

Makt og pessimisme i den sosiologiske diskursen om det moderne

Sosiologisk årbok: 3-4/2006

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>

Makt og pessimisme i den sosiologiske diskursen om det moderne

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

Modernitet, makt og sosial orden

I den intellektuelle arbeidsdelingen som preger den moderne samfunnsvitenskapen fikk sosiologien fra sin fremvekst på midten av 1800-tallet et særdeles omfattende mandat. Den skulle ut fra et totalitetsperspektiv redegjøre for den kulturelle, institusjonelle og psykologiske egenart til den nye samfunnsformasjon som var i ferd med å vokse ut av det gammeleuropeiske standssamfunn. Dette meget krevende oppdrag løste sosiologien på en bestemt måte, nemlig gjennom å spørre etter grunnlaget for sosial orden og integrasjon i moderniteten. Sosiologen tar altså Goethes Faust på ordet, idet hun spør: ”Jeg søker den innerste marg i stammen: Hva er det som holder verden sammen?”. Det vanligste svaret har vært å hevde at det er felles verdier og normer, institusjonelt forankret i det sivile samfunn, som hindrer modernitetens individualiserte samfunnsmedlemmer i å ende opp i en uregulert og nådeløs alles kamp mot alle. Denne måten å løse ordensproblemet på fikk sin klassiske formulering hos Emilie Durkheim gjennom begrepet om ”organisk solidaritet”. Siden har nyklassikeren Talcott Parsons ført perspektivet inn i moderne sosiologi via begreper som ”common-value integration” og ”the societal community”. Det finnes imidlertid også en annen ordensteoretisk linje i den sosiologiske diskursen om det moderne, en linje vi skal ta for oss i denne artikkelen. Her hevdes det at i moderniteten har verdier, tradisjoner og normer gått i oppløsning – de har mistet sin sosiale sammenbindingskraft. Hva kan da holde samfunnet sammen? Svaret er *makt*, nærmere bestemt over- og underordningsforhold institusjonelt forankret i store byråkratiske organisasjoner styrt etter formelle lover og regler. Denne sosiologiske tenkemåten fikk sin første gjennomarbeidede formulering i Max Webers sosiologi. Siden har den, i radikalisert form, blitt ført inn i vår tid av Theodor W. Adorno og Michel Foucault.

De to nevnte sosiologiske tradisjonene skiller lag også på et annet punkt. Durkheim og Parsons er grunnleggende optimistiske på modernitetens vegne.

Gjennom universalistiske verdier og normer tilbyr den moderne sosiale orden sine medlemmer mer frihet enn noe tidligere samfunn, i form av hva Parsons omtaler som ”institusjonalisert individualisme”. Weber-tradisjonen tar avstand også fra denne optimismen. I en moderne sosial orden hvor makt og byråkrati erstatter verdier, normer og det sivile samfunn, vil nemlig individet bli satt under et voldsomt press. Moderniteten oppløser føydale og standsbaserte former for makt bare for å innføre nye og mye mer omfattende måter å kontrollere individet på. Den maktkritiske tradisjonen er således også preget av en grunnleggende *pessimisme* på modernitetens vegne.

Den maktkritiske og pessimistiske sosiologien har sin ubestridelige styrke i at den påakker modernitetens skyggesider. Den byr slik på helt fundamentale innsikter som må inkorporeres i faget, innsikter vi ikke finner i Durkheim- og Parsons-tradisjonen. En teoretisk absoluttering av maktbegrepet har imidlertid ført tradisjonen opp i en lite fruktbar og altfor *endimensjonal* modernitetsforståelse. Denne har dessverre vist seg å bli skoledannende for svært mange både ”kritiske” og ”postmoderne” sosiologer. Hensikten med denne artikkelen er derfor *først* å hente frem de ordensteoretiske og kritiske innsikter tradisjonen har vunnet frem til, for *deretter* å imøtegå dens modernitetsteoretiske ensporethet gjennom å lansere en mer kompleks modernitetsforståelse. I det følgende gjør jeg derfor to ting. *For det første* rekonstruerer jeg hovedlinjene og grunninnsiktene i det jeg skal kalle den maktkritiske posisjon i den sosiologiske diskursen om det moderne. Weber, Adorno og Foucault er her de tre sentrale skikkelser. *For det andre* skal jeg argumentere for en *kommunikasjonsteoretisk* fundert modernitetsforståelse. Weber-tradisjonens innsikter blir slik forsøkt integrert i et mer helhetlig og sofistikert begrepslig rammeverk. Målet med artikkelen er således å argumentere for en kommunikasjonsteoretisk posisjon i den sosiologiske diskursen om det moderne, uten dermed å skylle Weber-tradisjonens maktkritiske baby ut med det kommunikasjonsteoretiske badevannet.

Max Weber: byråkratiseringens uoppholdelige fremmarsj

Max Weber (1864-1920) var den første sosiolog som grunnla en teori om moderne sosial orden utelukkende på begrepene formell makt og byråkratisk organisering. Dermed brøt han ut av tradisjonen fra Comte og Durkheim, som la vekt på felles verdier og normer med opphav i det sivile samfunn. Den overordnede rammen rundt

Webers modernitetsteori er historisk-komparative studier av samspillet mellom religion (kultur) og institusjoner innen ulike sivilisasjoner. Teoretisk er hans analyser forankret i nykantianismens skille mellom den intelligible (åndelige) og den empirisk-sansbare (fysiske) verden. Gjennom sine studier mente Weber å ha avdekket en ”spesifikk form for ‘rasjonalisme’ i den vesterlandske kultur”.¹ Denne ”oksidentale rasjonalisme” er det samlede resultat av henholdsvis *kulturell* rasjonalisering i den åndelige sfære og *institusjonell* (sosial) rasjonalisering i den empiriske verden. I Webers teori om moderne sosial orden står disse to rasjonaliseringsprosesser i et komplementært forhold til hverandre. Vi skal derfor rekonstruere Webers posisjon med dem som utgangspunkt. Deretter tar vi for oss hvilke konsekvenser den ordenteoretiske privilegering av maktbegrepet får for synet på individets frihet.

Tradisjonelle samfunn holdes ifølge Weber primært sammen av intersubjektivt delte verdier og normer forankret i og legitimert gjennom religiøse verdensbilder, ”theodiceer” som Weber kaller dem i sin religionssosiologi. Religiøse verdier og normer blir imidlertid undergravd i takt med at verdensforståelsen innenfor den vestlige kulturkrets sekulariseres eller ”avmystifiseres”. Det systematiske forsøket på å gi verden mening, som ligger bak den *kulturelle* rasjonalisering, har her ubønhørlig drevet all magi og alt overnaturlig ut av verden. I moderniteten er all ”etisk-kompensatorisk” kausalitet erstattet av den blinde ”naturkausaliteten” i et mekanisk univers hvor alle naturlige og sosiale prosesser nok kan beregnes og kontrolleres rasjonelt, men samtidig er tappet for all metafysisk mening: ”hendelser i verden avmystifiseres, de mister sin magiske betydning, de bare ’er’ og ’skjer’ uten lenger å bety noe”, ifølge Weber.² Ved inngangen til moderniteten oppstår dermed følgende *ordensproblem*: Hvorledes kan moderne samfunn kompensere for bortfallet av felles religiøse og metafysiske overbevisninger? Hvorledes kan samfunnet unngå sosial oppløsning når felles verdier og normer ikke lenger kan mobiliseres som grunnlag for solidaritet, handlingskoordinering og konfliktløsning? Det er her den *institusjonelle* rasjonaliseringsprosessen trer støttende inn. Denne form for rasjonalisering, som løper parallelt med den kulturelle, knytter Weber til begrepet ”formal rasjonalitet”. Formal rasjonalitet kan litt forenklet defineres som institusjonaliseringen av den formålsrasjonelle handlingstypen. Institusjonell rasjonalisering innebærer således at sosiale relasjoner innen stadig flere av livets områder organiseres etter krav om kalkulerbarhet, beregning, kontroll og effektivitet. Sitt reneste uttrykk finner den formale rasjonalitet i den *byråkratiske* organisasjonsform. Her bidrar et formelt

regelverk, hierarkiske kommandolinjer, arbeidsdeling og fagekspertise til å luke vekk alle spontane og irrasjonelle elementer fra menneskelige relasjoner – *sine ira et studio*. Og her er vi fremme ved kjernen i Webers ordensteori. Det er makt og byråkratiske over- og underordningsrelasjoner, institusjonelt forankret i byråkratiske organisasjoner og formelle lover og regler, som trer inn for og erstatter verdier og normer i det sivile samfunn som grunnlaget for sosial orden i moderniteten. *Byråkratisk makt* overtar verdienes og normenes ordensskapende funksjon. Dette skjer i form av en historisk prosess Weber omtaler som ”byråkratiseringens uoppholdelige fremmarsj”,³ der modernitetens utdifferensierte samfunnssfærer en etter en underlegges formelle lover og regler forvaltet av byråkratiske organisasjoner gjennom spesialutdannede embetsmenn og eksperter. Den aller viktigste aktøren i denne byråkratiseringsprosessen er selvfølgelig den moderne staten, som gjennom et stadig mer omfattende forvaltningsapparat trenger dypere og dypere inn i individenes private livsområder, godt hjulpet av det liberale rettsparadigmets svekkelse (rettens ”antiformalistiske” tendenser). Byråkratiseringens uoppholdelige fremmarsj stanser imidlertid ikke med statens ekspansjon. Den skrider frem også innen økonomien, hvor store byråkratiske foretak og sentralisert planlegging erstatter markedets desentraliserte ”anarki”. Videre finner den sted innen den politiske sfære, hvor byråkratisk organiserte massepartier og profesjonelle elitepolitikere mer og mer styrer formelt ”demokratiske” menings- og viljesdannelsesprosesser i nasjonalstatenes moderne stemmerettsdemokratier. Vitenskapen byråkratiseres for så vidt som forskning i stadig mindre grad blir et livskall og mer og mer å ligne med et funksjonæryrke i hierarkiske og regelstyrte universiteter og forskningsinstitusjoner. Innen religionen forestår byråkratiske ”kirker” en rutinisering av ”sektens” opprinnelige karisma. Og endelig byråkratiseres det sivile samfunn når spontan aktivisme og desentraliserte sosiale bevegelser med sin ”åndelige pneuma” erstattes av byråkratisk organiserte og profesjonelle interesseorganisasjoner. I sum medfører byråkratiseringens uoppholdelige fremmarsj at det på det institusjonelle nivå trekkes et stadig mer finmasket nett av formell makt, lover og regler og byråkratiske relasjoner over hele samfunnet. Slik har det blitt i et avmystifisert samfunn hvor felles verdier, normer og tradisjoner ikke lenger har kraft til å binde samfunnsmedlemmene sammen: makten er blitt uunnværlig som modernitetens ordensmekanisme, den er det eneste alternativ til oppløsning av hele den oksidentale sivilisasjon.

Hvilke konsekvenser får dette integrative paradigmeskifte for *individet*?

Weber er pessimistisk på det moderne individets vegne, som ifølge ham er satt under en form for *dobbelt press* av vestens rasjonalisme. På den ene siden resulterer den kulturelle rasjonaliseringen i et fravær av allment forpliktende verdier og normer individet kan internalisere som grunnlag for indrestyring (autonomi) og et konsistent livsprosjekt. På den annen side resulterer den institusjonelle rasjonaliseringen i at individet er blitt et lite hjul i et stort byråkratisk samfunnsmaskineri det ikke evner å overskue og langt mindre å påvirke. I alle sine livssammenhenger, fra vugge til grav, møter det moderne individet en massiv og ugjennomtrengelig vegg av formelle lover og regler, byråkratiske organisasjoner og eksperter som alltid allerede har foreskrevet og sanksjonert den reglementerte handlingsmåte, det være seg i rollen som ansatt, fagorganisert, politisk stemmegiver, troende, familiemedlem, konsument, kunstpublikummer, rettssubjekt eller klient. Grunnlaget for det moderne individets frihet uthules således fra to sider. *Innenfra* gjennom mangelen på internaliserbare verdier og normer, og *utenfra* gjennom byråkratisering og tap av omverdenkontroll. Så må individet betale en høy pris, i frihetens valuta, når makt erstatter verdier og normer som grunnlaget for sosial orden. Og Weber tyr da også til svært dramatiske metaforer, som ”rasjonalitetens jernbur” og ”stivnet kosmos”,⁴ når han skal beskrive en maktstyrt og byråkratisk moderne sosiale orden der den enkeltes skjebne er å være et ”spesialisert ledd i en hvileløst arbeidende mekanisme, som foreskriver ham en marsjrute som i alt vesentlig er fastlagt”.⁵

Weber var den første i den sosiologiske diskursen om det moderne som gjorde makt til det ordensteoretiske sentrum. På dette punkt har han vært skoledannende. Vi skal nå ta for oss de to viktigste forsøkene på å videreføre Webers maktkritiske posisjon, idet vi historisk tar steget fra ”klassisk” og inn i ”moderne” sosiologisk modernitetsteori. Adorno og Foucault er her de to hovedpersonene. Hver på sin måte gjør de makt til det ordensteoretiske grunnbegrep, og hver på sin måte forsterker de Webers pessimisme på individets vegne. Adorno står i en tysk kritisk-marxistisk tradisjon, Foucault i en fransk (post)strukturalistisk. Vi skal begynne med Adorno.

Theodor W. Adorno: det totalforvaltede samfunn

Theodor W. Adornos (1903-69) sosiologiske tenkning er formet av tre epokegjørende historiske erfaringer: kommunismens totalitære vending under Stalin i Sovjet,

fascismens fremvekst i mellomkrigstidens Europa og møtet med amerikansk kulturindustri og kapitalisme i eksil ”over there” under krigen. Inspirert av kollegaen Friedrich Pollocks teori om sentraldirigert og krisefri ”statskapitalisme”, utviklet Adorno i etterkrigsårene en sosiologisk konsepsjon av integrasjonsformer i det ”senkapitalistiske” samfunn hvor disse erfaringene tilskrives modernitetsteoretisk allmenngyldighet. Her beskriver Adorno moderniteten som en gjennombyråkratisert og ”totalforvaltet” sosial orden uten plass til det selvstyrte borgerlige individ. Slik viderefører han både Webers ordensteoretiske privilegering av maktbegrepet og dennes pessimisme. Adorno bryter imidlertid med Weber på et punkt. Det samlende teoretiske grep er ikke lenger historisk-komparative studier av samspillet mellom kultur og institusjoner innenfor ulike sivilisasjoner. Nei, Adorno beveger seg på et mye høyere abstraksjonsnivå enn Weber idet han kobler sin moderne ordensteori til menneskets *artshistorie*. Det sentrale begrep i denne sammenheng er *instrumentell fornuft*. Dette begrep, og den artshistorie det inviterer til å skrive, kommer aller klarest til uttrykk i *Opplysningens dialektikk* (1947), dette svært pessimistiske verk Adorno forfattet sammen med sin kollega og venn Max Horkheimer under krigen. Her er alle spor av marxistisk tiltro til den progressive historiske kraften i ”dialektikken” mellom produktivkrefter og produksjonsforhold fordampet til fordel for forestillingen om et selvdestruktivt sivilisasjonsforløp. I det følgende skal vi begynne med å presentere begrepet om instrumentell fornuft, før vi ser hvorledes det settes modernitetsteoretisk i omløp gjennom forestillingen om det totalforvaltede senkapitalistiske samfunn.

Ifølge Adorno er mennesket som art utlevert til en usedvanlig lite gjestmild natur. Livet for mennesket består i en daglig kamp mot kulde, sult, tørst, villdyr, karrige beitemarker, dårlige avlinger og egenrådige naturkrefter. Mennesket er imidlertid utstyrt med et mektig artsspesifikt våpen i denne kamp, sin fornuft. Fornuften setter mennesket i stand til å beherske naturen både teoretisk, for så vidt som naturfenomener underordnes generelle begreper og det dermed kan etableres vitenskapelig kunnskap om årsakssammenhenger, og praktisk, for så vidt som slik kunnskap omsettes i teknologiske intervensjoner i en objektivert omverden. Fornuften er slik kun et overlevelsesmiddel, et teoretisk og praktisk redskap for naturbeherskelse – en *instrumentell* fornuft.⁶ Med dette begrep på plass konseptualiserer Adorno så hele menneskeartens historie som den instrumentelle fornufts seiersgang. Det begynner allerede i arkaisk tid, med Odyssevs, som ved hjelp av sin kløkt lurer naturen både i form av kykloper og sirener, hvoretter prosessen til sist kulminerer med

senkapitalismen hvor den instrumentelle fornufts herredømme er totalt. Her finnes det ikke lenger noen naturlige eller sosiale prosesser som ikke er underlagt formålsrasjonell kontroll og styring. Men så skjer det også noe paradoksalt i menneskeartens historie. Det som i utgangspunktet var menneskets redskap for å beherske naturen, den instrumentelle fornuft, har vendt seg til å bli et redskap til å herske over mennesket selv. Instrumentet har vendt seg mot eieren, frigjøring har under senkapitalismen blitt til selvundertrykkelse. Ordensteoretisk kommer dette paradoksale artshistoriske omslag og endepunkt til uttrykk i forestillingen om det totalforvaltede samfunn. Det er denne vi nå skal ta for oss.

Adornos ordensteori har tre pilarer, en institusjonell, en kulturell og en psykologisk. Det er i det funksjonelle samspillet mellom disse tre nivåene at senkapitalistisk sosial orden etableres.⁷ Det *institusjonelle* nivå er det primære, og det er her inspirasjonen fra Pollocks statskapitalisme-teori gjør seg gjeldende. Senkapitalismen er ifølge Adorno en sosioøkonomisk struktur hvor alle livets områder og handlingskontekster restløst er underlagt de samordnede kontrolltiltak fra på den ene siden byråkratisk organiserte privatkapitalistiske storforetak og på den annen side den moderne statens mektige administrative apparat. Til sammen har disse to organisatorisk-institusjonelle uttrykk for den instrumentelle fornuft tilrevet seg den totale samfunnsmessige kontroll – de gjennomregulerer hele samfunnslivet: ”Økonomisk produksjon, distribusjon og konsum blir helhetlig forvaltet” – ”Alles ist Eins”.⁸ Annerledes var det ifølge Adorno i den liberale tidligkapitalismen. Da hadde et konkurransepreget marked med rom for selvstendige initiativer den funksjon å formidle mellom individets private eksistens forankret i den autonome borgerlige kjernefamilie på den ene siden og samfunnets økonomiske strukturer og funksjonelle imperativer på den annen. Markedet skjermet borgeren (småvarekapitalisten) for så vidt som det sikret et samfunnsmessig rom for selvstendige avgjørelser og livsprosjekter. Senkapitalismen lukker dette rom idet ”markedets anarki” erstattes av sentralisert planlegging og økonomisk styring iverksatt gjennom private og statlige byråkratier. Nå må liberalkapitalismens småvareprodusenter kaste inn håndkleet og finne sin plass som ”ansatt” i store foretak.

Senkapitalismens politiske og økonomiske byråkratier er uavhengige av *kultur* i den forstand at de fungerer uavhengig av den motivasjonskraft som ligger i identitetsgivende tradisjoner, kulturell mening og solidariske normer. I senkapitalismen har ”tradisjonens hellighet” blitt erstattet av formelle lover og regler

støttet av ytre sanksjoner. Senkapitalismen lar allikevel ikke den borgerlig-humanistiske kultur være urørt. Også kulturen har den instrumentelle fornuft appropriert til sine kontrollformål. Stikkordet er "kulturindustri". Med kulturindustri sikter Adorno til det samlede apparat av film, radio, tv, aviser, tegneserier og ukeblader osv. som utfyller byråkratienes "ytre" kontroll med en tilsvarende "indre" eller tankemessig kontroll av individet. Gjennom sin bevissthetsmanipulasjon "smører" kulturindustrien hjulene i det totalforvaltede samfunnsmaskineriet og besørger slik en "falsk forsoning" mellom det partikulære (individet) og det universelle (samfunnet), fullstendig på samfunnets premisser. Dette skjer på tre måter. For det første fungerer kulturindustrien som "ventil" for de subversive krefter det totalforvaltede samfunn frembringer hos individet. Ansatte og underordnede blir gjennom fritid og konsum av underholdningsprodukter kompensert for de ydmykelser og fornedrelser, det slit og tap av kontroll byråkratisk styrte arbeidsprosesser innebærer. Kinosalens, tv-apparatets og sydenturens fremmanipulerte lykke fungerer som substitutt for en virkelig menneskelig og verdig eksistens. Slik nøytraliseres alle potensielt subversive psykiske energier gjennom kulturindustriens lukkede kretsløp av produksjon og tilfredsstillelse av falske behov. For det andre er kulturindustrien et uhyggelig effektivt middel for bevissthetskontroll. Underholdningsindustrien utstyrrer "massene" med et fullstendig banalt og harmløst mentalt interiør som fratrar dem evnen til å tenke selvstendig og kritisk. Innholdsmessig er nemlig kulturindustrien et system av verdier, idealer og rollemodeller som tilslører de objektive undertrykkingsforholdene som eksisterer under senkapitalismen. På pauserommene i bedriftene diskuteres fotball, kjendisenes privatliv eller den siste romantiske komedien fra drømmefabrikken i Hollywood, og det eneste folk ønsker i livet er å bli kjendis og/eller rik – slik avpolitiseres arbeiderklassen, og marxismen mister sitt revolusjonære historiske subjekt. Til sist innebærer kulturindustriens fremvekst at kontrollen over den kulturelle reproduksjon løftes ut av hverdagslivet og de tradisjonelle kulturinstitusjonene (religion, kunst og vitenskap) og over i hendene på store profittorienterte foretak. Slik oppsummerer Adorno kulturindustriens samlede virkning: "Kulturindustriens helhetseffekt er anti-opplysning; i den blir [...] opplysning, dvs. den økende tekniske beherskelse av naturen, gjort til massebedrag, til et middel til å legge bevisstheten i lenker. Den forhindrer dannelsen av autonome, selvstendige, bevisst vurderende og besluttende individer".⁹

Adorno radikaliserer i en tredje bevegelse Webers pessimisme på vegne av det moderne *individet*. Ikke bare er det slik at menneskets kontroll over den ytre verden krever en tilsvarende disiplinering av subjektets indre verden, med det tap av sanselig lykke dette medfører. Viktigere og verre er det at individet ikke klarer å opprettholde skansen overfor samfunnet; det blir totalassimilert og mister i realiteten all kontroll over sitt eget liv. Allerede Herbert Marcuse påpekte i et essay fra 1936 at psykoanalysen var i ferd med å miste sitt objekt, det selvstyrte borgerlige individ.¹⁰ Adorno viderefører forestillingen om det borgerlige individs oppløsning gjennom tesen om det fullstendige tap av både indre og ytre kontroll under senkapitalismen. På den ene siden gjør fraværet av farsautoritet i familien at det oppvoksende barn ikke lenger kan internalisere et klart og sterkt overjegg som grunnlag for indrestyring og selvstendighet. I stedet har kulturindustrien ført individet tilbake til en jegsvak tilstand av narsissisme. På den annen side har statskapitalismen lukket individet inne i et stivnet byråkratisk system som fratager det all ytre frihet. Til tapet av indre kontroll svarer bortfallet av ytre handlingsfrihet. På denne måten går også det borgerlige individ i oppløsning. Som Adorno konstaterer: "Begrepet om individet, historisk oppstått, når sin historiske grense".¹¹

Vi overskuer nå hele den funksjonalistiske logikken i Adornos sosiologiske teori om senkapitalistisk sosial orden. Først foreskriver statskapitalismens privatøkonomiske og statlige byråkratier individet en klart definert og strengt sanksjonert rolleatferd. Deretter harmoniserer kulturindustrien individenes indre psykiske struktur med statskapitalismens funksjonelle behov, samtidig som den tilbyr øyeblikk av flukt, glemsel og administrert lykke. Sluttresultatet er at individet lukkes inne i det absolutte indre og ytre livegenskap. Det borgerlige individs historiske blomstringstid er forbi. Slik har Adorno strammet skruen i den maktkritiske tradisjonen enda noen omdreininger. Selv om Weber fanget opp mange av de samme historiske tendensene som Adorno, påpekte han tross alt at det fantes motkrefter til byråkratisering i samtiden, det være seg karismatiske politiske ledere, økonomisk entreprenørskap, erotiske opplevelser, romantisk kunst eller det eksistensielle verdivalg. Slik er det ikke hos Adorno, som i sin omvendte hegelianisme erklærer at "helheten er usann" – "Das Ganze ist das Unwahre".¹² Den senkapitalistiske orden har ingen utside, individet er fullstendig lukket inne i en funksjonelt selvregulerende institusjonell og kulturell struktur som fratager det all frihet både i tanke og handling. Bare i den modernistiske kunsten finner Adorno bevart en siste "mimetisk" rest av et

autentisk og ikke-instrumentelt forhold til naturen, andre mennesker og ens egen subjektivitet – en siste kraftløs påminnelse om den lykke og rettferdighet den instrumentelle fornuft har fordrevet fra den senkapitalistiske verden. I sin sosiale isolasjon er imidlertid den modernistiske kunsten avskåret fra å ha samfunnsmessige konsekvenser – den utgjør ingen trussel mot systemet. Systemet er totalt og lukket. Alt spontant, irregulært, irrasjonelt og partikulært er fanget opp og uskadeliggjort. Webers byråkratiske maktteori og pessimisme er hos Adorno ført til sin ytterste logiske konsekvens.

Michel Foucault: den store innesperringen

Ikke mange sosiologer overgår Adorno i pessimisme på modernitetens vegne. Michel Foucault (1926-84) er imidlertid ikke langt unna. Den gang Foucault slo igjennom i det intellektuelle felt i Frankrike på 60-tallet, var det først og fremst kunnskap han var opptatt av. I god (post)strukturalistisk ånd ville Foucault avdekke de bakenforliggende og før-intensjonale regler og strukturer (*langue*) som ligger til grunn for og konstituerer de moderne diskursene om mennesket innenfor disipliner og vitenskaper som psykiatri (*Galskapens historie*), medisin (*Klinikkens fødsel*) og økonomi, lingvistikk, biologi og filosofi (*Tingenes orden*). Dette var det ”kunnskapsarkeologiske” prosjekt. Her skal vi imidlertid beskjefte oss med Foucaults ”genealogiske” prosjekt, dvs. hans historisk-sosiologiske analyser fra 70-tallet av de nye maktteknologier og overvåkningsformer som vokser frem med moderniteten fra 1700-tallet og fremover. Det er først og fremst her Foucault viderefører og radikaliserer Webers sosiologiske tenkning om rasjonalitetens jernbur.

Der Weber tar utgangspunkt i historisk-komparative sivilisasjonsstudier og Adorno i menneskets artshistorie, analyserer Foucault heller moderne sosial orden i relasjon til ulike *maktteknologier* og de konstellasjoner mellom *makt* og *kunnskap* som preger forskjellige historiske epoker. Foucault starter således sine analyser av moderniteten med utgangspunkt i det faktum at den gamleuropeiske og standsbaserte føydale orden bryter sammen på 1700-tallet. Konfrontert med kraftig befolkningsøkning og sterk vekst i samfunnets produktivkrefter viser det seg nemlig at den føydale makten, basert på gjensidig og symmetrisk overvåkning i tradisjonsstyrte lokalsamfunn, er ute av stand til å fylle det økte kontrollbehov som nå oppstår. Resultatet er et sosialt kaos der hele den oksidentale orden knaker i sine

sammenføringer. Som et svar på disse oppløsningstendensene etableres det nye og modernitetsspesifikke former for makt som skal gjenskape sosial orden. De to nøkkelbegrepene i denne sammenheng er ”panoptikon” og ”biomakt”. Dette er de to ordensteoretiske pilarer i Foucaults modernitetsforståelse, og det er disse den følgende fremstillingen tar utgangspunkt i.

Panoptikon er J. Benthams arkitektoniske ide for et fengsel med maksimal og asymmetrisk overvåknings- og kontrollkapasitet. Alle de innsatte er her til enhver tid fullstendig synlige, og kan, fordi de er isolerte i hver sin celle, berøvet ”flokkenes” evne til motmakt, utsettes for de ”stimuli” og kontrolltiltak vokterne måtte ønske. Panoptikon ble som kjent aldri bygget. Foucault mener allikevel i Benthams modell å finne den mest rendyrkede beskrivelse av den form for makt som preger moderne institusjoner. Nøkkelordet er *disiplin*. Gjennom velberegnete og svært effektive former for påvirkning og kontroll skal kroppen og dens reaksjonsmønstre ekserseres og temmes til den automatisk lystrer hvert minste vink: ”Disiplinen fabrikkerer således menneskekropper som underkues og ekserseres – ’føyelige’ kropper”.¹³ Panoptisk makt handler om å utvikle ”føyelige kropper” som gjennom sin motstandsløshet kan organiseres på ønskede måter i tid og rom, tilpasset de økte kravene til koordinering og effektivitet i en stadig mer arbeidsdelt og teknologisk avansert industriell økonomi, de nyetablerte nasjonalstatenes massearmeer, et fremvoksende formelt skolesystem, store kliniske institusjoner med behov for hygiene og orden og, selvfølgelig, nye fengsler hvor svært mange fanger må holdes under oppsyn. Utover på 1700-tallet trekkes det ifølge Foucault et ”fint fengselsaktig nett” av panoptiske institusjoner og maktprosedyrer over hele samfunnet.¹⁴ Maktteknologier vi ellers bare forbinder med det pønale system får i moderniteten feste også i fabrikkene, militærforlegningene, skolene, asylene og hospitalene. Resultatet er at individet underkastes nye og mye mer omfattende og intensive former for kontroll og overvåkning i rollene som arbeider, soldat, fange, pasient eller elev i et ”fengselsaktig” panoptisk samfunn. Det er denne prosessen vi med referanse til en kapitteloverskrift i et av Foucaults tidligste verker kan omtale som ”den store innesperringen”.¹⁵

Panoptiske maktteknologier skaper imidlertid bare orden lokalt, dvs. innenfor avgrensede institusjoner. Hva da med den samfunnsmessige helheten, hvorledes kan denne integreres? Også dette spørsmål må en moderne ordensteori kunne svare på. Det er på dette punkt statens *biomakt* entrer Foucaults ordensanalyse. Rett nok er

Foucault kritisk til statsentrerte samfunnsteorier. ”Vi må kappe hodet av kongen”,¹⁶ sier han, og mener med det at den liberale kontraktteoriens og marxismens forståelse av (stats)makt som noe juridisk, negativt og begrensende må forkastes. Den moderne makten er nemlig produktiv og skapende. Allikevel er Foucaults ordensteori statsentrert. Det er nemlig staten som får ansvaret for å løse det ordensproblem som oppstår ved inngangen til moderniteten når befolkningsvekst og produktivkreftenes utvikling sprenger føydalsamfunnets kapasitet for sosial kontroll. Staten *påtvinges* ansvaret for den helhetlige integrasjon av det postføydale samfunnet. Denne oppgaven løser den gjennom biomakt. Biomakt er, kort fortalt, den moderne statens aktive forvaltning av de menneskene som befinner seg på dens territorium. Der den panoptiske makten forholder seg til kroppen som en maskin som skal disiplineres til å yte, relaterer biomakten seg mer til kroppens biologiske prosesser og livsløpet, derav navnet *biomakt*. I fraværet av tilstrekkelig kraftig uformell sosial kontroll må staten nå ta ansvaret for å styre befolkningens demografiske reproduksjon, sikre dens fysiske helse gjennom ernæring og hygiene, unngå epidemier, korrigere atferdsmessige avvik, kurere somatiske og psykiske lidelser, sørge for at barn oppdras, utdanne befolkningen osv. Det er slik staten gjennom biomakt gjenskaper sosial orden. For å utøve denne befolkningskontrollen trengs imidlertid kunnskap og makt. Dette skaffer staten seg ved å knytte an til allerede eksisterende panoptiske institusjoner. Biomakt utøves således gjennom at profesjoner og vitens-skapere (leger, pedagoger, psykiatere, sosionomer, forskere, psykologer osv.), med tilholdssted i panoptiske institusjoner, produserer kunnskap om feil og mangler ved befolkningen. Staten fanger så opp disse problemene og utvikler deretter, i samråd med profesjonene, administrative løsningsforslag. Disse implementeres til sist gjennom forvaltningspraksiser som gjør bruk av den overvåknings- og kontrollkapasitet som finnes i panoptiske institusjoner som skoler, sykehus, fabrikker, fengsler, militærforlegninger osv. Dette er logikken i biomaktens styringskretsløp.

Vi har dermed skissert hovedtrekkene i Foucaults teori om moderne sosial orden, en teori som går ut på at moderniteten løser det ordensproblem som oppstår på 1700-tallet gjennom å utvikle nye maktteknologier. Anomiske sosiale prosesser blir nå igjen brakt inn under samfunnsmessig kontroll ved at individene beleires av panoptisk makt og biomakt: ”Kroppens disiplineringsformer og reguleringen av befolkningen utgjør de to polene som organiseringen av makten over livet har utviklet seg omkring.” Dette er ifølge Foucault en ny type makt som ”ikke lenger har som sin

viktigste funksjon å drepe, men å beleire livet fra begynnelse til slutt.”¹⁷ Slik reiser det seg en ny sosial orden på føydalsamfunnets ruiner, den mest maktintensive historien noen gang har sett.

Vi skal nå vende oss til *individets* skjebne i moderniteten. Også Foucault har nemlig, i likhet med Adorno, sin versjon av ”subjektets død” – et yndet tema blant franske poststrukturalister og postmodernister. På 60-tallet, i sin kunnskapsarkeologiske eller diskursteoretiske fase, lanserte Foucault den kontraintuitive tese at individet – ”mennesket” – først oppstod i det øyeblikk de moderne humanvitenskapene diskursivt konstituerte (”konstruerte”) individet som et gjenstandsfelt for kunnskap. Ifølge Foucault var imidlertid ”menneskets” tilmålte tid på historiens scene snart forbi. Siden strukturalistiske vitenskaper nå var i ferd med å erstatte de tradisjonelle humanvitenskapene, ville også mennesket ”bli utvisket, liksom et ansikt risset i sand i strandkanten”, som det poetisk heter i avslutningen av *Tingenes orden*.¹⁸ I det følgende skal vi imidlertid se at Foucault i den genealogiske perioden på 70-tallet heller fører det moderne individets eksistens tilbake til de panoptiske maktteknologiene vi nettopp har beskrevet. Og la oss begynne redegjørelsen for Foucaults syn på individet med å spørre: hva er et individ? Foucault svarer at et individ er noe som oppstår ved å skille seg ut fra andre, ha sin egen historie og sine særegne kjennetegn. Individet er noe *annet* enn alle de andre, det står ut fra massen eller flokken. Hvorledes og når oppstår individet? Jo, ifølge Foucault når moderne panoptiske institusjoner fra 1700-tallet gjennom overvåkning, eksaminering og klassifiseringsprosedyrer begynner å produsere en stor mengde spesifikk kunnskap om den enkelte person. Det er nemlig først som overvåket og disiplinert i rollene som elev, arbeider, soldat, fange eller syk individet får sin egen historie og sine individuelle kjennetegn. Slik oppstår det moderne individ i første omgang gjennom disiplinering som et *objekt* for kunnskap. Som *subjekt* produseres individet deretter når det internaliserer, gjør til sin egen, all denne kunnskapen og slik lærer å skille mellom seg selv og alle de andre. Foucaults individ har således ikke mye til felles med opplysningstidens eller romantikkens individ. Det er ikke autonomi, uavhengighet og autentisitet som konstituerer det moderne selvet, men tvert imot panoptikkens overvåknings- og kontrollprosedyrer – individet er et dressert, temmet og disiplinert individ. Moderne ”individualitet” er noe som påføres administrativt utenfra, som et ledd i institusjonenes og statens styring av individet: ”Selvsagt er individet en fiksjon, et resultat av en ’ideologisk’ samfunnsoppfatning. Men individet

er også en realitet, fabrikkert av denne særskilte teknologien som kalles 'disiplin'".¹⁹ Slik tar Foucault effektivt livet av det moderne og selvstyrte borgerlige individ.

Så viser det seg at også Foucault, som Adorno, er en viderefører av Webers maktkritiske og pessimistiske posisjon i den sosiologiske diskursen om det moderne. Det er ifølge Foucault kun makt, i form av panoptisk makt og biomakt, som holder moderniteten sammen, og det er individet som må betale prisen for den intensivering av makten som inntreffer fra 1700-tallet, idet det sperres inne i et totalt lukket system av panoptiske institusjoner og statens biomakt. Denne makten griper like inn til kjernen av individets identitet og selvforståelse, ja, skaper det moderne individet både som objekt for kunnskap og subjekt for selvrefleksjon. Moderniteten frigjør individet fra dets føydale lenker bare for å lenke det til et mye mer gjennomgripende og dyptlodgende maktapparat. Dette er den dystre kjernen i Foucaults ordensteoretiske videreføring av Weber-tradisjonens maktbegrep og modernitetspessimisme.

Et kommunikasjonsteoretisk alternativ

Så langt Weber, Adorno og Foucault. Den posisjonen i den sosiologiske diskursen om det moderne vi nå har rekonstruert har utvilsomt tilført faget originale og viktige innsikter. Problemet er at den absolutterer kun ett ordensteoretisk begrep; *makt* – det være seg i byråkratisk, instrumentell eller panoptisk tapning. I kjølvannet av denne begreplige endimensjonalitet følger så, som vi har sett, en likeså endimensjonal *pessimisme* på individets og modernitetens vegne. Den maktkritiske Weber-tradisjonen blir dermed et lett bytte for sosiologer som påpeker to ganske selvsagte ting: For det første at moderniteten ikke uttømmende lar seg forstå gjennom kategorien makt, og for det andre at tradisjonens voldsomme modernitetspessimisme derfor er overdreven. For hvor blir det av moderne fenomener som demokrati, rettsstat, menneskerettigheter, toleranse, sosial rettferdighet, moralsk autonomi og autentisk selvrealisering hos Weber, for ikke å snakke om hos Adorno og Foucault? Slike fenomener lar seg simpelthen ikke fange opp gjennom Weber-tradisjonens endimensjonale teoretiske optikk.

I eklatant motsetning til Weber-tradisjonens pessimisme er funksjonalisten Talcott Parsons (1902-79) den sosiolog i tradisjonen fra klassikerne (særlig Durkheim) som mest energisk har forsøkt å tilvirke sine sosiologiske grunnbegreper på en slik måte at de skal kunne fange opp Nytidens normative gevinster. Ifølge

Parsons er ikke "the system of modern societies" en lukket maktstruktur hvor individet undertrykkes. Tvert om. Gjennom å institusjonalisere individuelle rettigheter i det universalistiske moderne statsborgerskapet, samt basere tilgangen på sosiale posisjoner og privilegier på ytelse (meritokrati), åpner moderne samfunn opp et rom for frie valg og selvstendige livsprosjekter som langt overgår noe vi har sett tidligere i historien. Også dette er viktige innsikter som må inkorporeres i en sakssvarende sosiologisk modernitetsteori. Problemet med Parsons' modernitetsforståelse er på den annen side at den er for ensidig *optimistisk* og derfor indirekte også *apologetisk*. Parsons er nok oppmerksom på visse av modernitetens problemer, men han er ikke utstyrt med begreper som lar dem komme til sin fulle og "subversive" rett. I tråd med Parsons' allmenne funksjonalisme og hans evolusjonistiske historiesyn blir således konflikter og sosial friksjon teoretisk vingeklippet enten gjennom å betraktes som midlertidige historiske overgangsproblemer eller gjennom simpelthen å reduseres til skinnproblemer. To eksempler vil illustrere dette forhold. "Byråkratiseringsteser" avviser Parsons uten mye dikkedarer gjennom å hevde at massemediene har erstattet lokalsamfunnet som bærer og formidler av verdier, tradisjoner og normer i moderniteten, samtidig som han viser til at frivillig organisering ("associationism") motvirker sentralisering.²⁰ Ungdomsopprøret i 1968, den "ekspressive revolusjon", blir deretter fortolket ikke som en avvisning av den etablerte industrikapitalistiske orden, men som en implisitt systemlojal utdyping av industrisamfunnets tilgrunnliggende liberale og individualistiske verdisett.²¹ I begge disse tilfeller gjør nok Parsons det litt for lett for seg selv. Her har han mye å lære av Weber-tradisjonen.

Det vi må tilstrebe er en modernitetsteori som verken havner i den maktpessimistiske eller den modernitetsoptimistiske grøftkantene. Tiden er derfor kommet for å lansere et *kommunikasjonsteoretisk alternativ* til den maktkritiske Weber-tradisjonen. Hva det da kommer an på er å bevare maktkritikernes unektelig viktige innsikter, men uten å totalisere disse og dermed ende opp i teoretisk endimensjonalitet og hyperbolsk pessimisme. Til dette kommunikasjonsteoretiske formål vil jeg knytte an til to nøkkelelementer i Jürgen Habermas' samfunnsteori, nemlig begrepet *kommunikativ handling* og skillet mellom *system* og *livsverden*. Før vi kan skissere hovedtrekkene i en kommunikasjonsteoretisk modernitetsposisjon, må vi imidlertid ta en liten *metodologisk* omvei.

Implisitt i den maktkritiske tradisjonen fra Weber over Adorno og Foucault ligger nemlig en *systemteoretisk* analyseform som allerede av rent metodologiske

grunner innsnevrer det faglige utsynet. Med systemteori mener jeg her en måte å studere sosial fenomener på som verken vektlegger de handlende aktørers situasjonsdefinisjoner og handlingsplaner eller det intersubjektive rom av felles kulturelle orienteringer og sosial normer som ”bærer” hverdagslig sosial interaksjon. I stedet analyserer systemteorien samfunnet som et selvregulerende system hvor sosial orden etableres og reproduseres ”over hodene” eller ”bak ryggen” på individene. Denne tilnærming til moderniteten er felles for både Weber, Adorno og Foucault. Et hovedpoeng hos alle tre er jo hvorledes individets frihet og betydning på det nærmeste tilintetgjøres i møtet med ”levende” (Weber: selvregulerende) byråkratiske maskiner, den instrumentelle fornufts kontrollimperativer og panoptisk makt og biomakt. Det er overindividuelle maktmekanismer, og ikke individuelle handlingsinitiativer, sosiale normer eller kulturell mening som er startpunktet når Weber, Adorno og Foucault forsøker å gripe grunnlaget for moderne sosial orden. Til dette valg av systemteoretisk optikk må vi i første omgang nikke samtykkende. Et slikt perspektiv er nemlig uunnværlig for den (kritiske) sosiolog som vil ha tilgang til alle de uintenderte og ikke-erkjente sammenhenger, de ”latente funksjoner” som Merton i sin tid kalte dem, som det nødvendigvis er mange av i et svært komplekst moderne samfunn. Systemteori er uunnværlig rett og slett fordi høykomplekse moderne samfunn ikke lar seg rekonstruere hermeneutisk med utgangspunkt i samfunnsmedlemmenes handlingsplaner og kunnskaper. Byråkratiske organisasjoner, panoptiske institusjoner og samspillet mellom senkapitalismens byråkratier og kulturindustrien fungerer i henhold til en funksjonalistisk logikk som har sprenget seg fri fra samfunnsmedlemmenes intuitivt tilgjengelige forståelseshorisont og intensjonale kontroll. Systemteorien kan imidlertid ikke gis metodisk forrang eller absolutteres slik Weber, Adorno og Foucault implisitt gjør. Vi bør heller ta utgangspunkt i det som synes som et mer plausibelt sosiologisk startsted, nemlig at mennesker er kyndige og kompetente aktører hvis sosiale samhandling er formidlet gjennom språket og skjer på bakgrunn av en felles sosiokulturell meningshorisont. Da er vi over i det kommunikasjonsteoretiske paradigmet hvor *kommunikativ handling* og subjekt-subjekt-relasjonen gis metodologisk forrang, til erstatning for overintensjonale systemsammenhenger og latente funksjoner Kommunikativ handling er selve det *mediet* det sosiale liv først og fremst spilles ut i, og foreligger der to eller flere tale- og handlingskompetente individer koordinerer sine individuelle handlingsplaner gjennom en språklig etablert felles situasjonsdefinisjon. Språklig formidlet samhandling

avleires over tid i etablerte former for kunnskap, tradisjoner og kollektive identiteter (kultur), normregulerte og solidariske sosiale relasjoner (institusjoner) og integrerte og handlingskompetente personlighetsstrukturer (person). Det er dette treleddete og kommunikativt etablerte aspekt ved samfunnslivet Habermas kaller *livsverden*.

Livsverden, altså kultur, normregulerte institusjoner og kompetente personlighetsstrukturer, er den dimensjon ved den sosiale virkelighet som allerede av rent metodologiske grunner er utilgjengelig for systemteorien. At et slikt livsverden-perspektiv også har substansielle gevinster, vil straks vise seg. Vi skal avrunde artikkelen med kort å påpeke tre meget viktige modernitetsteoretiske gevinster det kommunikasjonsteoretiske paradigmet har, idet vi skisserer hovedtrekkene i en alternativ kommunikasjonsteoretisk modernitetsforståelse.

For det første gir et kommunikasjonsteoretisk livsverden-perspektiv tilgang til alle de kulturelle, institusjonelle og psykologiske fremskritt som er så sørgelig fraværende hos Weber og (særlig) Adorno og Foucault. Modernisering foregår nemlig ikke bare gjennom systemrasjonalisering i maktsfæren, men like mye gjennom en parallell *rasjonalisering av livsverden*.²² Denne kan svært skjematisk knyttes til følgende modernitetsspesifikke trekk ved livsverdens tre symbolske komponenter, kultur, institusjon og person: På nivået for *kultur* desentreres standssamfunnets enhetlige religiøse verdensbilde idet det igangsettes og etter hvert institusjonaliseres kritiske og refleksive læreprosesser innenfor hver av de tre selvstendigjorte verdifærene sannhet (vitenskap), normativ riktighet (rett og moral) og skjønnhet (kunst og kunstkritikk). Modernitetens kulturelle reproduksjon antar dermed en refleksiv, posttradisjonell og differensiert form. På *institusjons-* og gruppenivået preges moderniteten av institusjonell differensiering, der selvstendigjorte og spesialiserte institusjoner ivaretar ulike funksjoner for samfunnet i henhold til institusjonsspesifikke koder og logikker. I tillegg universaliseres grunnlaget for normer, solidaritet og inklusjon gjennom det rettighetsbaserte statsborgerskapet. Og endelig avvikles føydal og standsbasert politisk makt gjennom demokratiske politiske prosesser forankret i frivillige organisasjoner i det sivile samfunn og en tilnærmet herredømmefri ”borgerlig” offentlighet. Til sist, på nivået for *personer*, individualiseres sosialiseringprosessen, noe som kommer til uttrykk i en ”post-konvensjonell” selvidentitet preget av både autonomi (indrestyring) og ønsket om å realisere et autentisk livsprosjekt. Det er disse tre typene moderne livsverden-gevinster Weber-tradisjonen er ute av stand til å ”se”. Ja, hele dette sosiale

virkelighetsområde faller her bort pga. systemteoretisk metodologi og totalisering av maktbegrepet.

For det andre må en tilfredsstillende modernitetsteori kunne vise hvorledes livsverdens symbolske strukturer trues og forstyrres av formell makt knyttet til byråkratiske organisasjoner, kulturindustri og panoptiske institusjoner. Systemsfæren *koloniserer* livsverden i det øyeblikk byråkratisk og panoptisk makt erstatter kommunikativ handling med henblikk på kulturell reproduksjon, sosial integrasjon og sosialisering. Når dette vedvarer, produserer maktmekanismen ”patologier” i livsverden, som meningstap (kultur), anomi (institusjon) og psykopatologier (person). Slik inkorporerer den kommunikasjonsteoretisk lutrede modernitetsteori Weber-tradisjonens kritiske innsikter – og unngår med det også den endimensjonale modernitetsoptimisme vi finner hos Parsons. Men samtidig er det noe paradoksalt tannløst over Weber-tradisjonens modernitetskritikk. Uten et livsverden-begrep er det nemlig ikke mulig for Weber, Adorno og Foucault å spesifisere mer presist *hva* det er som trues, undergraves og til sist går til spille i det byråkratiske, totalforvaltede og fengselsaktige samfunn. Dette blir liggende i det systemteoretiske mørket. Først et kommunikasjonsteoretisk perspektiv lykkes begrepsfeste *hva* det er som står på spill når byråkratiske organisasjoner, instrumentell fornuft og biomakten ekspanderer, nemlig samfunnets kultur, solidaritet og ego-identiteter. Også i et rent modernitetskritisk øyemed har dermed den kommunikasjonsteoretiske posisjon sine fortrinn sammenlignet med Weber-tradisjonen.

For det tredje gjør et kommunikasjonsteoretisk perspektiv det mulig å avdekke de kulturelle, institusjonelle og psykologiske *ressursene* som en rasjonalisert livsverden kan mobilisere til forsvar mot byråkratisk og panoptisk kolonisering. Så lenge mennesker fortsetter å handle kommunikativt, noe vi er nødt til for å fungere i et språklig formidlet hverdagsliv, vil samfunnets symbolske strukturer også bli reprodusert. Så lenge det finnes kommunikativ handling, vil nemlig mening, solidaritet og identiteter gjendannes. Dermed vil også livsverden kunne mobilisere felles tradisjoner, gruppesolidaritet og kompetente individer i kampen mot systemets kolonisering. Det ligger m.a.o. ingen skjebnenødvendighet i maktens kolonisering av livsverden. Livsverden er mer robust enn det Weber, Adorno og Foucault forestiller seg. Mer konkret vil det fra et kommunikasjonsteoretisk perspektiv særlig være gjennom demokratiske prosesser at livsverden kan beskytte seg mot systemmakten. Habermas snakker i denne forbindelse om det *demokratiske maktkretsløpet*.²³ Der

dette fungerer, vil frivillige organisasjoner og aktivister i det sivile samfunn fungere som *varsellamper* som fanger opp negative konsekvenser av byråkratisk og panoptisk kolonisering av livsverden, for deretter å sette dem på dagsorden i den politisk-borgerlige offentlighet. Her vil det, etter herredømmefri debatt, bli dannet en *offentlig mening* som uttrykker samfunnets oppfatning og vurdering av et politisk tema. Denne kommunikativt dannede konsensus sluses deretter via politiske partier inn i det formelle politiske system hvor det vedtas *lover* og fattes andre bindende politiske vedtak som mer effektivt kan motvirke kolonisering. Ikke bare kan livsverden slik gjennom det demokratiske maktkretsløpet ta delvis kontroll over statsforvaltningen, den byråkratiske biomaktens sentrum. Gjennom demokratisk vedtatte lover, regler og tiltak kan en rasjonalisert livsverden også styre seg selv i retning av skjerming og avbyråkratisering av livsverden. For eksempel kan skoler, universiteter og kunstinstitusjoner beskyttes mot statlig detaljregulering og markedets krav, arbeidsmiljølovgivning kan beskytte ansatte mot panoptisk disiplinering på arbeidsplassen, pasienter på sykehus og psykiatriske institusjoner kan sikres rettigheter som gjør at deres personlige integritet ikke krenkes, politimyndighet og militærmakt kan underlegges politisk innsyn og demokratisk kontroll, fanger kan beskyttes mot dehumaniserende behandling, velferdsstatens klienter kan skjermes mot overdreven regulering og formelle kontrollrutiner i møte med anonyme byråkrater og profesjonenes og forvaltningens fortolkningsmonopol og biomakt kan imøtegås gjennom offentlig diskusjon og demokratisk mobilisering. Gjennom det demokratiske maktkretsløpet kan byråkratisk og panoptisk kolonisering av livsverden både *observeres* og *korrigeres* av modernitetens sønner og døtre. Et kommunikasjonsteoretisk perspektiv synliggjør dermed hvilke motkrefter til formell makt livsverden besitter.

Denne korte skissen av anatomien i en kommunikasjonsteoretisk modernitetsforståelse er ment å skulle vise en vei ut av Weber-tradisjonens absoluttering av maktbegrepet og endimensjonale modernitetsteori. Moderne samfunnsliv spiller seg nemlig hovedsakelig ut i spenningen *mellom* en rasjonalisert livsverden grunnlagt på kommunikativ handling på den ene siden og byråkratiske og panoptiske systemer tuftet på makt på den annen. Og som allerede Aristoteles i sin tid sa, så må vitenskapen alltid tilstrebe et *samsvar* mellom erkjennelsesobjektets egenart og undersøkelsens metode. Er erkjennelsesobjektet kjennetegnet ved en form for ”dobbeltnatur”, vel, så må de vitenskapelige analyseredskaper være det samme.

Weber-tradisjonens maktkritikere går i så henseende bare halve veien. Først når vi innlemmer deres systemperspektiv og maktbegrep i et mer helhetlig kommunikasjonsteoretisk rammeverk, basert på begrepet kommunikativ handling og skillet mellom system og livsverden, oppnår vi det ønskede samsvar i kompleksitet mellom teori og empirisk virkelighet. Det er i hvert fall det jeg har forsøkt å argumentere for i denne artikkelen.

¹ Max Weber (1990): "Vestens rasjonalitet", i Dag Østerberg (red.): *Handling og samfunn*. Oslo: Pax forlag, s. 113.

² Max Weber (1978): *Economy and Society*. Berkeley: UCP, s. 506. Alle sitater fra engelsk og tysk er oversatt til norsk av artikkelforfatteren.

³ Max Weber, *Economy and Society*, s. 1403.

⁴ Max Weber (2001): *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: De norske Bokklubbene, s. 142-43.

⁵ Max Weber (1971): *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal, s. 141.

⁶ Beskrivelsen av begrepet "instrumentell fornuft" er særlig basert på hovedessayet i *Opplysningens dialektikk*. Jfr. T. W. Adorno og M. Horkheimer (1972): "The Concept of Enlightenment", i Adorno og Horkheimer: *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.

⁷ Foruten Adornos egne tekster, støtter jeg meg her også til Axel Honneth (1989): *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, kapittel 3.

⁸ Theodor W. Adorno (1972): "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?", i Adorno: *Gesammelte Schriften. Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 369.

⁹ M. Horkheimer og T. W. Adorno (1991): *Kulturindustri*. Oslo: Cappelen, s. 75.

¹⁰ Herbert Marcuse (1965): "Das Veralten der Psychoanalyse", i Marcuse: *Kultur und Gesellschaft 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹¹ Theodor W. Adorno (1972): "Individuum und Organisation", i Adorno: *Gesammelte Schriften. Band 8*, s. 450.

¹² Theodor W. Adorno (1972): *Gesammelte Schriften. Band 5: Minima Moralia*, s. 55.

¹³ Michel Foucault (1977): *Overvåkning og straff*. Oslo: Gyldendal, s. 127.

¹⁴ *Ibid.*, s. 264.

¹⁵ Michel Foucault (1973): *Galskapens historie*. Oslo: Gyldendal, kapittel 2.

¹⁶ Michel Foucault (1980): *Power/Knowledge*. New York: Pantheon, s. 121.

¹⁷ Michel Foucault (1999): *Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*. Oslo: Pax, s. 152.

¹⁸ Michel Foucault (1996): *Tingenes orden*. Oslo: Aventura, s. 517.

¹⁹ Michel Foucault, *Overvåkning og straff*, s. 174.

²⁰ Talcott Parsons (1971): *The System of Modern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall, s. 116-17.

²¹ Talcott Parsons (1978): "Religion in postindustriell America: The Problem of Secularization", i Parsons: *Action Theory and the Human Condition*. New York: The Free Press, s. 320-22.

²² Det følgende er basert på Jürgen Habermas (1987): *The Theory of Communicative Action. Volume Two*. Boston: Beacon, s. 140-48.

²³ Denne idealtypiske fremstilling av det demokratiske maktkretsløpet er basert på Jürgen Habermas (1996): *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press, s. 329-88.