bestående hvis sosiologien samtidig viser at samfunnet er så desentrert og fragmentert at fornuftig, planlagt og demokratisk politisk styring er umulig? Der fraværet av et moderne legitimitetsbegrep medfører at politisk rettet maktkritikk ender i *samfunnsoppløsning*, fører fraværet av et sosiologisk totalitetsbegrep til *styringsavmakt*. I et desentrert samfunn hvor helheten verken kan observeres eller reguleres vil den sosiale orden nødvendigvis bli etablert og reproduisert ”over hodene” eller «bak ryggen» på samfunnsmedlemmene; utenfor og uavhengig av dem. Frihet og sosial orden skiller slik for andre gang lag i Bourdieus sosiologi. Uten kollektive selvreguleringsmekanismer kan ikke den samfunnsmessige totalitet i et differensiert samfunn bli noe annet enn en massiv sosial faktisitet individene bare må underkaste seg som upåvirkelig skjebne. Slik fremstår den moderne sosiale orden for en sosiolog som er uten et (demokratisk) sosiologisk totalitetsbegrep. Og slik fremstår den vel også hovedsakelig for Bourdieu selv. At så er, skyldes imidlertid ikke bare trekk ved samfunnet, men også at Bourdieu ikke besitter tilstrekkelig komplekse sosiologiske begreper. Det er i hvert fall min tese. Og for å begrunne den bedre, må vi nå gå nærmere inn på Bourdieus demokratiforståelse.

### **Tredje kritikk: Bourdieus sosiologiske «demokratiunderskudd»**

Diskusjonene av legitimitets- og totalitetsproblemet munnet begge ut i etterlysningen av en sosiologisk demokratiteori som kan tilfredsstillende to krav: At den kan vise at det er mulig å legitimere de normer og regler og fordelingen av ressurser som preger den sosiale

orden; og at den kan vise hvorledes moderne samfunnsmedlemmer kan observere og styre seg selv kollektivt også i et institusjonelt differensiert moderne samfunn. La oss kort se nærmere på hva disse to kravene innebærer, og begynne med legitimitetsspørsmålet.

En moderne sosial ordens legitimitet må først av alt bygge på moderne individers normative forventning om *frihet*<sup>23</sup> – de lover og regler som organiserer det felles samkvem mellom samfunnsmedlemmene må, som en hovedregel, ikke være påtvunget dem utenfra, men tvert imot må være noe de pålegger seg selv. Dette er frihet som autonomi eller selvlovgivning. På det individuelle nivå kommer denne frihet til uttrykk i forventningen om å leve ”et eget”, dvs. selvstyrt og autentisk liv. På det samfunnsmessige og politiske nivå kommer autonomikravet til uttrykk i en forventning om *demokrati*, fordi demokratiet er den eneste politiske styreform som sikrer at samfunnets lover og regler har sitt direkte opphav i samfunnsmedlemmenes oppfatninger, ønsker og interesser.<sup>24</sup> I et moderne samfunn med medlemmer sosialisert inn i en liberal kultur med vekt på å leve ”et eget liv”, er derfor demokrati det eneste tilstrekkelige legitimeringsgrunnlag. «Folkets vilje» må komme til uttrykk i utfallet av politiske prosesser.

Det andre kravet er at en sosiologisk demokratiteori også må vise hvorledes det i det hele tatt er mulig å drive fornuftig og helhetlig politisk styring i et samfunn splittet opp i en rekke selvstendige felt med hver sin kapitaltype og institusjonelle egenlogikk. Demokratiske politiske prosesser blir ikke noe annet enn spill for galleriet hvis samfunnet viser seg å være så komplekst og fragmentert at det verken lar seg gjøre å observere det eller styre det.

Slik jeg leser Bourdieus analyser av moderne (formelt) demokratiske politiske prosesser, lykkes han ikke i å løse noen av disse to teoretiske utfordringene. Bourdieu er i sin politiske sosiologi mest opptatt av å vise hvorledes og hvorfor formelt demokratiske politiske prosesser perverteres slik at politisk output nettopp *ikke* samsvarer med folkets interesser; og han synes heller ikke å være av den oppfatning at politikken kan være en form for «metafelt» som øver oppsyn og kontroll med andre felter i samfunnet.

Bourdieu opererer i sin politiske sosiologi med to hovedformer for ”demokratisk” menings- og viljesdannelse: en seriell aggregeringsmodell og en byråkratisk modell.<sup>25</sup> I

---

<sup>23</sup> Jfr. Ulrich Beck (1992), *Risk Society*. London: Sage Publications, kapittel 5 ; Ulrich Beck og Elisabeth Beck-Gernsheim (2002), *Individualization*. London: SAGE, kapittel 1, 2 og 5.

<sup>24</sup> Jfr. Robert Dahl (1998), *On Democracy*. New Haven: Yale University Press, s. 35-43.

<sup>25</sup> I det følgende baserer jeg meg særlig på Pierre Bourdieu, ”The Mystery of the Ministry: From Particular Wills to the General Will”, i: *Constellations Volume 11*, No 1, 2004; P. Bourdieu (1986), *Distinction*.

følge den *første* modellen, som tar utgangspunkt i individuell stemmegivning ved politiske valg, reduseres kollektiv politisk handling til "[t]he solitary, nay silent and secret, action of individuals brought together only for this exceptional occasion; individuals who do not know each other, who have not contributed to forming one another's opinions".<sup>26</sup> Demokratiske valg fragmenterer den politiske prosessen gjennom å erstatte kollektiv mobilisering basert på gruppesolidaritet og kommunikasjon med en atomistisk aggregeringsmodell som politikkenes hovedform. Dette er ifølge Bourdieu særlig uheldig for dominerte individer og grupper som grunnet lite kulturell kapital minst av alle er skikket til å danne seg en klar mening om sine objektive politiske interesser. Undertrykte gruppers interesser blir liggende i dvale og mister sin politiske kraft uten kollektive mobiliseringsprosesser. Folkets røst blir ikke hørt.

Den *andre* modellen tar utgangspunkt i hva som skjer når grupper og klasser faktisk organiserer seg politisk og overskrider stemmedemokratiets serialitet. Da vil det etter hvert dannes formelle byråkratiske organisasjoner og partier med profesjonelle politikere til å ivareta gruppens og klassens interesser i de formelle beslutningsprosesser som foregår i de politiske institusjoner. Det forekommer en "konsentrasjon av de politiske produksjonsmidlene", som Bourdieu uttrykker det.<sup>27</sup> I et demokratiperspektiv har denne konsentrasjonen to negative konsekvenser. Den første er at gruppen av individer som skal representeres av de partibyråkratiske eliter vil oppleve "politisk fremmedgjøring". De vil bli ekskludert fra en spesialisert politisk prosess forbeholdt profesjonelle og skolerte heltidspolitikere. Den andre er at elitegruppen av profesjonelle politikere som skal representere folket vil bli mer opptatt av å posisjonere seg i spillet om posisjoner og innflytelse som foregår i det politiske felt enn av å ivareta sine mandatgiveres interesser. Det som da fort skjer, er at partielitene i stedet for å beskytte folket blir eksperter i å manipulere sine medlemmer og velgere: årsaksforholdet mellom velger og representant reverseres. Og i denne sammenheng er det et faktum at dominerte, kapitalsvake grupper generelt er lettere å "forføre" for den politiske elite enn mer ressurssterke grupper. Nok en gang skiller politikken og folkets vilje lag.

---

London: Routledge, kapittel 8; Pierre Bourdieu, "Description and Prescription: *The Conditions of possibility and the Limits of Political Effectiveness*", Pierre Bourdieu, "Political Representation: *Elements for a Theory of the Political Field*", Pierre Bourdieu, "Delegation and Political Fetishism" og Pierre Bourdieu, "Social Space and the Genesis of 'Classes'", alle i: Bourdieu (1992), *Language & Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

<sup>26</sup> Pierre Bourdieu, "The Mystery of the Ministry", s. 38.

<sup>27</sup> Pierre Bourdieu, "Political representation", s. 176.

Stemmeseddeldemokratiet og den byråkratiske politikkenes representasjonslogikk stiller derfor, *in the end*, dominerte, politiske fremmedgjorte grupper i følgende håpløse situasjon: ”In fact, isolated, silent, voiceless individuals, without either the capacity or the power of making themselves heard and understood, are faced with the alternative of keeping quiet or of being spoken for by someone else”.<sup>28</sup> Ingen av de to modellene for politisk menings- og viljesdannelse vi finner hos Bourdieu kan således sikre reell demokratisk deltakelse for dominerte grupper (hvilket vil si det flertallet av befolkningen som ikke befinner seg øverst i det sosiale rom). Og når politisk output slik ikke lenger er et produkt av demokratisk input, blir det ikke lenger mulig for samfunnsmedlemmene å oppfatte den felles sosiale orden som et uttrykk for deres kollektive politiske vilje. En slik heteronom sosial orden er priggitt symbolsk makt og tilsløring for å overleve. Slik sett er Bourdieu konsekvent nok i sin ordensteori.

Bourdieu synes imidlertid å åpne for en tredje modell, som sitatet her illustrerer:

To escape the mechanical aggregation of atomized opinions without falling into the antinomy of collective protest [politisk fremmedgjøring, G.C.A.] – and thus to make a decisive contribution to the construction of a genuine democracy – one needs to work towards creating the social conditions for the establishment of a mode of fabrication of the ‘general will’ (or of the collective opinion) that is genuinely collective, that is, based on the regulated exchanges of a *dialectical confrontation* presupposing agreement on the instruments of communication necessary for establishing agreement or disagreement and capable of transforming the contents communicated as well as those who communicate.<sup>29</sup>

Problemet er bare at Bourdieu aldri, så langt jeg kan se, har kartlagt de sosiologiske mulighetsbetingelsene for de ”genuint demokratiske” (til forskjell fra serielle eller byråkratiske) kommunikasjonsprosesser han her etterlyser. Dermed blir etterlysningen en tom gest.

Bedre blir det ikke ved at Bourdieu i tillegg til kritikken av formelt demokratiske politiske prosesser synes å frata politikken som institusjon den funksjon å skulle fange opp og oversette problemer fra andre felter i kollektive politiske løsninger – altså

---

<sup>28</sup> Pierre Bourdieu, “Delegation and Political Fetishism”, s. 208.

<sup>29</sup> Pierre Bourdieu, “The Mystery of the Ministry”, s. 43.

helhetlig samfunnsstyring eller det Parsons i sin tid kalte “goal attainment”. Vi har allerede sett at Bourdieu ikke operer med noe særegent interaksjonsmedium som kan fange opp og artikulere sosiale patologier. Det sivile samfunn og offentligheten er videre undertematisert som varsellampe og diskusjonsforum. Bourdieu har heller ikke pekt på en egen kapitalform som det politiske feltet kan sirkulere på tvers av andre felter for å regulere disse. Når det politiske felt i tillegg bare er nok en lukket (Luhmann: “autopoietisk”) og profesjonalisert samfunnssfære med sin spesifikke kapitalform og sine interne kamper, på lik linje med alle andre sosiale felt, blir bildet dystert. Dette er intet mindre enn en sosiologisk “dekonstruksjon” av forestillingen om politikken som samfunnets refleksive sentrum.

Konklusjonen må bli at politikken i sum blir temmelig tannløs hos Bourdieu, ute av stand både til å legitimere og regulere den sosiale orden.

La meg avslutte med å si at mitt poeng her ikke har vært å ta fullstendig avstand fra Bourdieus analyser av politiske prosesser. På ingen måte. Bourdieu gir sikkert et treffende realistisk bilde av mye av det som utspiller seg under kategorien politikk i dagens samfunn. Mitt poeng er heller at Bourdieu i sin konfliktteoretiske iver etter å avsløre det reelt udemokratiske ved formelt demokratiske prosesser ender opp med å underspille det potensiale for reelt demokrati som tross alt også er en del av den politiske hverdagen i moderne demokratiske rettsstater. Resultatet er en for pessimistisk sosiologi, og at *politisk frihet mer eller mindre fordrives fra den sosiale orden*. Frigjørende politisk praksis mister i så fall også sin sosiologiske troverdighet, og det bør jo bekymre en opplysningsmann som Bourdieu. For å bøte på denne svakeheten, skal vi nå vende oss til en tenker som har utviklet en mer kompleks demokratiforståelse.

### **Habermas: en sosiologisk demokratiteori**

Vi trenger altså en sosiologisk troverdig demokratimodell for å bringe sammen igjen det som hos Bourdieu har skilt lag: teori og praksis; frihet og orden. Jeg skal nå vende meg til Habermas for å finne en slik modell, idet jeg slik håper å utfylle visse mangler ved Bourdieus sosiologi.

Habermas' demokratiforståelse er utviklet i det konstruktive spenningsfeltet mellom filosofi og sosiologi. Den er *filosofisk* for så vidt som Habermas artikulere normative kulturelle, institusjonelle og psykologiske mulighetsbetingelser for

legitime og effektive demokratiske selvreguleringsprosesser i komplekse og differensierte samfunn. Den er imidlertid også *sosiologisk* fordi han samtidig påpeker hvorledes disse betingelsene nettopp ikke er hentet ut fra løse luften, men allerede ligger nedfelt i vestlig-moderne samfunns kulturelle selvforståelse, institusjoner, praksiser, sosialiseringprosesser og personlighetstyper.<sup>30</sup> Habermas' prosjekt er således å "rekonstruere" de prinsipper og verdier som i moderne samfunn allerede er delvis virksomme som sosiale fakta, og som sikrer politisk frihet.<sup>31</sup>

Den følgende fremstilling av Habermas' demokratiforståelse er basert på de fire manglene vi fant i Bourdieus samfunnsteori i forbindelse med totalitetsproblemet. Hensikten er å vise at Habermas kan kompensere for alle fire på en måte som løser både legitimitets- og totalitetsproblemet.

i) La oss begynne med selve kjernebegrepet i hele Habermas' sosiologi: *kommunikativ handling*. Habermas er av den oppfatning at svært mye sosial samhandling foregår med hverdagspråket som medium og koordineringsmekanisme.<sup>32</sup> Kommunikativ handling definerer han således som sosial interaksjon hvor to eller flere tale- og handlingskompetente subjekter koordinerer sine individuelle handlingsplaner ved hjelp av en språklig fremforhandlet felles situasjonsdefinisjon. En slik felles situasjonsdefinisjon hviler på en eksplisitt eller (som oftest) implisitt aksept av de grunner som skal understøtte den kritiserbare fordring om objektiv *sannhet*, sosial *riktighet* og subjektiv *sannferdighet* en talehandler i normaltilfellet reiser med sin ytring.

Et viktig poeng er at vellykket kommunikativ handling, stilt overfor den dissensrisikoen slike kritiserbare gyldighetskrav medfører, er helt avhengig av å trekke på en bakenforliggende livsverdens evne til «dissens-immunisering». Livsverden består av et nærmest utømmelig reservoar av felles symboler, klassifiseringsskjemaer og kunnskap («kultur»), pre-etablert sosial solidaritet nedfelt i normer og roller («samfunn»), og individuelle ferdigheter nedfelt i en integrert personlig identitet grunnlagt på biografisk kontinuitet i livsløpet («person»).

---

<sup>30</sup> Jürgen Habermas (2004), *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 227-29.

<sup>31</sup> Jürgen Habermas (1996), *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press, s. 82.

<sup>32</sup> Den følgende fremstilling av teorien om kommunikativ handling er basert på: Jürgen Habermas (1984), *The Theory of Communicative Action. Volume One Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, s. 99-101 og 273-86; Jürgen Habermas (1999), "Handlinger, talehandlinger, språklig formidlet samhandling og livsverden", i: Habermas, *Kraften i de bedre argumenter*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, s. 141-47 og 155-64; Jürgen Habermas (2004), *Wahrheit und Rechtfertigung. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, s. 113-37.

Kommunikativ handling har to viktige egenskaper som feltspesifikk kapital ikke har. Det at kommunikativ handling må gjøre bruk av og derfor er i kontinuerlig kontakt med livsverdens ressurser, gir den for det første en privilegert stilling når det gjelder å *fange opp* de patologier som oppstår i og mellom sosiale felter når kulturell reproduksjon forstyrres (meningstap), sosial solidaritet forvitrer (anomi) og sosialiseringprosesser svikter (psykopatologier). Slike problemer gjør seg nemlig først og fremst merkbare i den kommunikative handlingens medium, som kommunikasjonspatologier.<sup>33</sup> Feltspesifikk kapital, som erstatter kritiserbare gyldighetskrav med makt og ressurser som koordineringsmekanisme, trenger ikke å gjøre like intensivt bruk av den handlingsmotiverende kraften som ligger i felles kulturelle tradisjoner, normbasert solidaritet og livshistoriske motiver. Kapitalstyrt samhandling setter følgelig vår felles livsverden i parentes og gjør seg blind for dens problemer.

For det andre er hverdagspråket ikke bundet til et spesifikt sosialt felt, slik feltkapitalen er. I egenskap av "frittflytende"<sup>34</sup> kan det *sirkulere* på tvers av alle sosiale felter for der å fange opp og avlevere budskap. Er det noe vi mennesker gjør på ethvert sted og til enhver tid, er det jo å snakke sammen. Kommunikativ handling gjør det slik mulig å kommunisere på tvers av ulike sosiale felter.<sup>35</sup>

ii) Habermas hevder derpå at det i moderne samfunn har vokst frem en egen sosial sfære bestående av aktivister, sosiale bevegelser og frivillige organisasjoner som er spesielt lydhøre for de budskap om meningstap, anomie og psykopatologier som i det hverdagspråklige medium sirkulerer i samfunnet. Denne sfære, det *sivile samfunn*, har ifølge Habermas en signalfunksjon når det gjelder å fange opp, artikulere og viderekommunisere sosiale problemer som for eksempel fremmedgjøring, utbytting, klientifisering, etnisk eller kjønnsmessig diskriminering, sosial isolasjon, høye selvmordrater, arbeidsledighet, miljøproblemer, tradisjonsoppløsning, eksistensiell tomhet osv.<sup>36</sup> Privat erfarte kriser som artikuleres i det sivile samfunn må for å settes på dagsorden i et neste steg kommuniseres inn i *offentligheten*. Offentligheten definerer

---

<sup>33</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Volume Two*, s. 140-44; Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 55; Jürgen Habermas, "Überlegungen zur Kommunikationspathologie", i: Habermas (1995), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

<sup>34</sup> Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 38.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 54-55.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 366-73.

Habermas som ”den sfære der privatfolk samles til publikum”,<sup>37</sup> for der å ta del i eller overvære det felles ordskifte om samfunnets allmenne anliggender og problemer. Temaer og løsningsforslag som her, gjennom herredømmefri debatt, vinner oppslutning, danner samfunnets ”offentlige mening” og skaper et politisk press om at ”noe må gjøres”.<sup>38</sup>

iii) Hvorledes kan så offentlige mening omdannes til effektive sosiale intervensjoner? En ting er å hevde at ”noe må gjøres”; noe helt annet er å være i stand til å gjøre det. Og som vi vet: Institusjonelt differensierte moderne samfunn står overfor mye større styrings- og selvreguleringsproblemer enn tradisjonelle samfunn med mye lavere sosial kompleksitet. Moderne samfunn er imidlertid ifølge Habermas i besittelse av en feltoverskridende kapitalform eller kode som kan løse dette problem: *retten*.

Den moderne retten har i denne sammenheng to helt avgjørende trekk. For det første evner retten, gjennom sin demokratiske tilblivelsesprosedyre, å *fange opp* budskap fra det sivile samfunn og offentligheten, formulert i det hverdagsspråklige medium, og omsette dem i den legale kode: lovlig/ulovlig.<sup>39</sup> For det andre har retten også *gjennomslagskraft* i alle samfunnets felter. Dette skyldes to forhold.<sup>40</sup> Det første er at rettens demokratiske tilblivelsesprosedyre sikrer den *legitimitet*. Lover og regler oppfattes som bindende og forpliktende fordi de er et uttrykk for borgernes egen politiske mening og autonome vilje. De er ikke noe som påføres utenfra. Dette gir retten aksept og innflytelse – den blir ”lyttet til” – på tvers av sosiale felter og i møte med andre kapitalformer. For det andre har retten som den eneste kapitalform statens *voldsmonopol* i ryggen. Lover og regler overholdes derfor også pga. de kalkulerbare negative konsekvensene det har å bryte dem. Ikke minst dette siste gir retten en helt annen gjennomslagskraft enn hverdagsspråket og den kommunikative handling når det gjelder å regulere atferd i det økonomiske og statlig-byråkratiske felt. Slike interessestyrte felter, preget av penger og byråkratisk makt, er jo som kjent lite lydhøre for budskap som ikke har noe annet motivasjonsgrunnlag enn kraften i det bedre argument. Retten derimot, med statens voldsmonopol som ”gullreserve”, gir livsverden og de symbolske feltene en mulighet til å bli ”hørt” også her.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Jürgen Habermas, *Borgerlig offentlighet*, s. 25.

<sup>38</sup> Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 359-66.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 38, 56 og 80-81.

<sup>40</sup> *Jfr. ibid.*, s. 28-41.

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 55-56, 81 og 354.



iv) De tre foregående elementene kobler Habermas til sist sammen i en helhetlig teori om demokratisk menings- og viljesdannelse – teorien om det *demokratiske maktkretsløp*.<sup>42</sup> Dette er en modell som viser hvorledes også differensierte samfunn kan regulere seg selv på en måte som muliggjør samfunnsmedlemmenes frihet. Skjematisk kan den fremstilles slik: Sosiale problemer med opphav innenfor eller i skjæringsfeltet mellom sosiale felter fanges gjennom *kommunikativ handling* opp i et semantisk og grammatikalsk komplekst hverdagspråk. I et *sivilt samfunn* lydhørt for dette hverdagspråket finnes det så aktivister og organisasjoner som forsøker å varsle samfunnet om slike problemer, mens *offentligheten* er den arena hvor samfunnet kan diskutere dem og vurdere ulike løsninger. Den offentlige mening som dannes her sluses så via politiske partier inn i det representative (demokratisk valgte) *politiske system* (øverste lovgivende og utøvende organer). Her blir det på grunnlag av saksbehandling, politisk debatt og formelle voteringsprosedyrer fattet bindende politiske beslutninger, heriblant ikke minst lovvedtak. Gjennom den *rettslige kode* eller kapital sirkuleres så slike politiske vedtak ut igjen i samfunnet. Og når den juridiske kapital evner å ”bli hørt” på tvers av alle sosiale felter, skyldes det dens dobbeltbestemmelse i spenningsfeltet mellom ”gyldighet” og ”faktisitet”: demokratiske tilblivelse gir den legitimitet; forankring i statens voldsmonopol en sanksjonsbase. Særlig det siste sikrer retten gjennomslagskraft også i økonomiske og byråkratiske felt. Dermed gjør retten det mulig for livsverden og de symbolske feltene å forsvare sin autonomi i møte med ekspansive og imperialistiske økonomiske og byråkratiske felter.<sup>43</sup>

Den modellen vi nå har rekonstruert innehar det fortrinn at den gjør det mulig å utfylle begge de mangler vi har avdekket i Bourdieus sosiologi. Det demokratiske maktkretsløpet viser for det første at det er mulig å *legitimere* den ulikhet og dominans som trolig må prege også en moderne sosial orden, så fremt denne har sitt opphav i lover, regler, prinsipper og institusjonelle ordninger som gjennom demokratiske prosedyrer er et uttrykk for samfunnsmedlemmenes verdier, oppfatninger, interesser og ønsker. En slik demokratisk legitimeringsprosess, lydhør som den er for varselsignaler fra det sivile samfunn og diskusjonsbidrag fra det offentlige rom, sikrer også at politisk rettet maktkritikk (som hos Bourdieu og Habermas) ikke bidrar til å oppløse den sosiale orden,

---

<sup>42</sup> Fremstillingen er basert på *ibid.*, 315-28 og 352-87; Jürgen Habermas (1999), ”Det sivile samfunn og rettsstaten”, i: Habermas, *Kraften i de bedre argumenter*, s. 72-76.

<sup>43</sup> Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 81 og 354.

men heller kan inngå som et konstruktivt element i demokratisk styrte samfunns forsøk på å realisere sosiale ordninger som er mest mulig rettferdige og gir samfunnsmedlemmene størst mulig grad av frihet og kontroll over egne liv. For det andre viser Habermas' modell på en sosiologisk troverdig måte hvorledes også et komplekst og institusjonelt differensiert moderne samfunn kan *observere* og *regulere* seg selv som *helhet*. Her finner vi det sosiologiske totalitetsbegrep Bourdieu mangler.

Ved å inkorporere teorien om det demokratiske maktkretsløpet i Bourdieus (politiske) sosiologi, kan vi altså bringe sammen det som hos Bourdieu viste seg å skille lag. Det demokratiske maktkretsløpet viser på en sosiologisk troverdig måte hvorledes sosial *orden* i sekulariserte, refleksive, maktkritiske og differensierte samfunn kan etableres på en måte som ivaretar samfunnsmedlemmenes krav til *frihet* og forventninger om et "eget liv". Modellen viser at kritisk-emansipatorisk politisk praksis ikke trenger bidra til samfunnsoppløsning eller bli avmektig i møte med u håndterbar sosial kompleksitet, men tvert imot kan inngå som et konstruktivt element i demokratiske selvreguleringsprosesser som også sikrer den sosiale orden legitimitet. Slik jeg ser det, er derfor veien til forsoning mellom sosiologisk *teori* og politisk *praksis* for Bourdieu brolagt med det demokratiske maktkretsløp.

#### **Fjerde kritikk: behovet for begrepslig revisjon**

Med denne oppfordringen om å forene Bourdieus og Habermas' samfunnstenkning kunne jeg avsluttet artikkelen. Ved nærmere ettersyn viser det seg imidlertid at teoriene ikke er umiddelbart kompatible. For å oppnå den ønskede sosiologiske syntese, må vi først revidere visse sentrale begreper hos Bourdieu. Det er imidlertid ikke snakk om noen totalrevisjon, men heller en oppmykning i bestemte teoretiske forutsetninger hva angår synet på 1) *handling* og 2) *språklig kommunikasjon*. Slik disse begrepene nå er utformet, lar de seg ikke forene med Habermas' demokratiske legitimitets- og totalitetsbegrep.

1) La oss begynne *handlingsteoretisk*. Habitus er her det sentrale begrepet.<sup>44</sup> Som vi alt har vært inne på, definerer Bourdieu habitus som varige, kroppslige disposisjoner for å oppfatte, vurdere og handle i den ytre objektive og sosiale verden. Habitus er formet gjennom kroppsliggjøringen av individets sosiale og økonomiske oppvekstsbetingelser og

---

<sup>44</sup> For Bourdieus habitusbegrepet, se Pierre Bourdieu, *Meditasjoner*, s. 141-66; Pierre Bourdieu, *Den kritiske ettertanke*, s. 105-26; Pierre Bourdieu, *Distinction*, s. 169-75; Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, s. 52-97.

gir aktøren en ”praktisk sans”, dvs. en kroppsliggjort, prerefleksiv evne til å ta del i sosiale praksiser og mestre tilfanget av stadig nye sosiale situasjoner på en kyndig, kompetent og kreativ måte. Habitus er også grunnlaget for en persons identitet – hvem og hva vi er.

Det første problemet med dette begrepet er at det systematisk underspiller sosialiserte og handlingkompetente aktørers *refleksivitet*. Bourdieu hevder at habitus er grunnlagt på en taus, praktisk, ikke-diskursiv og ikke-artikulerbar form for kunnskap – vi ”bare vet” hvorledes vi skal føre oss i ulike sosiale sammenhenger, uten at vi trenger tenke oss om eller eksplisitt planlegge våre strategier. Slik er habitusbegrepet et nyttig korrektiv til visse former for overdrevent intellektualistisk handlingsteori, som teorien om rasjonelle valg. I sin nåværende form kan det derimot ikke på en tilfredsstillende måte gjøre rede for den refleksivitet vi også besitter som kompetente sosiale aktører. Med refleksivitet mener jeg her vår evne til å reflektere, i et diskursivt-språklig medium, over oss selv, den umiddelbare sosiale situasjon vi befinner oss i, den mer omfattende sosiale makrovirkelighet som innrammer sosiale situasjoner, og ikke minst forholdet mellom disse tre nivåer. Det er denne evne til å gjøre oss selv, sosiale relasjoner og sosiale institusjoner til gjenstand for refleksjon, tenkning og kritikk som er den ufravikelige antropologiske og handlingsteoretiske forutsetning både for det venstrehegelianske opplysningsprosjekt generelt og en maktkritisk offentlighet i et demokratisk maktkretsløp spesielt. Bourdieu trenger dog ikke gå like langt som Giddens, Z. Bauman og U. Beck, som i sine teorier om høymoderne individualisering postulerer at det refleksive valget nå ligger til grunn for både individets identitet og samfunnets reproduksjon. Han må imidlertid gå lenger i å utstyre kompetente samfunnsdeltagere med refleksivitet enn det han nå gjør – for eksempel gjennom å innføre et hos ham fraværende analytisk skille mellom «praktisk» og «diskursiv» bevissthet hos aktøren.<sup>45</sup>

Det andre problemet med habitusbegrepet er at Bourdieu i sin utforming av dette tilsynelatende absolutterer *interesser* som motivasjonsgrunnlag for handling.<sup>46</sup> Det

---

<sup>45</sup> For dette skillet, se Anthony Giddens (1984), *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, s. 4-9 og 41-45. I den grad Bourdieu i det hele tatt åpner opp for samfunnsmessig refleksivitet, synes denne evnen til kunnskapsmessig objektivisering å være forbeholdt vitenskapsmenn i et ”skolastisk” vitenskapelig felt. Alle utenfor dette feltet er tilsynelatende så oppslukt av sine praktiske gjøremål og materielle bekymringer at de aldri har tid eller anledning til å stoppe opp og tenke seg om. Jfr. Pierre Bourdieu, *Meditasjoner*, kapittel 1, 2 og 3; Pierre Bourdieu, ”The Scholastic Point of View”.

<sup>46</sup> For tilsvarende kritikk, jfr. Axel Honneth, ”Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus”, i: Honneth (1990), *Die zerrissene Welt des Sozialen*.

habitus ifølge Bourdieu disponerer aktøren for, er nemlig å utvikle sosiale strategier som gjør det mulig å ivareta ens personlige interesser i samfunnslivet: å akkumulere ulike former for kapital. Bourdieu synes følgelig å hevde at alle våre handlinger er underlagt en egoistisk (om ikke bevisst) nytte-logikk som går ut på å hevde seg mest mulig i de sosiale spill vi tar del i på ulike sosiale felter.<sup>47</sup> (Det eneste som på dette punkt skiller Bourdieu fra teorien om rasjonelle valg, er at han hevder at nyttemaksimeringsmekanismen er kroppsliggjorte disposisjoner, og ikke mentale kalkyler.) Bourdieu opererer dog med et utvidet og flerdimensjonalt interessebegrep. Han er ingen materialist eller økonomisk reduksjonist. Dette blir tydelig når han hevder at de moderne symbolske feltene ikke er styrt av økonomiske, men symbolske belønninger (kunst for kunstens skyld, vitenskap for vitenskapens skyld osv.). Handlinger på de symbolske feltene er således ikke motivert av forventning om økonomisk gevinst. Det vil imidlertid ikke si at de er interesseløse. Tvert imot. Også tilsynelatende uegennyttige handlinger på disse feltene er interessestyrte fordi det her er slik at man bare kan oppnå makt og prestisje gjennom å fremstå som genuint og oppriktig opptatt av for eksempel litteratur på det litterære felt, film på filmfeltet eller nyheter på det journalistiske felt. Bourdieu omtaler dette som aktørenes ”interesse for det interesseløse” i symbolske felter hvor den økonomiske logikken er snudd på hodet og man bare kan ivareta sine interesser (akkumulere kapital) gjennom å fremstå som om man ikke er opptatt av det.<sup>48</sup>

Den mistankens hermeneutikk Bourdieu her iverksetter er det lett å imøtegå gjennom å peke på eksempler på genuint altruistiske handlinger som verken er motivert ut fra egen nytte eller har positive konsekvenser for aktøren – som å ofre livet for andre. For meg virker det som om Bourdieu ikke skiller klart nok mellom en handling motiver og konsekvenser. En altruistisk handling, som er motivert ut fra andres ve og vel og ikke egen nytte, kan ofte ha positive konsekvenser for den handlende – som Bourdieu hevder. Den er imidlertid ikke egoistisk eller styrt av interesser av den grunn. Bourdieu tar i mine

---

Frankfurt am Main: Suhrkamp; Craig Calhoun (1995), *Critical Social Theory*. Oxford & Cambridge: Blackwell, s. 141-42.

<sup>47</sup> Pierre Bourdieu, *Den kritiske ettertanke*, s. 100-05; Pierre Bourdieu, ”Is a Disinterested Act Possible?”.

<sup>48</sup> Se Pierre Bourdieu, *Meditasjoner*, s. 24-30 og 106; Pierre Bourdieu (1993), *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press; Pierre Bourdieu, *The Rules of Art*; Pierre Bourdieu, ”De symbolske goders økonomi”, i: Bourdieu, *Symbolsk makt*.

øyne derfor direkte feil når han hevder at moralens grunnlag er at man har noe å tjene på å fremstå som moralsk. Her blir han for ivrig i forsøket på å gjendrive normsosiologien.<sup>49</sup>

Bourdieu's handlingsteoretiske absoluttering av interessebegrepet er ikke særlig troverdig. Dette desto mindre fordi Bourdieu dermed også underminerer det handlingsteoretiske grunnlaget for det demokratiske maktkretsløpet. Ikke bare er det slik at samfunnslojalitet og moralsk *borgerplikt* er en forutsetning for at samfunnsmedlemmene skal engasjere seg i tid- og ressurskrevende demokratiske prosesser – som å delta i partipolitisk arbeide, stille som representanter til valg, avgi stemme ved valg, forfatte innlegg i den offentlige debatt, engasjere seg i frivillige organisasjoner i det sivile samfunn osv. Slikt arbeid krever borgerplikt nettopp fordi det er nyttig for samfunnet, men ofte ikke for den enkelte i snever privat forstand. Det er i tillegg en forutsetning for en velfungerende, fornuftig og herredømmefri *diskusjon* i det offentlige rom at samfunnsmedlemmene oppgir sin strategiske, interessestyrte og egoistiske handlemåte. Den gjennomslagsevne som ligger i kraften i det bedre argument, og som må være den eneste gyldige valutaen i en fungerende borgerlig offentlighet, forutsetter nemlig at diskusjonsdeltakerne og publikum inntar en ”performativ” eller ”deltagende” holdning orientert mot innlegg og argumenters *gyldighet*, og ikke nytte. Hvis ikke den offentlige samtale skal stoppe opp og kveles av strategisk ”kommunikasjon”, kalkulerende tilbakeholdenhet, manipulasjon, bedrag, forførelse, agitasjon osv., må diskusjonsdeltagerne være villige til å la seg overtale av det bedre argument – dvs. forlate en rent interessestyrt samhandlingsform.

2) Dette argumentet bringer oss over til det andre hovedpunktet for revisjon: behovet for en mer kompleks teori om *språklig kommunikasjon*. Min kritikk av Bourdieu kan (spiss)formuleres slik: Bourdieu's språkforståelse er ensidig for så vidt som han bare analyserer språklig kommunikasjon som et redskap til å *utøve* vilkårlig makt og reprodusere urettferdig ulikhet. Dermed får han ikke grep om at språket også er det privilegerte redskap for *maktkritikk*.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Se Pierre Bourdieu (1998), ”A Paradoxical Foundation of Ethics”, i: Bourdieu, *Practical Reason*. Cambridge: Polity Press.

<sup>50</sup> Denne kritikken av Bourdieu's språkforståelse er særlig basert på følgende tekster: Pierre Bourdieu, ”The Production and Reproduction of Legitimate Language”, Pierre Bourdieu, ”Price Formation and the Anticipation of Profits” og Pierre Bourdieu, ”Authorized Language: *The Social Conditions for the Effectiveness of Ritual Discourse*”; alle hentet fra Pierre Bourdieu, *Language & Symbolic Power*.

Bourdieu hevder at vilkårlig ulikhet og dominans er skrevet inn i selve måten språket klassifiserer verden og organiserer sosiale relasjoner på. Et eksempel på dette kan være det språklige skillet mellom mann/kvinne, som gjennom det diskursanalytikerne kaller «ekvivalenskjeder» er koblet til andre betydningsgivende skiller som høy/lav, aktiv/passiv, fornuft/følelser, kultur/natur, offentlig/privat osv. Gjennom språklige klassifiseringspraksiser nedfeller dette skillet seg i samfunnet ved at forholdet mellom menn og kvinner organiseres på asymmetriske måter i bla. familie, politikk og arbeidsliv. Stikkordet er symbolsk makt. Dette er viktig nok, men det virker som Bourdieu overser at språket har en diametralt motsatt side av den repressive og konserverende, nemlig en *kritisk og frigjørende*. Språket er simpelthen det hvasseste redskap vi har når det kommer til å avdekke og avsløre vilkårlige former for ulikhet og dominans som opprettholdes i kraft av å være tilslørt og mystifisert. Hvis vi ikke hadde språket, hvorledes skulle vi da utvikle, formulere og kommunisere vår samfunnskritikk? Dette kan virke opplagt – på grensen til det trivielle. Også Bourdieu bruker selvfølgelig språket kritisk både i sin sosiologi og sin politiske praksis. Problemet er bare at dette maktkritiske aspekt ved språket ikke synes å spille noen produktiv rolle i hans *samfunnssteori*. Her tildeles språklig kommunikasjon utelukkende rollen som redskap til å mystifisere og tilsløre makt og ulikhet gjennom naturaliserende klassifiseringsskjemaer. Bourdieu har nemlig utviklet en teori om språklig kommunikasjon, delvis i direkte opposisjon til Habermas, som allerede av rent begrepslige grunner utelukker at språket kan ha et maktkritisk eller ”subversivt” potensiale. Dette skal jeg utdype helt til sist i artikkelen.

Både Bourdieu og Habermas tar del i den ”språklige vendingen” som har preget samfunnsvitenskapen de siste par tiårene. De tar også begge utgangspunkt i analytisk talehandlingsfilosofi (Austin og Searle) i tradisjonen fra Wittgensteins senfilosofi når de skal begrepsliggjøre språkets sosiale virkemåte. Et hovedpoeng her er at språket ikke først og fremst eller bare er et redskap til å beskrive ting i verden med, men også alltid har et handlings- eller gjøreaspekt. En person som ytrer setningen ”du kommer hit i morgen klokken 08:00” har for eksempel ikke primært beskrevet en fremtidig tilstand, men gitt en ordre (avhengig av sosial kontekst). Denne gjøredimensjonen kalte Austin talehandlingens ”illokusjonære” aspekt, og i den grad gjøreaspektet lykkes, har talehandleren oppnådd «illokusjonær suksess» (personen etterkommer ordren og dukker opp på avtalt sted dagen etter klokken 08:00). Der Bourdieu og Habermas skiller lag, er

på spørsmålet om hva som ligger til grunn for illokusjonær suksess. Hvorledes kan språket benyttes til å regulere og koordinere sosialt samkvem? Bourdieus svar er pga. ”delegering” av institusjonell makt. ”Ego” oppnår kun illokusjonær suksess overfor ”alter” ved å trekke på den makt som ligger nedfelt i den institusjonelle settingen den språklig formidlede samhandlingen foregår innenfor. For eksempel adlyder ovennevnte person den ordre som blir gitt utelukkende fordi ordregiveren er dennes arbeidsgiver med økonomisk kapital som gir makt over de ansatte. Språkets koordineringsevne og talehandlingers illokusjonære kraft tilbakefører Bourdieu altså uttømmende til noe *språkeksternt*, nemlig makt og ressurser (kapital) forankret i sosiale institusjoner (felt). Han sier:

”The power of words is nothing other than the *delegated* power of the spokesperson, and his speech [...] is no more than a testimony [...] of the *guarantee of delegation* which is invested in him. This is the essence of the error which is expressed in its most accomplished form by Austin (and after him, Habermas) when he thinks that he has found in discourse itself [...] the key to the efficacy of speech. By trying to understand the power of linguistic manifestations linguistically, [...] one forgets that authority comes to language from outside [...]”.<sup>51</sup>

Habermas derimot, som Bourdieu også sier, knytter illokusjonær suksess først og fremst til noe *språkinternt*, nemlig *kritiserbare gyldighetskrav*. Som vi har sett, hevder Habermas at en talehandler med sin verbalspråklige ytring alltid reiser tre kritiserbare fordringer: sannhet, riktighet og sannferdighet. Språklig enighet og illokusjonær suksess oppnås kun der samtalepartnerne i fellesskap anerkjenner at de tre kritiserbare gyldighetskravene er tilfredsstillende begrunnet, hvilket innebærer at de understøttes av eksplisitte eller implisitte fornuftsgrunner som gjør talehandlingstilbudet og de konsekvensene som følger av dette akseptable: ”Vi forstår en talehandling [...] dersom vi vet *hva som gjør den akseptabel*.”<sup>52</sup> I dette forholdet ligger ifølge Habermas talehandlingens avslørende, kritiske, fornuftige og frigjørende kraft: En talehandler oppnår bare illokusjonær suksess hvis hun kan overbevise adressaten(e) for

---

<sup>51</sup> Pierre Bourdieu, ”Authorized Language”, s. 107-09.

<sup>52</sup> Habermas, ”Handler, talehandler, språklig formidlet samhandling og livsverden”, s.152.

talehandlingen om dens sannhet, riktighet og sannferdighet. Adressaten(e) står på sin side fritt til å problematisere, kritisere og etterprøve de tre gyldighetskravene.<sup>53</sup> Gjennom å forankre talehandlingens illokusjonære suksess i kritiserbare gyldighetskrav og ikke, som Bourdieu, primært i makt, ressurser og institusjonell kontekst, har Habermas lyktes i å artikulere det kritiske og frigjørende fornuftspotensial som ligger innbakt i den hverdagspråklige kommunikasjons ufrakommelige infrastruktur og «formal-pragmatiske» forutsetninger. Evnen til å si nei (”nein können sagen”), til å problematisere gyldighetskrav og kritisere de bestående kulturelle, institusjonelle og psykologiske forhold, ligger nedfelt i selve de ”kvasi-transcendentale” mulighetsbetingelsene for å komme til språklig enighet med en samtalepartner overhodet.

Denne tilgang til språkets maktkritiske og ”subversive” aspekt er stengt for Bourdieu så lenge han insisterer på at illokusjonær suksess utelukkende er forankret i institusjonell makt og ressurser. Skal Bourdieu være i stand til å inkorporere også språkets avslørende og frigjørende dimensjon i sin samfunnsteori, og dermed også det demokratiske maktkretsløpet, må han innrømme talehandlingens sosiale koordineringskraft et fornuftig tillegg til et institusjonelt fundament. Dette er i siste instans den grunnleggende forutsetning for at frihet og kritikk skal ha et tilholdssted også i Bourdieus sosiologiske teori, og ikke bare i hans politiske praksis.

---

<sup>53</sup> Jürgen Habermas, ”Handlinger, talehandlinger, språklig formidlet samhandling og livsverden”, s. 147-53; Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, s. 105-06, 110-12 og 129-37; Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Volume One*, s. 295-319; Jürgen Habermas, ”Aspekte der Handlungsrationaltät”, i: Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, s. 461-69.