

# “The Science of Unfreedom”

Perspektiver på samfunnsvitenskapene og sosiologien  
i Zygmunt Baumans tidlige forfatterskap



André Larsen Avelin

Veileder, Trond Berg Eriksen

Masteroppgave i idéhistorie

Ifikk, Universitetet i Oslo

Høsten 2010



Sociology contains no more partisan values than the reality it describes has incorporated and petrified. But sociologists do take one fateful decision: to remain entirely on the ground of this reality, not to transcend it, to recognize as valid and worthy knowledge only such information as can be checked against this reality here and now. The alternatives which this reality renders unrealistic, unlikely, fantastic, sociology promptly declares utopian and of no interest to science. In this, and perhaps in this alone, resides the intrinsically conservative role of sociology as the science of unfreedom.

Zygmunt Bauman (1976)

## SAMMENDRAG

Denne oppgaven tar for seg deler av Zygmunt Baumans tidlige forfatterskap, hovedsakelig i perioden 1966 – 1976. Oppgaven vil vise at man hos Bauman kan finne en markant interesse for samfunnsvitenskapene og sosiologiens kulturelle betydning, og da spesielt deres betydning for historiske endringsprosesser. Hans utgangspunkt kan skisseres som følger: På linje med all øvrig institusjonalisert intellektuell virksomhet, har vitenskapene om menneske og samfunn alltid visse praktiske konsekvenser. I følge Bauman bidrar de kort sagt til å forme historiske, kulturelle og sosiale betingelser for menneskelige liv. Det er imidlertid ikke gitt en gang for alle *hvilke* praktiske innvirkninger vitenskapene kan ha, og heller ikke *hvilke* innvirkninger de *bør* ha. Foreliggende oppgave belyser hvordan Bauman besvarer slike og lignende spørsmål i hans mest sentrale arbeider fra perioden. Samtidig knytter den Baumans perspektiver opp til andre tenkere og teoretikere i hans samtid, i første rekke av marxistisk orientering.

## **Takk og én ovasjon**

Takk til min veileder Trond Berg Eriksen for interessante samtaler om mye mer enn Bauman.

Takk til alle som har gjort årene på Blindern levelige, dere er flere enn det er rom for å nevne her. En særlig takk går likevel til Petter Skjæveland, Bjørn Erik Haugen, Christopher Glass, Kjetil Olaussen, Sindre Tufte Johnson, Sondre Imset, Ole Martin Henriksen og Erik Castberg Tresselt.

Mangfoldige takk for all støtte, oppmuntring og hjelp fra mine foreldre, min svoger og søster.

Ovasjonen går til Kristina, for alt.

## **INNHold:**

### **Innledning** \_\_\_\_\_ s. 9

Oppgavens formål  
Metodiske Betragtninger

### **Kapittel I / Regime, Kunnskap og Kritikk** \_\_\_\_\_ s. 14

Årene i Warszawa  
Planleggenes problem  
Styringsvitenskap  
”Moderne marxisme”  
Kritikkens adresse  
Samfunnsforskernes enten / eller  
Teorier om historisk endring  
”Ideologi for ikke-konformister”

### **Kapittel II / Streif i topografien** \_\_\_\_\_ s. 32

”Vestlig marxisme”  
Metodiske refleksjoner  
Lukács’ kontroversielle milepæl  
Gramscis kulturelle vending  
Andre strømninger  
Frankfurterskolen, Marx og Weber  
Kritisk vitenskapsteori  
Epigoner i Øst?  
Tilbakeblikk og veien videre

### **Kapittel III / Kultur som kritikk** \_\_\_\_\_ s. 53

Noen hovedlinjer  
Baumans kulturbegrep  
Relaterte diskusjoner

### **Kapittel IV / Kunnskapsteori og Positivism** \_\_\_\_\_ s. 62

Positivistisk filosofi  
”Positiv vitenskap”  
Sosiologi som positiv vitenskap  
Illusorisk objektivisme  
Positivism, en livsanskuelse  
Verdien av positiv vitenskap  
Trådene samles  
Programmatisk anslag  
Det fremmedgjorte samfunn

**Kapittel V / Vidåpen marxisme? \_\_\_\_\_ s. 86**

Metasosiologi

Habermas og Marcuse

”Endimensjonal tenkning”

”Alternativenes sjanser”

Bauman og Marcuse

”Det strukturalistiske løftet”

”Viktigheten av å være marxist”

Eklektisk sosialteori

**Kapittel VI / Vending mot verdiene \_\_\_\_\_ s. 108**

”Second nature”

”Ufrihetens vitenskap”

”Emansipatorisk fornuft”

**Oppsummering \_\_\_\_\_ s. 116**

**Litteraturliste \_\_\_\_\_ s. 119**





## INNLEDNING

Zygmunt Bauman (f. 1925) er i dag et velkjent navn, og det av grunner som i liten grad skal behandles i denne oppgaven om hans tidlige forfatterskap. Det sømmer seg likevel å si noen enkle ord om det som i løpet av de siste tiårene har gjort ham til en av samtidens mest leste og av og til hardt kritiserte sosiologer.

Mest kjent er Bauman utvilsomt for *Modernity and the Holocaust* (1989), en bok som kan tjene som vindu for å forstå hans dype skepsis ovenfor ”det moderne ordensprosjektet”.<sup>1</sup> I følge Bauman er historien om den vestlige sivilisasjonsprosess først og fremst en historie om hvordan alle former for tradisjonelt funderte autoriteter, fellesskap og levemåter utraderes (og i ekstreme tilfeller utrykkes) under presset fra de fremvoksende nasjonalstatenes behov for sosial orden, kontroll og oversikt over sine subjekter.<sup>2</sup> Holocauststudien gir også et innblikk i Baumans pessimisme på vegne av det moralske samfunn: Massemyrderiet var angivelig ikke mulig uten en byråkratisert systemverden som utdefinerer alle subjektive moralske handlinger utover det å forholde seg mest mulig lojal til systemet selv. Her griper han blant annet til Max Webers mest dystopiske tankegods, og plasserer det moderne menneske i et ”rasjonalitetens jernbur”, hvor nærhet, omsorg og moralsk ansvar for ”den andre” er byttet ut med avstand, instrumentell bruk og effektiv ekspedering.

Bauman er etter hvert også kjent som slagferdig samtidsdiagnostiker, kanskje først og fremst for sin påstand om at den vestlige sivilisasjon har beveget seg inn i en ”postmoderne” eller ”flytende” fase.<sup>3</sup> Gjengitt i grove trekk argumenterer han for at vår samtid er preget av økende sosial og kulturell kompleksitet, hvor det tilsynelatende ikke finnes stabile maktsentra. Det ”solide” industrisamfunnet, med dets klare arbeidsdeling, rigide byråkratier og panoptiske kontrollformer, er avløst av det individualistiske konsumentensamfunnet. Det lille håp Bauman nærer om et mer solidarisk og frihetlig samfunn synes å bli stadig mindre. I det fremvoksende globale konsumsamfunn er det angivelig evnen til å forbruke som sikrer billett til fellesskapet, og som dermed gir individer status, rettigheter og verdi.

Denne svært forenklete skissen kunne utvilsomt fortjent utdypning og nyansering. Mitt lille bidrag blir i første rekke å presentere noen av de mindre kjente sidene ved Baumans forfatterskap, skrevet lenge før hans såkalte postmoderne vending.

---

<sup>1</sup> I det følgende trekker jeg på mitt bokessay ”Repetisjon og fornyelse” i *Arr, idéhistorisk tidsskrift*, nr 1 2006

<sup>2</sup> Dette temaet går igjen hos Bauman fra *Legislators and Interpreters* (1987) til *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts* (2004).

<sup>3</sup> Denne endringsteorien blir stadig bearbeidet videre i hans forfatterskap fra og med begynnelsen av 90-tallet. Sentrale bøker i så måte er *Postmodernity and its Discontents* (1997) og *Liquid Modernity* (2000).

## Oppgavens formål

Meg bekjent finnes det få studier av Baumans forfatterskap som berører hans virke som sosiolog i Warszawa på 1960-tallet og i Leeds på 1970-tallet. Noe litteratur finnes likevel på polsk, og det foreligger i dag en liten samling generelle introduksjonsbøker som kort berører perioden. Standarden kan i så måte sies å være satt av de to første, nemlig Dennis Smiths *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity* og Peter Beilharz' *Zygmunt Bauman, Dialectic of Modernity*.<sup>4</sup> Smith og Beilharz' bøker har vært informative for deler av denne oppgaven, og la meg allerede her slå fast at denne oppgaven beveger seg langs noen av de samme linjene, om enn med et annet utgangspunkt og et annet siktemål. Mens Smith og Beilharz er i første rekke opptatt av å trekke linjer frem mot Baumans senere arbeider, omfatter denne oppgaven primært diskusjoner av Baumans forfatterskap til og med første halvdel av 70-tallet, da han etablerer seg som sosiolog i England og Leeds.

Nå må det legges til at Bauman før dette har hatt en forholdsvis lang karriere som skribent og sosiolog. Et definitivt bidrag til litteraturen om hans tidlige forfatterskap er i så måte Michael Hviid Jacobsens *Bauman Before Postmodernity*.<sup>5</sup> Her gjennomgås brorparten av Baumans tidlige bøker og artikler i form av kortfattede kommentarer, noe som først og fremst avdekker det store spennet i hans interessefelt. Hviid Jacobsens bok synliggjør at Bauman er engasjert i et bredt mangfold av diskusjoner opp gjennom årene, tilsynelatende ikke alltid like opptatt av kontroversielle tema. Samtidig tydeliggjør boken hvor bredt vi måtte gått til verks for å favne helheten i hans intellektuelle virksomhet. Det er derfor greit å slå fast at foreliggende studie ikke er en behandling av hele Baumans tidlige forfatterskap, verken fra Warszawa-tiden eller senere.<sup>6</sup>

Spørsmålet er om det er mulig å skissere tematiske hovedlinjer i Baumans arbeider fra den aktuelle perioden, noe som bringer oss til formålet for denne oppgaven. Den sparsomme kommentarlitteraturen om Baumans tidlige forfatterskap har i overveidende grad konsentrert seg om hans forsøk på å revitalisere kulturbegrepet. Fra slutten av 60-tallet, helt frem til "den postmoderne vendingen", er han kort sagt opptatt av hvordan mennesket gjennom kulturelle praksiser former sine omgivelser og dermed mulighetsbetingelsene for egen livsutfoldelse.

---

<sup>4</sup> Dennis Smith: *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity*, Polity Press, London 1999 og Peter Beilharz: *Zygmunt Bauman, Dialectic of Modernity*, Sage, London 2000

<sup>5</sup> Michael Hviid Jacobsen og Zygmunt Bauman: *Bauman Before Postmodernity: Invitation, Conversations and Annotated Bibliography 1953 – 1989*, Aalborg University Press 2005

<sup>6</sup> Undertegnede har begrenset tilgang til den delen av Baumans forfatterskap som foreligger på polsk, og denne studien er tydelig definert av et utvalg av artiklene Bauman lot publisere på engelsk mot slutten av 60-tallet.

Dette fokuset er gjerne ledsaget av en interesse for Baumans bekymring for enkeltindividets mulighet til å forfølge et egendefinert livsprosjekt, en frihet han anser for å være under stadig tyngre beleiring i alle avanserte industrisamfunn. Kommentarlitteraturen har derimot i liten grad utforsket det faktum at det gjennom Baumans tidlige forfatterskap løper en interesse for samfunnsvitenskapene og sosiologiens kulturelle betydning, og da spesielt deres betydning for historiske endringsprosesser.<sup>7</sup>

La meg gjøre et enkelt forsøk på å skissere Baumans utgangspunkt. På linje med all øvrig institusjonalisert intellektuell virksomhet, har vitenskapene om menneske og samfunn alltid visse praktiske konsekvenser. I følge Bauman bidrar de kort sagt til å forme historiske, kulturelle og sosiale betingelser for menneskelige liv. Det er imidlertid ikke gitt en gang for alle *hvilke* praktiske innvirkninger vitenskapene kan ha, og heller ikke *hvilke* innvirkninger de *bør* ha. I det minste synes denne påstanden å være selve dreiepunktet i ”Modern times, modern Marxism” (1967), en artikkel som i denne oppgaven vurderes som en nøkkelt tekst i hans tidlige forfatterskap. Her reiser Bauman også spørsmålet om samfunnsforskere virker til fordel eller hinder for andres ”frie livsutfoldelse” og evne til selvbestemmelse. Vi skal komme tilbake til hva Bauman kan legge i dette, men la oss allerede her foregripe at sosiologer i hans øyne står langt fra å følge imperativer av denne typen. Hans standpunkt synes snarere å være at samfunnsvitenskapene og sosiologien i første rekke bidrar til å reprodusere en sosial orden som binder individer til en tilværelse de selv ikke ønsker.

Med utgangspunkt i denne foreløpige skisseringen vil jeg klargjøre oppgavens formål: *For det første skal jeg belyse perspektiver på samfunnsvitenskaplige og sosiologiske praksiser i Baumans tidlige forfatterskap. For det andre skal jeg gjøre et forsøk på å forstå hvorfor og hvordan han formulerer et alternativt sosiologisk prosjekt, et prosjekt som angivelig vil være i stand til å overskride den allerede etablerte sosiologiens begrensninger.* Disse aspektene må sies å henge nært sammen, og vil derfor diskuteres parallelt gjennom hele oppgaven.

Til dette hører det med at oppgaven også kan sies å ha et mer underliggende siktemål. Det er verdt å merke seg at tidsrommet vi her behandler faller sammen med en av de viktigste formative faser i sosiologiens historie som akademisk disiplin. I det følgende får vi derfor også anledning til å belyse aspekter ved denne fag- og vitenskapshistoriske utviklingen, i første rekke slik den blir vurdert av en sosialteoretiker som på 60- og 70-tallet opererer nokså perifert i det intellektuelle landskapet. Det er som kjent ikke bare hos de ruvende skikkelser i en epoke at man finner interessante perspektiver.

---

<sup>7</sup> Av de som kommer nærmest er ovennevnte bok av Peter Beilharz: *Zygmunt Bauman, Dialectic of Modernity*.

## Metodiske betraktninger

I det følgende vil leseren finne en utpreget kontekstualistisk tilnærming til Baumans tidlige forfatterskap, der vekten i første omgang er lagt på hans forbindelser til den ”revisjonistiske” marxismen i Øst-Europa, en type tenkning som kan relateres til en større vestlig marxistisk tradisjon. Til grunn for dette valget ligger en påstand om at Baumans sosiologiske prosjekt vanskelig kan forstås i dybden med mindre man er oppmerksom på hans tilslutning til en fortolkning av marxistisk teori som fremfor alt synes å vektlegge at ”bevisstgjorte” individer i fellesskap kan overskride deres historiske situasjon.

Ved å innarbeide dette i studiet av Baumans tidlige arbeider, kan denne oppgaven sies å skille seg fra mye av det som foreløpig er skrevet om hans forfatterskap.<sup>8</sup> Studien kan også sies å være en motvekt til kommentatorer som tenderer mot å sette klamme rundt Baumans sosialistiske orientering, eventuelt ser denne som resultat av ”ungdommelig svermeri”, eller i verste fall som en slags ”lip service” for å tilfredsstille sensuren for det politisk og ideologisk korrekte i samtiden.<sup>9</sup> Nå kan man selvsagt ikke utelukke at noen av disse påstandene har et snev av sannhet i seg, men her forblir det likevel et mål å relatere Baumans teoretiseringer til en bredere intellektuell kontekst i en tid der diskusjoner om marxismens innhold står sentralt. Det underbyggende motiv er at det å etablere en slik referanseramme kan bidra til å utvide vår forståelse, ikke bare av hans tidlige arbeid, men av hans forfatterskap som sådan. I det minste så lenge man er villig til å erkjenne at en forfatters biografi og intellektuelle bakgrunn på en eller annen måte vil få betydning for det han senere måtte komme til å skrive.

Når det gjelder oppgavens kontekstualistiske tilnærming har det også vært et poeng å relatere Baumans tekster til en intellektuell topografi som strekker seg ”bak” den umiddelbare samtid, så vel som utenfor den marxistiske tradisjon. Til dette er det generelt å bemerke at det å fokusere på én teori- og tanketradisjon sjelden er tilstrekkelig for å nå frem til en inngående forståelse av en tekst, og enda mindre av et forfatterskap. J.G.A Pocock er med andre ord inne på noe viktig i det han hevder at visse tekstlige ytringer ”tilhører mer enn ett abstraksjonsnivå, mer enn én kontekst av referanser, mer enn ett diskursivt univers”.<sup>10</sup> Baumans arbeider hører

---

<sup>8</sup> Selvfølgelig med forbehold om at den stadig voksende kommentarlitteraturen kan ha endret noe på bildet relativt nylig.

<sup>9</sup> Et talende eksempel på det sistnevnte kan man finne gjengitt i Mark Davis og Keith Tester (red): *Bauman's Challenge*, Palgrave macmillan, Houndmills 2010, s. 11n

<sup>10</sup> J.G.A Pocock: ”Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought” (1973) i J.G.A Pocock: *Politics, Language and Time, Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press 1989, s. 29

med blant slike ytringer, selv om vi her ikke kan gripe ”hele” konteksten, i den grad noe slikt overhodet er mulig.

Før vi tar fatt på oppgaven kan det være nyttig å gjøre noen flere små refleksjoner over historieskrivningens muligheter og begrensninger. I det følgende vil leseren støte på en del redegjørelser for meningsytringer i tekster forfattet av Bauman og andre. Det må imidlertid sies klart at slike redegjørelser alltid innebærer et element av fortolkning, der noe løftes frem, noe tones ned, mens noe utelates eller rett og slett overses. Andre utfordringer vil gjøre seg gjeldende i det vi behandler Baumans forfatterskap som et sett av indre relaterte tekster, eller i det vi forsøker å plassere hans forfatterskap innenfor en større historisk narrativ. I forlengelse av dette kan det være greit å gjenta det hermeneutiske grunnpoeng om at ”forståelse alltid innebærer mer enn bare det å gjenskape noens mening”.<sup>11</sup>

Flere teoretikere, fra Hans-Georg Gadamer til Hayden White, har tematisert hvordan historieskriving innebærer å rekonstruere eller reorganisere et fortidig stoff med utgangspunkt i historikerens egne disposisjoner. Idéhistorikeren Martin Jay gir en enkel oppsummering av noen av deres mest sentrale innsikter:

(...) although the historian does not construct his or her narrative out of whole cloth, he or she nonetheless creates a coherence that the participants in the account may well have failed to perceive.  
(...) historical narrative tends to fill in the gaps and smooth out the inconsistencies in the raw (or better put, partly cooked) materials left behind by the past. And it inevitably does so from the finite perspective of the historian's present.<sup>12</sup>

Jeg vil avrunde her med å si at denne oppgaven er alt som står igjen etter at undertegnede har måttet fortrenge et utall innfall og utfall. Etter evne har jeg gjort forsøk på å beholde det som bedre kan bidra til vår forståelse av Baumans vurderinger av den etablerte samfunnsvitenskap og sosiologi, så vel som hans forsøk på å etablere et alternativt sosiologisk prosjekt.

---

<sup>11</sup> Se Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, Continuum, New York 1999, s. 374 – 375

<sup>12</sup> Martin Jay: *Marxism and Totality, the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984, s. 18

## KAPITTEL I / REGIME, KUNNSKAP OG KRITIKK

I dette innledende kapittelet skal vi se nærmere på et utvalg av Baumans artikler, alle publisert i løpet av de siste årene han arbeider som sosiolog i Warszawa. Det noe begrensede utvalget tillater ikke de mest vidtrekkende konklusjoner, men vi kan likevel få et første grep om hans perspektiver på samtidens samfunnsvitenskaplige og sosiologiske praksiser. Sentralt i den videre diskusjon står ”Modern times, modern Marxism”, som mest direkte berører vår tematikk. Imidlertid er også mer perifere artikler lagt til grunn, først og fremst fordi disse kan bidra til å belyse en del samtidsdiagnostiske perspektiver hos Bauman. Hvorfor dette er relevant, vil forhåpentlig bli klart etter hvert som diskusjonen skrider frem.

### Årene i Warszawa

Det kan være givende å begynne med en kort redegjørelse for den historiske og institusjonelle settingen for Baumans akademiske virke i Polen. Et blick på disse formative årene kan nemlig gi oss en idé om retningen i hans intellektuelle prosjekt.

Rett før fylte tretti går Bauman fra sin stilling som offiser i hæren til å undervise ved fakultetet for filosofi og samfunnsvitenskap ved Universitetet i Warszawa. Her blir han etter hvert involvert i utviklingen av sosiologifaget, samtidig som han blir del av et regimekritisk akademisk miljø som kom til å få betydning i opptakten til ”polsk oktober” i 1956. Dette året er preget av omfattende demonstrasjoner og bred mobilisering mot sovjetisk innflytelse, med påfølgende maktskifte i sosialistpartiet og løfter om videre ”destalinisering” av sivilsamfunnet og statssystemet. Ledende sosiologer, både på den faglige og politiske arena, er professorene Stanislaw Ossowski og Julian Hochfeld, sistnevnte for øvrig Baumans veileder i flere år.<sup>13</sup>

Det offisielle sosialteoretiske paradigmet i polsk sosiologi etter 1956 forblir kort sagt ”marxisme”, uten at det dermed hersker noen konsensus om hva dette skulle innebære. Tvert i mot kjennetegnes det neste tiåret av intense debatter mellom ulike fagmiljøer med krav på samme merkelapp. Mens en del av den polske sosiologien stadig orienterer seg mot ortodoks sovjetmarxisme, beveger en annen del seg med Ossowski og Hochfeld mer i retning av vestlig sosiologi, og inkorporerer metodologi, perspektiver og tematikk fra såkalt ”ikke-marxistiske”

---

<sup>13</sup> Zdzislaw Walaszek: ”Recent Developments in Polish Sociology” i *Annual Review of Sociology*, Vol 3 1977. Bauman vektlegger senere at han skylder mye til Hochfeld, og utroper ham til ”pioneren for kreativ marxistisk sosiologi i etterkrigstidens akademiske liv i Polen”, se Zygmunt Bauman: *Between Class and Elite*, Manchester University Press, Manchester 1972, s. xiii

sosialteoretiske og filosofiske retninger. Utover 60-tallet tar yngre sosiologer i økende grad for seg sosialistregimets reformpolitikk og dens konsekvenser, ikke sjelden med åpent kritiske konklusjoner. Det er da også denne mer vestligorienterte retningen i polsk sosiologi som etter hvert kommer på kollisjonskurs med statsapparatet og partiets offisielle ideologer.<sup>14</sup>

Utviklingene innenfor den institusjonaliserte sosiologien må sees i relasjon til de større politiske og kulturelle begivenheter som setter preg på deler av Øst-Europa og Polen utover 1960-tallet. Tiårets geopolitiske klima er som kjent sterkt preget av kaldfrontene mellom Øst og Vest, med reisingen av *Die Mauer* i Berlin som et håndfast symbol på det delte Europa. Sovjetunionen holder stadig grepet om sine satellittstater, til tross for visse oppmykninger fra midten av tiåret.<sup>15</sup> I Polen, som i andre østeuropeiske land, tiltar imidlertid mobiliseringen rundt krav om større samfunnsreformer, og den sosiale misnøyen og politiske uroen kommer ettertrykkelig til overflaten våren 1968. I Tsjekkoslovakia vinner Alexander Dubček støtte for forslag om endringer under slagordet ”sosialisme med menneskelig ansikt”, mens det i Polen kommer til intense demonstrasjoner mot regimet. Oppstanden blir kortvarig. Mens Dubčeks reformisme knapt overlever sommeren før flere av nabolandene invaderer, er partiledelsen i Warszawa sterke nok til å slå ned på opposisjonen uten direkte inngripen fra Moskva. Etter urolighetene strammer sosialistpartiet sitt grep om statsapparatet og sivilsamfunnet, samtidig som en rekke ledende opposisjonelle utdefineres fra offentligheten gjennom partiexklusjoner, yrkesforbud og sensur.<sup>16</sup>

Blant de som rammes direkte av regimets sanksjoner er Bauman, som i 1968 innehar et midlertidig professorat i sosiologi. I likhet med et knippe andre akademikere fratras han sin stilling på myndighetenes befaling, med den offisielt kringkastede erklæringen om at ”statens og nasjonens høyeste interesser” krever at alle disse skal hindres fra å påvirke de unge.<sup>17</sup> Det hører med at flere av de avskjedigede akademikerne har jødisk bakgrunn, og at en tiltagende antisemittisme i den polske statsforvaltningen kan ha vært medvirkende årsak til oppsigelsene av Bauman og andre.<sup>18</sup> Det er imidlertid liten tvil om han tiltrekker seg oppmerksomhet fra regimet som en ledende skikkelse for studentopprørere i Warszawa, så vel som gjennom skrift og tale.

I sitt bredt anlagte verk *Main Currents of Marxism* hevder den polske filosofen Leszek Kolakowski at opposisjonen mot det stats sosialistiske regimet i Polen har et av sine

---

<sup>14</sup> Zdzisława Walaszek: “Recent Developments in Polish Sociology”, s. 339, 347 og s. 356 – 357

<sup>15</sup> Se Svend Terkelsen: *Østeuropa, en politisk-økonomisk introduktion*, SP forlag, København 1985, s. 91 – 102

<sup>16</sup> Anita J. Prazmowska: *A History of Poland*, Palgrave, Basingstoke 2004, s. 196 – 203

<sup>17</sup> Dennis Smith: *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity*, Polity Press, Cambridge 1999, s. 41

<sup>18</sup> Anita J. Prazmowska: *A History of Poland*, s. 201

intellektuelle tyngepunkt ved universitetet i Warszawa. Herfra angripes angivelig ikke bare myndighetenes praktiske politikk, men også den offisielle versjonen av marxismen, som i det minste i navnet ennå utgjør statens ideologiske grunnlag. Kritikken møtes i første omgang med anklager om ”revisjonisme”. I følge Kolakowski er termen i en viss forstand dekkende, i og med at den er rettet mot intellektuelle som kritiserer og avviser statsideologien som en lett tilslørt videreføring av mer ortodoks dialektisk materialisme. Blant de fordømte revisjonister nevner han også Bauman.<sup>19</sup>

Det hører her med at Kolakowski selv figurerer blant Polens intellektuelle dissidenter, og at han på 60-tallet markerer seg som ledende representant for den såkalte humanistiske sosialisme.<sup>20</sup> Det kan derfor være interessant å se hvordan Kolakowski som ”insider” gjør et forsøk på å favne den revisjonistiske kritikkens filosofiske hovedpoeng. I følge hans utlegning konsentrerer revisjonistene seg om et sett relaterte angrepspunkter. For det første avviser de den ortodokse marxismens ”naive” syn på menneskelig bevissthet og erkjennelse som passiv ”avspeiling” av en gitt virkelighet. I forlengelse av dette kritiserer de historisk determinisme:

The idea that there were unalterable 'laws of history' and that socialism was historically inevitable was a mythological superstition which might have played a part in stirring up enthusiasm for Communism but was none the more rational for that.<sup>21</sup>

I følge Kolakowski avviser imidlertid ikke revisjonistene at virkeliggjøringen av et sosialistisk samfunn er og bør være et mål for historisk utvikling, men de poengterer at dette ikke kan innebære at alle midler for å nå frem er moralsk riktige. Det gjelder derfor å formulere et sett av ”veiledende verdier” underveis mot målet. Kolakowski argumenterer for følgende:

All these criticisms had the common aim of restoring the role of the subject in the historical and cognitive process. They were combined with a criticism of the bureaucratic regime and the absurd pretensions of the party apparatus to superior wisdom and knowledge of 'historical laws' and, on the strength of this, to unrestricted power and privilege.<sup>22</sup>

Hvorvidt Kolakowskis betraktninger er dekkende for de polske revisjonistene som sådan kan vanskelig avgjøres her. At de kan utgjøre en nyttig referanseramme for studier av Baumans tidlige forfatterskap er det imidlertid liten tvil om. Så tar da også denne oppgaven fatt ved

---

<sup>19</sup> Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism, Volume 3: The Breakdown*, Clarendon Press, Oxford 1978, spesielt s. 461 – 464

<sup>20</sup> En introduksjon til Kolakowskis tidlige tenkning er å finne i Leszek Kolakowski: *Marxism and Beyond: On Historical Understanding and Individual Responsibility*, Paladin, London 1971. Det er for øvrig verdt å merke seg at Kolakowski som forfatter av trilogien *Main Currents of Marxism* står nokså fjernt fra den engasjerte sosialisten på 60-tallet. Trilogien er et klassisk referansepunkt i Marx-litteraturen, men den må vel også sies å være forfatterens oppgjør med den marxistiske tradisjonen.

<sup>21</sup> Ibid s. 462

<sup>22</sup> Ibid s. 461 – 462



først å se nærmere på hans kritikk av den feilslåtte virkelighetsforståelse som angivelig gjør seg gjeldene innen partibyråkratiet og andre viktige samfunnsinstitusjoner i Polen.

### **Planleggenes problem**

Artikkelen ”The Limitations of Perfect Planning” (1966) kan stå som et talende eksempel på Baumans kritikk av regimets reformpolitikk. Bauman innleder her med påstanden om at hans ”eneste formål” er å belyse forhold som står i veien for at en velfungerende planøkonomi kan realiseres med det første. Det gis imidlertid svært få oppbyggelige forslag. Artikkelen går i stedet i rette med de ideologiske forutsetningene for den økonomiske planmodellen, og konkluderer plent med at ”det uunngåelige resultat” av forsøk på altomfattende planlegging for det økonomiske feltet vil være ”permanente spenninger” snarere enn planmessig perfektjon.<sup>23</sup>

I korte trekk hevder Bauman at de demografiske, sosiale og kulturelle forholdene i Polen vanskelig kan forenes med kommandoøkonomiens sentrale idé; at alle produsenter og konsumenter kan underlegges ett sett av mekanismer for styring og koordinering av handling. Økonomisk planlegging basert på ideer om ”perfekte hierarkier”, ”perfekt rasjonalitet” og ”perfekt koordinasjon” er etter sigende uforenlig med det mangfoldet av produksjonsmåter og forbruksmønstre som i stadig større grad preger avanserte industrisamfunn.

Planleggenes problem er igjen et sentralt tema i ”Three Remarks on Contemporary Educational Problems” (1966). Også her argumenterer Bauman for at samfunnsforholdene ikke er i overensstemmelse med samfunnsforståelsen som gjør seg gjeldende innenfor det byråkratiske styringsapparatet. Bauman utdyper her sin tese om at sentrale trekk ved moderne industrisamfunn er sosial omskiftelighet, strukturell kompleksitet og kulturell heterogenitet. Særlig fremhever han betydningen av avansert teknologi og spesialiseringen av arbeidet den fører med seg. I sin tur genererer dette særegne yrkesgrupper, som igjen utvikler forskjellige sosiale perspektiver, gjør seg unike erfaringer, utvikler spesielle preferanser og inntar ulike handlingsmønstre.<sup>24</sup> Det avanserte industrisamfunnets motsetning finner Bauman i det han kaller primitive og rurale samfunn, ”typisk for tidligere århundrer”, der menneskets livsløp

---

<sup>23</sup> Zygmunt Bauman: ”The Limitations of Perfect Planning” i *Co-existence*, vol. 3, nr. 2, 1966, s. 162

<sup>24</sup> Zygmunt Bauman: ”Three Remarks on Contemporary Educational Problems” i *The Polish Sociological Bulletin*, Vol 6 Nr. 1 1966, s. 86

angivelig er fastlagt i et mer oversiktlig, stabilt økonomisk og sosialt system.<sup>25</sup> Med økende individualisering og sosial differensiering forsvinner også forutsigbarheten, både med hensyn til den enkeltes livsløp og samfunnsplanleggingen.

Dette er utgangspunktet for Baumans kritikk av det polske utdanningssystemet som angivelig er ute av stand til å forberede elever og studenter på situasjoner som møter dem senere i livet. Gitt tidens omskiftlighet og samfunnets endring er det i følge Bauman et stort feilgrep å innrette universiteter og skoler med en pedagogikk som gjennomsyres av ideen om at det finnes et absolutt og alltid gyldig mønster for handling og problemløsning.<sup>26</sup> Han gjør det imidlertid klart at utdanningsinstitusjonene og deres lærere ennå står overfor et valg. Enten kan de bygge videre på en strategi hvor unge mennesker skal utstyres med én bestemt overbevisning om samfunnet og deres fremtidige rolle innenfor dette, da med risiko for at den verden studentene forberedes til å tre inn i er noe helt annet enn det som venter utenfor. Eller; de kan lete etter et alternativ, basert på erkjennelsen om at samfunnet er i endring. Etter Baumans vurdering er dette en læringsstrategi som kan bidra til at den enkelte elev senere evner å manøvrere mest mulig selvstendig.

The young man must be prepared, by an enlightened teacher, (...) for the fact that his life will consist of a whole series of individual decisions and choices, and that no one and nothing, neither divine providence nor historical necessity, will free him of the responsibility for his deeds. These are the new tasks awaiting the educationists.<sup>27</sup>

I følge Bauman er utfallet av en handling ikke gitt og kan ikke garanteres av noen sikker autoritet. Den som er godt forberedt på dette vil være sterkere rustet for realitetene enn elever og studenter som passivt overtar andres ideer om samfunnets alltid fastlagte virkemåte.

Det synes rimelig å hevde at artikkelen dufter av det romantiske *Bildungsideal*, med vektlegging av at målet for utdanning og dannelse må være selvstedige og selvbestemmende individer. Kanskje er den også ispedd et snev av eksistensialistisk livsbetraktning, noe som kommer til uttrykk i det Bauman foreslår at den enkelte elev bør oppmuntres til å formulere et for seg relevant sett av ”metanormer”, det han betegner som ”veiledende moralske kriterier” for å treffe valg i situasjoner hvor korrekte løsninger sjelden er gitt på forhånd.<sup>28</sup> Han tar kort sagt til orde for at fremtidens utdanning bør forberede den enkelte på mangfoldet av praksiser, handlingsmåter og virkelighetsforståelser som er karakteristisk for avanserte industrisamfunn.

---

<sup>25</sup> Ibid s. 79

<sup>26</sup> Ibid s. 87

<sup>27</sup> Ibid s. 89

<sup>28</sup> Ibid s. 89

## Styringsvitenskap

Den som søker å relatere Bauman til en bredere intellektuell kontekst og tradisjon kan neppe komme utenom ”Modern times, modern Marxism” (1967). Det er også her vi for alvor kan ta fatt på diskusjonen om hans synspunkter på sosiologisk virksomhet. Artikkelen er opprinnelig et bidrag til journalen *Social Research* og redaktør Peter L. Bergers spørsmål om hva som kjennetegner marxistisk sosiologi slik den nå praktiseres i Øst-Europa. Bauman gjør det imidlertid klart at han vil skrive om hva som *bør* kjennetegne marxistiske tilnærminger til mennesket og samfunnet, uavhengig av akademisk disiplin.<sup>29</sup>

La oss først forsøke å gi et enkelt overblikk. I korte trekk argumenterer han for at enhver genuin ”moderne marxisme” må utgjøre motpol til vitenskapelige praksiser som ut fra ”ledelsesperspektiv” definerer sosiale problemer som spørsmål om hvordan mennesker mer effektivt kan tilpasses en klarere definert samfunnsrolle.<sup>30</sup> I stedet foreslår han en alternativ posisjon, med spørsmål av følgende type som sin rettesnor: ”(...) how to adjust society to individual needs, not the reverse; how to extend the range of freedom of individual choice; how to provide room enough for individual initiative and non-conformity”.<sup>31</sup> I følge Bauman bør problemstillinger av denne typen utgjøre kjernen i all virkelig marxistisk sosialforskning, med mindre den vil falle inn i folden av samfunnsvitenskaper som servilt søker kunnskap for å tilfredsstille samfunnsplanleggerens styringsbehov.

I artikkelen viser han til sosiologen C. Wright Mills, en av de skarpeste kritikere av styringsparadigmet (*managerialism*) i nordamerikansk samfunnsforskning. I følge Mills er amerikansk sosiologi på langt nær redusert til et instrument for manipulasjon av massene, på bekostning av sosiologenes ambisjon om å utvide den enkeltes handlingsrom gjennom egen forestillingsevne. Mills’ angrep er særlig rettet mot Paul Lazarsfeld og Talcott Parsons, to av teoretikerne med betydelig nedslag i vestlig akademia i etterkrigstiden.<sup>32</sup> Også Bauman beskriver moderne samfunnsvitenskaper som fanget i streben etter kunnskap som i siste omgang tjener samfunnselitens særinteresser, og dermed står langt fra et ideal om å løse problemer slik de erfares av bredere lag i befolkningen.

---

<sup>29</sup> Zygmunt Bauman: ”Modern times, modern Marxism” i *Social Research*, vol 3, Nr 34 (1967), s. 399 - 400

<sup>30</sup> Bruken av ”moderne” i denne sammenhengen synes ikke å romme den avvisning eller sterke ambivalens som blir fremtredene i Baumans senere forfatterskap. Termen ”moderne marxisme” må sies å representere noe klart attraktivt og oppdatert, *tidsmessig* i positiv forstand.

<sup>31</sup> Ibid s. 404 – 405

<sup>32</sup> Mills introduserer noen av sine sentrale perspektiver i essayet ”The Structure of Power in American Society” i *The British Journal of Sociology*, Vol 9, nr 1, LSE London 1958

For å få grep om Baumans poeng, kan det være nyttig å sammenfatte noen trekk ved det vi kan kalle hans samtidsdiagnostikk. Han hevder for det første at når det gjelder settinger for sosial integrasjon, så kjennetegnes vår epoke primært av ”storskalerte organisasjoner”. Disse organisasjonene er angivelig først og fremst interessert i å utvikle strategier for hvordan individer kan manipuleres, kontrolleres og styres slik at de mer effektivt kan utføre rollene tildelt dem innenfor en etablert struktur. Med denne instrumentelle innstillingen følger derfor økende etterspørsel etter kunnskap og teknologier som fra sentralt, administrativt hold gjør det mulig å fremtvinge ”uniforme, repetitive og dermed forutsigbare responser”.<sup>33</sup> I følge Bauman er storskalerte organisasjoner primært interessert i lover som foreskriver klare sammenhenger mellom årsak og virkning, eller i det minste i lovmessigheter som med høyest mulig grad av sannsynlighet garanterer at en bestemt innsats gir et bestemt utfall. Et utslag av dette regimet er angivelig en intens intellektuell streben for å ordne og strukturere et uensartet menneskelig univers, og på samme tid en utpreget reduksjonistisk, forvrengt tilnærming til mennesket som ”styrbar enhet”.<sup>34</sup>

Det er verdt å merke seg at Bauman tildeler slike organisasjoner og deres planleggere en så sentral rolle i moderne samfunn at de er i stand til å ”forme det intellektuelle klimaet”, ikke minst fordi deres etterspørsel etter relevant kunnskap skal være samordnet, tilstrekkelig artikulert og støttet opp av materielle ressurser.

The only thing which remains to be done, since this demand-image has moulded the intellectual climate of the managerial world, is to ascertain how to order a manageable stimuli pattern so as to evoke the desirable distribution of behavioural responses. Managerial thinking is technical thinking. The kind of human science managers stimulate intellectually and sponsor financially is technical science. It is, through its socio-cultural function, social engineering “by manipulation”. The interest and significance of human beings consist in their interest and significance for managerial purposes. It instructs how to manipulate human behaviour by ordering the pattern of “objective,” external situations; by restricting the possible range of “free” choice; by making the iron chain of necessity tight enough to assure a high degree of predictability and manageability of human behaviour.<sup>35</sup>

I denne sosiokulturelle situasjonen ”næres og gjødsles” altså de institusjonelle rammene for samfunnsvitenskaplig og sosiologisk praksis. Den vitenskaplige kunnskapsproduksjon formes imidlertid ikke bare av den styringsfikserte, dominerende tenkningen. Den bidrar også til å forsterke dens samfunnsmessige gjennomslag. I følge Bauman er denne alliansen så effektiv at den, godt hjulpet av utdanningssystemet, ”massemedier og masseproduksjon av kulturelle varer”, til slutt vil gjøre tilpasning til planleggernes styringsbehov til et personlig anliggende for hver enkelt.

---

<sup>33</sup> Zygmunt Bauman: ”Modern times, modern Marxism”, s. 402

<sup>34</sup> Ibid s. 401 – 403

<sup>35</sup> Ibid s. 402

How to adapt myself to the harsh demands of life? How to become a person such as people like me to be? How to adjust my dreams and cravings to the environment I can neither change nor even influence? These are the dominant themes of the popular ideology, this diluted concoction of the managerial world-outlook (...)<sup>36</sup>

I denne ”epoken av pragmatisk bioteknikk” skal med andre ord hvert menneske være sin egen *manager*; det gjelder å tilpasse seg ”de strukturelle kravene innenfor en institusjonell setting”, ”det spiller ingen rolle hvilke krav det gjelder”.<sup>37</sup> Bauman synes kort sagt å hevde at kunsten å tilpasse seg ser i ferd med å bli selve målet for menneskelige liv. I forlengelsen av dette slår han fast at personlig internalisering av styringsideologien er den moderne form for det Marx kaller ”falsk bevissthet”.<sup>38</sup>

### **”Moderne marxisme”**

Er alt håp ute for samfunnsvitenskapene? Er sosiologer dømt til å fylle rollen som servile tilretteleggere for elitære styringsambisjoner? Vel, ikke riktig ennå. I opposisjon til den angivelig dominerende trenden stiller altså Bauman en type vitenskaplig praksis som søker å skape mindre konformitet i menneskelig livsutfoldelse, og som funderer sin kunnskapssøken på andre problemstillinger enn de som artikuleres av store organisasjoner. Denne ”alternative etterspørselen” etter kunnskap er imidlertid ”så diffus og uartikulert at det lett kan overses og neglisjeres”.

(...) the social basis of this second type of demand is dispersed and atomized. It consists of the members of society in their role of no-role-performers, of personalities as yet undivided into roles, of just men and women whose fate appears to themselves as a unified and unique whole, undivided into departments ruled by specialized sets of variables.<sup>39</sup>

En slik alternativ vitenskaplig praksis, som tar for seg problemene ”mennesket som sådan” konfronteres med, har i følge Bauman visse karakteristika. Et av de viktigste i så måte er tilnærmingen til mennesket som et helhetlig sammensatt, mangesidig individ. I stedet for å tilnærme seg mennesker som utøvere av en innskrenket rolle eller spesifikk funksjon innenfor et system, må denne anta en utpreget ”antropologisk” innstilling, der den enkelte anerkjennes som et meningssøkende individ, der det gjelder å dyrke individets ”ekspressive personlighet”,

---

<sup>36</sup> Ibid s. 404

<sup>37</sup> Ibid s. 403

<sup>38</sup> Ibid s. 404

<sup>39</sup> Ibid s. 403

ikke dets konforme underkastelse. Et annet fremtredende kjennetegn, hevder Bauman, må derfor være kultivering av kunnskap som setter mennesker i stand til å utforme sine omgivelser slik at de bedre passer individuelle behov, og ikke omvendt; nemlig å justere eksterne omgivelser for å manipulere individets atferd, slik det etter sigende etterstrebes i samfunnsvitenskap som tar et sentralistisk styringsperspektiv. Alternativ samfunnsvitenskap og sosiologi kjennetegnes etter sigende ved at den vurderer samfunnet på en særegen måte.

In view of this alternative requisite the terms "deviation" and "maladjustment" refer not to the personality but to the society. If numerous people experience "maladjustment" as their personal problem, what is really maladjusted is the society.<sup>40</sup>

Bauman berører dessuten kort og summarisk andre kjennetegn ved denne alternative formen for samfunnsvitenskap. Det gjelder blant annet intens beskjeftigelse med studier av kognitive prosesser og premisser for etableringen av "sannhet". Det gjelder vektlegging av relasjonene mellom vitenskap, ideologi og sosial struktur, og videre særlig interesse for sosialforskerens samfunnsrolle, virkningene av hans arbeid, men også innvirkningen forskerens personlighet og sosiokulturelle bakgrunn har på "det intellektuelle bilde som skapes av den menneskelige verden".<sup>41</sup>

Det skal godt gjøres å ikke bli slått av hvor oppdaterte flere av de vitenskapsteoretiske betraktningene i "Modern times, modern Marxism" virker, etter mer enn fire tiår. Det samme kan sies om Baumans øyeblikk av selvinnsikt underveis: Å innrette vitenskaplig virksomhet, på det ene eller andre viset, er åpenbart ikke "filosofisk eller moralsk nøytralt".<sup>42</sup>

La oss her forsøke å innsirkle noe av det filosofiske og teoretiske grunnlaget Bauman argumenterer ut fra. Grunnrisset for en alternativ samfunnsvitenskaplig praksis er angivelig utformet av Marx. I Baumans fortolkning formulerer han nemlig en lære som fremhever betydningen av det å analysere hverdagslige erfaringer gjort av individer plassert i rollen som manipulerbare objekter. Marx gir samtidig støtet til en sosialteoretisk retning som søker å forstå individuell lidelse og privatisert mistriivsel som utslag av en mislykket og feilstrukturert samfunnsorden, helt opp på globalt nivå. Denne retningen er i følge Bauman mindre opptatt av å foreskrive styringsmekanismer og metoder for personlig tilpasning, og desto mer opptatt av samfunnsmessig transformasjon.<sup>43</sup> Ut over opphøyelsen av Marx er det viktig å merke seg påstanden om at slik teori likevel ikke står helt alene i landskapet utenfor de dominerende

---

<sup>40</sup> Ibid s. 404

<sup>41</sup> ibid s. 410 – 412

<sup>42</sup> Ibid s. 405

<sup>43</sup> Ibid s. 408

skoler. Marxistisk samfunnsvitenskap deler angivelig teoretiske perspektiver og metodologiske tilnæringer med ”visse andre retninger som verken er eller pretenderer å være marxistiske”, noe som igjen gjør at en oppdatert, ”moderne marxisme” må bestrebe seg på å være ”an open and developing system, existing only in permanent dialogue with the most modern of its scientific contemporaries”.<sup>44</sup>

Men, insisterer Bauman, samfunnsforskning fundert på marxistisk teori har likevel unike trekk: Ikke minst er den definert av bestrebelser på å avdekke ”fremmede” sosiale forhold som vurderes til å virke unødig begrensende på individens livsutfoldelse. Den søker samtidig å formulere kunnskap om at slike forhold, eller strukturer, ikke er uforanderlige, og den søker i forlengelse av dette å stille spørsmål ved all sosialteori som gir inntrykk av at ”vår verden er den eneste mulige”.<sup>45</sup>

### **Kritikkens adresse**

For å få bedre peiling på hvor Bauman står filosofisk, teoretisk og ideologisk, kan det i første omgang være interessant å sirkle inn noen av adressatene for hans kritikk. Som vi skal se, er den ikke bare myntet på den rådende samfunnsvitenskap i Øst-Europa og Polen.

”Up to now we have spoken of Marxism as if, distinct as it is from Non-Marxist currents in social thought, it were itself a unified and indivisible trend”<sup>46</sup> Dette er åpenbart ikke sant, legger Bauman til, for innenfor alle felt er marxistisk tenkning langt fra å være homogen: Hva som er den rette doktrine, avhenger av den som ser.<sup>47</sup> Diplomati virker bare tilsynelatende, i og med at han i neste omgang kategorisk slår fast at en av de største misforståelser i fortolkningen av marxistisk sosialteori er forsøket på redusere den til en form for økonomisk determinisme. Dette er ikke i tråd med ”hva Marx mente” i det han vektlegger økonomiske forhold, heter det videre. I følge Bauman var Marx’ poeng snarere at man for å forstå den komplekse menneskelige livsprosess må anlegge et helhetlig perspektiv, et som omfatter den økonomiske dimensjon så vel som sosiale, kulturelle og ideologiske aspekter.<sup>48</sup> Den utbredte misforståelsen kan angivelig ikke primært lastes utenforstående kritikere av marxismen, snarere har den utviklet seg til en innflytelsesrik skole med Kautsky, Plekhanov

---

<sup>44</sup> Ibid s. 412

<sup>45</sup> Ibid s. 408 – 409

<sup>46</sup> Ibid s. 412 – 413

<sup>47</sup> Ibid s. 413

<sup>48</sup> Ibid s. 400

og Bukharin blant de tidlige talsmenn. Det er etter sigende hos disse at en forvrengt teoretisk tradisjon tar form på begynnelsen av 1900-tallet, ikke minst gjennom å insistere ”som besatt” på historietvillingens kausale lovmessighet, å dyrke ideen om det virkelige ”materielle objektivitet”, og samtidig underslå den ”aktivistiske natur” i Marx’ historiefortolkning.<sup>49</sup>

Bauman stiller denne skolen i skarp kontrast til det han kaller ”den andre strømning” innenfor marxismen; ”dens aktivistiske fortolkning, slik den fant sitt fulle uttrykk og mest sofistikerte utarbeidelse i skriftene fra Antonio Gramsci og Georg Lukács”.<sup>50</sup> Her uttrykkes en tenkning angivelig mer i tråd med Marx’ viktigste innsikter i historiske prosesser, innsikter som i følge Bauman står langt fra det deterministiske tankegodset andre teoretikere meisler inn som ortodoks doktrine.

We have here the notion of a “historical block” arising whenever the set of opportunities involved “objectively” in a historical situation finds the adequate ideology which in turn is relevant enough for the private experience of the masses to gain their support and to stimulate their action. According to this interpretation of Marxist thought, ideas play the role of a historically active force. They do not reflect passively what is already inherent in the social reality.<sup>51</sup>

Den ”andre strømning” vektlegger den aktive ”mentale struktureringen av den menneskelige verden”, og opphøyer ”menneskelig historisk handling” som sin ”fundamentale kategori”, hevder Bauman. Ideer om historiens mål og retning vurderes som en viktig medvirkende årsak til den historiske utvikling. Da under forutsetning av at slike forestillinger formuleres på en slik måte at de vinner bred tilslutning og initierer målrettet praksis. Bauman fortsetter denne utlegningen av ”den andre strømning” med å understreke at hans idé om en moderne marxisme innebærer en erkjennelse av at det ikke finnes noe ahistorisk skjema som garanterer det ene eller andre utfallet i den historiske utviklingen. Det historiske forløp avhenger av menneskelig handling, og verken profetier eller vitenskaplige prediksjoner om en fremtidig tilstand er virksomme eller ”sanne” før de utartikuleres, ”pløyes inn” og gjøres til ”en ny og signifikant del av en historisk situasjon der bevisste mennesker er de eneste aktørene”.<sup>52</sup>

Her er det åpenbart mye å ta tak i, og vi skal vende tilbake til noen av disse utsagnene senere. Holder vi oss i denne omgang til spørsmålet om adressatene for hans kritikk, kan det synes som at anslagene mot ortodoks marxisme rammer mer enn en avleggs ”misforståelse”. For noen er økonomisk determinisme stadig den eneste gangbare marxisme, og som vi husker argumenterer Kolakowski for at denne læren på 60-tallet ligger til grunn for offisiell doktrine

---

<sup>49</sup> Ibid s. 413

<sup>50</sup> Ibid s. 414. Verdt å merke seg er at Bauman blant inspirasjonskildende også tilføyer Rosa Luxemburgs og Lenins verker; med følgende forbehold: ”if we leave aside his *Materialism and Empiri-criticism*”.

<sup>51</sup> Ibid s. 414

<sup>52</sup> Ibid s. 414 – 415



i Polen og andre regimer i Øst-Europa.<sup>53</sup> I så måte kan Bauman sies å gå i rette med en samtidig og fortsatt dominerende tankeretning. I *Modern times, modern Marxism* fremstår imidlertid kritikken mot den partipolitiske ideologien mer implisitt. Langt mer åpenbart virker angrepet på den rådende samfunnsvitenskap, og på samfunnsforskernes angivelige villighet til å understøtte og ukritisk underkaste seg det styringsorienterte regimet.

Bauman tukter ikke bare sine ”nærmeste” kollegaer. Hans artikkel kan også sies å romme skarp kritikk rettet mot en av etterkrigstidens hovedretninger i vestlig og amerikansk akademia. Som et skoledannende eksempel på teknokratisk samfunnsvitenskap nevner han spesielt Talcott Parsons’ sosiologiske program.

Indeed, what Parsons has done in his theory of society is to mould a global world-image out of the everyday problems as seen by those in the managerial role, thus promoting the mundane efforts of those in the managerial position to the rank of a structural principle of social organization.<sup>54</sup>

I følge Bauman er med andre ord Parsons’ berømte spørsmål om hva som holder et samfunn sammen, så vel som Parsons’ teoretiseringer om mekanismer for sosial integrasjon, ledet av partielle interesser, snarere enn befolkningens behov for stabil sosial orden, slik Parsons selv synes å hevde.<sup>55</sup> Dette er ikke eneste gang Bauman tildeler Parsons rollen som den grelle modellen for svarte pennedrag, og som vi skal se forblir hans såkalte strukturfunksjonalistiske sosiologi en hoggestabbe langt ut på 70-tallet.

I ”Modern times, modern Marxism” synes det likevel som om Bauman går Parsons i møte, i det han hevder at samfunnsvitenskapene har som sin ”funksjonelle forutsetning” at de ”responderer” på et sett av mer eller mindre eksplisitt formulerte behov.<sup>56</sup> I neste øyeblikk synes han imidlertid å snu ryggen til Parsons, i det han videre argumenterer for at det ikke ligger noen nødvendighet i at samfunnsforskere må innrette sin virksomhet etter det som til enhver tid måtte være definert som ”objektive” samfunnsbehov. I følge Bauman er det nemlig ingen selvfølge at slike behov harmonerer med flertallets erfaringer, saken synes snarere å være at det eksisterer et klart misforhold under gjeldende former for sosial organisering. Baumans funksjonalistiske tilnærming kan i siste omgang ikke hevdes å være deterministisk

---

<sup>53</sup> Jamfør Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism, vol 3, The Downfall*, spesielt s. 462

<sup>54</sup> Ibid s. 408

<sup>55</sup> Informative innføringer i Parsons’ teoretiske arbeider er gitt i Georg Ritzer (red): *Contemporary Sociological Theory*, McGraw-Hill, New York 1992, s. 102 – 113 og i Dag Østerberg: ”Talcott Parsons’ sosiologi” i Talcott Parsons: *Sosiologiske essays*, Pax Forlag, Oslo 1988

<sup>56</sup> Ibid spesielt s. 404 – 406

anlagt, tilsynelatende tvert i mot. Som han skriver: Det primære for en samfunnsforskners praksis er, eller *bør* alltid være ”valget av problemer han mener er viktige nok å forfølge”.<sup>57</sup>

Ut fra hva vi har sett kan Baumans argumentasjon hevdes å løpe langs følgende linjer: Den etablerte allianse mellom samfunnsplanleggere og samfunnsforskere tjener sjelden andre interesser enn de formulert av elitene i det sosiale hierarkiet. Teknokratisk samfunnsvitenskap virker repressivt inn på den øvrige befolkningen, og motvirker forsøk på formulering av mer relevant kunnskap for bredere lag. Utover dette synes Baumans å understreke at det ikke automatisk ligger noe helliggjørende i erklærte pretensjoner om å være ”marxistisk”, verken for partier, byråkratier eller vitenskaper. Merkelappen hinder ikke uten videre en institusjon fra å anta et elitistisk styringsperspektiv og søke teknologier for manipulasjon og ensretting av andre.

### **Samfunnsforskernes enten / eller**

Så langt har vi gjennomgått noen av Baumans artikler og tydeliggjort en del perspektiver og tema. Vi er kommet til et punkt hvor det er betimelig å gjøre forsøk på å trekke linjer, utdype visse aspekter og mer inngående drøfte forbindelser mellom disse.<sup>58</sup>

I ”Modern times, modern Marxism” skisserer Bauman en samfunnssituasjon der storskalerte organisasjoner og deres planleggere har inntatt en så dominerende plassering at de er i stand til å definere de toneangivende prinsipper for sosial organisering. I forlengelse av dette utgjør angivelig samfunnsvitenskapene viktige styringsredskaper, ikke minst fordi de responderer på en bestemt type ”etterspørsel” etter relevant kunnskap. Denne etterspørselen er for øvrig er karakterisert både som samordnet, tydelig artikulert og tilstrekkelig støttet opp av ”materielle ressurser”, og er med andre ord fundert i samfunnets ledende sjikt. På motsatt side av det sosiale hierarkiet plasserer Bauman de avmektige, de mange, som angivelig er isolert fra hverandre, ”spredt” og ”atomisert”. Deres ”alternative etterspørsel” etter kunnskap er i følge Bauman så overdøvet og diffus at det er lett å tvile på om den i det hele tatt finnes.

Den siste påstanden synes likevel ikke å hindre ham fra å tillegge denne alternative etterspørselen flere egenskaper. For det første hevder Bauman å vite at den har sitt utspring i behov som konfronterer menn og kvinner som hele mennesker, før de er fordelt til spesifikke sosiale roller. Utsagnet kan forstås dit hen at den alternative etterspørselen her tilskrives en

---

<sup>57</sup> Ibid s. 406. Min utheving.

<sup>58</sup> Før vi tar fatt bør et par bemerkninger være på plass: Det må understrekes at de forestående drøftningen forutsetter og griper aktivt tilbake, ofte uten spesifikk henvisning, til de foregående redegjørelsene for hans artikler fra andre halvdel av 1960-tallet.

mer allmenn gyldighet, at et av dens spesielle trekk så å si er dens generelle relevans. I alle fall ser vi hvordan Bauman stiller denne typen etterspørsel i klar kontrast til typen som for tiden legger premisser for kunnskapsproduksjon. Sistnevnte etterspørsel beskrives jo nettopp som uttrykk for partielle interesser og sekteriske gruppehensyn, artikulert med utgangspunkt i behovene erfart av eliter i posisjon som planleggere.

Mot denne bakgrunnen kan vi fremheve et annet sentralt poeng i ”Modern times, modern Marxism”; vektleggingen av at samfunnsforskere bør etablere en ny forbindelse til de som under gjeldende prinsipper for sosial organisering tildeles rollene som ”manipulerbare ting”. Hos disse ligger etter sigende det nødvendige sosiale grunnlaget for det han beskriver som en alternativ etterspørsel etter kunnskap, en etterspørsel som, for å bruke Baumans valg av terminologi, kan tjene som funksjonell forutsetning for en radikalt annen type vitenskaplig praksis. Med dette synes Bauman å ville stille et klart ultimatum til samfunnsforskere: De kan fortsette i traderte roller som kunnskapsleverandører for styringselitene, eller de kan søke å innrette sin kunnskapsutvikling for å møte behov av mer allmenn relevans. Valget står med andre ord ikke mellom to likegyldige alternativer. Det står tilsynelatende om hvorvidt samfunnsvitenskapene og sosiologien skal tuftes på sekteriske interesser eller interessene til det han ved en anledning kaller ”mennesket som sådan”.

Problemstillingen virker ikke ukjent. I artikkelen ”Three Remarks on Contemporary Educational Problems” fremhever Bauman som nevnt at de polske utdanningsinstitusjonene og deres lærere ennå står ovenfor et valg om hvordan de vil innrette sin virksomhet. Enten kan de bygge videre på strategien der mennesker skal utstyres med én og ovenfra bestemt overbevisning om samfunnets utforming og deres spesifikke rolle innenfor dette. Eller; de kan lete etter et alternativ, en strategi som kan bidra til at den enkelte myndiggjøres og står bedre rustet til å møte en omskiftelig virkelighet som ikke lar seg håndtere med rigide modeller. I ”Modern times, modern Marxism” fremsettes et annet enten / eller, denne gang adressert til hans samtidige samfunnsforskere.

La det også være nevnt at Bauman later til å skissere en annen viktig grunn til at samfunnsforskere bør fristille seg fra planleggenes styringsambisjoner. I ”The Limitations of Perfect Planning” og ”Three Remarks on Contemporary Educational Problems” argumenterer han, som vi har sett, for at avanserte moderne industrisamfunn fremfor alt er kjennetegnet av tiltagende sosial heterogenitet og kulturell kompleksitet. Den generelle samfunnsutviklingen leder angivelig mot større mangfold av yrkespraksiser, virkelighetsforståelser og forskjellige interaksjons- og handlingsmåter. Bauman hevder med andre ord at et slikt samfunn vanskelig lar seg kontrollere og ensrette fra sentralt hold. De polske statsplanleggenes styringsideologi

reflekterer derimot ikke en slik virkelighetsforståelse. Angivelig er deres reformisme stadig tuftet på overbevisningen om at tilnærmet altomfattende planlegging ikke bare er nødvendig, men også mulig. Kanskje kan illusjonen ennå fungere som ideologisk legitimering av egne privilegier og makt. I følge Bauman fungerer den likevel svært dårlig som utgangspunkt for samfunnsvitenskaplig virksomhet, noe han blant annet poengterer ved å hevde at det er ”signifikante begrensninger, til og med utopisme” i idealet om perfekt styrbare samfunn.<sup>59</sup> Dersom vi legger Baumans perspektiver til grunn, og det er hensikten her, virker det derfor nærliggende å fastslå at forskere som ukritisk overtar totalistiske styringsambisjoner i samme sleng risikerer å adoptere en totalt feilslått forståelse av kreftene som former samfunnet.

### **Teorier om historisk endring**

Dennis Smith argumenterer for at det nettopp er i samfunnets i tiltagende økonomiske, sosiale og kulturelle kompleksitet at Bauman identifiserer den største trusselen mot det polske partibyråkratiet planpolitikk. Smith hevder videre at holdningen i Baumans arbeid fra slutten av sekstitallet må sies å være nokså optimistisk, først og fremst fordi samfunnsutviklingen gir næring til håpet om at regimets maktposisjon skal forvitte, og at nye muligheter skal åpne seg for større politiske endringer.<sup>60</sup> Det synes å ligge mye rimelig i denne lesningen. At Bauman anlegger et overveidende optimistisk perspektiv kan likevel ikke bli stående som en påstand uten store modifikasjoner. I det minste dersom man tar det han skriver om historisk endring i ”Modern times, modern Marxism” på alvor.

I de øvrige artiklene vi har behandlet, slår Bauman kort sagt fast at moderne samfunn *er* i utvikling. I ”Modern times, modern Marxism” synes imidlertid fokuset å ligge et annet sted. Her virker han mer opptatt av å diskutere betingelser for historiske endringsprosesser. Én mulig utlegning av denne diskusjonen er denne: På tross av den samfunnsmessige utvikling, er det stadig samfunnets sentralt plasserte planleggerne som besitter ressurser nok til å forme det intellektuelle klimaet. Det er dermed også deres partielle særinteresser som setter tonen for diskusjoner om de rette prinsipper for sosial organisering. Den store majoritet forblir angivelig tause, eller de blir ikke hørt, og for Bauman synes ikke denne asymmetrien å være av sekundær betydning. Tvert i mot hevder han at artikulerte ideer og tenkning kan ha avgjørende betydning for retningen på den historiske utviklingen.

---

<sup>59</sup> Opcit s. 406

<sup>60</sup> Dennis Smith: *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity*, s. 64 – 66

Planleggenes intellektuelle herredømme utgjør stadig et hinder for at forestillinger om andre måter å ordne samfunnet får komme til uttrykk. Et sted understreker Bauman det prekære i situasjonen ved å påkalle Erich Fromms advarsel om at menneskene snart ”vil gjøre hva de må gjøre”, og legger til at ”det er vanskelig å tenke seg en mer komplett suksess for den dominerende ideologi”.<sup>61</sup> Tar vi med at han også understreker at historien aldri har noen på forhånd determinert utgang, er det nærliggende anta at planleggerne ikke nødvendigvis er dømt til å tape sin innflytelse. Ut fra beskrivelsene av den sosiokulturelle situasjon synes han snarere å vurdere dette som stadig mer usannsynlig. Styringsideologien griper etter sigende langt inn i samfunnets sfærer og former den enkeltes livsløp gjennom en rekke institusjonelle settinger.

Det er likevel lett å samstemme i at Bauman langt fra inntar en defaitistisk holdning. Større omslag er fortsatt mulige, selv om de etablerte kreftene beskrives som sterke, eller til og med som om de er i ferd med å konsolidere sitt grep. Men hvis omslagene skal skje, må også planleggenes dominerende posisjon gjendrives. Nettopp i denne sammenheng later Bauman til å hevde at samfunnsvitenskapene, og spesielt sosiologien, kan utgjøre drivkrefter for kulturell, politisk, og dermed historisk endring. Hva som skreves for at dette skal skje, skisserer han i utlegningen av sin foretrukne form for sosialteori; ”moderne marxisme”. La meg minne om noen viktige momenter. Angivelig bør slik sosialteori særlig kjennetegnes ved at den stiller spørsmål ved det eksisterende ut fra en overbevisning om at en annerledes verden både er mulig og verdt å strebe etter. Bauman gjør det videre klart at et slikt imperativ bunner i samfunnsanalyser som nødvendigvis innehar en moralsk dimensjon. Det forutsetter kort sagt en dypest sett normativ evaluering av bestemte sosiale forordninger som hindringer eller muligheter for individuell utfoldelse, som mer eller mindre ”fremmede for mennesket”.

Nå er det imidlertid lite som tyder på at Bauman anser at slik intellektuell aktivitet i seg selv skulle være tilstrekkelig for å initiere større samfunnsmessige endringer. Snarere vektlegger han at ”moderne marxisme” bygger på erkjennelsen av at ideer og scenarioer om endring først må finne gjenklang og erfares som meningsfulle i en større del av befolkningen. Som han understreker; ideer er først historisk virksomme når de vinner bredere oppslutning og gjøres til ”en ny og signifikant del av en historisk situasjon”.<sup>62</sup>

Bauman skisserer med andre ord ikke et enkeltmannsforetak, og understreker dessuten at historisk endring avhenger av flere sammensatte faktorer. Men han gjør det tilsynelatende også klart at *innretningen* av samfunn henger nøye sammen med hvilke sosiale grupper og

---

<sup>61</sup> Zygmunt Bauman: ”Modern times, modern Marxism”, s. 404

<sup>62</sup> Se *ibid* s. 414 – 415

interesser som vinner frem ideologisk. Foreløpig beholder altså de elitære planleggerne sin kulturelle og politiske dominans, angivelig på bekostning av brede befolkningslag som enn så lenge er stilt i taushet. Spørsmålet blir da hvilken side samfunnsforskere skal velge, for i følge Bauman har de stadig et valg å ta: Skal man adoptere styringsperspektivet, eller skal man forsøke å påtale problemer og synliggjøre endringsbehov slik de blir erfart av individene som styres? Denne manikeiske dikotomien synes å være forholdsvis enkel og ledende.

### **”Ideologi for ikke-konformister”**

La oss her ta et skritt tilbake, for så å oppsummere hovedtrekkene i dette kapitlet. Ovenfor er det redegjort for Baumans innvendinger mot det polske statsregimets planleggingspolitikk og deler av hans samtidsdiagnostikk, med vekt på kritikken han fremfører mot den rådende styringsideologi. Det er også gjort noen refleksjoner over Baumans syn på historisk endring, noe som i sin tur er satt i sammenheng med hans tilslutning til en såkalt aktivistisk fortolkning av marxistisk sosialteori. Alle disse temaene kan hevdes å gjøre krav på interesse i seg selv. Det har likevel vært en grunnleggende ambisjon å forsøke å klargjøre at disse aspektene, om enn i ulik grad, kan bidra til bedre å belyse Baumans diskusjon av samfunnsvitenskaplige og sosiologiske praksiser. Det skulle neppe være nødvendig å rekapitulere hele diskusjonen, men la meg likevel si noen ord som kan tjene som en foreløpig avrunding av dette kapitlet.

Det kan hevdes at Bauman skisserer to typer roller man kan fylle som samfunnsforsker i avanserte industrisamfunn. Den ene kan med hans ord kalle ”planleggeren”, en forsker som kort sagt anvender sin viten, eventuelt søker etter ny viten, med det formål å optimalisere sosiale systemer som allerede er etablert. En slik forsker levnes lite aktelse, i og med at han eller hun utpekes som representant for manipulativ styringsvitenskap, angivelig tuftet på lite annet enn elitære særinteresser. I andre enden av sin unektelig manikeiske dikotomi, plasserer Bauman en annen type samfunnsforsker, en man kunne være fristet til å karakterisere som en slags tilrettelegger. Denne forskerens praksis kjennetegnes angivelig av søken etter kunnskap som kan bidra til å initiere større sosiale endringer. Det som skal hindre en slik vitenskaplig praksis fra å være teknokratisk og manipulativ, synes blant annet å være at dens utøvere må anerkjenne at moderne samfunn er preget av mangfold, og samtidig stille seg spørsmål om hvordan slike samfunn kan tilpasses ulike individuelle behov. I tekstene lagt til grunn her, gir ikke Bauman noen inngående svar på hva disse behovene skulle være, i det minste ikke utover å antyde vagt at det handler om å virkeliggjøre den enkeltes ekspressive potensial, samt å

utvide rommet for alle individers mulighet til å fatte myndige, moralske valg på egne vegne. Det gjelder med andre ord å få de tause i tale, for i siste instans kan verken samfunnsforskere, lærere eller andre forordne ”veiledende moralske kriterier” for den enkelte.

Til slutt noen ord om Baumans diskusjon av ”moderne marxisme”, i og med at det her han later til å fundere sitt sosiologiske prosjekt teoretisk og ideologisk. Mye peker i retning av at marxistisk sosialteori, i Baumans fortolkning, må ha en utpreget politisk-emansipatorisk orientering, med mindre den vil miste sin kjerne. Angivelig kan ikke marxistisk tenkning på noe tidspunkt ”opphøre som revolusjonær kraft, en ideologi for ikke-konformister, uten at den også opphører å være marxistisk”.<sup>63</sup> I det følgende skal vi forsøke å sette hans fortolkning av marxismen i en bredere idéhistorisk kontekst.

---

<sup>63</sup> Ibid s. 415

## KAPITTEL II / STREIF I TOPOGRAFIEN

Vi har kommet til et punkt hvor det kan være givende å vende blikket fra Baumans tekster, og i stedet forsøke å relatere noen av hans betraktninger og perspektiver opp mot en bredere intellektuell topografi. Så langt har vi relatert Bauman til en krets av vestorienterte sosiologer og såkalte revisjonistiske marxister i Polen på 1960-tallet. For å få en videre referanseramme, kan det derfor være givende å se til andre kretser, til andre teori- og tankeretninger, så vel som til diskusjoner som griper både videre og lenger tilbake i tid. Vi skal likevel holde fast ved at sentrale deler av hans tidlige forfatterskap med fordel kan relateres til strømninger innenfor marxistisk tenkning.

I det følgende skal vi se nærmere på en del teoretikere, konkrete arbeider og debatter som kan kaste mer lys over Baumans synspunkter på samfunnsvitenskapene og sosiologien. I tillegg kan de bidra til å utvide vår forståelse av hans samtidsdiagnostikk, så vel som hans vurderinger av samfunnsmessige, kulturelle og historiske endringsprosesser. Dette innebærer imidlertid ikke at det følgende må forstås som en uttømmende redegjørelse for idéhistoriske forutsetninger. Hensikten er simpelthen bare å kaste et blikk over deler av den intellektuelle topografien, for så å antyde hvilken retning Bauman beveger seg i terrenget.

### ”Vestlig marxisme”

I sin avhandling i idéhistorie, *Den unge Karl Marx og menneskets ”fremmedgjørelse”* (1964), hevder Lars Roar Langslet at en rekke teoretikere i samtiden, på tvers av grensene mellom Øst og Vest, søker mot en ”ny marxisme”, fundert på forståelsen av mennesket som et opprinnelig fritt subjekt, på samme tid individualistisk og sosialt søkende etter en bedre tilværelse.<sup>64</sup> Noen år tidligere hevder Erich Fromm noe tilsvarende i *Marx's Concept of Man* (1961), en bok som raskt blir trykket i titalls opplag og nyter stor popularitet innenfor deler av vestlig akademia. Innledningsvis fremfører Fromm sin tese om at Marx' tenkning fremfor alt er uttrykk for en ”sekulær humanisme”, rettet mot en mer ”helhetlig realisering av menneskets humanitet og emansipasjon fra de sosiale krefter som fengsler det”. Det gjelder derfor, i følge Fromm, å

---

<sup>64</sup> Lars Roar Langslet: *Den unge Karl Marx og menneskets ”fremmedgjørelse”*, Tanum, Oslo 1964. Det sier en hel del om det særegne ved det intellektuelle og politiske landskapet i Norge at det nettopp er Langslet, sentral i den konservative Minerva-kretsen og senere statsråd for Høyre, som relativt tidlig tar for seg det humanistiske tankegodset innenfor den marxistiske tradisjonen.



finne ”tilbake” til en opprinnelig form for marxisme, der målet er mennesket som gjenvinner ”hele seg”, sin personlige verdighet og evne til ”*self-creation*”.<sup>65</sup>

Hvor forskjellige forfatterne enn måtte være, så synes begge disse utgivelsene klart å illustrere hvordan både Marx´ skrifter og begrepet ”marxisme” i denne perioden er gjenstand for appropriasjon, nylesning og reformulering. Nå kan vi fremme det idéhistoriske poeng at dette siste i og for seg ikke er spesielt for 60-tallet, som kan vurderes som en fase, muligens en spesielt hektisk fase, i en lang og vedvarende resepsjons- og fortolkningsprosess. Engasjert i diskusjonene om marxismens teoretiske innhold i etterkrigstiden, finner vi etter hvert også representanter for den ”humanistiske sosialismen”, med større kretser i blant annet Polen og Ungarn. Som tidligere antydnet, blir mye av deres såkalte revisjonistiske kritikk rettet mot sovjetortodokse utlegninger av marxismen, og da særlig *DiaMat*.

I denne oppgaven foreligger det imidlertid ingen større planer om å steppe inn på den historiske slagmarken som en slags overdommer, med myndighet til å gjøre den autoritative lesningen av Marx. Snarere enn å gå direkte til kildene, skal vi i denne omgang konsentrere oss om noen få aspekter ved visse fortolkningstradisjoner. Med dette knytter denne oppgaven an til flere tidligere forsøk på å skrive overgripende om utviklingstrekk innenfor marxistisk teori i det 20. århundre, en egen sjanger som synes å ha nådd sin foreløpige kulminasjon et stykke ut på 1980-tallet.<sup>66</sup>

La det med en gang være sagt at den som leter etter konsensus på dette feltet trolig vil lete forgjeves. I det følgende skal vi likevel ta utgangspunkt den amerikanske idéhistorikeren Martin Jays påstand om et større skisma innenfor marxistisk orientert teori, et skisma som avleder en bred, men likevel underløpende retning av humanistisk og subjektivistisk orientert tenkning, som oftest på kant med den sovjetiske dogmatismen.<sup>67</sup> Karakteristisk for denne alternative tradisjonen er i første rekke avvisning av ideen om historiske lover som foreskriver kapitalismens nødvendige sammenbrudd og proletariatets uunngåelige seier i kampen mellom klassene. I stedet for et økonomisk-deterministisk syn på historien, forfektes viktigheten av den kulturelle sfære, politisk handling og individers aktive deltagelse i den samfunnsmessige utvikling. Utfallet av historisk endring kan i så måte påvirkes av målrettet kollektiv praksis, og forut for dette en bevisstgjøring om de radikale endringenes mulighet. Tradisjonen kan

---

<sup>65</sup> Jamfør Erich Fromm: *Marx´s Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing, New York, 1971 (1961)

<sup>66</sup> En midlertidig oversikt over tyske, engelske og franskspråklige verker om generelle utviklingstrekk innenfor marxistisk teori vil man finne i Martin Jay: *Marxism and Totality, the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984, s. 539 – 540

<sup>67</sup> Jamfør Martin Jay: *Marxism and Totality*, spesielt s. 1 - 20. Foruten Jays bok, trekker følgende utlegninger på Alvin Gouldner: *The Two Marxisms, Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, Macmillan, London 1980, og Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism, vol III, the Downfall* (1978)

relateres tilbake til bestemte ”uhellige” og utstøtte filosofiske arbeider fra mellomkrigstidens stridigheter om den ”egentlige” marxisme, og preges fra 1930-tallet av en orientering mot Marx’ tidlige skrifter, så vel som bestemte filosofiske strømninger tidlig på 1800-tallet. Dette omfatter ikke minst en sterk interesse for Hegels arbeider, som kan sies å utgjøre det viktigste referansepunktet, nest etter Marx’. Sentralt i så måte, står Hegels forestilling om historien som menneskets streben etter en høyere form for realisering av sitt frihetlige potensial.

Her syntetiseres det åpenbart med bred penn, og det må derfor anføres at det her ikke er snakk om noen enhetlig og ensartet tankeretning. Jay foreslår at denne tradisjonen best kan sammenlignes med eksperimentell estetisk modernisme, slik også den eksploderer i virvler av bevegelser og motbevegelser. Likevel hevder han altså at det er mulig å snakke om en nokså markant strømning innenfor marxistisk orientert teori, båret frem av en ”løst sammensatt sirkel av teoretikere”.<sup>68</sup> Jay følger Maurice Merleau-Pontys eksempel i det han sorterer en rekke fremtredende europeiske intellektuelle under termen ”vestlig marxisme”, for så å løfte frem Lukács’ *Historie og klassebevissthet* (1919 – 1923) som inspirerende og retningsgivende for deler av deres arbeid. Riktignok ikke uten å bemerke at interessen for Lukács’ bok vel så ofte kommer til uttrykk i form av kritikk, herunder avvisning av hans leninistiske partisyn. Andre viktige inspiratorer er Karl Korsch, Ernst Bloch og Antonio Gramsci. Blant de ulike tenkerne som senere preger vestlig marxisme, fremhever Jay særlig teoretikere fra den tyske Frankfurterskolens ”første generasjon”; Max Horkheimer, Theodor W. Adorno og Herbert Marcuse. I tillegg løfter han frem de franske ”hegelianske marxistene” Henri Lefebvre og Lucien Goldmann, samt de ”eksistensialistiske marxistene” Jean-Paul Sartre og allerede nevnte Merleau-Ponty. Alle disse tenkerne kan i følge Jay sies å være marxistisk orientert, i det minste i en eller flere faser av sitt forfatterskap.<sup>69</sup>

## Metodiske refleksjoner

Før vi går løs på feltet av ideer og tenkere skissert ovenfor, er det rimelig å gjøre noen små betraktninger over hvorfor et helt kapittel om vestlig marxisme er innarbeidet i en studie av Baumans tidlige forfatterskap.

---

<sup>68</sup> Ibid s. 3

<sup>69</sup> Samling av så forskjellige tenkere under samme term er slett ikke uproblematisk, og kunne fortjent en større diskusjon. Jay problematiserer for øvrig sin ”syntese” i bokens innledningskapittel.

For å besvare spørsmålet kan det først være nyttig med en henvisning tilbake til oppgavens innledende del, der det er gjort rede for valget av en kontekstualistiske tilnærming. La oss bare kort gjenta at det å nærme seg tekster idéhistorisk også handler om å undersøke mulige forbindelser til intellektuelle diskusjoner utover de i umiddelbar samtid. Men dette er åpenbart ikke et tilstrekkelig svar, for det gjenstår stadig å grunngi hvorfor akkurat vestlig marxisme synes å være relevant i denne sammenheng. Her kan det være greit å komme med innrømmelser med en gang: Baumans tidlige forfatterskap, med dets tematiske variasjoner og mangfoldige perspektiver, kan med fordel ses i sammenheng med intellektuelle og bredere kulturelle strømninger ut over vestlig marxisme og forsøkene på å revitalisere og aktualisere marxistisk teori. Når vestlig marxisme fremheves, er det altså ikke fordi dette er den eneste givende måten å sette Baumans tidlige forfatterskap inn i en idéhistorisk kontekst. Likevel synes det klart at vi med dette grepet får en rekke muligheter til nærmere å belyse Baumans samtidsdiagnostiske vurderinger, så vel som hans diskusjon av samfunnsvitenskaplig og sosiologisk virksomhet, noe som må være en betingelse i en oppgave som denne. Hvorvidt dette er en vellykket strategi, kan bare avgjøres i praksis.

I det følgende skal det gjøres forsøk på å få frem en del viktige begreper, perspektiver og ofte tilbakevendende *topoi* i tradisjonen jeg med Jay har kalt vestlig marxisme. Før vi tar fatt, er det imidlertid verdt å gjøre et par hermeneutiske refleksjoner. Det er allerede snakket om ”vestlig marxisme” som en ”strømning”, ”tradisjon” eller ”retning”, samme vokabular er tidligere gjort gjeldende for ”østeuropeisk revisjonisme”. Denne typen begreper aktualiserer noen av historieskrivingens grunnproblemer, og kan følgelig ikke diskuteres skikkelig innen rammene av denne oppgaven. Det er likevel verdt å understreke at slike benevnelser alltid vil innebære forenklinger, abstraksjoner og et element av etterstilt konstruksjon. Det synes viktig å gjenta dette forbeholdet, i og med at vi nedenfor vil støte på problemstillinger av samme art, eksempelvis i behandlingen av den såkalte Frankfurterskolen.

I forlengelse kan det være greit å ta nok et forbehold. Et mål må være å belegge slike konstruksjoner empirisk, blant annet gjennom å vise til historiske primærtekster. Følgende fortolkende redegjørelser, eksempelvis av Lukács’ omfattende verk, må imidlertid balansere mellom *minst* to hensyn. For det første er det er poeng å få frem momenter som kan bidra til å belyse ideer, begreper og *topoi* som senere preges på nytt av Bauman og andre marxistisk orienterte teoretikere. For det andre *burde* det etterstrebes å gi en rimelig presentasjon av verket ”in its own right”, formulert som det er av en forfatter engasjert i en rekke diskusjoner og begivenheter i sin samtid. Dette i og for seg aktverdige ideal, kan av og til være vanskelig å opprettholde.

Til slutt må det legges til nok en apologetisk bemerkning: Dette kapittelet munner ikke ut i inngående drøftninger av Bauman versus en rekke representanter for vestlig marxisme. En hel del blir riktignok antydnet, annet forblir åpent. Leseren vil likevel finne ett åpenbart unntak et stykke ut i oppgaven, nemlig diskusjon av mulige krysningspunkter og variasjoner mellom den sene Herbert Marcuses og Baumans intellektuelle prosjekter. Koplingen virker kanskje ikke uten videre åpenbar nå, men vi skal se at dette stiller seg annerledes når vi i de neste kapitlene skal vende blikket mot Baumans første år i England og Leeds. I forlengelse bør det gjøres klart at foreliggende kapittel ikke bare peker tilbake mot de av Baumans arbeider vi allerede har behandlet. Det peker også fremover, og vil dermed tjene som referansegrunnlag i diskusjonen av andre faser i hans tidlige forfatterskap.

Vårt ”streiftog i topologien” begynner i mellomkrigstidens Ungarn.

### **Lukács’ kontroversielle milepæl**

Lukács’ bok *Historie og klassebevissthet* er skrevet kort tid etter dannelsen av den ungarske rådsrepublikk og dens snarlige fall i 1919. Hendelsene etterlater forfatteren og en svekket ungarsk kommunistbevegelse i eksil, noe som har ledet flere kommentatorer til å lese verket som et uttrykk for Lukács’ ambisjoner om å gjenreise en bred revolusjonær bevegelse.<sup>70</sup>

Boken består av en samling artikler som til sammen teller et hundretalls sider og behandler en rekke ulike tema. Leseren kommer likevel raskt frem til det som synes å være det sentrale teoretiske poenget: I følge Lukács er marxismen først og fremst et tankesett som sikter inn mot sosial endring. Den er misforstått i sin traderte utforming som en kontemplativ teori, med et sett av deterministiske forutsigelser, og må snarere forstås som en ”dialektisk metode”, i stand til å bearbeide de ideologiske og politiske forutsetningene som i sin tur kan muliggjøre dens ”revolusjonære funksjon”.<sup>71</sup> Kommentatoren David Held hevder at teoriens oppgave, hos Lukács, er å analysere og avdekke overganger mellom det nåværende og det mulige, ”mellom den eksisterende orden og en potensiell fremtidig tilstand”.<sup>72</sup> Teori må kort sagt søke å fremme aktiv politisk handling. Sentralt i *Historie og klassebevissthet* står i så måte ideen om at industrisamfunnets arbeidende proletariat utgjør det eneste sosiale sjiktet som bærer potensialet for å virkeliggjøre ”helhetlig” historisk endring. I den inneværende

---

<sup>70</sup> Se Arpad Kadarkay: *Georg Lukács, Life, Thought, and Politics*, Cambridge, Massachusetts 1991, s. 235 – 296

<sup>71</sup> Jamfør Georg Lukács: *Historie og Klassebevissthet*, Gyldendal, Oslo 1971, s. 9 – 10

<sup>72</sup> David Held: *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*, Hutchinson, London 1980, s. 22

samfunnsfase er proletariatet angivelig historiens egentlige, ”virkelige” drivkraft, men først som ”samlet og selvbevisst klasse” kan det handle tilstrekkelig målrettet og koordinert for å oppheve de stadig mer ”umenneskeligjørende livsforhold” i kapitalistiske og byråkratiserte industrisamfunn. Et viktig skritt for å forene tenkning til praksis er derfor å gjøre ”de brede masser” bevisst sin rolle som ”revolusjonært subjekt” og dermed historiens beveger.<sup>73</sup> En slik oppgave tildeler Lukács det kommunistiske partiet, som angivelig skal utgjøre ”proletariatets fortropp”, et organ som ”i ethvert øyeblikk *legemliggjør den revolusjonære mening*”.<sup>74</sup>

Ikke alle aspekter ved *Historie og klassebevissthet* har gjennomslagskraft hos senere representanter for vestlig marxisme, og mye blir gjenstand for resolutt avvisning. Det gjelder imidlertid *ikke* Lukács’ berømte teori om *Verdinglichung*, beskrevet som et gjennomgripende fenomen i avanserte moderne samfunn. I sin teori om tingliggjøring trekker Lukács’ blant annet på Marx’ analyse av varefetisjisme og utbytting av arbeid i den senere *Kapitalen*, Georg Simmels tenkning om den moderne kulturens ”varegjøring” av sosiale relasjoner og ikke minst Max Webers teorier om byråkratisering og rasjonalisering.<sup>75</sup> De moderne byråkratienes ”strengt rasjonelle *organisering av arbeidet* på grunnlag av *rasjonell teknikk*”, heter det i *Historie og klassebevissthet*, former den menneskelige bevissthet på lignende vis som de fastlagte og strengt definerte prosedyrene arbeiderne utfører i fabrikker basert på ”tayloriske” ideer om størst mulig effektivitet og nytte i produksjonen.<sup>76</sup> Disse systemenes stadige vekst og økende innflytelse fremskynder en prosess der menneskene omsider ikke vil fremtre for hverandre som annet enn beregnbare og enkelt erstattbare ting. ”Den tingliggjorte bevissthet” isolerer mennesket, binder det til rutinemessige gjøremål og hindrer det fra å streve utover sin nåværende situasjon, i følge Lukács.

Til dette hører det at han her gjerne krediteres for å ”foregripe” viktige aspekter i de delene av Marx’ tidlige forfatterskap som først publiseres mot slutten av 1920-tallet. Særlig sentral i så måte er de *Økonomisk-filosofiske manuskripter* (1844), der Marx beskriver menneskenes relasjon til omgivelsene, gjenstandene det produserer, til seg selv og hverandre som dypt forvrengt og ødelagt. Vi skal ikke gå inn i Marx’ resonnement, men nøye oss med å gjengi den i dag velkjente tesen om at ”proporsjonalt med at tingenes verden *får verdi, mister menneskenes verden sin verdi*”.<sup>77</sup> Under de gjeldende industrielle, kapitalistiske produksjons-

---

<sup>73</sup> Georg Lukács: *Historie og klassebevissthet*, se spesielt s. 294 - 299

<sup>74</sup> *Ibid* s. 294

<sup>75</sup> *Ibid* s. 81 – 95

<sup>76</sup> *Ibid* s. 93

<sup>77</sup> Karl Marx: ”Det fremmedgjorte arbeid”, utdrag fra *Økonomisk-filosofiske manuskripter* i Karl Marx: *Verker i utvalg I*, Pax Forlag, Oslo 1970

og samfunnsforhold erfarer spesielt ”den arbeidende klasse” at den mister sine muligheter til selvbestemmelse, samtidig som den enkelte ”taper sin virkelighet”.

Det kan være rimelig å se på Lukács’ omfattende verk som et bredt anlagt forsøk på å revitalisere og utvide relevansen av marxistisk teori. De få linjene ovenfor bør imidlertid kun ses som et tentativt og grovt omriss, i og med at det avgjørende i vår sammenheng er i første rekke at *Historie og klassebevissthet* blir gjenstand for omfattende diskusjoner blant senere teoretikere. Boken får imidlertid kontroversiell status, også blant teoretikere vi med Jay har knyttet til vestlig marxisme. Svært omdiskutert er Lukács’ ideer om proletariatets ”universelle interesser”, og ikke minst teorien om ”det rette klassestandpunkt”, som tilsynelatende må få sin inkarnering anført av Partiet som proletariatets bevisste fortropp. Tross kritikken reist mot *Historie og klassebevissthet* fra flere hold, hersker det i følge Jay liten tvil om at blant annet dens betoning av bevisstgjøring, dens analyser av det subjektive og objektive i den historiske situasjon, samt dens voluntaristiske historiefortolkning, gir boken status som en tidlig milepæl innenfor vestlig marxisme.<sup>78</sup> Med sin teori om tingliggjøring preger Lukács også det som kan hevdes å være et tilbakevendende samtidsdiagnostisk *topos*; fremmedgjøringen av mennesket som favner stadig bredere, og truer med å omfatte hele vår tilværelse.

### **Gramscis kulturelle vending**

Vestlig marxisme kan ses som en motsats til marxisme forstått som økonomisk determinisme av flere grunner. Ikke minst fordi ”det kulturelle” løftes frem som et sentralt felt for teoretisk interesse. Dette kommer tidlig til uttrykk hos den kommunistiske filosofen Antonio Gramsci, blant annet i hans svært fragmenterte hovedverk, *Fengselsnotatbøkene* (1929 – 1935), skrevet i politisk fangenskap under Benito Mussolinis fascistiske regime.<sup>79</sup>

Et forenklet utgangspunkt for å gripe Gramscis kritikk av historisk determinisme, kan være følgende problemstilling: Hvorfor synes det kapitalistiske system i Europa å være mer urokkelig enn noensinne, selv etter mange tiår med profetiske teorier om fallende profittrate, kapitalismens indre sammenbrudd og proletariatets seier i kampen mellom klassene? I følge

---

<sup>78</sup> For en bredere diskusjon av bokens kontroversielle status innenfor europeisk marxisme, se Jay: *Marxism and Totality*, spesielt s. 102 – 127

<sup>79</sup> I den påfølgende og svært generelle utlegningen av Gramscis tenkning har følgende tekster vært instruktive: Carl Boggs: *Gramsci’s Marxism*, Pluto Press, London 1976, spesielt s. 21 – 36, Joseph Buttigieg: ”Introduction” i Antonio Gramsci: *The Prison Notebooks, Volume I*, Columbia University Press, New York 1992, samt Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism, volume III, the Downfall*, s. 220 – 249

Gramsci ligger en del av svaret innbakt i nettopp de teorier som hevder at historiens utvikling er bestemt en gang for alle.

Mellom linjene i hans notatbøker rettes skytset mot samtidige marxistiske teoretikere som i hovedsak forklarer historiske og sosiale endringer ut fra økonomistiske modeller. Med ensidig fokus på eierforholdene i ”økonomisk basis”, og på hvem som besitter det formelle maktapparatet, overser disse forhold med avgjørende betydning for den borgerlige klassens stadige dominans, argumenterer Gramsci. I hans perspektiv sprer, befester og reproducerer borgerskapet bred konsensus om visse moralske, politiske og filosofiske prinsipper, noe som angivelig muliggjøres gjennom utstrakt kontroll over en rekke sentrale samfunnsinstitusjoner, fra pressen, teater, museer og skoler til vitenskapene og utdanningssystemet. Marxistisk teori vil angivelig aldri være i stand til å utfordre de eksisterende maktforhold så lenge den ikke identifiserer *hele* motstanderen, og derfor må også den dominerende klassens kulturelle og ideologiske herredømme med i betraktningen.

Mot denne bakgrunnen kan vi fremheve et annet anliggende hos Gramsci; forsøket på å formulere et nytt program for marxistiske intellektuelle. Disse bør være ”organiske” og søke å uttrykke et helhetlig verdenssyn og et samlende sett av verdier, interesser og målsetninger for arbeiderklassen. Organiske intellektuelle må søke å sette seg inn i arbeidernes hverdag og problemer, studere daglige handlinger, omgangsformer, skikker og rutiner, det Gramsci kaller arbeiderklassens ”virkelige erfaringer”.<sup>80</sup> Slik kan angivelig grunnlaget legges for et såkalt mothegemoni, tuftet på arbeidernes sosiale og kulturelle premisser og i opposisjon til det hegemoniske forsvar av det bestående. Dette er igjen et viktig ledd i etableringen av en ny, samlet ”kulturell og sosial blokk”, som i sin tur skal være i stand til å mobilisere politisk.<sup>81</sup>

Vi skal her vokte oss for å gjøre for bastante tolkninger av Gramscis standpunkter. For det første fordi selve tekstgrunnlaget er innfløkt, men også fordi resepsjonshistorien fremstår som uvanlig kompleks.<sup>82</sup> En rekke senere fortolkere har argumentert for at Gramsci ikke bare oppvurderer betydningen av ideologisk bevisstgjøring, også han at legger stor vekt på den enkeltes mulighet til å påvirke sin livssituasjon. I en ofte sitert passasje i *Fengselsnotatbøkene*

---

<sup>80</sup> Antonio Gramsci: ”Culture and ideological hegemony”, utdrag hentet fra *The Prison Notebooks* i Jeffery C. Alexander & Steven Seidman (red): *Culture and Society, Contemporary debates*, Cambridge University Press 1990, s. 52 – 53. Skal dette lykkes bør organiske intellektuelle, i følge Gramsci, springe ut av arbeiderklassen eller ha erfart lignende livsvilkår.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Det bør nevnes at Gramscis mest sentrale arbeider begynner å sirkulere utenfor Italia først mot slutten av 50-tallet. I løpet av de neste tiårene vokser det frem en særlig interesse for hans hegemonibegrep, og ikke minst for hans kulturteori. Det er verdt å minne om at utlegningene over bygger på sekundærkilder som nok i overveiende grad er opptatt av nettopp disse aspektene. Risikoen er derfor til stede for vi her får presentert mer et sinnbilde av ettertidens fortolkninger, snarere enn et helhetlig bilde av Gramscis omfattende verk.

spør han retorisk: Er det verdt å leve tilværelsen som del av en dominert masse, som objekt for andres maktutøvelse –

(...) or, on the other hand, is it better to work out consciously and critically one's own conception of the world and thus, in the connection with the labours of one's own brain, choose one's sphere of activity, take an active part in the creation of the history of the world, be one's own guide, refusing to accept passively and supinely from outside the moulding of one's personality?<sup>83</sup>

Man kan diskutere hvor representativt dette utdraget er. Spørsmålet Gramsci reiser kan likevel sies å antyde noen viktige aspekter ved hans såkalte praksisfilosofi: At historien preges av mer eller mindre bevisste menneskelige handlinger og valg, at alle på et eller annet nivå medvirker, og videre at alle, i det minste i prinsippet, er i stand til å formulere mål for sin medvirkning. Det synes likevel klart at større samfunnsmessige endringer, i følge Gramsci, fordrer en kollektiv og politisk bevegelse som først må bevisstgjøres, organiseres og veiledes. I så måte later han til å gi marxistiske organiske intellektuelle en historisk hovedrolle, i og med at det er disse som skal legge til rette for at "de dominerte" kan innta posisjonen som "hegemonisk klasse".

Like lite som det over er gitt en helhetlig presentasjon av *Historie og klassebevissthet*, er det her redegjort for det brede spekteret av tema Gramsci behandler i *Fengselsnotatbøkene*. Når det likevel er viet relativt mye plass til Lukács og Gramsci, er det altså blant annet fordi deres verker rommer en del perspektiver, temaer og begreper som tas opp, diskuteres og preges på ny av senere marxistisk orienterte tenkere. Snarere enn å se disse bøkene som rene utspringskilder for vestlig marxisme, kan en mer fruktbar tilnærming være at begge tar opp i seg og bearbeider en del aktuelle politiske og filosofiske stridsspørsmål i sin samtid, for så, etter hvert, og i visse kretser, få status som viktige referansepunkter for teoretikere som virker innenfor en ny historisk problemsituasjon.

## **Andre strømninger**

På 60-tallet vekkes fornyet interesse for mellomkrigsteoretikerne som ovenfor er utpekt som sentrale i den vestlige marxismens formative fase. Interessen målbæres imidlertid ikke bare av vesteuropeiske intellektuelle og akademikere, men også av flere østeuropeiske revisjonister. I følge Kolakowski leses ikke minst Gramscis arbeider, som for første gang gjøres tilgjengelig i

---

<sup>83</sup> Ibid s. 47



sin helhet. Hos de aktuelle teoretikerne finner revisjonistene angivelig nye argumenter mot historisk determinisme og reduktive tilnærminger til kunnskap og bevissthet, mens de særlig hos Gramsci finner viktige holdepunkter for kritikk av henholdsvis den etablerte sosialistiske vitenskap, av elitistiske byråkratier og av manipulative veier til sosialisme, herunder Partiets selvpromotering som revolusjonens fortropp.<sup>84</sup>

De revisjonistiske kretsene i Øst-Europa vender seg imidlertid ikke bare typisk mot Lukács' *Historie og klassebevissthet*, Gramsci eller andre mer eller mindre udogmatiske marxistiske teoretikere fra mellomkrigstiden, og selvfølgelig heller ikke utelukkende mot Marx. Østlig revisjonisme står også i forbindelse med mer samtidige teoridannelser, noen marxistiske andre ikke, bøker sirkulerer, leses og diskuteres på tvers av de geopolitiske blokkene. I filosofisk sammenheng trekker Kolakowski blant annet frem betydningen av fenomenologien og den franske eksistensialismen.

En omfattende diskusjon om slike forbindelser ligger utenfor rekkevidde her, men det er likevel rom for å påpeke at disse sentrale tankeretningene tidlig knyttes til marxistisk teori i etterkrigstidens Frankrike. Viktige i den sammenheng er Maurice Merleau-Pontys arbeider. I sine for ettertiden mest kjente fenomenologiske analyser, poengterer Merleau-Ponty det alltid gjensidig konstituerende forholdet mellom bevisstheten og dens omgivelser. I forfatterskapets "marxistiske fase" trekker han blant annet på historisk materialisme, da i utformingen av en utpreget dialektisk filosofi som, i Jays formulering, vektlegger gjensidige sammenvevinger mellom "tenkning og kropp, menneske og verden, individ og fellesskap, nærværende handling og historisk kontekst".<sup>85</sup>

En annen prominent pariser med draging mot marxismen, er eksistensfilosofen Jean-Paul Sartre. Langt utenfor Seinens venstre bredd, i følge Kolakowski også blant 60-tallets revisjonistiske kretser i Øst-Europa, sirkulerer hans manifest over det frie individ som selv gir tilværelsen mening, og alltid må handle under eget ansvar. Kjent i så måte er kanskje særlig *Eksistensialisme er en humanisme* (1946) og *Væren og Intet* (1943), skrevet i kontekst av krig, motstandskamp og okkupasjon. Eksistensialisme, særlig i Sartres pregning, har slik Kolakowski vurderer det to essensielle trekk til felles med revisjonistisk marxisme. For det første gjelder det insisteringen på at menneskelig subjektivitet i siste instans ikke kan reduseres til en tinglig form for eksistens. For det andre tematiserer begge retninger hvordan

---

<sup>84</sup> Jamfør Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism, vol III, the Downfall*, s. 252 og 463

<sup>85</sup> Martin Jay: *Marxism and Totality*, s. 362. For videre diskusjon om Merleau-Pontys pregning av marxistisk teori, se eksempelvis James Miller: "Merleau-Ponty's Marxism: Between Phenomenology and the Hegelian Absolute" i *History and Theory*, Vol 15, nr. 2 1976

mennesket likevel har en tendens til å drive inn i en inaktiv tilstand.<sup>86</sup> Generaliseringen i følgende påstand kan nok problematiseres, men i følge Kolakowski blir Sartres ”lidenskaplige avsvergelse av *mauvaise foi*, som skjuler vår frihet og leder oss til å flykte fra ansvaret for oss selv og verden” oppfattet som fullt relevant for ulike revisjonistiske forsøk på å reetablere ”marxisme som subjektivitetens og frihetens filosofi”.<sup>87</sup>

Det bør vel likevel legges til at deler av Sartres tenkning, ikke minst hans utpregede individualisme, er sterk kost også for uortodokse marxister. Slik Dag Østerberg påpeker, fremstår imidlertid ikke den senere Sartre, med den mer marxistisk orienterte *Kritikk av den dialektiske fornuft* (1960), like sterk i troen på at den enkelte makter å motvirke omgivelsenes objektiverende krefter alene. Sjansene for å bryte ut av ”serialiteten” og passiv konformisme, er angivelig langt større hvis flere handler sammen, gjennom organisering av grupper tuftet på medlemmenes erfaring av felles interesser. Etablering av slike kollektiver krever i følge Sartre bevissthet om at den enkelte deler situasjon med andre og at frihet må vinnes politisk.<sup>88</sup>

Når vi først fremhever arnesteder for debatter om marxismens innhold og relevans, må vi selvsagt også rette blikket mot Tyskland, der interessen for Marx’ arbeider kan sies å være intens helt frem til det skjebnesvangre 30-tallet. Viktig for utformingen av en mer udogmatisk og antideterministisk marxisme, er i følge Jay den løst sammensatte ”skolen” som springer ut fra etableringen av *Institut für Sozialforschung* i Frankfurt, med Max Horkheimer, Theodor W. Adorno og Herbert Marcuse i spissen. I en tidlig fase er også Erich Fromm knyttet til instituttets indre krets.

Når det nå settes av en del plass for å presentere den såkalte Frankfurterskolen, så beror ikke dette bare på betydningen den har for utviklinger innen marxistisk teoridannelse. Skolen kan i seg selv sies å være en betydelig intellektuell bevegelse, etter hvert med bredt nedslag innenfor vestlig academia med sin program for ”kritisk teori”. Vi skal senere se at Bauman er blant de som omfavner en del av deres sentrale perspektiver, noe som ikke minst blir klart i bøkene *Culture as Praxis* (1973) og *Towards a Critical Sociology* (1976), skrevet i løpet av hans første år i England og Leeds.

---

<sup>86</sup> Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism, vol III, the Downfall*, s. 478 – 479

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Jamfør Dag Østerberg: ”Jean-Paul Sartre” i Trond Berg Eriksen (red): *Vestens tenkere*, bind 3, Aschehoug, Oslo 1998, s. 258 – 261

## Frankfurterskolen, Marx og Weber

En generell introduksjon av Frankfurterskolen ville vært et rimelig utgangspunkt. Imidlertid er det klart at dette ikke uten videre kan kalles én skole, i den forstand at en gruppe tenkere slutter opp om ett felles og enhetlig prosjekt. Motsetningene er mange, og grunnleggerne tar sine respektive prosjekter i forskjellige retninger, noe Thomas Krogh illustrerer i sin bok om instituttets tidlige faser. I tillegg kommer det som kjent at Frankfurterskolen senere assosieres med nye generasjoner, ofte i opposisjon til deler av grunnleggernes tankegods.<sup>89</sup>

I likhet med Krogh kan vi likevel fremheve Horkheimers programmatisk utsagn om å iverksette en ny form for interdisiplinær og bredt anlagt samfunnsforskning, som på samme tid skal være empirisk og filosofisk orientert.<sup>90</sup> Selv om det for Horkheimer er et poeng at det ikke kan stilles opp klare kriterier for denne typen forskning, gir han uansett en skisse over dens nødvendige kjennetegn i sin artikkel "Traditionelle und kritische Theorie" (1937). Her heter det blant annet at forskningen ikke kan støtte seg til en eksisterende samfunnsklasse, tvert i mot må en viktig oppgave være å undersøke hvordan bevisstheten hos alle sjikt er blitt "ideologisk innsnevret og korrumpert". Enhver genuint kritisk samfunnsforskning må i følge Horkheimer bygge videre på, men samtidig søke forbi den tradisjonelle vitenskapsteori. Og den må ikke minst virke *praktisk*, i den forstand at den søker sosial transformasjon ved å anta en "interesse for opphevelsen av all samfunnsmessig urett". Det som står på spill, er angivelig vår evne til selvbestemmelse, selvstendig tenkning, ja, hele "menneskehetens fremtid".<sup>91</sup>

Å uten videre kalle Frankfurterskolen "marxistisk" byr på visse problemer, i og med at det for dens ledende teoretikere er et viktig poeng å etterstrebe kritisk avstand til tidligere filosofisk og sosialteoretisk tenkning, herunder Marx'. Men at frankfurterne setter seg fore å overskride tradisjonell teori, innebærer selvfølgelig ikke at de står helt uten forbindelser med andre teoritradisjoner. Når det gjelder skolens interesse for Marx' forfatterskap, argumenterer Kolakowski for at frankfurterne ikke vurderer marxisme som et helhetlig sett av regler det gjelder å vedlikeholde mest mulig trofast, men snarere som et "utgangspunkt og bidrag til analyser og kritikk av den eksisterende kultur".<sup>92</sup> Skolens tidlige marxismeforståelse er, i følge Kolakowski, "influert" av fortolkningene gjort av blant andre Karl Korsch og Lukács på

---

<sup>89</sup> Jamfør Thomas Krogh: *Fra Frankfurt til Hollywood, Frankfurterskolen 1930 - 1945*, Aschehoug, Oslo 1991. Krogh redegjør for instituttets historiske bakgrunn, diskuterer intellektuelle forutsetninger og presenterer flere av skolens ledende teoretikere.

<sup>90</sup> Krogh (1991), s. 9

<sup>91</sup> Max Horkheimer: "Traditionelle und kritische Theorie" i Horkheimer: *Kritische Theorie, Eine Dokumentation, Band II*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.m. 1968, s. 190 – 191. For videre diskusjon om Horkheimers pregning av kritisk teori, se David Held: *Introduction to Critical Theory*, ss. 175 – 199

<sup>92</sup> Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism, vol III, the Downfall*, s. 341

1920-tallet. Særlig vurderer de tidlige frankfurterne teorien om ”tingliggjøring” som en stadig relevant sammenfatning av samtidens problemsituasjon.<sup>93</sup>

For frankfurterne er det et sentralt poeng at nye perspektiver og begreper må anvendes for å gripe de komplekse dominansforholdene i samfunn som har gjennomgått store endringer siden klassikerne Kant, Hegel og Marx´ samtid. En del henter de som kjent fra ”kritikerne” Nietzsche og Freud. Vel så viktig, kanskje til og med vel så viktig som Marx, er Max Weber. Horkheimer, Adorno og Marcuse kan alle sies å anlegge utpregede weberianske perspektiver i sin diagnostikk av modernitetens utvikling, med vektleggingen av formålsrasjonalitetens eller den instrumentelle fornuftens økende dominans.<sup>94</sup>

Her det betimelig å skyte inn noen avsnitt om Weber, i og med at hans arbeider utgjør et viktig referansepunkt, ikke bare for kritisk teori, men for vestlig marxisme som sådan. Blant Webers overordnede prosjekter fremheves gjerne hans analyse av den form for rasjonalisering som i følge ham er unik for den vestlige kulturkrets, men likevel av ”universell betydning og gyldighet”.<sup>95</sup> Utlagt i grove trekk setter han seg fore å undersøke det han modellerer som en intrikat sosial- og kulturhistorisk prosess der ”verdens orden og verdier” utsjaltes i form av autonome ”verdisfærer”, hver med sine spesifikke manifestasjoner, og der hver av disse sfærene med stadig større konsekvens blir utdifferensiert, ”rasjonalisert og sublimert i overensstemmelse med deres egne lovmessigheter”.<sup>96</sup> Weber forestiller seg videre at disse sfærene står i visse ”uløselige spenningsforhold”, ikke bare til religionen og de tradisjonelle verdensanskuelser, men også til hverandre.

I sine svært bredt anlagte samtidsanalyser, fremhever Weber særlig ett fenomen som karakteristisk for vestlige borgerlige samfunn, et fenomen som igjen henger sammen med den avanserte bedriftskapitalismens, vitenskapens, forvaltningens og den formelle rettspleiens stadig mer sentrale stilling, nemlig en tiltagende ”integrering av hele vår eksistens, av alle politiske, tekniske og økonomiske grunnvilkår for vår tilværelse i rammen av en faglig skolert embetsmannsorganisasjon, den teknisk, merkantilt og især juridisk utdannede embetsmannen

---

<sup>93</sup> Ibid s. 342. Kolakowski understreker imidlertid at verken Adorno, Horkheimer eller Marcuse med rette kan kalles Lukács´ disipler, i og med at de i en rekke spørsmål tar klar avstand, også fra sentrale deler av *Historie og klassebevissthet*. Jmfør også Krogh (1991), som blant annet betoner Horkheimers kritikk av Lukács´ utpregede hegelianske historiefortolkning.

<sup>94</sup> En diskusjon om approprieringen av Weber (og Lukács) innenfor vestlig marxisme og kritisk teori, er å lese i Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action, vol One, Reason and Rationalization of Society*, Bacon Press, Boston, 1984, ss. 339 – 365

<sup>95</sup> Max Weber: ”Vestens rasjonalitet”, utdrag fra *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920) i Dag Østerberg (red): *Handling og samfunn*, Pax Forlag, Oslo 1990, s. 104

<sup>96</sup> Max Weber: ”(Zwischenbetrachtung) Indskudte betragtninger: Teori om religiøs verdensafvisings stadier og retninger”, også fra *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* i Max Weber: *Udvalgte tekster*, Hans Reitzel forlag, København 2003, s. 106

som bærer av det sosiale livs viktigste hverdagsfunksjoner”.<sup>97</sup> I embetsmannens skikkelse og gjøren, legemliggjøres i følge Weber den i samtiden stadig mer dominerende handlingstype, den formålsrasjonelle.<sup>98</sup> Hva denne kulturhistoriske utviklingslinjen innebærer, gir han blant annet til kjenne i sin analyse av ”byråkratiets ustanselige fremmarsj”, som blant annet Lukács senere griper fatt i.

La oss bare skissere kort at Weber argumenterer for at forvaltningsinstitusjonene er kjennetegnet av klare hierarkier, rigide prosedyrer og tydelig definerte embetsplikter, og at dette blant annet sikter mot å forhindre at den enkelte ansatte foretar irrasjonelle valg eller gjør subjektive og private vurderinger. I forlengelse av beskrivelsene av denne indre disiplin, som skal borge for det saklige, upersonlige og nøytrale, slår Weber ettertrykkelig fast at ”et byråkrati som er blitt gjennomført helt og fullt, hører til de sosiale strukturer det er aller vanskeligst å ødelegge”.<sup>99</sup> For Weber er det imidlertid også et poeng at byråkratiseringen griper inn i alle livets og samfunnets sfærer med stadig større konsekvens. I så måte uttrykker han bekymring for det moderne menneskets tap av sin individuelle frihet, kanskje fyndigst artikulert i den berømte metaforen om den byråkratiske rasjonalitetens ”*eiserne Gehäuse*”. Her bringer Weber et samtidsdiagnostisk topos til sitt mest sofistiskerte uttrykk, på samme måte som han gjør med sin tese om ”meningstapet” under *die Entzauberung der Welt*, den universalhistoriske prosess som leder den enkelte bort fra religionen og alle forestillinger om at ”verden skal opfates som et af Gud ordnet og altså på en eller anden måde etisk menigsfuldt orienteret kosmos”.<sup>100</sup>

I denne korte redegjørelsen berører vi bare *noen* av perspektivene Weber anlegger, og som frankfurterne kan tenkes å trekke på senere. Et eksempel kunne i så måte være Adorno og Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* (1944), skrevet i eksil fra et nazifisert Tyskland i krig, og under den systematiske forfølgelsen og utryddelsen av millioner av jødiske europeere. En av bokens sentrale teser kan sies å være at den borgerlige opplysningstanke så å si vender seg mot seg selv, og pulveriserer sitt verdirasjonelle grunnlag.

---

<sup>97</sup> Max Weber: ”Vestens rasjonalitet”, s. 113

<sup>98</sup> Webers systematiske definisjon av de ulike handlingstypene er å finne i den posthume *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), oversatt i Max Weber: *Verdi og handling*, Pax forlag, Oslo 1999, s. 43 – 44. Her heter det bla.: ”Den handler formålsrasjonelt som orienterer sine handlinger etter mål, midler, og utilsiktede virkninger, og dermed rasjonelt *avveier* midler mot mål, mål mot utilsiktede virkninger, så vel som forskjellige mulige mål mot hverandre (...)”.

<sup>99</sup> Max Weber: *Makt og byråkrati*, Gyldendal, Oslo 1975, s. 141. Utdrag fra *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922)

<sup>100</sup> Max Weber: ”(Zwischenbetrachtung) Indskudte betragtninger: Teori om religiøs verdensafvisnings stadier og retninger”, s. 348 – 349. ”For den empiriske, og frem for alt den matematisk orienterede, verdensbetragtning, udvikler principielt en afvisning af enhver betragtningsmåde, der i det hele taget søger efter en ”mening” med begivenhederne i det dennesidige”.

Det generelle poenget må her være at Frankfurterskolen er et arnested for intellektuelle brytninger, der marxistisk teori knyttes opp til og suppleres med innsikter fra en rekke andre teori- og tankeretninger. Skolen er utvilsomt relevant for videre diskusjon om de senere formasjonene innen vestlig marxisme, og da ikke bare i snever filosofisk og teoretisk forstand, men også med henblikk på hvordan større politiske grupperinger mot slutten av 1960-tallet oppfatter kritisk teori som et velegnet utgangspunkt for sin kritikk av det bestående samfunn. Ikke minst gjelder det for deler av studentbevegelsene i Vest-Tyskland og andre steder. Det vil imidlertid neppe være å ta for hardt i, dersom vi hevder at frankfurterne først for alvor setter den akademiske agendaen i Europa med sin vidtspennende kritikk av det som i tiårene etter 2. verdenskrig utgjør de etablerte former for human- og samfunnsvitenskap.

### **Kritisk vitenskapsteori**

Vitenskapskritikk kan hevdes å være en integrert del av frankfurternes virksomhet helt fra instituttets grunnleggelse. Det er likevel mulig å fremheve Adornos foredrag ”Soziologie und empirische Forschung” (1957) som et av startskuddene for det Adorno selv, mer enn ti år senere, betegner som positivismestriden i tysk sosiologi. Det som ”begynner” med et generelt angrep på særlig amerikansk samfunnsvitenskap, og da spesielt Talcott Parsons sosiologi, utvikler seg kort sagt til en rekke diskusjoner om natur-, human- og samfunnsvitenskapenes særpreg, metodegrunnlag og samfunnsoppgave.<sup>101</sup>

I sin artikkel stiller Adorno en kompleks diagnose over den samtidige sosiologiens misère. Et av hans innledende hovedpoeng er at filosofisk metarefleksjon over vitenskapens grunnleggende forutsetninger blir neglisjert, til fordel for en type forskning som ”objektivt” higer etter å avdekke ”*was der Fall sei*”.<sup>102</sup> Den dominerende tendensen i samtiden, er i følge Adorno å gi forrang til empirisk sosiologi som i første rekke gjør utstrakt bruk av surveys, spørreskjemaer og standardiserte intervjuer, kort sagt metoder og strategier for innsamling av kvantitativt, statistisk materiale som er tiltenkt å skulle avdekke atferdsmønstre og preferanser i befolkningen. Innsamlet materialet skal i neste omgang inngå som grunnlag for prediksjoner og sannsynlighetsberegninger. ”Dens umiddelbare praktiske anvendbarhet, dens affinitet for

---

<sup>101</sup> En redegjørelse for denne ”striden”, dens ledende opponenter, posisjoner og sentrale tematikk, er å finne i Anthony Giddens (red): *Positivism and Sociology*, Heinemann, London 1975, s. 17 – 22

<sup>102</sup> Theodor W. Adorno: ”Soziologie und empirische Forschung” i Theodor W. Adorno (red): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied 1971 (1969), s. 81

enhver forvaltning, spiller her utvilsomt en rolle”.<sup>103</sup> Nå synes Adornos påstand imidlertid ikke å være at all empirisk sosiologi er anvendbar, men snarere at sosiologiens innretning er av instrumentell karakter. Hans poeng synes heller ikke å være at dette nødvendigvis alltid er illegitimt. Noen av problemene oppstår snarere i det begrensede resultater generaliseres og opphøyes til objektive fakta, samtidig som forskerne unnlater å reflektere over hvordan bildet de skaper av samfunnet henger sammen med verdimeslige føringer på deres virksomhet. For Adorno synes det åpenbart at slike føringer som regel alltid finnes, og at de må relateres til forskernes og vitenskapens plassering innenfor den samfunnsmessige organisering.<sup>104</sup>

Vi kan ikke her gå dypt inn i Adornos komplekse resonneringer. Ytterligere to poeng kan likevel løftes frem. For det første at den dominerende sosiologi angivelig tenderer mot å frata subjekter sin egenhet og unike erfaringer, gjennom en utpreget form for objektivisering. I følge Adorno deler sosiologien naturvitenskapens ambisjon om å kvantifisere det kvalitative. ”Vitenskapen ønsker å avskaffe fra verden spenningen mellom det allmenne og det spesielle gjennom sitt samstemte system, men [verden] gis sin enhet fra det ikke-sammenstemte”.<sup>105</sup> Et annet poeng verdt å fremheve, er at den dominerende sosiologi, eller snarere insisteringen på at dens resultater er objektive redegjørelser for ”hva som er tilfelle” og normalt, innebærer en form for ideologisk tilsløring. Den ”hindrer [menneskene] fra bevissthet om betingelsene de lever under”.<sup>106</sup>

Dette siste poenget peker hen mot det som i følge David Held kan ses som et viktig ankepunkt i frankfurternes kritikk av såkalt positivistisk samfunnsvitenskap.

Positivist consciousness objectifies the social as well as the natural world; that is, it conceptualizes the world as a field of objects open to manipulation. Under this perspective society is conceived, as Horkheimer and Adorno put it, as 'second nature'. The social world is reified: socially created rules, conventions and regularities are comprehended as 'natural', 'the way things have been and always will be'. Social institutions and processes are taken to follow 'the order of things'. Social facts are given the status of natural facts. Historical laws are given the same status as natural laws.<sup>107</sup>

Opp mot denne karakteristikken stiller Adorno og andre frankfurtere sin egen “kritisk teori”. Deres utgangspunkt er at de positivistiske perspektivene på den historiske, sosiale virkelighet er i dyp uoverensstemmelse med denne virkelighetens karakter. Mennesket “er av natur, men skaper historie”. Det er alltid underlagt visse lovmessigheter, naturlige, så vel som sosiale og historiske, men disse er ikke av samme art. Held igjen:

---

<sup>103</sup> Ibid s. 84. Min oversettelse.

<sup>104</sup> Ibid ss. 84 – 87

<sup>105</sup> Ibid s. 90

<sup>106</sup> Ibid s. 95

<sup>107</sup> David Held: *Introduction to Critical Theory*, s. 167 – 168. For en bredere redegjørelse, se ibid s. 160 – 174

The laws of history cannot simply be equated with the laws of nature. The difference is vital. (...) [Historical] laws are tied to specific modes of human organization. They cannot be abstracted from the context and particularity of particular epochs. They change and can be changed.<sup>108</sup>

I forlengelse kan man vise tilbake til Horkheimers sondringer mellom tradisjonell og kritisk teori, der det blant annet fremheves at sistnevnte sikter mot bevisstgjøring om mulighetene for sosial transformasjon. Visse betingelser for menneskelig, sosial interaksjon kan og bør endres. Jürgen Habermas fremfører senere et beslektet poeng i *Erkenntnis und Interesse* (1968), med sitt programmatisk anslag om at de systematiske handlingsvitenskapene, som sosiologien, er emansipatorisk orientert og alltid påtar seg kritisk ”å undersøke når de teoretiske utsagn griper invariante lovmessigheter ved den sosiale atferd overhodet og når den griper ideologisk fastfrosne, i prinsippet likevel foranderlige avhengighetsforhold”.<sup>109</sup>

For ordens skyld kan det nevnes at Habermas ikke bare er til stede under rekken av foredrag som innleder positivismestriden i tysk sosiologi, han stiger senere opp på talerstolen, og begynner for alvor klatringen mot sin status som en betydelig vitenskapsteoretiker, i tillegg til å innta posisjonen som den fremste representant for Frankfurterskolens nye generasjon.<sup>110</sup>

## Epigoner i Øst?

Til grunn for dette kapitlet ligger altså en påstand om at vestlig marxisme rommer viktige intellektuelle forutsetninger, både for den polske marxistiske revisjonismen og for en del av de betraktninger og perspektiver Bauman anlegger i tekstene vi behandler i denne oppgaven. Her skal vi likevel ikke gå like så langt som Martin Jay, i det han tilordner den humanistisk orienterte marxismen i Øst-Europa en rent ”derivativ status”. I følge Jay kjennetegnes nemlig den østeuropeiske resepsjonen av vestlig marxisme primært av at teoretikere ”absorberer og tilpasser” ideer som allerede er utformet i Vest-Europa.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Ibid s. 168

<sup>109</sup> Jürgen Habermas: ”Erkjennelse og interesse” i Jürgen Habermas: *Vitenskap som ideologi*, Gyldendal forlag, Oslo 1969, s. 21. Oversettelse ved Thomas Krogh og Helge Vold. Artikkelen utgjør et forarbeid til Habermas’ senere bok, så vel som hans tiltredelsestale ved Universitetet i Frankfurt i 1965.

<sup>110</sup> En inngående redegjørelse for frankfurternes vitenskapsteori er utelukket her. Selv om de ulike teoretikernes perspektiver kan sies å være tilsøtende, er det likevel klart at forskjellene er mange, ikke minst på 1960-tallet, da nye toneangivende teoretikere knyttet til instituttet mens andre faller fra.

<sup>111</sup> Martin Jay: *Marxism and Totality*, s. 5. Rett skal være rett, Jay gjør et *delvis* unntak for enkelte tenkere, som Kolakowski og Karel Kosík, men legger til at de ”uansett bygget på tidligere vestlig marxistisk tenkning”. Han fremsetter for øvrig samme påstand om ”derivativ status” med hensyn til utviklinger innenfor marxistisk teori i 60-tallets USA.



En så lettvinnt påstand er i det minste verdt å problematisere. For det første: Selv om en rekke teoretikere nevnt ovenfor med rette kan oppfattes som betydelige og toneangivende, må selvfølgelig ikke det bety at teoretikere i øst er epigoner og etterplaprere. Ikke bare finnes det på begge sider markante og særegne tenkere, det kan også tenkes at interessen løper begge veier.<sup>112</sup> Det er samtidig verdt å bemerke at 60-tallets østeuropeisk revisjonisme formuleres under spesifikke og særegne sosiale, kulturelle og politiske forhold, ut fra det vi kan kalle en egenartet problemsituasjon.

I likhet med vestlig marxisme er østeuropeisk revisjonisme et uensartet fenomen, og om vi ville ha ”hele bildet”, i den grad det overhodet lar seg gjøre, måtte vi samtidig vende blikket mot en rekke andre kultur- og idéhistoriske brytninger. Men; selv om det her gjøres forsøk på å problematisere påstanden om de østeuropeiske revisjonistenes ”derivative status”, så er det ingen grunn til å underslå viktigheten av vestlig marxisme og noen av dens pregende teoretikere. Tvert i mot, redegjørelsene gjort ovenfor er tuftet på en overbevisning om at det *er* relevant å belyse deres arbeider, både for å kaste et bredere blikk over den intellektuelle topografien, og for å antyde hvilken retning Bauman beveger seg i terrenget. Og likevel: Selv om visse sammenhenger kanskje kan fremstå som åpenbare, er det ingen grunn til å gi etter for fristelsen til å absoluttere deres betydning.

Å ta utgangspunkt i fortidens diskusjoner om marxismens innhold, kan ikke gi oss noe fullstendig grunnlag for å innsirkle Bauman i en klart definert posisjon. Det er likevel verdt å huske at han later til å fundere sine betraktninger om et alternativt sosiologisk prosjekt på en type marxisme som angivelig distanserer seg fra økonomisk determinisme og endimensjonale syn på historisk, samfunnsmessig og menneskelig utvikling. Som et noe kuriøst poeng kan vi tilføye at dette grepet, altså å insistere på et dypere skille innenfor den marxistiske tradisjon, i seg selv er idéhistorisk signifikant. Alvin Gouldner, i sin bredt anlagte studie over utviklinger innenfor marxistisk teori, redegjør for hvordan forsøkene på å trekke klare demarkasjonslinjer mellom ”to typer marxisme” kan ses som selve gravitasjonspunktet i en utpreget selvrefleksiv og såkalt kritisk marxismetradisjon, en retning som i grove trekk synes å omfatte flere av de samme ideene, så vel som flere av teoretikerne vi ovenfor har relatert til vestlig marxisme.<sup>113</sup>

Bauman relaterer altså eksplisitt sitt begrep om ”moderne marxisme” til Lukács’ og Gramscis aktivistiske fortolkning av Marx, med vektlegging av ideologisk bevisstgjøring og

---

<sup>112</sup> ”Logistisk mulig” er det i alle fall, med flere felles arenaer for diskusjon, forskerutvekslinger, kongresser, tidsskrifter og så videre. Til dette er det mer generelt å bemerke at det løper sterke kulturhistoriske bånd mellom land i Vest-Europa, ikke minst Frankrike, Tyskland og Østerrike, og eksempelvis Polen, Ungarn og det tidligere Tsjekkoslovakia.

<sup>113</sup> Alvin Gouldner: *The Two Marxisms, Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, Macmillan, London 1980, spesielt s. 155 – 158

kollektiv handling som ”den fundamentale kategori” i historisk utvikling. Å snakke om en uproblematisk adopsjon, ville imidlertid være for lett. Snarere kan Baumans teoretisering hevdes å stå i et eklektisk forhold til deres arbeider, i den forstand at han synes å trekke på og bearbeide visse begreper, visse tema og perspektiver, og utelukke andre. En større diskusjon om slike adopsjoner ligger utenfor rekkevidde her, men la oss på bakgrunn det foregående antyde at Baumans synspunkter på samfunnsforskernes potensielt emansipatoriske rolle synes å ha visse paralleller med imperativene Gramsci stiller opp for organiske intellektuelle. For begge gjelder det tilsynelatende å bringe de dominerte i tale, og formulere en kritikk av det bestående basert på de styrtes erfaringer og behov. Imidlertid later den viktigste sosiologiske kategorien for Bauman å være det enkelte individ, ikke klasser. I forlengelse synes Bauman å vektlegge betydningen av ”individuelle behov” snarere enn ”universelle” klasseinteresser. Det mest åpenbare bruddet med Lukács er idealiseringen av desentraliserte politiske fellesskap fremfor Partiet. Ut over dette argumenterer Bauman tilsynelatende i første rekke for sosiale *endringer*, fremfor Gramscis og kanskje særlig Lukács’ totale revolusjon.

En slik kritisk videreføring synes Bauman å ha til felles med en del andre teoretikere som på ulike måter, og ofte fra åpenbart forskjellige filosofiske ståsteder, kan sies å ta del i vedvarende reformulering og forsøk på nyaktualisering av marxistiske teorier. Uten å ville insistere på klare sammenfall, direkte innflytelser eller enkle årsaks-virknings-forhold, synes det likevel rimelig å hevde at Baumans ”moderne marxisme” med fordel kan leses inn mot en omfattende og intrikat fortolkningsprosess, der Lukács’ *Historie og klassebevissthet* fremstår som retningsgivende, om enn langt fra i sin helhet og langt fra alene. Denne prosessen drives frem av ulike representanter for sammensatte tanke- og teoriretninger, så som fenomenologi, fransk eksistensialisme og tysk kritisk teori, *så vel som* såkalte revisjonister og humanistiske sosialister i Øst-Europa.

### **Tilbakeblikk og veien videre**

Med det begrensede tekstutvalget vi har tilgjengelig så langt, hefter det betydelig grad av usikkerhet til det å trekke paralleller mellom Baumans og andres tenkning. Noen antydninger må det likevel være rom for.

Tidligere er det berørt hvordan en eksistensialistisk livsanskuelse later til å gjøre seg gjeldende i Baumans betoning av individets muligheter, av friheten og ansvaret for å definere moralske kriterier for egne valg i en tid der det rette ikke alltid er gitt. Vi skal senere se at

Bauman også fremhever eksistensialistiske perspektiver på menneskelig aktivitet som fruktbare i sosialteoretisk sammenheng. Anslag med klare eksistensialistiske undertoner, kan det også tenkes å være i hans bekymring for en reduksjonistisk tilnærming til mennesker som summen av spesialiserte roller det fyller innenfor storskala organisasjoner. Her kan assosiasjonene eksempelvis gå til Gabriel Marcel, og hans distinksjon mellom *det å være* og *det å fungere*. ”Individer ter seg i stadig stigende grad – i egne og andres øyne – bare som et knippe av funksjoner”.<sup>114</sup> Det som står på spill, er i følge Marcel menneskets erfaring av et helhetlig værende, noe som ikke kan ”løse seg opp i et spill av ytre tilfældigheter og i noe usammenhengende”.<sup>115</sup> For Bauman gir det, som vi har sett, stadig mening å snakke om “no-role-performers, of personalities as yet undivided into roles, of just men and women whose fate appears to themselves as a unified and unique whole, undivided into departments ruled by specialized sets of variables”.<sup>116</sup>

Med dette er vi kommet til et punkt hvor det er rimelig å peke fremover mot Baumans virke i England og Leeds. I noen av de følgende kapitler skal vi se hvordan at han trekker, ofte eksplisitt, på teoretikere, perspektiver og begreper nært assosiert med Frankfurterskolen og kritisk teori. I så måte kan vi med fordel ha redegjørelsene gjort ovenfor i mente. Ikke minst gjelder det de som berører frankfurternes vitenskapskritikk, i og med at disse kan bidra til å kaste lys over Baumans intrikate diskusjoner av samfunnsvitenskapenes og sosiologiens filosofiske, teoretiske og metodologiske rammeverk. Før studiet av hans arbeider fra årene i Warszawa avrundes, kan det likevel være greit å antyde at visse paralleller er å finne allerede her. For ham, så vel som for representanter for kritisk teori, synes det å være et poeng at kritikk av vitenskapelige praksiser alltid må ledsages av en analyse av kulturelle og sosiale forhold som betinger og omgir disse. Særlig gjelder det å avdekke sammenhengen mellom innrettingen av forskningsprosesser og interessen for bestemte typer kunnskap. I forlengelse står samtidsdiagnostiske analyser sentralt, og kanskje er det nettopp her vi finner de tydeligste paralleller. Marx, Weber og Lukács synes alle å dvele et sted i bakgrunnen når moderne samfunnsformer beskrives som fremmedgjørende, og menneskene som dypt fremmedgjorte for hverandre og seg selv.

Mer generelt er det verdt å bemerke at det løper klare forbindelser mellom instituttet i Frankfurt og revisjonistiske kretser i Polen på 60-tallet. Et talende eksempel på de nære

---

<sup>114</sup> Gabriel Marcel: *Eksistens og erkjennelse* (1949), Cappelen, Oslo 1958, s. 4

<sup>115</sup> Ibid s. 8

<sup>116</sup> Zygmunt Bauman: ”Modern times, modern Marxism”, s. 403. Det er verdt å nevne at Baumans interesse for den religiøst anlagte eksistensialismen Marcel anfører, først blir klarere langt senere i forfatterskapet. Ikke minst blir han opptatt av Emmanuel Levinas og *Den annens humanisme* (1972).

forbindelser kan være at Kolakowski i 1970 er aktuell kandidat til å overta Adornos lærerstol, visstnok nominert etter initiativ fra Habermas.<sup>117</sup> Flere polske akademikere, blant disse Kolakowski, er engasjert i kritiske debatter om den positivistiske tenkningens dominans, og her er det viktig å minne om at i alle fall deler av frankfurternes argumentasjon finner stor gjenklang i vitenskapsteoretiske diskusjoner utenfor Vest-Tyskland. Diskutert blir den også i en rekke intellektuelle kretser i Øst-Europa. Som den ungarske filosofen Agnes Heller kan berette; for mange opposisjonelle akademikere blir det klart ”hva som står på spill og hva som er de praktiske betydninger av de teoretiske konfliktene”.<sup>118</sup>

Kolakowskis nevnte påstand om at revisjonistisk kritikk ”sikter mot å gjenopprette subjektets rolle i den historiske prosess”, virker heller ikke helt malplassert om vi skulle bruke den til å betegne frankfurternes kritiske prosjekt. En lignende observasjon kan tenkes å være gjort av Erich Fromm, som i 1965 setter seg fore å arrangere et ”internasjonalt symposium” mellom marxistisk orienterte intellektuelle i Vesten og Øst-Europa. Blant deltagerne er Herbert Marcuse, som til tross for sitt ”eksil” i USA må sies å være en av de som i samtiden blir nært forbundet med kritisk teori. For Marcuse synes stadig ett mål å være overordnet: Å oppstille negerende alternativer til eksisterende forordninger; å fremvise det muligens potensial og fortrinn.<sup>119</sup> I det følgende skal vi se at Baumans tidlige sosiologiske prosjekt strekker seg mot lignende målsetninger.

---

<sup>117</sup> Se ”Zum Tod von Leszek Kolakowski” i *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18. juli 2009

<sup>118</sup> Heller gir for øvrig også en informativ redegjørelse for den tyske positivismestriden, se Agnes Heller: ”The Positivism Dispute as a Turning Point in German Post-War Theory”, i tidsskriftet *New German Critique*, vol 15 1978, s. 49 – 56

<sup>119</sup> Se Herbert Marcuse: “Socialist Humanism?” i Erich Fromm (red): *Socialist Humanism, an international symposium*, Penguin, London 1967 (1965)

### KAPITTEL III / KULTUR SOM KRITIKK

Etter begivenhetene i Warszawa forlater Bauman Polen, for etter hvert å etablere seg som sosiolog i England. I en viss forstand vender han tilbake til kjente trakter, i og med at han siden slutten 50-tallet har gjestet britiske læresteder ved flere anledninger, og dessuten hatt to lengre forskningsopphold ved *London School of Economics* (LSE).

Feltet Bauman trer inn i er imidlertid preget av oppbrudd og endring. I England, som i flere andre vesteuropeiske land, er de offentlige utdannings- og forskingsinstitusjonene inne i en omfattende omformingsfase, drevet frem av indre faglige prosesser, så vel som av politiske reformer og den stadig like eksplosive studentøkningen som tar til fra slutten av 1960-tallet. Den institusjonelle utviklingen er særlig kjennetegnet av samfunnsvitenskapenes ekspansjon og posisjonering som viktige akademiske disipliner. Sosiologien etablerer seg i løpet av kort tid ved flere nye universiteter. Den gjennomgår en fase av med stor grad av spesialisering, og gradvis trekkes sosiologer inn som kompetanseleverandører for næringsliv, forvaltningen og myndighetenes reformpolitikk. Parallelt med profesjonsdannelsen tiltar også de indre, faglige motsetningene. Ved inngangen av tiåret preges disiplinen av stridigheter mellom ulike skoler og teoretiske retninger.<sup>120</sup>

Bauman er på et vis nært involvert i utviklingen av britisk sosiologi, i og med at han får i oppgave å lede oppbyggingen av et sosiologisk institutt ved universitetet i Leeds. På et annet vis kan han imidlertid sies å være outsider, mer orientert som han er mot de kontinentale diskusjonene om disiplinens filosofiske og vitenskapsteoretiske rammeverk.<sup>121</sup> Dersom man likevel skulle forsøke å relatere Bauman til intellektuelle kretser i Storbritannia, virker det nærliggende å fremheve det kultur- og sosialteoretiske tidsskriftet *New Left Review*, som utgjør det viktigste forumet for den marxistisk anlagte delen av samfunnsforskningen fra og med 60-tallet. Her dyrkes stadig ideen om å bedrive opposisjonsvitenskap, og i spaltene figurerer navn som E. P. Thompson, Raymond Williams og senere Stuart Hall. Til tross for betydelige forskjeller mellom deres prosjekter, kan alle sies å være blant de ledende protagonistene for en såkalt kulturell vending i britisk sosialforskning. I tillegg trekker alle, om enn i ulik grad, på en utpreget vestlig nymarxisme i det de fremhever kulturens ”relative

---

<sup>120</sup> Se A. H. Halsey: *A History of Sociology in Britain*, Oxford University Press 2004, spesielt s. 89 – 121

<sup>121</sup> Bauman fremhever senere at han opplever seg selv som mest på siden av diskusjonene om fagets utvikling i Storbritannia, og at han på 70-tallet ikke kjenner tilhørighet til én bestemt retning, ”My foreigner’s eye focused on such features of British sociology as stood out from the familiar realities of its continental counterpart”, se Zygmunt Bauman: ”Epilogue” i A. H. Halsey: *A History of Sociology in Britain*, s. 206

autonomi”, som et felt med handlings- og meningsdannende prosesser som ikke kan forstås ensidig determinert av økonomisk basis.<sup>122</sup>

I denne oppgaven skal vi ikke forfølge Baumans mulige forbindelser til intellektuelle kretser i Storbritannia ut over dette. Fra det som allerede er sagt, synes det likevel åpenbart at man med fordel kunne tatt opp sporet. Samtidig er det liten tvil om at Bauman er orientert mot særlig tyske teoretikere, i tillegg til å vise interesse for utviklingen innenfor deler av fransk og amerikansk akademia. Dette skulle komme klart frem i studiet av hans første bøker fra 1970-tallet.

## Noen hovedlinjer

For leseren kan det sikkert være nyttig med en kort skisse av hva som venter i de resterende tre kapitlene. Som vi snart skal se, er Bauman i sine første år i Leeds særlig opptatt av samfunnsmessige endringsprosesser og deres kulturelle forutsetninger. På samme tid er han opptatt av å videreutvikle det sosialteoretiske grunnlaget for studier av disse prosessene, noe han anser for å være et prosjekt helt i Marx' ånd. Et viktig anliggende for denne oppgaven er imidlertid å synliggjøre at han parallelt fører en diskusjon om hvordan samfunnsvitenskapene og sosiologien kan bidra til samfunnsmessige transformasjoner, og i forlengelse av dette; hvordan samfunnsforskere i så fall må reorientere sin virksomhet. Alle disse aspektene kan hevdes å løpe gjennom *Culture as Praxis* (1973), som i det følgende vil gjøres til gjenstand for nærmere analyse. Et viktig fortolkningsmessig poeng vil her være å tydeliggjøre mulige sammenhenger mellom Baumans ovennevnte prosjekter.

I tråd med denne oppgavens overordende målsetning skal det selvsagt primært gjøres forsøk på å belyse Baumans perspektiver på samfunnsvitenskaplige og sosiologiske praksiser. For bedre å forstå bakgrunnen for hans oppstilling av et alternativt sosiologisk prosjekt må vi imidlertid gripe bredt an, slik det ble varslet innledningsvis. Det er tilsynelatende først i lys av en del øvrige momenter i Baumans arbeider at vi kan gripe betydningen og rekkevidden av imperativene som i følge ham bør ligge til grunn for moderne sosiologisk virksomhet.

Når det gjelder slike imperativer finner vi først og fremst en del antydninger og anslag i *Culture as Praxis*, men disse kan i sin tur sies å bli videreført i den programmatisk *Towards*

---

<sup>122</sup> For informative innføringer i henholdsvis E. P Thompsons “culturalism”, Williams’ ”cultural materialism” og Stuart Halls program for ”cultural studies”, se Graeme Turner: *British Cultural Studies, an Introduction*, Unwin Hyman, Boston 1990, s. 51 – 86

*a Critical Sociology, An essay on commonsense and emancipation* (1976). I begge bøkene finner vi også inngående refleksjoner over det filosofiske, teoretiske, metodologiske og – i siste instans – normative fundamentet for det Bauman oppfatter som samtidens dominerende former for sosiologi. Oppgavens fokus vil primært ligge på *Culture as Praxis*, i forsøket på å relatere to av bokens mest sentrale diskusjoner. I sentrum for den første står kulturbegrepet, i sentrum for den andre står det positivistiske vitenskapssyn og dets ideologiske aspekter. Disse diskusjonene vil gradvis knyttes nærmere sammen i løpet av oppgavens gang.

Underveis skal det gjøres forsøk på å relatere Baumans teoretiseringer til en del andre, mer eller mindre samtidige intellektuelle posisjoner. Mer i dybden vil jeg undersøke hvordan han trekker på teoretikere nært forbundet med kritisk teori og Frankfurterskolen, især Herbert Marcuse og Jürgen Habermas. Andre tankeretninger av spesiell interesse er strukturalisme, eksistensialisme og fenomenologisk anlagt sosiologi. Underveis vil det også gjøres noen enkle forsøk på å spore brytninger mellom de ulike fasene i Baumans tidlige forfatterskap.

## **Baumans kulturbegrep**

*Culture as Praxis* må sies å være en av Baumans mindre tilgjengelige bøker, og man kan lett si seg enig med anmelderen som påpeker at ”the systematic unfolding of an analysis definitely is not the author’s forte”.<sup>123</sup> Til dette hører det at Bauman heller ikke gir ved dørene, og tilbyr intet forord som kan varde veien for leseren. En nærliggende leserstrategi er derfor å ta utgangspunkt i de to begrepene som møter oss i bokens tittel. Et enkelt forsøk på å innsirkle forfatterens begrepsfestinger er i alle fall en begynnelse.

Innledningsvis gjør Bauman det klart at kulturbegrepet har forskjellige konnotasjoner innenfor forskjellige ”univers du discours”, og at han setter seg fore å undersøke variasjoner i begrepsbruk i et utvalg av filosofiske, antropologiske og sosiologiske tekster. I forlengelse av dette hevder han at det er mulig å avdekke tre overordende konseptualiseringer av ”kultur”. En ”verdihierarkisk”, en ”differensiell” og en ”generisk”.<sup>124</sup> Den første aktualiseres eksempelvis i spørsmål om hvem som har klassisk dannelse og hvem som ikke har det, eller i distinksjoner mellom mer og mindre høyverdige måter å skikke seg innenfor et samfunn. Den andre kommer til uttrykk i forsøk på å kontrastere folkegrupper, steder eller tidsepoker. Her

---

<sup>123</sup> Irving M. Zeitlin: ”Review: Culture as Praxis” i *Theory and Society*, vol 1, nr 2, 1974, Springer pub., s. 239

<sup>124</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, Routledge & Kegan Paul, London 1973, s. 1 – 57. La det med en gang være sagt at vi i denne omgang ikke kan gå særlig nært inn på disse kategoriene. Se eventuelt Beilharz (2000) for videre diskusjon av Baumans typologisering.

viser kultur enkelt sagt til de særegne levemåter, skikker og ritualer som skiller et samfunn fra et annet. Den tredje, ”generiske” tilnærmingen, fortsetter Bauman, bestemmer gjerne kultur som noe relatert til menneskeslekten alene, kort sagt det artsspesifikke som skiller mennesket, i universell betydning, fra alle øvrige former for liv. Disse begrepsavklaringene er utvilsomt verdt en mer inngående diskusjon, men det viktigste poenget i denne omgang må være at innsirklingen av den sistnevnte ”generiske” diskursen danner en slags preliminær avgrensning og plattform for Baumans egen utlegning av kulturbegrepet.

Kort gjengitt argumenterer han for at det særegne ved mennesket som kulturvesen består i å være ”struktur-genererende og struktur-orientert”. Mennesket har angivelig en unik ”kapasitet til å påtvinge verden nye strukturer”, til stadig å omstille og tilpasse seg gjennom innprenting av nye mønstre og regulariteter i sine omgivelser og i egen adferd. Til forskjell fra andre dyr kan bare mennesket ”transformere seg selv gjennom å transformere verden og strukturere seg selv gjennom å konstruere strukturer”.<sup>125</sup> I forlengelse av dette hevder Bauman at det gir mening å snakke om kultur, i mer generell forstand, som den spesifikt menneskelige strukturingsprosess. Her introduserer han også det andre sentrale begrepet i boken, for denne prosessen er angivelig drevet frem av menneskets ustoppelige ordensskapende aktivitet, som i sin tur utgjør det sentrale momentet i *praxis*.

The continuous and unending structuring activity constitutes the core of human praxis, the human mode of-being-in the world. To carry on this active existence man is supplied with two essential instruments – *manus et lingua*, as Aquinas put it; tools and language, according to the Marxian tradition. With these two implements man handles – through structuring – the world he lives in and himself.<sup>126</sup>

I videste forstand viser kort sagt *praxis* til menneskelig ordensskapende handling, en aktivitet som pågår til enhver tid. Bauman understreker imidlertid at en endelig tilstand av orden aldri vil være et garantert utfall av slik aktivitet, som regel det er snarere tale om å motvirke ren vilkårlighet, eller som han et sted formulerer det: Å gjøre sannsynligheten for tilstander av kaos og uorden mindre.<sup>127</sup> Ut over dette gjør han det klart at erfaringen av orden i siste instans er knyttet til menneskets evne til å skape mening og sammenheng i tilværelsen. Han skriver utdypende: ”Human praxis, viewed in its most universal and general features, consists in

---

<sup>125</sup> Ibid s. 52 – 55. Bauman siterer her den sveitsiske utviklingspsykologen og pedagogen Jean Piaget, sitatet er hentet fra boken *Structuralism* (1970).

<sup>126</sup> Ibid s. 56 – 57. Begrepet ”*praxis*” står som kjent sentralt i aristotelisk tenkning, og blir blant annet utformet i *Den nikomakeiske etikk*.

<sup>127</sup> Ibid s. 54. Beilharz leser Bauman dit hen at orden mer er et håp enn en bragd. ”Structuring occurs, but more as an activity of varying impact and durability than as firm result”, se Peter Beilharz: *Zygmunt Bauman, Dialectic of Modernity*, s. 35 – 36



turning chaos, into order, or substituting one order for another – order being synonymous with the intelligible and meaningful”.<sup>128</sup>

Disse begrepsbestemmelsene, og relasjonen mellom dem, gis en utvidet dimensjon i tredje og siste del av *Culture as Praxis*. Bauman presenterer oss her for det som synes å være en mer spesifikk form for menneskelig strukturering, kort beskrevet som den intellektuelle og praktiske aktivitet som tar sikte på å erstatte en allerede etablert sosial orden med en orden vurdert til å være kvalitativt bedre. Slik kulturell *praxis* viser tilsynelatende ikke bare til en generell strukturerende aktivitet, men også til kollektive forsøk på reorganisering av den etablerte menneskelige, sosiale virkelighet, motivert av ideer om hva som heller bør være. Før vi går nærmere inn på hva dette innebærer, må det sies at Bauman underveis argumenterer for at mennesket ikke bare er et kulturvesen fordi det evner å anvende redskaper, avanserte teknologier og utvikler språk. Det er samtidig og i forlengelse av dette det eneste levende vesen i stand til å reflektere kritisk over sin ordensrettede aktivitet, så vel som denne aktivitetens historisk virkeliggjorte resultat, ”*man-made structures*”.<sup>129</sup>

Avslutningsvis i sitt intrikate forsøk på å rekonseptualisere kulturbegrepet introduserer Bauman oss for det som synes å være to nødvendige forutsetninger for den mer spesifikke form for kulturell *praxis*, nemlig kunnskap og kreativitet. Når det gjelder kreativitet må denne angivelig ikke forveksles med evnen til å tilpasse sin egen adferd til en allerede etablert sosial orden, til det å forstå de gjeldende regler og koder, og deretter vite hvordan man kan handle strategisk innenfor dette regelverket for å optimalisere egen suksess. Slik aktivitet er i følge Bauman uttrykk for lite annet enn villig underkastelse av det man antar å være livets brutale nødvendigheter. For ham handler kreativitet snarere om evnen og viljen til å bryte ut av ”den nakne overlevelsens logikk”.

Human culture, far from being the art of adaption, is the most audacious of all attempts to scrap the fetters of adaption as the paramount hindrance to the full unfolding of human creativity. Culture, which is synonymous with the specifically human existence, is a daring dash for freedom *from* necessity and freedom *to* create.<sup>130</sup>

Kultur som genuin kreativ *praxis* handler kort sagt om forsøk på å erstatte det som allerede er med noe som bør være, om å ta del i en skaperakt som søker å ta skrittet fra det reelle mot det

---

<sup>128</sup> Ibid s. 119.

<sup>129</sup> Ibid s. 58 – 106

<sup>130</sup> Ibid s. 172

mer ideelle. Bauman gjør det klart at dette kulturbegrepet står og faller på antagelsen om at det som allerede er ”oppnådd, utfelt, objektivert” *ikke* er det beste og mest ønskelige.<sup>131</sup>

Dersom denne spesifikke formen for menneskelig strukturering skal lykkes, noe som altså ville innebære en realisering av et foretrukket alternativ til det etablerte, er det i følge Bauman nødvendig å ha tilgang til en bestemt type kunnskap. For det første må man få på det rene hvilke former for sosial organisering og samfunnsmessige arrangementer som potensielt ligger innen rekkevidde for de eller den som står overfor valget om å handle. Slik kunnskap forutsetter systematiske studier som sikter mot å avdekke mulighetsbetingelser for endring i det som allerede eksisterer. For det andre må man ha mulighet til å vurdere om det å strebe etter sosial endring er verdt risikoen ved å oppgi situasjonen man allerede har, i og med at suksess aldri er gitt på forhånd. Beslutningen avhenger i følge Bauman særlig av hvorvidt man er i stand til å se denne situasjonens begrensninger og mangelfullhet, til å se hvilke behov for menneskelig livsutfoldelse den ikke kan innfri. Også dette forutsetter en bestemt type kunnskap, en som er tuftet på kritiske undersøkelser av den orden som allerede er strukturert og nedfelt sosialt. I dette potensielle møtet mellom menneskelig kreativitet og kunnskap aner vi det som synes å være kjernen i hans spesifikke kulturbegrep: ”The culture may exist only as an intellectual and practical critique of the existing social reality”.<sup>132</sup> ”Culture is the only facet of the human condition and of life in which knowledge of the human reality and the human interest in self-perfection and fulfillment merge into one”.<sup>133</sup>

## Relaterte diskusjoner

Så langt har vi skissert det som kan sies å utgjøre en overordnet argumentasjonslinje i *Culture as Praxis*. Imidlertid har vi å gjøre med en av de klart mest faseterte bøkene i Baumans tidlige forfatterskap, i og med at han underveis i sin analyse av kulturbegrepet legger ut på en rekke større og mindre ekskursjoner.

Blant de større er én særlig relevant for denne oppgavens siktemål. Som forespeilet finner vi nemlig også en diskusjon av de institusjonaliserte formene for samfunnsvitenskaplig og sosiologisk kunnskapsutvikling i moderne samfunn. Før vi tar fatt på denne delen er det likevel et par andre sider ved *Culture as Praxis* som med fordel bør nevnes, i og med at dette

---

<sup>131</sup> Ibid s. 173

<sup>132</sup> Ibid s. 174

<sup>133</sup> Ibid s. 176

kan bidra til å etablere noen nyttige referanserammer for oppgavens hoveddiskusjon. Samtidig kan de påfølgende utlegningene bidra til en mer helhetlig forståelse av Baumans sosiologiske prosjekt.

For det første er det interessant å antyde hvordan Baumans utlegning av kulturbegrepet står i opposisjon til det han beskriver som den dominerende konseptualiseringen av kultur innenfor vestlig, og da særlig angloamerikansk sosiologi. Angivelig får dette kulturbegrepet sin retningsgivende teoretiske behandling innenfor antropologien mot slutten av 1800-tallet, da som referanse til de delte normene som knytter medlemmene i et samfunn til hverandre og regulerer deres atferd. Sosiologien adopterer ikke bare begrepet i denne forstand, men i følge Bauman også antagelsen om at kultur kommer til uttrykk på måter som gjør at den kan underlegges systematiske vitenskapelige studier, noe som blant annet innebærer at de fleste sosiologer tenderer mot å oppfatte kultur som en i all hovedsak statisk størrelse. Bauman hevder videre at begrepet etter hvert blir stående som ”en vag idé” om hva som binder mennesker sammen og sørger for stabilitet og forutsigbarhet i individers interaksjon, noe som særlig kommer til uttrykk i Talcott Parsons’ innflytelsesrike handlingsteori, der ”kultur” etter sigende viser primært til den kulturelle *tradisjon*. ”Whether as an object or as an element of the actor’s orientation, culture is viewed here as a reality preceding the action, shaped and settled well before the actual action may indeed begin”.<sup>134</sup>

Mot dette tablået stiller altså Bauman sitt eget kulturbegrep, som fremfor alt later til definere kultur som en aktiv prosess, snarere enn statisk tilstand. I hans pregning viser jo tilsynelatende kultur nettopp *ikke* til en ordnet størrelse, noe som er nedfelt og fullbyrdet, men derimot til en type menneskelig handling som genererer endring, fornyelse og endelig en ny form for orden. Her betegner ”kultur” kort sagt den strukturerende aktivitet som transformerer det som allerede er oppnådd og nedfelt, og må slik forstås som noe annet enn en term for å favne et samfunns overleverte seder, skikker, normer og verdier.

I det foregående ligger stoff nok til mer inngående diskusjoner. Imidlertid skal vi her nøye oss med å la disse betraktningene ligge som bakgrunn for et annet, om enn relatert tema i *Culture as Praxis*. Rekonseptualiseringen av kulturbegrepet kan nemlig også leses som et forsøk på å bidra til forståelse av dynamikken bak større sosiale endringsprosesser, herunder historiske transformasjoner av hele samfunn. Dennis Smith har i denne forbindelse gitt en enkel, men megetsigende utlegning av Baumans utgangspunkt.

---

<sup>134</sup> Ibid s. 158

The basic proposition on which Bauman builds his argument (...) is that society is not possible without culture. At first sight, this is startling. We are much more used to hearing the opposite, that is culture depends upon society. In fact, Bauman accepts that society shapes us – makes us what we are. However, he also believes that we have a 'society-making' capacity pre-installed, so to speak, when we are born. Within limits we can make societies the way we want them to be.<sup>135</sup>

Smith peker her på det Bauman anser som menneskets to uløselig sammensatte sider, det å være både et strukturert og strukturerende vesen. I kraft at det siste kan angivelig mennesket forme det som allerede er sosialt nedfelt, ”*man-made structures*”, noe som i sin tur bestemmes som kjernen i den kulturelle prosess. Imidlertid er det lett å tolke dette dit hen at større samfunnsmessige endringer nærmest kan drives frem gjennom frie viljeshandlinger. Riktignok vil man utvilsomt kunne finne en dypt voluntaristisk grunnsats i Baumans tidlige forfatterskap, men det er samtidig viktig å ikke underslå hvor ofte han understreker at rommet for valg og handling er begrenset, både på individuelt og kollektivt, samfunnsmessig nivå. Som tidligere antydnet er et sentralt anliggende for Bauman under Warszawa-tiden å bringe folk til bevissthet om *muligheten* for å velge alternative måter å organisere sin verden, noe som likevel ikke synes å innebære en påstand om at man kan skape sin fremtid fritt etter eget hode. I *Culture as Praxis* kommer dette poenget rimelig klart, om enn noe omstendelig til uttrykk.<sup>136</sup>

La oss i forlengelse av redegjørelsene ovenfor nevne at Bauman i *Culture as Praxis*, så vel som i flere andre arbeider på 70-tallet, tar leseren med inn i en temmelig kompleks teoretisk eksersis for å avklare hvordan kultur, forstått som menneskelig strukturerende aktivitet, alltid er betinget av eller beroende på et allerede strukturert univers. I følge Bauman er det likevel også slik at dette universet i sin tur alltid blir formet gjennom nettopp kulturelle prosesser.

Et velegnet teoretisk utgangspunkt for å forstå denne gjensidig dialektiske relasjonen blir angivelig skissert av Marx, blant annet i *Die Deutsche Ideologie* (1845). I følge Bauman bestemmes sosiale strukturer her som historiske størrelser som kontinuerlig tar form gjennom interaksjon mellom individer. Samtidig argumenterer han for at Marx' (og Engels') arbeid også er tuftet på erkjennelsen av at individer er endelige, og at den enkeltes livsprosess er nedfelt i et strukturelt rammeverk de selv ikke er opphav til. Kort sagt: Menneskene skaper sine samfunn historisk, gjennom *praxis*, men: ”[individuals] work, produce materially, and act

---

<sup>135</sup> Dennis Smith: *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity*, s. 77 – 78

<sup>136</sup> Et talende eksempel: ”Creativity and dependence are two indispensable aspects of human existence, not only conditioning, but reinforcing each other; they cannot be transcended conclusively – they overcome their own antinomy only by re-creating it and re-building the setting from which it is generated”, Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 57

under definite material limitations, presuppositions, and conditions independent of their will".<sup>137</sup> I Baumans fortolkning rommer Marx' historieteori kimen til en helhetlig forståelse av menneskelige livsprosesser, uten å redusere mennesket til et determinert vesen. Samtidig muliggjør Marx' arbeider etter sigende en dypere forståelse av den generelle dynamikken i og mellom kulturelle og sosiale endringsforløp.

Nå er imidlertid ikke Baumans påstand at Marx sitter på alle svarene. I *Culture as Praxis* understreker han at det i løpet av de siste tiårene har skjedd interessante teoretiske nyvinninger innenfor en rekke ulike akademiske felt. Vi skal senere i oppgaven se nærmere på hvordan han trekker på noen av disse "nyvinningene", i det som kan hevdes å være et forsøk på å solidere det teoretiske grunnlaget for sitt eget sosiologiske prosjekt.

---

<sup>137</sup> Karl Marx og Friedrich Engels, sitert av Bauman i ibid s. 76. For egen del kan vi her legge til en rekke andre velkjente Marx-formuleringer synes å bære i seg lignende budskap. Mest virtuos, i alle fall i norsk oversettelse, er muligens denne fra *Louis Bonapartes attende brumarie* (1851): "Menneskene skaper sin egen historie, men de skaper den ikke etter eget godtykke, ikke under selvvalgte forhold, men under forhold som er umiddelbart gitt og overlevert. Tradisjonen fra alle døde slektsledd hviler som en mare på de levendes hjerne", se Karl Marx: *Verker i utvalg 3*, Pax forlag, Oslo 1970, s. 145

## KAPITTEL IV / KUNNSKAPSTEORI OG POSITIVISME

I det følgende skal vi se nærmere på Baumans utlegning og videre analyse av det vestlige, positivistiske vitenskapsideal. Dette danner i sin tur bakgrunnen for hans bestemmelse av samfunnsvitenskapenes og sosiologiens status som ”positiv vitenskap”. Det er imidlertid verdt å merke seg at Bauman i *Culture as Praxis* ikke nøyer seg med å beskrive det han oppfatter som karakteristisk for denne. Han søker samtidig å problematisere den positive vitenskapens understøttende postulater og antagelser.

Alt dette skal vi komme nærmere inn på, før vi igjen tar for oss Baumans diskusjon av mulighetene for å forplikte sosiologien på et alternativt program. Det kan derfor allerede her røpes at han forsetter sitt stormløp mot den etablerte sosiologi, og da med en type kritikk som tildels ligner angrepet han tidligere rettet mot såkalt styringsvitenskap i Polen. Denne gang er imidlertid kritikken mer kunnskapsteoretisk fundert.

Denne delen av Baumans bok kan sies å være nært knyttet til hans betraktninger over kulturell *praxis*, i det han reiser spørsmålet om hvorvidt samfunnsvitenskapene er i stand til å bringe til veie den type kunnskap som er nødvendig for å initiere større samfunnsmessige transformasjoner. Igjen er han spesielt opptatt av sin egen disiplin. Problemstillingen synes å være hvordan sosiologien kan bidra, og videre hva som nå hindrer sosiologer fra aktivt å ta del i virksomhet som i siste instans sikter mot å erstatte det som allerede er med noe som bør være. Som vi skal se identifiserer Bauman ikke bare slike hindringer i samfunnet for øvrig. Han finner de også nedfelt i gjeldende metodologiske rammeverk for samfunnsvitenskapelig virksomhet, herunder den etablerte sosiologien.

### Positivistisk filosofi

Før vi går direkte til Baumans tekst kan det være givende å dvele kort ved en annen og mer inngående presentasjon av positivistisk tenkning, nemlig Leszek Kolakowskis bok *Positivist Philosophy, from Hume to the Vienna Circle* (1968). Kolakowskis bok er særlig interessant av flere grunner. For det første gjør han på tilsvarende måte som Bauman forsøk på å innsirkle typiske anslag i positivistisk argumentasjon, en innsirkling som for øvrig synes å ligge nært opp til den vi finner i *Culture as Praxis*. I motsetning til Bauman går Kolakowski i dybden av den positivistiske tenkningen, og bidrar samtidig til å kaste et noe skarpere lys over en temmelig kompleks filosofisk tradisjon. En enkel redegjørelse for hovedlinjene i sistnevntes

omfattende studie, kan dessuten åpne for videre diskusjon om intellektuelle krysningspunkter mellom de to tidligere kollegaene fra universitetet i Warszawa.

Kolakowski sikter bredt i sin bok om positivistisk tenkning, slik han også gjør i det senere hovedverket *Main Currents of Marxism*. Hans anliggende kan igjen sies å være tredelt: For det første søker han å gjøre rede for hovedstadier i den positivistiske filosofiens historie og dennes spesifikke utforming innenfor ulike historiske epoker. For det andre setter han seg fore å tydeliggjøre kontinuiteten som preger den positivistiske tenkningen, ved å skissere linjene, antagelsene og holdningene som binder de ulike positivistiske posisjonene sammen. Til slutt diskuterer han kritisk hvordan positivistisk argumentasjon preger den mer samtidige filosofien.

Tidlig i boken minner Kolakowski oss om at den som først anvender og setter sitt preg på termen ”positivistisk filosofi” er Auguste Comte. Som boktittelen antyder er det likevel mulig å snakke om en positivistisk strømning i vestlig tenkning som strekker seg betydelig lenger tilbake, og Kolakowski sporer dens viktigste røtter tilbake til engelsk senmiddelalder, der særlig fransiskanermunken William av Ockham gis fremtredende plass som kritiker av skolastikkens metafysiske spekulasjon. Med startblokk i den såkalte universalistriden legger Kolakowski ut på en *tour de force* gjennom store deler av den kanoniserte filosofihistorien, fra David Hume og de britiske empiristenes teorier om de ytre grenser for den menneskelige erkjennelse, frem til Avenarius og Ernst Machs empiriokritisisme. Til slutt i sin historiske redegjørelse gir han en bredere gjennomgang av Wienerkretsen og den logiske empirismens utvikling som en dominerende filosofisk retning i første halvdel av 1900-tallet.

Selv om Kolakowski søker å ta høyde for store spenn i tid og tanke, er det bokens bærende tese at det er mulig å sammenfatte den positivistiske filosofien i visse ”overgrepene termer”. Opp gjennom hele sin historie, skriver han, har positivistisk tenkning markert seg med polemisk brodd mot ”metafysisk spekulasjon” av alle slag, herunder all refleksjon som enten ikke kan fundere sine konklusjoner på primære data eller eventuelt formulerer innsikter på en måte som ikke i prinsippet kan etterprøves empirisk. Positivistisk filosofi kjennetegnes i forlengelse av forsøk på å formulere kriterier og regler for hvilke utsagn om verden som faller inn under kategorier som ”gyldig kunnskap”, ”sikker viten, objektive fakta og informasjon”. Når det gjelder spørsmål om hvilke fremgangsmåter som kan appliseres for å nå frem til gyldig kunnskap om verden, skjeler positivistene gjerne til strategier og metodiske operasjoner utviklet innenfor moderne naturvitenskaper, ofte med fysikken som modell.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Leszek Kolakowski: *Positivist Philosophy, From Hume to the Vienna Circle*, Penguin, Harmondsworth 1972, spesielt s. 10 – 19. Merk at Kolakowskis bok opprinnelig blir utgitt på polsk i 1968.

Kolakowski nøyer seg ikke med bare et generelt historisk omriss, men utlegger også punktvis det han oppfatter som grunnleggende prinsipper i positivistisk filosofi.<sup>139</sup> For det første viser han til ”regelen om fenomenalisme” og ”regelen om nominalisme”. Enkelt forstått foreskriver den første regelen at vi bare kan ha kunnskap om et fenomen dersom våre utsagn om dette kan relateres til en virkelighet mer eller mindre umiddelbart tilgjengelig gjennom sanslig erfaring. Den andre regelen er nært forbundet og foreskriver at ingen allmenne begreper, som for eksempel ”Mennesket”, ”kan ha noen andre referenter enn individuelle, konkrete objekter”. I direkte forlengelse av disse reglene fremhever Kolakowski ”regelen som avviser at verdidommer og normative utsagn kan kalles kunnskap”. Denne impliserer for det første at det, vurdert fra et positivistisk ståsted, ikke er gitt gjennom erfaringen hvorvidt mennesker, hendelser eller ting besitter kvaliteter som ”noble”, ”gode”, ”onde” og så videre. Dommer av denne typen anses for å være uttrykk for arbitrære, subjektive vurderinger, og oppfyller som sådan ikke det grunnleggende kravet om empirisk verifiserbarhet.

For on the phenomenalist rule we are obliged to reject the assumption of values as characteristics of the world for they are not discoverable in the same way as the only kind of knowledge worthy of the name. At the same time the rule of nominalism obliges us to reject the assumption that beyond the visible world there exists a domain of values ‘in themselves’<sup>140</sup>

Under denne regelen hører angivelig også følgende postulat, med referanse til Humes skille mellom “er” og “bør”: ”that experience [can not] oblige us, through any logical operations whatever, to accept statements containing commandments or prohibitions, telling us to do something or not to do it”.<sup>141</sup> Til slutt gjentar Kolakowski at et helt fundamentalt prinsipp i positivistisk filosofi er at kriteriene for kunnskap må være av universell gyldighet. Han understreker imidlertid at denne regelen, i enda større grad enn de øvrige, er emne for motstridende fortolkninger. I sin mest generelle form uttrykker regelen en overbevisning om at fremgangsmåtene for å oppnå gyldig kunnskap i hovedsak er de samme innenfor alle erfaringsfelt. I vitenskapsfilosofisk sammenheng omtales dette gjerne som ”the unity of science”, eller mer spesifikt ”tesen om den vitenskaplige metodens enhet”.<sup>142</sup>

---

<sup>139</sup> Han understreker imidlertid at han med denne oppstillingen konstruerer en forenklet idealtipe, og at det ikke uten videre kan hevdes at alle positivistiske posisjoner opererer eksplisitt med alle disse. For videre diskusjon av premissene for Kolakowskis innsirkling av positivistiske prinsipper, se *ibid* s. 7 – 11 og s. 241

<sup>140</sup> *Ibid* s. 17

<sup>141</sup> *Ibid* s. 16

<sup>142</sup> Kolakowski utlegger denne som følger: ”[that] we have no reason to assume that the qualitative differences between particular sciences come to anything more than characteristics of a particular historical stage in the development of science; we may expect that further progress will gradually eliminate such differences or even, as many authors have believed, will reduce all the domains of knowledge to a single science”, *ibid* s. 17 – 18



La oss med denne presentasjonen i minne vende blikket mot Baumans diskusjon av det idéhistoriske grunnlaget for de etablerte vestlige vitenskaper, herunder sosiologien.

## ”Positiv vitenskap”

I *Culture as Praxis* foretar Bauman en rekonstruksjon av den moderne vitenskapsforståelsens forhistorie, og sporer i så måte dens opprinnelse tilbake til tidlig gresk tenkning om den praktiske kunsten å bearbeide materie og transformere objekter.

Modern science is the only heir and the only logical elaboration of the ancient Greek stance of [*techné*], which assumed the objective, self-sustained existence of the cosmos to under-grid the object-oriented manipulatory capacity and ambition of man.<sup>143</sup>

I følge Bauman er moderne vitenskap fremfor alt tuftet på en ambisjon om å legge grunnlaget for suksessfull handling i verden. Et tidlig eksempel på den moderne vitenskaplige innstilling finner han i så måte i Francis Bacons lovprisning av den nye eksperimentelle vitenskap som menneskets nye redskap (*Novum Organum*), det instrument som sikrer makt over naturen og setter det i stand til å styre dens prosesser. Gjennom systematisk observasjon av de konkrete, sansbare objekter kan mennesket lære naturens lover å kjenne, og dermed sikre kontroll over sine omgivelser. Tuftet på en lignende ambisjon om å øke menneskets herredømme over egen tilværelse, formulerer senere Auguste Comte et forberedende program for en flerdisiplinær vitenskap om lovmessige prosesser i både natur, samfunn og menneskelig atferd. Igjen finner Bauman et tidlig uttrykk for den moderne vitenskaplige innstilling, i den franske filosofens pregnante slagord ”*savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*”.<sup>144</sup> I dag er mye av filosofien Comte forkynte forlatt, men, legger Bauman til, hans vitenskapsprogram rommer en særegen innstilling til kunnskap ”som i høyeste grad er med oss”, samtidig som ”dets essensielle prinsipper fremdeles utgjør hjørnesteinene i vitenskapen som helhet”.<sup>145</sup>

For å få grep om Baumans poeng, kan det være givende med en kort redegjørelse for noen sentrale punkter i Comtes *Cours de philosophie positive* (1830 – 1842). Her foretar den franske filosofen sin hierarkiske klassifisering av samtidens vitenskaper, der fysikken, bygget på innsikter fra matematikken og newtonsk astronomi, angivelig har avansert lengst når det gjelder strategier for akkumulering av praktisk anvendbar kunnskap. På toppen av dette

---

<sup>143</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 161

<sup>144</sup> Comtes frase kan forsøksvis oversettes til “å vite, for å forutse, for å utføre (med myndighet)”.

<sup>145</sup> Ibid s. 161

hierarkiet utmeisler Comte sitt program for den nye vitenskapen om menneske og samfunn, den han først kaller ”sosialfysikk”, senere ”sosiologi”. Denne er ment å skulle videreføre naturvitenskapenes ”positive rasjonalitet” i systematiske studier av det sosiale, med særlig henblikk på å avdekke lovmessigheter i menneskelig sosial atferd. Kunnskap om slike atferdsmønstre skal i sin tur tjene som grunnlag for prediksjoner av den samfunnsmessige utvikling. Selve kongstanken i Comtes omfattende vitenskapsfilosofi kan hevdes å være at denne ekspansjonen av vitenskapens domene ikke bare skal frembringe effektive teknikker for utnyttelse av naturens ressurser, men også teknologier for mer målrettet styring av samfunnet gjennom stortilte sosiale reformprogrammer.<sup>146</sup>

I likhet med Kolakowski argumenterer Bauman for at positivistisk vitenskapsfilosofi kan forstås som del av en større filosofisk tradisjon med forbindelse til de tidlige empiristenes kritikk av skolastisk metafysikk og ”spekulativ idealisme”.

Intuition was ridiculed; self-evidence dismissed as a residue of metaphysics, and human knowledge reduced to what can be derived, by proper handling, from the primary data of immediate sensory experience. The issue of eternal, indubitable, necessary truths was dismissed rather than contested. The rule of phenomenalism, one of the few outspoken principles of positivism, stated flatly that human knowledge is and must remain unidimensional, fully accommodated on the plane of empirical data. The supporting rule of nominalism assigns to general concepts and statements the ancillary role of shorthand, convenient recordings of the essentially individual fact-events. There is no room left for ‘self-imposing’, self-evident truths, much less for perennial and unchangeable ‘essences’ rooted somewhere in the infrastructure of the contingent, empirically accessible chain of occurrences.<sup>147</sup>

Den positivistiske argumentasjonens gjennomslag innenfor moderne vitenskapsteori er som kjent formidabel. Bauman går på sin side så langt som å hevde at den blir helt avgjørende for etableringen av *positiv vitenskap*, “the only conduct and the only methodological program admissible within the framework of science as it has emerged historically in the west”.<sup>148</sup>

I sin videre diskusjon kommer han stadig tilbake til generiske karakteristika ved såkalt positiv vitenskap: Et overordnet mål for den vitenskaplige undersøkelse er å formulere utsagn om ”det virkelige”, på bakgrunn av metodisk innsamling og systematisk organisering av erfaringsmessig gitte fakta. Slike undersøkelser skal i sin tur lede frem til etableringen av lover eller lovlignende generaliseringer i relasjon til den studerte virkelighet. Imidlertid hevder Bauman at det mest grunnleggende er ideen om at den vitenskaplige tilnærming til

---

<sup>146</sup> Comtes refleksjon over vitenskapens nytte og funksjon, bør ses i sammenheng med hans historiefilosofiske betraktninger. Vitenskapene skal muliggjøre menneskehetens historiske fremskritt, og lede an mot den endelige realiseringen av ”det positive samfunn”. For mer inngående presentasjoner av Comtes tenkning, se for eksempel Karl Löwith: *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago 1984, s. 67 – 91 og Leszek Kolakowski: *Positivist Philosophy, From Hume to the Vienna Circle*, Penguin, Harmondsworth 1972, s. 60 – 88

<sup>147</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 70

<sup>148</sup> Ibid s. 160 – 161

verden forutsetter ”løsriivelse av kunnskap fra interesse”.<sup>149</sup> I forlengelse av dette fremsetter han to, tilsynelatende relaterte påstander. For det første at ”the rule prohibiting the drawing of normative conclusions from assertions about reality has always been the cornerstone of positive science”.<sup>150</sup> For det andre tar han til orde for at det positive vitenskapsprogrammet også foreskriver en slags flagellantisk selvtukt hos det undersøkende subjektet, en systematisk utlutring av alle ”misledende” subjektivistiske innslag og personlige, normative vurderinger, ”en ekstatiske renselse fra lidenskapene”. Positiv vitenskap knesetter angivelig et påbud om komplett emosjonell likegyldighet, interesse- og verdifrihet hos forskeren. ”Nothing may stop the enquiring subject from resigning himself, obediently and willingly, to the unquestionable reality of the transcendental object”.<sup>151</sup>

### **Sosiologi som positiv vitenskap**

Som antydnet kan Baumans innsirkling av grunnlaget for positiv vitenskap hevdes å ha visse berøringspunkter med Kolakowskis oppstilling av de overordende prinsipper eller ”regler” i positivistisk filosofi. Rammen de legger rundt er imidlertid ulik. Mens Kolakowski etter hvert konsentrerer sin diskusjon om samtidens fagfilosofiske praksis, er Bauman primært opptatt av hvordan den positivistiske argumentasjonen setter markante preg på samfunnsvitenskapene og sosiologien. Med henblikk på de generaliserende anslagene ovenfor, kommer det kanskje ikke som noen større overraskelse at hans konklusjon blir som følger: ”Now sociology, as it emerged and took shape historically, is a positive science, eager to share all the hopes and anxieties of all other irreproachable academic disciplines.”<sup>152</sup>

Gjengitt i grove trekk argumenterer Bauman for at det i den vitenskapsteoretiske og metodologiske refleksjonen som over tid har bidratt til å konsolidere sosiologien som disiplin, ikke foreligger noe *avgjørende* brudd med tradisjonen etter tenkere som i første halvdel av 1800-tallet stiller spørsmål om hvordan forskningsstrategier, prosedyrer og forklaringstyper anvendt innenfor de antatt mest avanserte naturvitenskapene kan appliseres i studier av menneske og samfunn. Hans påstand er imidlertid ikke at fagets metodologiske register har forblitt det samme siden Comte formulerte læren om ”sosialfysikken”, for så å krone seg selv til den nye vitenskapens Galileo Galilei. Alt tyder nemlig på at Bauman er klar over at de

---

<sup>149</sup> Ibid s. 161

<sup>150</sup> Ibid s. 163

<sup>151</sup> Ibid s. 162

<sup>152</sup> Ibid s. 174

mest outrerte uttrykk for vitenskapsmonisme møter kritikk hos flere av sosiologiens senere toneangivende teoretikere. Likevel insisterer han altså på at visse overordnede prinsipper fremdeles står ved lag.

For å tydeliggjøre elementet av kontinuitet, henviser Bauman til vitenskapsteoretiske kontroverser som vel oftest anses for å virke fornyende på i alle fall deler av sosiologien. Særlig opptatt er han i så måte av ”*der Methodenstreit*” i tyske samfunnsvitenskaper; kort beskrevet som en lang serie disputer mellom tilhengere av et enhetlig, naturvitenskaplig metodeideal på den ene side og tilhengere av såkalt metodologisk dualisme på den andre.<sup>153</sup> Under denne intellektuelle striden trer Max Weber frem som en ledende vitenskapsteoretiker, med sitt bredt anlagte forsøk på å utforme en slags metodologisk *Sonderweg* for sosiologien, som en både ”forklarende” og ”forstående” vitenskap, forskjellig fra naturvitenskapene på den ene side og de tradisjonelle åndsvitenskapene på den andre. Sosiologien, heter det i en av Webers mest siterte formuleringer, er ”en vitenskap som fortolkende forstår sosial handling og dermed vil forklare dens forløp og virkninger ut fra dens årsaker”.<sup>154</sup>

I sin diskusjon av *Verstehende Soziologie* underslår ikke Bauman at det foreligger en del viktige forskjeller mellom denne og de enhetsvitenskaplige standpunkter som forfektes av klassiske positivister. Snarere synes han å hevde at den forstående tradisjonens forløpere, som Dilthey og Windelband, har bidratt til å klargjøre at dess mer en vitenskapsteoretisk skole insisterer på at human- og samfunnsvitenskapene og naturvitenskapene kan og må operere med en enhetlig metodologi, dess klarere står det at denne skolen er fundert på en mangelfull forståelse av det unike og egenartede ved den menneskelige verden.<sup>155</sup> Videre er det med henvisning til blant annet Webers innsats at Bauman argumenterer for at det nå er blitt en utbredt oppfatning at studier av den menneskelige, sosiale virkelighet fordrer en særegen fremgangsmåte.

Når han likevel understreker at Webers metodologiske arbeider uttrykker kontinuitet, så hevder han med andre ord ikke at den tyske sosiologen, på linje med klassiske positivister, tar til orde for at vitenskaper om naturen kan tjene direkte som modellvitenskaper for et helhetlig studie av menneske og samfunn. Baumans påstand kan snarere sies å være at Weber i hovedsak bekrefter den etablerte oppfatningen om at vitenskapens og sosiologiens domene

---

<sup>153</sup> En diskusjon av denne intellektuelle striden er gitt i Patrick Henssler & Josef Schmid: ”*Kulturbewusstsein in den Sozialwissenschaften, Die neukantianische Wende um 1900*” i Patrick Henssler & Josef Schmid (red): *Bevölkerungswissenschaft im Werden: die geistigen Grundlagen der deutschen Bevölkerungssoziologie*, VS Verlag, Wiesbaden 2007, s. 75 – 95.

<sup>154</sup> En del av Webers vitenskapsteoretiske betraktninger fra *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922) er å finne i Max Weber: *Verdi og handling*, Pax forlag, Oslo 1999. Sitatet er hentet fra s. 26

<sup>155</sup> Ibid spesielt s. 110 – 112

må være begrenset til studiet av de gitte kjensgjæringer, og videre at skolen Weber står som den fremste representant for, til tross sine antipositivistiske anslag, ”uforbeholdent holder fast ved grunnleggende prinsipper for all positiv vitenskap”.<sup>156</sup>

Innenfor rammen av denne oppgaven er det ikke rom for å utdype alle aspekter ved Baumans argumentasjon, men jeg vil likevel fremheve noen momenter som kan bidra til å belyse hans poeng. For det første fremholder han at selv om det erfaringsmessige fokuset i *Verstehende Soziologie* så og si blir flyttet fra ytre til ”indre” fenomener, til de subjektive motiver hos intensjonelle aktører, så beholdes antagelsen om at slike størrelser foreligger mer eller mindre umiddelbart tilgjengelige for forskeren, på linje med andre empiriske data. For det andre: Også data som samles inn gjennom fortolkning er ment å tjene som grunnlag ved formuleringen av lovlignende generaliseringer, noe som angivelig forblir et overordnet mål for den sosiologiske undersøkelse. I følge Bauman ender Weber til syvende og sist opp med å vektlegge årsaksmessig forklaring av menneskelig adferd, og gir samtidig ny næring til ideen om at den menneskelige, sosiale virkelighet i prinsippet er fullt ut forklarlig.<sup>157</sup> Til hans forsøk på å tydeliggjøre kontinuitet i sosiologien hører dessuten påstanden om at den klassiske fortolkende orientering mot aktørens verdier, subjektive intensjoner og motiver for handling ikke blir oppfattet som uforenlig med ideen om vitenskapens interesse- og verdifrihet.

It is not the human interest which is denied status in the realm of science: the interest can be, as it were, seen as the object of scientific enquiry – and in this case no objection would be raised as to its legitimacy. In both aspects in which values entered routine sociological investigation and discourse – as objects of action and as attitudes motivating this action – they were, of course, permeated with human interest; but the interest they were imbued with was that of the human *objects* of enquiry.<sup>158</sup>

Bauman hevder i forlengelse at det rådende vitenskapelige standpunkt krever kompromissløst at *forskeren*, ”det undersøkende subjektet”, ikke gjenstanden det undersøker, skal være verdifri (*wertfrei*). Vitenskapen skal sikte mot å beskrive kjensgjærningene slik de ”virkelig er”, ufarget og upåvirket av forskerens subjektive vurderinger og normative oppfatninger om hva som bør være. Ikke bare bekrefter Weber dette prinsippet som et høyverdig ideal, han formulerer angivelig dets mest sofistikerte metodologiske forsvar.

Mot denne bakgrunnen kan vi muligens bedre forstå hva Bauman legger i sin påstand om at sosiologien, slik den blir utformet historisk, er en positiv vitenskap: Tross de ulike

---

<sup>156</sup> Ibid s. 174

<sup>157</sup> ”[A]s Runciman aptly puts it, ’human action is not less explicable – indeed it is more so – when it follows from the self-conscious pursuit by the most effective means of a freely chosen end’”, *ibid*. Bauman siterer her W. G. Runciman, forfatter av *A Critique of Max Weber’s Philosophy of Social Science* (1972).

<sup>158</sup> Ibid s. 162

metodologiske skolenes innbyrdes strid, innrettes og avgrenses sosiologien til å være en ren deskriptiv form for kunnskapssøken. ”It accepts the universal criteria of science. It agrees with Weber that ’sociology is a matter of discovery, not of invention’”.<sup>159</sup>

La oss med dette sette en foreløpig strek, og vende blikket mot Baumans kritiske diskusjon av det han kaller ”*the Baconian-Comtean programme of positive science*”. Denne rommer flere momenter, og i det følgende skal vi først se på hans problematisering av dets kunnskapsteoretiske grunnlag. Videre skal vi se hvordan han innvender at positiv vitenskap er lite egnet for å gripe det unike og mest vesentlige ved den menneskelige, sosiale virkelighet. I og med at det her er snakk om temmelig kompleks teori, sier det seg selv at det ikke er rom for annet enn å skrape overflaten.

### **Illusorisk objektivisme**

I *Culture as Praxis* hevder Bauman følgende: At det positive vitenskapsprogrammet sikter mot løsrivelse av kunnskap fra interesse, innebærer ikke at den intellektuelle virksomheten som følger faktisk *er* verdi- og interessefri. Postulatet om vitenskapens absolutt nøytrale karakter bærer alle tegn på ”fortrengt selvinnsikt” og ”falsk bevissthet”.<sup>160</sup> For å få grep om disse påstandene kan det være givende å skissere kort hans metadiskusjon av premisene for all kunnskapskonstituerende aktivitet.

Bauman argumenterer gjennomgående for at det alltid kan avdekkes en sammenheng mellom forskjellige former for søken etter kunnskap og generelle ”menneskelige interesser”. Felles for slike interesser, slik de blir presentert, synes å være at de bidrar til å definere eller generisk bestemme måten mennesket tilnærmer og forholder seg til verden som erkjennende vesen, perspektivet vi anlegger, samtidig som de legger føringer på hvordan vi organiserer og kategoriserer våre i utgangspunktet kaotiske erfaringer, som mer eller mindre relevante, mer eller mindre meningsfulle. All kunnskap mennesket tilegner seg gjennom sin intellektuelle og praktiske aktivitet, er grunnleggende interesseorientert, hevder Bauman, og argumenterer videre for at positiv vitenskap kan ses som en kunnskapssøkende praksis motivert av nettopp en slik generell interesse, nemlig ”*the human interest in technical mastery*”.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Ibid s. 174

<sup>160</sup> Ibid s. 162

<sup>161</sup> Eksemplariske artikuleringer av denne interessen finner Bauman altså hos Bacon og Comte. ”(...) far from being just partisan pronouncements of a particular philosophical school, [they] reflected faithfully the kind of

Bestemmelsen av menneskelig kunnskapssøken som grunnleggende interessebestemt, kan hevdes å utgjøre et sentralt moment i Baumans problematisering av objektivisme, troen på at vitenskapen nøytralt kan gjøre rede for foreliggende saksforhold, beskrive verden ”slik den virkelig er”. I denne sammenheng argumenterer han for at det er mulig å avdekke flere epistemologiske blindflekker hos den positive vitenskapens teoretikere og praktikere. For det første hevder han at en del av disse naivt tenderer mot å overse at når vitenskapen beskriver verden, så innebærer dette alltid reduksjon og abstrahering av visse aspekter ved det virkelige på bekostning av andre, og at vitenskapen i så måte opererer på linje med enhver menings- og ordensskapende aktivitet som søker å strukturere en i prinsippet uendelig mer mangfoldig og kompleks virkelighet. Angivelig overser mange av den positive vitenskapens protagonister at objekt- og relasjonsforhold vitenskapen beskriver, innebærer en konstituering av det virkelige fra et bestemt ståsted, nemlig ut fra interesse for en spesifikk type kunnskap.

The very idea of ‘interest-free’ (or, later, *wertfrei*) knowledge was inevitably predicated on the human utilitarian, practical intention. (...) Even when self-aware of its motivation, this knowledge must have hidden the actual impact of the motivating interest on the course of its enquiry, on the shape of the facts it recorded, on the structure of the theories it modelled; or otherwise the purpose of the whole effort, and the authority of whatever came out of its pursuit, would have been killed in the cradle. Thus it had to turn a blind eye on its own work and tactfully, though steadfastly, refuse to focus its attention on the process of enquiry. It would have liked to have its looking glass (or at least to pretend to have it) thinned down to the point of downright transparency, if possible, to dissolve it completely in the transcendental object, in which the sole authority and hope for secure and reliable knowledge are vested.<sup>162</sup>

Baumans rekonstruksjon av den moderne vitenskapsforståelsens forhistorie får med dette en utvidet dimensjon. Ved å trekke linjene tilbake til dens tidlige formative periode understreker han at dagens positive vitenskaper, herunder den etablerte sosiologien, må sees som del av et større historisk-samfunnsmessig prosjekt, der teknisk kunnskap blir tillagt særlig verdi, og der én form for systematisk kunnskapssøken kultiveres og understøttes som mer verdifull enn andre. Samtidig argumenterer han tilsynelatende for at det positive vitenskapsprogrammets forpaktere og fornyere har neglisjert videre refleksjon om hvilken betydning dette har for den vitenskapelige erkjennelse, for forskere som søker å gripe de antatt objektive kjensgjerninger i henhold til dette programmets sentrale prinsipper.

Her kan det være givende å ta et kort skritt tilbake og gjenintrodusere Kolakowski i diskusjonen. Jeg har tidligere antydnet at hans innsirkling av positivistiske prinsipper har visse berøringer med Baumans. Nå er det imidlertid mulig å peke på flere interessante paralleller,

---

attitude which stood at the cradle of science as such, and which still very much remains with us, permeating all scientific endeavor”, *ibid* s. 161

<sup>162</sup> *Ibid* s. 161 – 162

som at de to later til å fremme en beslektet kritikk av positivistisk kunnskapsteori. Når det gjelder Kolakowski poengterer han at et vanlig feilslag, særlig ved nyere vitenskapsfilosofi, er at denne drar en klar linje mellom spørsmål om kunnskapens opphav og spørsmål om dens gyldighet, for så i hovedsak å konsentrere seg om det sistnevnte. En slik avgrensning gir seg etter sigende utslag i ”naive” posisjoner som i liten grad er opptatt av å reflektere over egne kulturelle og sosiale forutsetninger, og i enda mindre grad over hvordan disse forutsetningene virker inn på den filosofiske og vitenskapelige virksomhet.<sup>163</sup> Kolakowskis innvendinger må ses i sammenheng med hans gjennomgang av den positivistiske tradisjonen, der han i likhet med Bauman argumenterer for at det særlig er ett normativt standpunkt som opp gjennom historien traderes av positivistiske posisjoner, nemlig at disse primært ”anerkjenner menneskelige anstrengelser som lar seg måle i utilitaristisk suksess”, og videre tilskriver termen ”kunnskap” til det som kan forøke menneskets ”tekniske effektivitet”.<sup>164</sup>

Det er verdt å bemerke at den positivistiske forestillingen om ”kunnskap løsrevet fra interesse”, i følge Bauman, ikke bare hviler på en mangelfull forståelse av de verdimeslige vurderinger som ligger innarbeidet i selve rammeverket for vitenskapelig virksomhet. I *Culture as Praxis* tematiserer han også hvordan verdier alltid siver inn i vitenskapen gjennom menneskene som praktiserer den. Eller, sagt noe annerledes; han påpeker at vitenskaplige erfarings- og erkjennelsesprosesser nødvendigvis forutsetter undersøkende subjekter, forskere, som aktivt bidrar i konstitueringen av kunnskap. Som individer er disse preget av sine unike disposisjoner, særegne livserfaringer, personlige prosjekter, verdiorienterte overbevisninger og tilbøyeligheter, attributter som i følge Bauman ikke kan løsrives fra subjektet uten at det opphører å være nettopp et individ. Objektivismens ”problem” stikker i så måte dypere enn at det enkelt kan overskrides med det han anser for å være det positive vitenskapsprogrammets naive løsning: At forskeren fortrenger alle subjektive, verdimeslige orienteringspunkter, og følger standard prosedyre. Til tross for forsøkene på å gjøre forskersubjektet til gjenstand for rigid kontroll og selvbeherskelse, forblir angivelig det positivistiske idealet om den nøytrale eller verdifrie betrakter aldri fullt ut realiserbart.

I denne omgang må vi nøye oss med disse summariske skissene av innvendinger mot det positive vitenskapsprogrammets erkjennelsesteoretiske grunnlag. I det følgende skal vi rette blikket inn mot Baumans problematisering av samfunnsvitenskapenes og sosiologiens streben etter å innfri det positive vitenskapsideal.

---

<sup>163</sup> Se Leszek Kolakowski: *Positivist Philosophy, From Hume to the Vienna Circle*, spesielt s. 236

<sup>164</sup> Ibid s. 234 – 235



## Positivism, en livsanskuelse

Innvendingene skissert ovenfor deler et viktig fellestrekk; de impliserer en advarsel mot å forsømme videre refleksjon, henholdsvis over det positive kunnskapsbegrepets historiske opprinnelse, over forskeren som verdibærer, og over betydningen av det som angivelig ikke lar seg favne av de forskningsstrategier som for tiden anses for å være vitenskaplige. Vi kan med andre ord si det slik at Bauman i *Culture as Praxis* uttrykker markant bekymring for de ideologiske implikasjonene ved det positive vitenskapsprogrammets gjennomslag. Dette blir desto mer åpenbart dersom vi ser nærmere på hans diskusjon av ”positivisme”, kan hende et av de mest omstridte begreper i 1900-tallets vitenskapsteoretiske debatter. I denne omgang er vi i første rekke ute etter Baumans pregning av begrepet.

Historically, positivism has been a once dominant school of philosophy asserting that science is the only knowledge worth our while, the only source of statements reliable enough to be worth human attention; that cognition is not a futile (or even deleterious) effort only if it is subordinated to the rules of positive science; and that there is nothing to be apprehended and cognitively appropriated apart from the kind of reality accessible via positive science and pivoted on its assumptions.<sup>165</sup>

Kort gjengitt bestemmes positivisme her historisk som en særegen scientistisk innstilling eller holdning, kjennetegnet av nedvurdering av all kunnskap som ikke er bygget etter et bestemt sett av regler, og på samme tid en utdefinering av alternative erkjennelsesmessige prosjekter. Reglene Bauman sikter til skulle allerede være presentert. Det er likevel én han tillegger særlig betydning i denne sammenheng.

Since the rule prohibiting the drawing of normative conclusions from assertions about reality has always been the cornerstone of positive science, there is an irreducible and inherent inconclusiveness in the positivist argument. Inevitably, positivism is a normative attitude; and this is the very kind of modality which it denigrates as cognitively superfluous and irrelevant.<sup>166</sup>

Nå er det imidlertid ikke slik at Bauman utelukkende ser positivisme som et filosofihistorisk fenomen. Snarere argumenterer han for at dette er blitt en stadig mer utbredt intellektuell innstilling, blant annet som konsekvens av den dominerende formen for vitenskap i avanserte industrisamfunn.<sup>167</sup> Innenfor rammene av positiv vitenskap er angivelig kravet til den enkelte

---

<sup>165</sup> Ibid s. 163

<sup>166</sup> Ibid s. 163

<sup>167</sup> Vi kommer nærmere tilbake til dette momentet senere.

entydig: Alt man kan og skal er å holde seg til objektive fremgangsmåter og nøytrale utsagn om det virkelige, det som er.

Whatever stands out conspicuously enough to defy this assumption is banished into the realm of 'irreducible subjectivity', transformed into a purely personal, incommunicable affair, made into an eternal drama of solitary, tragic cravings of unfulfilled self (...).<sup>168</sup>

Baumans poeng kan kanskje belyses dersom vi igjen tar et lite sideblikk på Kolakowskis betraktninger, den gang over positivismebegrepet. I *Positivist Philosophy* foreslår nemlig Kolakowski at vi kan sondre mellom to versjoner av positivisme, en mer fattet og en mer radikal. I tråd med sin utlegning av positivistiske prinsipper hevder han videre at den mer fattede versjonen av positivisme kan forstås som en særegen filosofisk innstilling til hva som rettmessig faller inn under "kunnskap" innenfor den vitenskaplige sfære.<sup>169</sup> Imidlertid argumenterer han videre for at en slik form for positivisme er sjelden vare, og at unntakene ikke har vært til hinder for at denne oftere har vist seg å slå over i standpunkter som omfatter langt mer enn å insistere på et sett av kriterier for etablering av viten innenfor et avgrenset domene. Nettopp i denne sammenheng aktualiseres den radikale versjon, som etter sigende har en helt annen kulturell betydning. "It is an attempt to consolidate science as a self-sufficient activity, which exhausts all the possible ways of appropriating the world intellectually".<sup>170</sup> Slik positivisme kjennetegnes angivelig av en særegen type "pragmatisk intoleranse"; øvrige erkjennelsesmessige prosjekter anses verken verdt ens tid eller interesse, de utdefineres som overflødige på grunn av deres antatt manglende nytte.

Kolakowski er i første rekke opptatt av hva den radikale positivismens gjennomslag innebærer for den profesjonaliserte filosofien. Etter hans vurdering kjennetegnes radikal positivisme i første rekke av en militant devaluering av tradisjonelle filosofiske prosjekter, til fordel for en snever avgrensning av filosofiens oppgave til å definere den rette vitenskaplige innstilling og handlemåte. Samtidig avskriver angivelig radikale positivistiske relevansen av tenkning som i deres øyne kan sidestilles med metafysisk spekulasjon, herunder søken etter essensen av menneskelig væren og oppstillinger av et dypere etisk fundament for handling, mellommenneskelige forpliktelser og engasjement i det kollektive liv.

I den pragmatiske intoleransen ligger kimen til en skjebnesvanger avsondring fra all moralsk stillingtagen, i følge Kolakowski.

---

<sup>168</sup> Ibid s. 173

<sup>169</sup> Denne versjonen vurderer Kolakowski som ett av flere uttrykk for den moderne vitenskapens "kontinuerlig fornyede forsøk på å konstituere seg selv, gjennom differensiering fra henholdsvis teologi, religion, politikk og kunst", altså som en særegen måte å tilnærme seg verden intellektuelt og praktisk, se ibid s. 244

<sup>170</sup> Ibid s. 244

Positivism in this sense is the escapist's design for living, a life voluntarily cut off from participation in anything that cannot be correctly formulated. The language it imposes exempts us from the duty of speaking up in life's most important conflicts, encases us in a kind of armour of indifference (...)<sup>171</sup>

Radikal positivisme innebærer med andre ord langt mer enn å insistere på et bestemt sett av kriterier for etablering av kunnskap innenfor vitenskapens sfære. I Kolakowskis utlegning er det snarere tale om en anemisk og introvert livsholdning, ”en flukt maskert som en definisjon av kunnskap”. Positivisme representerer i denne forstand en programmatisk innsnevring av den menneskelige refleksjonsevne; en antatt objektiv innstilling til verden som kan sies å ta den tidlige Wittgensteins påbud ytterst bokstavelig: ”*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*”.<sup>172</sup>

Man kan innvende mot Kolakowskis jeremiade at han ikke klart utpeker hvem som skulle gjøre seg fortjent til en slik polemisk overhaling. Det viktigste poenget her er imidlertid at Bauman later til å nære en tilsvarende bekymring for en type pasifisering som angivelig ligger latent i positivistisk tenkning, og som ”utløses” i det sentrale positivistiske prinsipper legges til grunn som livsfilosofisk innstilling. Nettopp her kan det hevdes at hans kanskje mest fundamentale innvending mot positiv samfunnsvitenskap kommer til overflaten: For individer som virker og arbeider under kravene fra det positive vitenskapsprogrammet, kan lett et nødvendig offer bli ens egne ønsker og ambisjoner om å endre det man måtte vurdere som urimelig og utålelig ved tilværelsen. Det fundamentale kravet om verdifrihet blir i så måte noe som hindrer den enkelte fra kritisk å utfordre det som i utgangspunktet oppleves som negativt ved den eksisterende orden. Et metodologisk ideal blir opphøyet til en allmenn regel for samfunnsforskerens befatning med verden.

### **Verdien av positiv vitenskap**

Ut fra det vi har sett så langt kan det være nærliggende å slutte at Bauman i *Culture as Praxis* søker konfrontasjon med det positive vitenskapsprogrammet i sin helhet. Så enkelt er det ikke. Samtidig er det heller ikke slik at han avviser at positiv sosiologi kan være nyttig.

Noen særlig inngående forståelse av Baumans perspektiv på den etablerte sosiologien kan vanskelig nås dersom vi ikke er oppmerksomme på den særegne ambivalens som ledsager

---

<sup>171</sup> Ibid s. 244

<sup>172</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt 2003 (1918), Abschnitt 7

hans kritikk. For det første er det viktig å fremheve at han ved flere anledninger understreker at positiv vitenskap, tross sine feilslag, historisk har vist seg å være best egnet når det gjelder å skaffe til veie en bestemt type kunnskap av stor betydning og verdi. I en særstilling står i så måte de moderne naturvitenskapene, som dramatisk har økt menneskets muligheter for å kontrollere og strukturere sine omgivelser. I følge Bauman har likevel ikke samfunnsvitere og sosiologer grunn til å la seg plage med mindreverdighetskomplekser; ”(...) we usually tend to overlook and play down the vast amount of *technically* valuable knowledge that sociology has accumulated while remaining within the confines of positive science”.<sup>173</sup>

I forlengelse synes det åpenbart at Bauman heller ikke kategorisk avviser betydningen av all metodologisk refleksjon som har bidratt til å konsolidere det overordnede rammeverket for vestlig vitenskapelig virksomhet. Positivistisk argumentasjon har angivelig bidratt til å klargjøre hvilke strategier som er egnet til å oppnå mer solid kunnskap om den eksisterende sosiale orden. Eksempelvis fremhever han at det innenfor alle fagfelt rimeligvis må finnes visse internt anerkjente regler for avgrensning av hva som kan og ikke kan tilskrives status som primære data, så vel som regler for hvordan begrepsdannelser må være forbundet med slike data for å kunne inngå i en vitenskapelig diskurs.<sup>174</sup> Det er også mulig å hevde, fortsetter Bauman, at selv det illusoriske postulat om ”komplett likegyldighet, nøytralitet og emosjonell distanse” hos forskersubjektet kan tjene en slags ”beskyttende funksjon”: Fjerner man dette ”skjoldet av selvbedrag”, vil lite være igjen for å demme opp mot og detronisere ”uholdbare absurditeter” som en ”sovjetisk” genetikk eller en ”fascistisk” fysikk.<sup>175</sup>

Baumans argumentasjon virker umiddelbart paradoksal, ikke minst dersom den stilles opp mot rekken av innvendinger han reiser ovenfor det positive vitenskapsprogrammet. Som antydnet er et anliggende i *Culture as Praxis* å eksponere og problematisere de ideologiske implikasjonene av den positive vitenskapens brede gjennomslag, nærmere bestemt ideen om interessefri kunnskap, forestillingen om den vitenskapelige fremgangsmåtenes rene, nøytrale karakter, og til slutt det han anser som eksessiv dyrking av en endimensjonal måte å forholde seg til verden. Noen kunne mistet troen på den etablerte samfunnsvitenskapens muligheter av mindre. For ham synes det likevel ikke opplagt at en slik vitenskapskritikk må lede til en fullstendig avvisning av den etablerte forståelsen av det vitenskaplige.

Det er også verdt å merke seg at Baumans vitenskapsteoretiske diskusjon er ledsaget av en polemikk mot såkalte radikale antipositivister. Her antydes det blant annet at mange av

---

<sup>173</sup> Ibid s. 174. Min kursivering

<sup>174</sup> Ibid s. 162

<sup>175</sup> Ibid s. 163

disse risikerer å ende opp med ”uønskede sengekamerater”, i verste fall en relativisme og subjektivismen som helt avviser muligheten av å gi beskrivelser av fenomener som er mer sannferdige enn andre. En slik posisjon er angivelig ikke noe fruktbart alternativ til ”den positivistiske tilbedelse av objektiv sannhet”.<sup>176</sup> Bauman advarer mot å gå til det skritt av man ”ikke bare avviser positivistisk imperialisme, men selve ideen om positiv vitenskap”.<sup>177</sup> Kort sagt: Han gjør det klart at det å kritisere et vitenskapsregime, ikke nødvendigvis utelukker erkjennelsen av at dette regimet likevel kan bringe til veie verdifull kunnskap av en viss type. ”Positive science with all its assumptions – even with its obstinate and willful self-blindness – is the only way in which the human interest in technical mastery may be gratified”.<sup>178</sup>

### Trådene samles

Vi har kommet til et punkt hvor det passer bra å samle trådene. Så langt har denne gjennomgangen av *Culture as Praxis* søkt å identifisere og behandle to av bokens mest sentrale diskusjoner. I sentrum for den første står kulturbegrepet, i sentrum for den andre står utviklingen av positiv vitenskap og dens videre ideologiske aspekter. Som antydnet er det først når vi ser disse diskusjonene i relasjon til hverandre at vi best kan forstå Baumans vurdering av sosiologiens status.

Først kan en kort rekapitulering være nyttig. Bauman foreslår at ”kultur” generelt kan forstås som en betegnelse på den menneskelige struktureringsprosess, den aktivitet som følger av menneskets såkalte unike kapasitet til å transformere seg selv og sin verden gjennom å konstruere strukturer. Imidlertid kan det hevdes at han også opererer med en mer spesifikk definisjon av kulturbegrepet, der han anfører at menneskets kreative aktivitet blir hevet til et nytt nivå i det øyeblikk kunnskap det erverver seg brukes til å negere aspekter ved den eksisterende orden, det som allerede er kulturelt strukturert og sosialt nedfelt. I følge Bauman er det først gjennom slik en kreativ *praxis* at mennesket henter ut sitt potensial som kulturelt vesen. ”Humanity is the only known project of rising above the level of mere existence, transcending the realm of determinism, subordinating the *is* to the *ought*”.<sup>179</sup>

Som vi også har sett, argumenterer Bauman for at en slik innsirkling av det kulturelle vekker liten gjenklang innenfor den etablerte sosiologien, der ”kultur” angivelig blir redusert

---

<sup>176</sup> Ibid s. 169

<sup>177</sup> Ibid s. 165

<sup>178</sup> Ibid s. 163

<sup>179</sup> Ibid s. 172

til en størrelse som sørger for stabilitet og forutsigbarhet individers interaksjon. I lys av den foregående vitenskapsteoretiske diskusjonen kan vi nå legge til at Bauman antyder at denne forståelsen av kultur er vel tilpasset det positive vitenskapsregime. Angivelig kan sosiologien både adoptere et kulturbegrep og sikre sin status som positiv vitenskap, fordi den samtidig aksepterer at kultur kan og må behandles som en gitt og observerbar størrelse; ”that culture ’exhibits regularities that permit its analysis by the methods of science’, i.e. it is an ordered, systematically behaving entity”.<sup>180</sup> Som han utdyper:

To be ’cultural’ as distinct from idiosyncratic, aberrant, irregular and unfit for scientific treatment, an item must already be pinioned into some sort of orderly arrangement: it must exist as an element of *reality*, as conclusive accomplishment. Only such reality may be subjected to scientific scrutiny, and the scientific treatment of the phenomenon of culture has always been, and still remains, the unshakable ambition of sociologists.<sup>181</sup>

Nå er det imidlertid mye som tyder på at Baumans primære bekymring ikke er at sosiologien har endt opp med å dyrke et snevert og reduksjonistisk kulturbegrep. Hans mest alvorstyngede diagnostikk synes snarere å være at fagdisiplinen, gjennom sine bestrebelsler på å bli en fullgod positiv vitenskap, har ekskludert seg selv fra det han oppfatter som kjernen i kulturell *praxis*.

Culture constitutes the human experience in the sense that it constantly brings into relief the discord between the ideals and the real, that it makes reality meaningful by exposing its limitations and imperfections, that it invariantly melts and blends knowledge and interest; or, rather, culture is a mode of human praxis in which knowledge and interest are one. Contrary to the stance of positive science, culture stands and falls on the assumption that the real, tangible, sentient existence – the one already accomplished, sedimented, objectified – is neither the only nor the most authoritative; much less is it the only object of interested knowledge. The unfinished-ness, incompleteness, imperfectness of the real, its infirmity and frailty, under-grids the status of culture in the same way as the unquestionable, supreme authority of the real buttresses positive science.<sup>182</sup>

Her ser vi igjen det som later til å være et helt essensielt poeng i Baumans kritiske analyse av den dominerende formen for sosiologisk virksomhet: Historisk innrettet med et mål om løsrivelse av kunnskap fra interesse, fulgt opp av eksessiv dyrking av verdifrihet som dyd av nødvendighet, innskrenker den rommet for en type refleksjon og handling som kan forbinde sosiologi til det han kaller kultur som menneskehetens kollektive prosjekt for å overskride den gitte eksistens.<sup>183</sup> I det sosiologer avgrenser sitt virkeområde til å akkumulere kunnskap om de antatt gitte kjensgjerninger, avskjærer de seg i følge Bauman fra å ta del i en bestemt form for

---

<sup>180</sup> Ibid s. 158

<sup>181</sup> Ibid s. 159 – 160

<sup>182</sup> Ibid s. 173

<sup>183</sup> Ibid s. 172

kulturell *praxis*. Og hos ham handler altså slik *praxis* om å søke kunnskap for å transformere den etablerte orden, om å plassere ”*the Ought over the Real*” gjennom kritisk bruk av erfaring og kunnskap man erverver seg.

### **Programmatisk anslag**

La oss fra forsøket på å klargjøre Baumans kritiske utgangspunkt vende blikket mot det som kan sies å være den andre dimensjonen i hans diskusjon av sosiologien og dens rammeverk. I *Culture as Praxis* finner vi som antydnet ikke bare en kritikk av disiplinens utvikling, men også en rekke programmatisk anslag for et alternativt sosiologisk prosjekt, et utkast til en type sosiologisk virksomhet som skal kunne overskride den positive vitenskapens fallgruver.

At det her er snakk om anslag, henspiller på at det ikke foreligger noen systematisk oppstilling av et fullstendig program i Baumans bok. Hans fremgangsmåte er snarere å foreslå hva som kan og bør gjøres for ”å sette sosiologien tilbake på rett spor”. Noe forenklet lar det seg gjøre å skissere tre hovedmomenter.

De to første kan sies å henge nøye sammen, og skulle allerede være berørt tidligere. Som nevnt tar Bauman til orde for en oppdatert sosialteori, og da spesielt et mer helhetlig perspektiv på menneskelig aktivitet som makter å integrere flere dimensjoner uten å la én enkelt være ensidig bestemmende. Hva man trenger er først og fremst en modell som kan ta høyde for ”de to uløselig sammenvevde fasettene av menneskelig eksistens”; strukturert og strukturere, eller som han utdyper: ”subjective and objective, determining and determined, creative and created, socializing and socialized”.<sup>184</sup> Først med et slikt dialektisk perspektiv kan man angivelig nærme seg en dypere forståelse av de komplekse prosessene som hele tiden er virksomme i den menneskelige, sosiale virkelighet. Dette ansporer videre til det andre hovedmomentet. For Bauman er det tilsynelatende også presserende å finne frem til strategier for en type sosiologisk forskningspraksis som ikke ender opp med å neglisjere denne virkelighetens dynamiske og omskiftelige karakter.

For å få grep om dette momentet kan det først være givende å si noen få ord om hans diskusjon av prediksjonenes status innenfor de respektive vitenskapsgrener. Ambisjonen om sikkert å kunne forutsi et hendingsforløp er angivelig karakteristisk for all positiv vitenskap. Forbilledlig fra begynnelsen var i så måte den moderne, newtonske fysikken, i følge Bauman

---

<sup>184</sup> Ibid s. 81

ansett som selve mønstervitenskapen, ”at least in the type of precision and power of prediction it had achieved and the capacity of control it armed men with”.<sup>185</sup> Imidlertid understreker han at vitenskapene om den menneskelige, sosiale virkelighet ikke kan forvente tilsvarende grad av suksess, deres prediksjoner vil alltid være av en annen og mer usikker karakter enn de man formulerer innenfor de nomologiske naturvitenskapene. For å klargjøre poenget viser han blant annet til Antonio Gramscis analyse av sosialøkonomiens lover, og påpeker deres gyldighet, og implisitt deres anvendbarhet, hviler på forventningen om at individer skal følge monotone handlingsmønstre og vise den samme rutinemessige atferd over tid.

(...) in so far as they do, one can easily rely on the apparent repetitiousness of the observed phenomena as the foundation of knowledge. But the allegedly secure basis goes topsy-turvy the very moment that the masses emerge from their comatose compliance and embark on an 'unusual', 'unlawful', 'improbable', 'unwarranted' adventure. Positive science may tell us little about these sudden spurts of mass creativity, much less 'predict' them the way it predicts the behavior of a solution in a test-tube.<sup>186</sup>

I følge Bauman har toneangivende vitenskapsteoretikere nå erkjent de samfunnsvitenskaplige prediksjonenes usikre status, og langt på vei akseptert at samfunnsforskere som regel må sikte lavere enn naturforskere når det gjelder graden av presisjon og nøyaktighet.<sup>187</sup> Mange har også akseptert at prediksjonsproblemet må ses i sammenheng med de særegne og mer komplekse endringsprosesser som gjør seg gjeldende i den menneskelige, sosiale virkelighet. Problemet, slik han beskriver det, er imidlertid at slike refleksjoner blir behandlet som forskningsmessig irrelevant: I praksis tenderer stadig dagens samfunnsforskere, herunder sosiologer, alltid mot å tilskrive sitt studiefelt en endelig nedfelt, fastlagt og dermed også forutsigbar karakter. Den sosiale verden...

(...) is always put in front of the student as an accomplished, complete, intrinsically exhaustive reality, i.e. processed to the condition in which it can be handled by the means of positive science. It always lays before the enquiring mind the task of grasping the human reality in its capacity (to paraphrase Hegel's notorious adage) as 'a corpse which was left behind by its living impulse'.<sup>188</sup>

Samfunnsvitenskapenes streben etter aksept og innpass i det positive vitenskapsprogrammet, har angivelig ført samfunnsvitenskapene inn i en systematisk neglisjering av det prosessuelle aspektet ved den menneskelige, sosiale virkelighet, til fordel for en mer bekvem metodologisk

---

<sup>185</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 160

<sup>186</sup> Ibid s. 169

<sup>187</sup> Ibid s. 160

<sup>188</sup> Ibid s. 175



antagelse om at det studerte feltet vil ”beholde sin naturlige karakter”.<sup>189</sup> Slik er det etter sigende også for sosiologien, som villig har underlagt seg den positive vitenskapens krav: ”It aims at the explanation of one kind of reality, whatever may be said about the distinctive features and uniqueness of this particular kind”.<sup>190</sup> For Bauman gjelder det tilsynelatende å finne frem til en sosiologisk tilnærming som ikke faller for fristelsen å tillegge den studerte realitet en form for permanens den ikke nødvendigvis har. Det gjelder samtidig å åpne for refleksjon om hva som utgjør det særegne og unike ved endringer i henholdsvis den naturlige og den sosiale verden.

Det tredje, og kanskje mest sentrale momentet må ses i sammenheng med Baumans rekonseptualisering av kulturbegrepet. I hans utlegning blir kultur stående som betegnende for den prosess hvor mennesket søker å konfrontere og transformere betingelsene for sin egen livsutfoldelse. Det sentrale er i så måte ikke bare å begripe det som allerede er sosialt nedfelt, men å overskride dette med mål om å realisere noe som bør være. ”[Culture] makes reality meaningful by exposing its limitations and imperfections (...)”.<sup>191</sup> ”Culture may exist only as an intellectual and practical critique of the existing social reality”.<sup>192</sup> ”Culture is the only facet of the human condition and of life in which knowledge of the human reality and the human interest in self-perfection and fulfillment merge into one”.<sup>193</sup> I disse utsagnene ligger ikke bare en begrepsbestemmelse, men også imperativer for søken etter, organisering og anvendelse av kunnskap. Samtidig synes Bauman her å foreslå en annen kunnskapsledende interesse enn den teknisk-instrumentelle. Nettopp her kan vi ane rekkevidden av Baumans ambisjon om å endre den rådende sosiologiske forståelsen av kultur. Hva han foreslår er følgende: ”instead of considering the role of culture as one of the many categories – or, rather, objects – of sociological enquiry, we should rather fathom the vast cognitive space which the borrowing of the cultural stance by sociology may lay open”.<sup>194</sup>

Hva innebærer dette? I følge Bauman kan man tenke seg en sosiologisk virksomhet løsrevet fra ”det virkeliges autoritet”, redefinert seg ut fra en målsetning om å anskueliggjøre ”det mulige”.

(...) the cultural stance refuses to acquiesce in the narrowing attitude of positive science and its claim that only the already-accomplished, sentient, 'empirical' reality, attainable in the way we appropriate the past, may be called in as the standard of valuable knowledge. While encompassing the future in its

---

<sup>189</sup> Ibid s. 175

<sup>190</sup> Ibid s. 174

<sup>191</sup> Ibid s. 173

<sup>192</sup> Ibid s. 174

<sup>193</sup> Ibid s. 176

<sup>194</sup> Ibid s. 176

unique quality of irreducibility to the past, the cultural stance admits a multiplicity of realities. The set of universes it explores in the way the positive sciences investigate the real, contains also the possible, the potential, the desirable, the hankered after, even if as yet possible worlds.<sup>195</sup>

En slik sosiologi vil i sin tur kunne forenes med det den nå angivelig står fremmed overfor, nemlig menneskelig *praxis*, den kontinuerlige streben etter å transformere det som allerede består til noe som heller bør være. Første skritt, slik det her skisseres, er at sosiologer våger seg utenfor den positive vitenskapens ideologiske stengsler i sin søken etter kunnskap.

Med henblikk på hva vi har sett så langt, vil det kanskje komme som en overraskelse at Bauman argumenterer for at det å innta det kulturelle standpunkt ikke fordrer at man må avvise ideen om "the scientific pursuit of truth as a correspondence between knowledge and reality".<sup>196</sup> En viktig oppgave for sosiologien forblir nemlig stadig å avdekke eksisterende sosiale relasjonsforhold ved hjelp av empiriske forskningsstrategier, og i så måte er den tjent med å ivareta den snevre innstillingen til kunnskap som ligger til grunn for det positive vitenskapsprosjektet. For sosiologer som inntar det kulturelle standpunkt må det likevel handle om mer; "(...) it does imply transcending the range of questions and methodological tools which [the positivist] attitude condescends to legitimize".<sup>197</sup>

Man kan vel trygt fastslå at Baumans prosjekt foreløpig virker temmelig abstrakt, og videre spørre seg hvordan en slik sosiologi vil arte seg i praksis? Nå angir han som sagt ikke noe fullstendig program, men det er likevel mulig å finne mer konkrete retningslinjer. I denne forbindelse kaller Bauman inn en stedfortreder som skulle være kjent, i alle fall for et norsk publikum, nemlig Johan Galtung. Nærmere bestemt lar han Galtung føre ordet, ved å resitere det som angivelig kommer svært nær en passende beskrivelse av den påtenkte formen for sosiologisk virksomhet.

It has been Galtung's idea that one of the sociologist's tasks 'is not just to uncover mechanisms to account for the empirically existing, and to predict what will happen. It is also to escape from the straightjacket of the empirically existing and narrow range of the predictions – into the total range of the socially possible. That is, one assumes that the social order found empirically is only one among many possible, and even though it has been encountered, it should not be granted undue prominence... There is no argument with the goal of prediction in science, but there should be, we feel, an argument with the kind of thinking that always asks: 'Given these conditions, what will happen?' and never asks 'What is the total range of possible variation, and what are the conditions for different states of the social system within this range to obtain?' Mechanisms must be uncovered, to explain and predict, and they are also indispensable in opening the range of possibilities for those who want to form a social order'.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> Ibid s. 176 – 177

<sup>196</sup> Ibid s. 176

<sup>197</sup> Ibid s. 176

<sup>198</sup> Ibid s. 177. Sitatet er hentet fra antologien *Sociological Theories in Progress* (1966). Vi er vel ikke mindre provinsielt anlagt enn at det påkaller en viss interesse at Bauman viser til nettopp Galtung, ikke minst fordi hans vitenskapsteoretiske arbeider fra 60-tallet gjerne er blitt forbundet med et rigid forsvar for et enhetsvitenskapelig standpunkt, med naturvitenskapene som modell. Se eksempelvis Rune Slagstad: *Positivism og vitenskapsteori*,

Ut fra dette er det vel rimelig å hevde at Bauman anser studiet av den eksisterende sosiale orden som en sentral oppgave også for en alternativ, ”kritisk” sosiologi. For sosiologer som aksepterer det kulturelle standpunkt er det likevel ikke tilstrekkelig å erverve seg kunnskap om det allerede etablerte, de må angivelig også være beredt til å tilby verden sin mening om hva man bør strebe etter. “The cultural is the only knowledge unashamed of its partisanship and ensuing bias”.<sup>199</sup>

### Det fremmedgjorte samfunn

Jeg vil foreløpig avrunde lesningen av *Culture as Praxis* med å antyde noen trekk i Baumans samtidsdiagnose. For ham er det nemlig et uttalt poeng at kritikk av den etablerte sosiologiske kunnskapssøken også må omfatte en kritikk av samfunnet denne er en del av. Dessuten synes det nødvendig å få et litt klarere bilde av hva Bauman selv anser som kritikkverdig ved sin samtid. Uten et slikt bilde blir hans program for et alternativt sosiologisk prosjekt hengende i luften.

Innenfor rammene av denne oppgaven er det ikke rom for noen storstilt, systematisk rekonstruksjon av Baumans samtidsanalyse.<sup>200</sup> To sentrale momenter bør likevel løftes frem. For det første argumenterer han for at den gjeldende sosiokulturelle orden i første rekke er instituert gjennom nedfelling av klare grenser for hva og hvem som *ikke* tolereres innenfor et sosialt domene eller i samfunn som sådan.<sup>201</sup> Nå der det imidlertid ikke slik at alle sosiale grupper er i samme posisjon til å trekke slike grenser. I følge Bauman besitter et mindretall ressurser nok til å tvinge gjennom sin virkelighetsforståelse, noe de blant annet gjør ved utdefinering og neglisjering av andre perspektiver på organiseringen av samfunnet. Samtidig

---

*et essay om den norske positivismestriden* (1980). Nå er det imidlertid også slik at Galtung tidlig tar til orde for at sosiologer bør kunne innta flere roller enn idealet om den “rene”, nøytrale forskergjerning tillater. Vi kan se det i sitatet ovenfor, og vi kan eksempelvis se det i et foredrag holdt for norske sosiologistudenter på Frambu i 1966, der han åpner for at sosiologens plass godt kan være blant ”de kritiske intellektuelle” i sitt samfunn: “En intellektuell har vel den oppgave å prøve å være både sin samtids kritiker, analytiker og forslagsstiller (...) Han skal avspeile det som skjer i tiden, sette det klart og tydelig fram, trekke fram vesentlige sammenhenger, men hvis han nøyer seg med kritikk og analyse, har han i hvert fall etter mitt skjønn sviktet sin oppgave”, se Galtung: “Litt om sosiologi, sosiologroller og sosiologiutdannelse” i *Sosiologiske perspektiver*, Universitetsforlaget, Oslo 1967, s. 24. Den utpregede aktivistiske, politiserte orienteringen hos Galtung gjør det vanskelig å plassere hans arbeid entydig i positivistisk retning.

<sup>199</sup> Ibid s. 176

<sup>200</sup> Leseren vil finne mer om dette i Dennis Smith (2000) og Peter Beilharz (2000).

<sup>201</sup> Ibid s. 122 – 123 og 127

lykkes disse gruppene ofte i å beskrive verden på måter som tenderer mot å ”naturalisere” forhold som likevel alltid er historisk og kulturelt konstruert.<sup>202</sup>

For det andre trekker Bauman frem et klassisk fremmedgjøringstopos, i det han tar til orde for at moderne samfunn fremfor alt er kjennetegnet av ”the separation of creativity and control”.<sup>203</sup> Kort gjengitt hevder han at det store flertall er satt i en posisjon der overlevelse som selvstendig subjekt handler om å tilpasse egen atferd til de gjeldende normer og idealer, og deretter handle strategisk innenfor dette regelverket for å innfri ”det som måtte kreves”. Når det så gjelder spørsmål om *hva* som må kreves, har det store flertall lite de skulle ha sagt, i og med at disse kravene formuleres i en offentlig sfære hvor et fåtall dominerer. I forlengelse av dette trekker Bauman en konklusjon som må sies å være alt annet enn oppløftende: ”The subjective life-process of the person can be made complete only by turning the subject into the object of control; the person appropriates his illusory subjectivity only by acknowledging the unquestionable authority of the public”.<sup>204</sup> Om man nå griper tilbake til hans diskusjon av kulturbegrepet, kan det sies slik at det store flertallets kreative aktivitet er blitt underkastet ”den nakne overlevelsens logikk”.

Ut fra denne virkelighetsoppfatningen kan man kanskje bedre forstå hvorfor Bauman argumenterer for at samfunnsforskere må innta en ny rolle. Gjennom å la sin praksis lede av nye imperativer kan de angivelig bringe nye grupper til bevissthet om alternative måter å innrette sin virkelighet. De kan kort sagt legge til rette for at flere får spille ut sitt potensial som kulturelt vesen: “Culture is unique to man in the sense that only man of all living creatures is able to challenge his reality and ask for a deeper meaning, justice, freedom and good – whether individual or collective”.<sup>205</sup> Problemet er imidlertid at samfunnsforskere står langt fra å følge slike imperativer. Ikke bare det, i følge Bauman er de låst i en type tenkning som trofast reflekterer selvforståelsen hos flertallet av befolkningen i de moderne samfunn. Positivism. ”Positivism is, therefore, more than the philosophy of professional philosophers and the praxis of professional scientists. Its epistemological roots as well as axiological sprouts are intimately interwoven into the very texture of the human life-process in an alienated society”.<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> Ibid s. 149 og 152 – 153. Bauman trekker her på Roland Barthes’ arbeider, *Eléments de Sémiologie* (1964) og *Mythologies* (1956). Jeg kommer tilbake til Baumans interesse for den franske strukturalismen.

<sup>203</sup> Ibid s. 164

<sup>204</sup> Ibid s. 164

<sup>205</sup> Ibid s. 177

<sup>206</sup> Ibid s. 165

## KAPITTEL V / VIDÅPEN MARXISME?

I det følgende skal vi se hvordan Baumans kunnskapsteori og sosialteoretiske perspektiver kan knyttes opp mot intellektuelle kretser i hans nære samtid. Hovedvekten vil ligge på mer eller mindre marxistisk orienterte posisjoner, og da i første rekke kritisk teori, særlig slik den målbæres hos den sene Marcuse og den unge Habermas. Jeg vil her argumentere for at det er mulig å finne en rekke tilstøtende perspektiver, også på samfunnsvitenskapene og sosiologien.

Imidlertid er det klart at Bauman på 1970-tallet også fatter interesse for tankeretninger man ikke uten videre vil forbinde med marxistisk tenkning, så som fenomenologien og den franske strukturalismen. Mot slutten av dette kapitlet vil jeg derfor undersøke hvordan han trekker kritisk på disse, i det som kan hevdes å være et forsøk på å oppdatere og solidere det teoretiske grunnlaget for sitt eget sosiologiske prosjekt. Dette vil også gi oss anledninger til å reflektere videre over Baumans oppfatning av marxismens relevans for samfunnsvitenskapene og sosiologien.

### Metasosiologi

Én måte å relatere Baumans diskusjon av sosiologien til et bredere felt, er å gjøre forsøk på å antyde hva slags sosiologisk "sjanger" vi her har å gjøre med. I så måte er det verdt å nevne at det innenfor amerikansk sosiologi, i det minste fra slutten av 1950-tallet, foregår et slags indre oppgjør, der særlig C. Wright Mills trer frem som den ledende antagonist. Mills opponerer nemlig ikke bare mot det han anser for å være en tilsnikende sentralisering av "demokratisk" makt på storkapitalismens premisser, som i *The Power Elite* (1956). Slik vi tidligere har vært inne på, retter han også kritikk mot samtidens toneangivende sosiologer, da først og fremst Talcott Parsons og Paul Lazarsfeld.

I *The Sociological Imagination* (1959) tar Mills fatt på et todelt prosjekt. For det første forsøker han å gjenoppdrive det han anser som sosiologiens opprinnelige ambisjon, hva den angivelig fikk i arv fra Marx og de klassiske sosiologer, nemlig å synliggjøre for mennesker hvilke historiske og sosiale krefter som virker inn i deres liv. "The sociological imagination enables us to grasp history and biography and the relations between the two within society. That is its task and its promise".<sup>207</sup> I forlengelse av dette formulerer han sitt hovedanliggende:

---

<sup>207</sup> C. Wright Mills: *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York 1959, s. 6

It is my aim in this book to define the meaning of the social sciences for the cultural tasks of our time. I want to specify the kinds of effort that lie behind the development of the sociological imagination; to indicate its implications for political as well as cultural life; and perhaps to suggest something of what is required to possess it.<sup>208</sup>

Imidlertid har Mills også et annet anliggende, som inntar en minst like sentral plass. Han tar samtidig kritisk for seg ”statusen og buken av sosialvitenskapene i dag”, og i så måte stiller han leseren overfor et heller nedslående scenario.

Of late the conception of social science I hold has not been ascendant. My conception stands opposed to social science as a set of bureaucratic techniques which inhibit social inquiry by 'methodological' pretensions, which congest such work by obscurantist conceptions, or which trivialize it by concern with minor problems unconnected with publicly relevant issues. These inhibitions, obscurities, and trivialities have created a crisis in the social studies today without suggesting, in the least, a way out of that crisis.<sup>209</sup>

Disse passasjene hos Mills kommer nært i å fange noe av dobbeltheten i Baumans diskusjoner av samfunnsvitenskapene og sosiologiens status. I *Culture as Praxis* påkaller han da også, åpenbart med stor sympati, Mills' ”sorg og engstelse” over utraderingen av den sosiologiske forestillingsevne.<sup>210</sup>

I denne omgang skal det likevel fokuseres på en annen, mer ”generisk” forbindelse. I følge den marxistiske vitenskapsteoretikeren Alvin Gouldner setter Mills standarden for en rekke senere fagkritiske arbeider preget av høy grad av ”selvrefleksivitet”. Til sammen utgjør disse verkene og deres forfattere angivelig en sosiologisk pariakaste som motsetter seg den etablerte sosiologiens metodologi, konservative holdninger og styringsambisjoner. Samtidig bærer de med seg ”en visjon om et alternativ, og sikter mot å transformere sosiologenes relasjon til sitt arbeid”.<sup>211</sup> Gouldner assosierer seg selv med denne retningen, og tar på seg oppgaven med å skissere programerklæringen for en såkalt refleksiv sosiologi.

A reflexive sociology is a sociology of sociology, which studies how sociologists are involved in creating theoretical concepts that eventually shape the mentality of the governed. It is a sociology that sees the world, not as an entity that exists independently of the mind of sociologists, but as a social

---

<sup>208</sup> Ibid s. 18

<sup>209</sup> Ibid s. 20

<sup>210</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 175. Det er verdt å bemerke at Bauman forblir sympatisk innstilt til Mills' prosjekt gjennom hele sitt forfatterskap, fra tiden i Warszawa og like frem til i dag. En kuriøs opplysning er i små måte at Mills for første gang legger frem de to avsluttende kapitlene av sitt hovedverk for Det polske vitenskapsakademi i Warszawa, se C. Wright Mills: *The Sociological Imagination*, s. 227. Om ikke annet, så vitner dét om at Mills nokså tidlig blir lest av polske intellektuelle.

<sup>211</sup> Alvin Gouldner: *The Coming Crisis of Western Sociology* (1971), sitert i Marinus Ossewaarde: “Sociology Back to the Publics”, i *Sociology*, nr 41 2007, s. 806. Ossewaardes artikkel er givende for videre diskusjon av Mills' prosjekt.

order that is created, destroyed and recreated by the implementation of sociological theories and application of research technology.<sup>212</sup>

Med dette presenter ikke Gouldner bare utgangspunktet for sitt eget sosiologiske prosjekt, han søker på samme tid å si noe generelt om tendenser i kritiske diskusjoner om sosiologisk kunnskap i Vesten, særlig fra midten av 60-tallet. At Bauman med *Culture as Praxis* kan relateres inn mot denne retningen, skulle ikke kreve mye argumentasjon. Hos ham utgjør, som vist ovenfor, nettopp refleksjon over instituerte sosiologiske praksiser den umiddelbare bakgrunn for utarbeidelse av et alternativt sosiologisk prosjekt. Samtidig er han i likhet med Mills oppatt av å problematisere praktiske konsekvenser av den etablerte sosiologi og dens sosialteoretiske og metodologiske rammeverk.

Alt dette gjør det nærliggende å relatere Baumans sosiologiske prosjekt til det vi i første omgang kan kalle en kritisk gren av kunnskaps- og vitenskapssosiologien. Denne termen er likevel ikke helt presis, i og med at han på linje med Mills og Gouldner nettopp gjør sin egen disiplin til emne for kritisk granskning. Det kan derfor være interessant å låne inn et sjangerbegrep Dag Østerberg har introdusert i norsk sammenheng, nemlig ”metasosiologi”. I Baumans tilfelle kan dette sies å innebære en kritisk vurdering av gjeldende forskrifter og normer for sosiologisk virksomhet, for så videre å kunne overskride det han oppfatter som feilslåtte og unødige begrensninger.<sup>213</sup>

## **Habermas og Marcuse**

Når det gjelder Baumans vurderinger av historiske utviklingstrekk i samfunnsvitenskapene og sosiologien, er det liten tvil om at han trekker tungt på teoretikere tilknyttet Frankfurterskolen, da spesielt jevngamle Jürgen Habermas og den eldre Herbert Marcuse. Ved flere anledninger går han til og med i eksplisitt dialog med Habermas’ vitenskapsfilosofiske verk *Erkenntnis und Interesse* (1968).

I og med at Habermas vel er mer kjent for mange gjennom sitt senere forfatterskap, i tillegg til *Borgerlig offentlighet* (1962), kan det være nyttig med et svært generelt riss av det prosjektet han fremfor alt blir assosiert med som representant for kritisk teori på 1960- og 70-tallet. David Held gir oss en informativ innføring:

---

<sup>212</sup> Alvin Gouldner: *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today* (1973), også sitert i Ossewaarde: “Sociology Back to the Publics”, s. 806

<sup>213</sup> For videre diskusjon av ”metasosiologi”, se George Ritzer: *Contemporary Sociological Theory*, s. 511 – 535. Ritzer sporer denne tradisjonen helt tilbake til Marx’ *Økonomisk-filosofiske manuskripter* (1844)

Habermas conceives of his project as an attempt to develop a theory of society with a practical intention: the self-emancipation of people from domination. Through an assessment of the self-formative processes of the human species, Habermas's critical theory aims to further the self-understanding of social groups capable of transforming society. (...) In order to defend the idea of a critical theory of society, Habermas has been concerned systematically to develop its philosophical underpinnings. (...) The project is defined as a 'struggle for the critical soul of science' and 'the scientific soul of criticism'.<sup>214</sup>

Habermas' tidlige forfatterskap illustrerer ikke minst den intrikate sammenhengen mellom to overordnede aspekter ved kritisk teori generelt; nemlig inngående analyser av henholdsvis moderne samfunn og moderne former for vitenskaps- og kunnskapsproduksjon. Held utlegger dette ambisiøse foretaket i enklere ordelag:

At the level of social theory Habermas argues that the increasing tendency to define practical problems as technical issues threatens an essential aspect of human life: the technocratic consciousness not only justifies a particular class interest in domination, but also affects the very structure of human interest. (...) At the level of theory of knowledge, Habermas investigates the way instrumental reason has dominated modern thought. Focusing the dissolution of epistemology and the ascendance of positivism during the last century, he examines the way the significance of the epistemic subject – and the capacity for reflection by the subject on his or her activities – has been gradually eclipsed.<sup>215</sup>

Den sentrale verkene i denne sammenheng er *Erkenntnis und Interesse* og *Theorie und Praxis* (1971). I tillegg kommer forstudiene i *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968), der Habermas spenner opp rammene for diskusjon av grunnleggende ”menneskelige interesser”, ulike typer av menneskelig handling og kunnskapens betydning i det hele.

Hva er det Bauman finner interessant ved Habermas' prosjekt? Tilsynelatende en hel del, selv om det ikke alltid kommer klart til uttrykk i *Culture as Praxis*. Likevel anfører han blant annet at Habermas kyndig har behandlet de positivistiske forestillingene om ”kunnskap løsrevet fra interesse” og ”verdifrihet”, og vist hvordan det positive vitenskapsprogrammet har neglisjert refleksjon over de dypere normative aspekter ved all menneskelig søken etter kunnskap.<sup>216</sup> I forlengelse av dette synes det rimelig å nevne i alle fall et par andre momenter i Habermas' tenkning som kan bidra til å belyse Baumans diskusjon av samfunnsvitenskapene og sosiologien.

For det første kan det være givende kort å se til Habermas' filosofiske bestemmelse av sammenhengene ”mellom logisk-metodiske regler og erkjennelsesledende interesser” for ulike kategorier av forskningsprosesser.<sup>217</sup> En enkel måte å utlegge dette på, er at det for hver

---

<sup>214</sup> David Held: *Introduction to Critical Theory*, s. 250

<sup>215</sup> Ibid s. 254

<sup>216</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 161 – 162 og 170

<sup>217</sup> Jürgen Habermas: ”Erkjennelse og interesse” i Jürgen Habermas: *Vitenskap som ideologi*, s. 19



av de tre overordnede vitenskapsgrener, altså natur-, samfunns- og humanvitenskapene, skal kunne avdekkes interesse for en bestemt type kunnskap av betydning for den menneskelige livsprosess. I følge Habermas er det nettopp disse interessene, dypt fundert i mennesket selv, som gir den opprinnelige mening til all systematisk kunnskapssøkende aktivitet.<sup>218</sup>

I vår sammenheng er det kanskje særlig interessant å se at Habermas argumenterer for at de empirisk-analytiske naturvitenskapene, med sin stadig mindre selvransakende søken etter prognostisk viten og teknisk anvendbar kunnskap, har trådd inn som modell for de systematiske handlingsvitenskaper, herunder sosiologien. På samme tid har sosiologien og de øvrige samfunnsvitenskapene mistet av syne det som opprinnelig er deres motivasjon, nemlig å bringe til veie kunnskap som muliggjør reorganisering av samfunnet og den menneskelige tilværelse. I forlengelse av dette skisserer Habermas hva som bør kjennetegne enhver type samfunnsforskning som evner å gjenvinne sitt *kritiske* potensial. For det første må den ta på seg oppgaven å avdekke hva som utgjør ”invariante lovmessigheter ved den sosiale atferd overhodet” og hva som snarere er ”ideologisk fastfrosne, i prinsippet likevel foranderlige avhengighetsforhold”.<sup>219</sup> For det andre må den ta menneskets evne til *selvrefleksjon* som sitt viktigste siktemål: ”Selvrefleksjon løser subjektet fra avhengigheten av hypostaserte makter. Selvrefleksjon er bestemt av en frigjørende erkjennelsesinteresse”.<sup>220</sup>

Allerede i disse enkle skisseringene skulle det være mer enn nok til å ta fatt på større diskusjoner om Baumans relasjon til Habermas’ prosjekt. Spesielt kan det være interessant å se nærmere på deres respektive bestemmelser av grunnleggende ”menneskelige interesser”. Som vi har sett trekker Bauman en distinksjon mellom ”the human interest in technical knowledge” og ”the human interest in self-perfection and fulfillment”, og argumenterer for at den første har vunnet frem på bekostning av den siste. Givende kan det også være å studere hvordan både Habermas og Bauman argumenterer for at vitenskaplige erkjennelsesprosesser alltid er grunnleggende normativt anlagt, på tross av det positivistiske postulat om muligheten av det motsatte. Endelig kan det være interessant å se hvordan de begge later til å argumentere for at ideer som ”kunnskap løsrevet fra interesse” har ledet samfunnsvitenskapene inn i en bakevje, der de står i fare for helt å miste sitt kritiske og emansipatoriske potensial. Og ikke bare det, utviklingen har angivelig etterlatt samfunnsforskerne uten evne, mot eller vilje til å

---

<sup>218</sup> Ibid s. 19 – 21

<sup>219</sup> Ibid s. 21

<sup>220</sup> Ibid s. 21

reflektere kritisk over hva deres søken etter kunnskap *bør* brukes til. Som Habermas presist oppsummerer: ”Daß wir Reflexion verleugnen, ist der Positivismus”.<sup>221</sup>

Alle disse ansatsene kan nok med fordel tas med i betraktningen, dersom noen senere skulle ønske å knytte Baumans tidlige sosiologiske prosjekt nærmere inn mot den tidlige Habermas og hans sosiologisk anlagte kunnskapsfilosofi. Dette har ikke vært gjort tidligere, så vidt jeg vet.<sup>222</sup> I denne omgang skal det imidlertid gis slipp her, til fordel for en annen og vel så interessant representant for kritisk teori, nemlig Marcuse. Det kan anføres flere grunner til at flere av hans arbeider er relevante for denne oppgavens forsøk på å belyse Baumans perspektiver på samfunnsvitenskapene og sosiologien. Viktig er det at Bauman trekker på Marcuses analyser av ”the modes of thought and research which dominate in advanced industrial culture”.<sup>223</sup> Vel så viktig er det han i sin diskusjon av kultur fremhever Marcuses teorier om ”genuine kulturelle idealer” og viktigheten av å strekke seg etter den historiske realisering av deres ”enda ikke oppnådde mening”.<sup>224</sup> Til dette kommer det at både Marcuse og Bauman synes å stille en lignende diagnose når det gjelder sosiologiens samtidige status: Den historisk etablerte sosiologi er i den samme elendige forfatning som de øvrige former for samfunnsforskning i avanserte industrikulturer. Eller som Bauman sier det: ”It is deprived of the most important of all attributes of all culture: its critical capacity, based on its assumed and struggled-for supremacy over the real”.<sup>225</sup>

Ut over dette er det en hel del andre aspekter ved Marcuse som gjør ham til en spesielt interessant idéhistorisk skikkelse i vår sammenheng. Fra sin lærestol i USA bidrar Marcuse på 60-tallet sterkt til å forme resepsjonen av kritisk teori, ikke minst gjennom sin populære utgivelse *One-Dimensional Man* (1964), en bredt anlagt analyse av det moderne kapitalistiske industrisamfunn, dets kulturformer, og videre av hvordan menneskelige livsprosesser blir brutt ned og standardisert. Marcuses forfatterskap strekker seg imidlertid langt tilbake i tid og kan, med Jays ord, sies å være ”konsistent dedikert” til å videreføre idéarven fra den vestlige marxismen som tok form på 1920-tallet, blant annet med sin vektlegging av bevisstgjøring og politisk handling som forutsetninger for historiske omveltninger og endelig ”menneskelig emansipasjon”.<sup>226</sup> Marcuse kan ikke bare sies å være den prototypiske vestlige marxist, på 60-

---

<sup>221</sup> Jürgen Habermas: ”Vorwort” i *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1969, s. 9

<sup>222</sup> Noe det derimot er skrevet en hel del om, er hvordan Bauman på 90-tallet kritiserer retningen i Habermas’ prosjekt, slik det utarter seg med *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985).

<sup>223</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 173 – 174

<sup>224</sup> *Ibid* s. 14 – 15

<sup>225</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 173

<sup>226</sup> Jamfør Martin Jay: *Marxism and Totality*, s. 220 – 240

tallet er han også en viktig inspirator, kanskje mer enn noen annen, for en ny generasjon av vestlige nymarxister, herunder Habermas.

Rimelig er det derfor å hevde at et blikk på noen av Marcuse arbeider kan gi oss en mulighet til favne litt mer av den idéhistoriske fylden i Baumans prosjekt. I det minste kan de danne et interessant kontrapunkt for videre diskusjon.

### **”Endimensjonal tenkning”**

Marcuse (1898 – 1979) begynte for alvor sin klatring til berømmelse (men selvsagt ikke dermed unison anerkjennelse) som offentlig engasjert intellektuell under sitt utvidede eksil ved amerikanske universiteter. Lenge før dette entret han filosofiske og sosialteoretiske debatter i mellomkrigstidens Tyskland, i første omgang med en avhandling om Hegel under veiledning av Heidegger, senere med omfattede studier av Marx’ forfatterskap.

I likhet med Frankfurterskolens øvrige medlemmer flykter han landet etter nazistenes maktovertagelse, og tar fatt på arbeidet med *Reason and Revolution* (1941), som blant annet omfatter en kritisk gjennomgang av det filosofiske fundamentet for moderne sosialteori. Dette griper han an ved først å diskutere de ”løfterike” bidragene i 1800-tallets tyske tenkning, og nettopp her gis kanskje et av de klareste eksempler på at vestlig marxisme ikke bare er basert på nylesninger av Marx, men også av Hegel. I Marcuses tapning fremstår ikke Hegel som en systematisk ideolog for den autoritære prøyssiske statsforordning, snarere som dedikert til å undersøke hvordan mennesket realiserer seg som fritt gjennom stadig høyere former for sosial organisering. Marcuse trekker linjer videre til Marx’ arbeider og fremsetter blant annet påstanden som at ”individets rettigheter” først hos Hegel og Marx veies tyngre enn ”samfunnets rettigheter”. I følge Marcuse er en ”individualistisk trend” helt fundamental i marxistisk teori, og han understreker at målet har vært og må være de ”frie individer”.<sup>227</sup> Men et sted på veien går angivelig slike innsikter tapt for moderne sosialteoretikere. Marcuse antyder i forlengelse av dette sammenhenger mellom samtidens totalitære strømninger og sosiologiens utvikling. Ikke minst den som bygger videre på Comtes ”autoritære” program for et moderne samfunn bygget på positiv vitenskap.<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Herbert Marcuse: *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford University Press, New York 1941, s. 283

<sup>228</sup> Ibid, spesielt s. 340 – 360

*One-Dimensional Man* (1964) kan neppe leses som en helhetlig videreføring av Marcuses årelange og svært varierte intellektuelle virksomhet. Kanskje kan utsnittene fra *Reason and Revolution* likevel tjene som en ansporing. Over tjue år senere argumenterer Marcuse for at mennesket i avanserte, moderne industrisamfunn gradvis mister sin autonomi og beveger seg inn i en stadig mer konformistisk tilværelse, ribbet for andre livsytringer utover det å innordne seg best mulig under tiltagende økonomisk-teknologisk rasjonalisering, masseproduksjon, massekonsum og teknokratisk overadministrasjon. ”En komfortabel, myk, medgjørlig, demokratisk ufrihet går sin seiersgang i den avanserte industrielle sivilisasjon”, skriver Marcuse og utpensler sin svarte samtidsdiagnose: Den gjeldende sosiokulturelle orden ”motvirker all transendens”, samtidig som den vestlige sivilisasjonsprosess gradvis ”lukkes for alternativer”.<sup>229</sup> De ”såkalte sosialistiske samfunn”, med Sovjetunionen i spissen, tilbyr absolutt intet håp. Ikke bare er flere av de samme prosessene virksomme der, de angivelig supplert med totalitære diktaturer som indoktrinerer ufrihet.<sup>230</sup>

Den vestlige sivilisasjon er angivelig preget av ”endimensjonal tenkning” på de fleste områder; innenfor kunst, medier, forvaltning og partipolitikk. Et viktig poeng for Marcuse er å relatere denne tilstanden til visse utviklingstrekk innenfor moderne vitenskap. Vi skal her gjøre et forsøk på å skissere noen linjer i argumentasjonen, uten pretensjon om å kunne gripe særlig dypt eller over alt.<sup>231</sup>

Marcuse argumenterer for at strategier og metoder innenfor moderne naturvitenskaper gradvis er blitt oppfattet som anvendbare for studier av samfunnet og menneskelig handling, noe han betegner som en viktig del av det positivistiske prosjektets gjennomslag. Med denne uniformeringen av vitenskapene følger angivelig også utbredelsen av visse forestillinger, en hel filosofi, om den ”rene” vitenskap og det vitenskaplige arbeidets objektive, nøytrale og verdifrie karakter. Marcuse, i likhet med andre representanter for kritisk teori, angriper denne tenkningen på flere punkter. Et aspekt ved hans kritikk, er at human- og sosialvitenskapene likevel kan sies å overta og videreføre et helt spesifikt anliggende; å etterstrebe en bestemt type kunnskap, en som søker å beregne, forutsi og kontrollere. Etter modell fra moderne naturvitenskaper dyrkes angivelig en utpreget ”teknisk-vitenskaplig” rasjonalitet, og dermed en utpreget instrumentell tilnærming til de studerte fenomener. Denne tilnærmingen har ikke bare direkte konsekvenser for forskernes forståelse av eget arbeid, i følge Marcuse får den

---

<sup>229</sup> Herbert Marcuse: *One-Dimensional Man*, Routledge, London 1994, hhv s. 1 og s. 17. Mine oversettelser.

<sup>230</sup> Ibid s. 39 – 40. Kritikk av det sovjetiske samfunnet er for øvrig også fremført i boka *Soviet Marxism* (1958)

<sup>231</sup> Se ibid s. 123 – 199. For følgende utlegninger av Marcuses vitenskapssyn har disse sekundærkildene vært instruktive: David Held: *Introduction to Critical Theory*, s. 160 – 174 og Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism, vol III, the Downfall*, spesielt s. 407 – 412

avgjørende innvirkning på samfunnet de virker innenfor og etter sigende utgjør en stadig viktigere del av.

Innenfor avanserte byråkratiske, kapitalistiske samfunn har vitenskapene antatt en ”stabiliserende, statisk og konserverende funksjon”, hevder Marcuse.<sup>232</sup> Riktignok bidrar de i en forstand, gjennom storstilt teknologi- og kunnskapsutvikling, til åpenbare endringer, og samtidig til økt levestandard på en rekke områder. Blant annet derfor nyter de også høy grad av anerkjennelse. Samtidig er det desto mer ved den teknisk-vitenskaplige tenkemåte som forblir uproblematisert. I følge Marcuse stiller den heller ikke selv kritiske spørsmål, verken om anvendelsen av teknologier eller legitimiteten til økonomiske og politiske institusjoner den likevel bidrar til å utvikle og underbygge. Denne ukritiske, ikke-refleksive tenkemåten, med hang etter å bidra til effektiv organisering, kalkulering og teknisk kontroll, utvides i følge Marcuse til andre områder, den spres med tilbakevirkende kraft, og gjøres gradvis ikke bare til den dominerende type, men til den *eneste* rasjonelle tilnærming til natur, samfunn og mennesket. ”The world tends to become the stuff of total administration, which absorbs even the administrators. The web of domination has become the web of Reason itself, and this society is fatally entangled in it”.<sup>233</sup>

### ”Alternativenes sjanser”

Tross sine jeremiader er ikke Marcuses ”løsning” fatalismen. Han forsøker i stedet å skissere mulige veier ut av uføret, og stiller med betinget optimisme spørsmål om hvordan utviklingen kan overskrides. *One-Dimensional Man* kan i så måte leses som et politisk manifest, ispedd både pessimistiske anslag og tro på at sterkere ”subversive krefter” skal komme i bevegelse og realisere visjoner om et mer humant og solidarisk samfunn. Men overskridelse av *status quo* blir ikke lett, gjentar Marcuse, for med unntak av noen få marginale grupper, er angivelig mennesker fra alle samfunnslag dypt integrert i det endimensjonale samfunn og preget av dets dominerende tenkesett.

Et helt sentralt begrep i *One-Dimensional Man* er ”prosjekt”, og ved å se nærmere på Marcuses pregning av dette kan vi kanskje også få en idé om hva han anser som nødvendig å gjøre.

---

<sup>232</sup> Herbert Marcuse: *One-Dimensional Man*, s. 165

<sup>233</sup> Ibid s. 169

I have used the term "project" so repeatedly because it seems to me to accentuate most clearly the specific character of historical practice. It results from a determinate choice, seizure of one among other ways of comprehending, organizing, and transforming reality. The initial choice defines the range of possibilities open in this way, and precludes alternative possibilities incompatible with it.<sup>234</sup>

Marcuses påstand kan forstås dit hen at også den eksisterende samfunnsform er det foreløpige resultat av et historisk prosjekt, med implisitte valg av hvilken retning og hvilke målsettinger som skal gjelde. Som han sier det, det etablerte har allerede fått gjennomslag og demonstrert sin "sannhetsverdi".<sup>235</sup> Men angivelig står ethvert moderne samfunn like fullt overfor muligheten til å velge kvalitativt forskjellige handlemåter for å innrette dets "institusjonelle rammeverk". I følge Marcuse kan man nemlig, på visse betingelser, påbegynne et nytt historisk prosjekt med potensial til å overskride det allerede eksisterende.

Disse betingelsene ser han seg kallet til å stille opp selv, punktvis. Her heter det, blant annet, at det nye prosjekt må "demonstrere sin egen høyere rasjonalitet" i betydningen av at dets virkeliggjøring tilbyr "en større sjanse for fredliggjøring" av vår eksistens, og samtidig innebærer "større sjanse for den frie utvikling av menneskelige behov og evner".<sup>236</sup> Som for å imøtegå forutsigbar kritikk legger Marcuse like gjerne kortene på bordet: "Obviously, this notion of rationality contains (...) a value judgment, and I reiterate what I stated before: I believe that the concept of truth cannot be divorced from the value of Reason".<sup>237</sup> Med andre ord: Valg av historisk prosjekt forutsetter en normativt anlagt vurdering av det eksisterende, så vel som av det mulige. Marcuse understreker likevel at teoretisk oppstilling av alternativer ikke i seg selv er noen garanti for at disse kan virkeliggjøres.<sup>238</sup>

I fraværet eller i påvente av "subversive krefter", er teoretisering om det mulige like fullt nødvendig. Før eller siden må det foretas et "avgjørende valg", dersom utviklingen skal ledes i andre retninger og med andre målsettinger. Spørsmålet Marcuse så reiser er; hvem kan i første rekke fatte dette valget?

The choice is primarily (but only primarily!) the privilege of those groups which have attained control over the productive process. Their control projects the way of life of the whole, and the ensuing and enslaving necessity is the result of their freedom. And the possible abolition of this necessity depends

---

<sup>234</sup> Ibid s. 219

<sup>235</sup> Ibid s. 219

<sup>236</sup> Ibid s. 220. La oss for ordens skyld summarisk legge til de andre punktene: "Det overskridende prosjekt må være i overensstemmelse med de reelle mulighetsbetingelser, i det materielle og den intellektuelle kulturen". Andre kriterier for å avgjøre et prosjekts "høyere rasjonalitet" er at det "ivaretar og forbedrer sivilisasjonens produktive vinninger", og at det er i stand til å analysere og stille det allerede etablerte på begrep "i sin helhet".

<sup>237</sup> Ibid s. 220

<sup>238</sup> Ibid, s. 218 – 221. For å få bedre grep om dette poenget kan det være givende å konferere diskusjonen av Marcuses historiefilosofiske betraktninger i David Held: *Introduction to Critical Theory*, s. 223 – 246

on a new ingression of freedom – not only freedom, but that of men who comprehend the given necessity as insufferable pain, and as unnecessary.<sup>239</sup>

De marxistiske anslagene skulle være lett å spore. Marcuse minner oss tilsynelatende om at de herskede ideer er de herskendes ideer, og at kontroll over samfunnets produksjonsprosesser er av avgjørende betydning for ideologiske formasjoners gjennomslagskraft. I så måte ser det heller mørkt ut i hans endimensjonale samfunn. Men det er likevel ett moment verdt å merke seg, nemlig at allerede privilegerte grupper kan spille en ny rolle, og slik nærmest fungere som trojanske hester. ”[M]en who comprehend the given necessity as insufferable pain, and as unnecessary”.

En slik lesning kan underbygges hvis vi vender tilbake til Marcuses vitenskapskritikk, for nettopp i de moderne vitenskapsinstitusjonene synes han å finne én av disse privilegerte gruppene, beskrevet som sentralt plassert innenfor det etablerte samfunnets vedlikeholdende systemer. En mulig utlegning kan være at han vurderer det dit hen at samfunnsvitenskapenes sentrale posisjon åpner muligheter verdt å bruke, vel å merke dersom dens praktikere tar en ny vending og innretter sin virksomhet på andre måter og etter andre prinsipper. Å tolke Marcuse i denne retningen virker kanskje ikke så *far fetched* dersom vi er oppmerksomme på at han ikke bare innleder sin bok med å beskrive den negative tendens i samfunnsutviklingen. Han skisserer samtidig det teoretiske fundament for en ny og normativt anlagt samfunnsforskning.

To investigate the roots of these [societal] developments and examine their historical alternatives is part of the aim of a critical theory of contemporary society, a theory which analyzes society in the light of its used and unused or abused capabilities for improving the human condition.<sup>240</sup>

Å nå spørre inngående om hva Marcuse legger i dette, ville lede oss langt forbi rammene lagt for *dette* prosjektet. Det generelle poenget kan hevdes å være at slik forskningsvirksomhet må søke forbi den utpregede teknisk-instrumentelle tilnærmingen til kunnskap, den må fornye sitt analytiske vokabular, og den må dyrke en filosofisk bevissthet om sammenhengen mellom det som er og det som er mulig.<sup>241</sup> I følge Marcuse kan kritisk samfunnsforskning stadig få en politisk mobiliserende betydning, blant annet ved å sørge for at flere ”selv finner veien fra falsk til sann bevissthet” og kan erfare hvordan mennesket nå følger sine ”umiddelbare” og ikke sine ”virkelige interesser”. ”They can do so only if they live in need of changing their way of life, of denying the positive, of refusing”.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Ibid s. 222

<sup>240</sup> Ibid s. xlii

<sup>241</sup> Ibid s. xlii – xlvii

<sup>242</sup> Ibid s. xlvi

## Bauman og Marcuse

Å føre Marcuse og Bauman sammen kan ved første øyekast virke noe underlig. De tilhører åpenbart to ulike generasjoner, og skilles av et helt Atlanterhav av biografiske og intellektuelle forskjeller. Det første vi bør gjøre er derfor å fastslå at det er hevet over tvil at vi her har å gjøre med to ulike teoretikere, og at vi sikkert kunne fortsette i det vide med diskusjoner om deres ulike *modus operandi*, deres forskjellige valg av tematikk og innfallsvinkler. Likevel er det viktig å ikke miste blikket for mulige forbindelser.

Den første knytter seg til deres poengtering av sosialteoretisk virksomhet som et viktig ledd i å forberede grunnen for å innfri det de anser som de dypere menneskelige potensial og behov, uten at det dermed er sagt at de gjør samme vurderinger av nøyaktig hva dette skulle innebære eller hva som må til for å nå frem. Begge synes imidlertid å argumentere for at moderne sosialteori må innrettes slik at søker å avdekke og endre samfunnsmessige forhold som hindrer frihetlig individuell livsutfoldelse. I forlengelse av dette bestemmer begge som en oppgave for sosialteoretikere, det å artikulere alternative prinsipper for sosial organisering, og samtidig bidra til en allmenn bevisstgjøring om mulighetene for å endre retningen på den samfunnsmessige utvikling.

Både Marcuse og Bauman vektlegger behovet for reorientering av den institusjonelle kunnskapsproduksjonen. Her er det rimelig å hevde at Marcuse går langt bredere til verks, i det han tematiserer hvordan hele spekteret av moderne vitenskaper er rettet inn mot ”teknisk utnyttelse”, manipulasjon og instrumentell dominans, ikke bare av den menneskelige natur, men av natur som sådan. Vitenskap reduserer alt til ”emne for kontroll og organisering”.<sup>243</sup> Hos Bauman er det imidlertid lite som tyder på at problemet er av en så total karakter. Han synes i første rekke å være opptatt av hvordan samfunnsvitenskapene og sosiologien er fanget i streben etter ”teknisk kontroll”, ”instrumentell tilpasning” og innskrenkning av den enkeltes handlingsmuligheter gjennom manipulasjon. Om enn med forskjellig utsyn argumenter de likevel, og da med noe av det samme vokabularet, for at samfunnsvitenskapene avskjærer seg fra kritiske vurderinger av etablerte handlemåter og berettigelsen av den eksisterende sosiale orden. Begge hevder dessuten at samfunnsforskere som regel heller ikke reflekterer over berettigelsen av egen virksomhet, ved å spørre hvorvidt de bidrar til å reproducere forhold

---

<sup>243</sup> Dette aspektet ved vitenskapskritikken i *One-Dimensional Man* er blant annet diskutert nærmere i David Held: *Introduction to Critical Theory*, spesielt s. 243 – 244. I følge Marcuse må et emansipatorisk prosjekt også rette seg mot en opphevelse av utbyttingen av natur, forstått i videste forstand. Bauman er på sin side mest opptatt av å poengtere at mennesket er et privilegert vesen med helt unike attributter...



Bauman og Marcuse betegner som enten ”fremmede for mennesket” eller ”umenneskelige”. Problemet synes altså likevel å stikke dypere hos Marcuse, for i hans utlegning gjennomsyrrer en ”teknisk-instrumentell” tenkemåte tilsynelatende allerede alle samfunnsfelt. Hos Bauman fremstår denne tenkningens totale gjennomslag mer som et truende, men raskt fremskridende scenario, enn så lenge.

Dette siste poenget er det verdt å dvele litt ved, for aner vi ikke her en klar forskjell i deres samtidsdiagnostikk? Slik det ble utlagt ovenfor, hevder Marcuse i *One-Dimensional Man* at menneskene i moderne industrisamfunn har beveget seg inn i en stadig mer konform tilværelse, og at prosessene som driver frem denne tilstanden virker inn i alle livssfærer. For Baumans del synes det å stille seg noe annerledes, litt avhengig av hvilken fase i hans tidlige forfatterskap man snakker om. Slik det tidligere er vist, argumenterer han fra sitt ståsted i 60-tallets stats sosialistiske Polen for at den generelle samfunnsutviklingen leder mot økende sosial heterogenitet og kulturell kompleksitet, med et stadig videre spekter av forskjellige virkelighetsforståelser, interaksjons- og handlingsmåter. Senere, plassert i England og Leeds argumenterer han for at moderne industrisamfunn er preget av hierarkiske strukturer, massiv ensretting og ”atskillelse av kreativitet og kontroll”. Likevel er det noen elementer som tilsynelatende ligger fast i hans samtidsdiagnostikk, nemlig at det er sterke konformistiske krefter i sving, og at disse stadig rykker frem. I *Culture as Praxis* synes han derfor ved første øyekast å være mer på linje med Marcuse, som foreskriver en nært forestående ”lukking” av den moderne sivilisasjonsprosess. At de vestlige statsforfatninger formelt er parlamentariske demokratier, ser ikke ut til å gjøre større inntrykk, verken på Bauman eller Marcuse.

Nå er det imidlertid forskjell på svartsyn. Bauman synes nemlig å være hakket mindre fatalistisk når det gjelder mulighetene for å snu utviklingen enn Marcuse. Hos begge ser man riktignok klare forhåpninger om at alternativene skal få sin sjanse, men det er likevel liten tvil om at Bauman fremstår som den større optimist. I så måte kan det være givende å vise til hans senere bok *Socialism, the Active Utopia* (1976). Her påkaller Bauman Gramsci og utopisten Ernst Bloch, i det som kan sies å være et manifest for fremskyndet realisering av det store ”ennå ikke”, nemlig et samfunn hvor solidaritet og individuell frihet er opphøyet til ledende mål i organiseringen av samfunnet.<sup>244</sup>

Variasjonene i samtidsdiagnostikk kan være noe av bakgrunnen for forskjeller mellom Marcuses og Baumans videre vurdering av sjansene for å lede samfunnsutviklingen inn på et

---

<sup>244</sup> Det bør legges til at denne boken er et av de mest velfunderte forsvar for betydningen av utopisk tenkning: ”Whatever the nature of man as such, the capacity to think in a utopian way does involve the ability to break habitual associations, to emancipate oneself from apparently overwhelming mental and physical routine, the ordinary, the ’normal’”, Zygmunt Bauman: *Socialism, the Active Utopia*, Allen & Unwin, London 1976, s. 11

nytt spor, og av hvor omfattende endringer som må til. Marcuse synes på sin side å gjøre det klart at veien til menneskelig frigjøring og selvbestemmelse går via overskridelse av den ”totale” samfunnsmessige situasjon. Det er vanskelig å finne tilsvarende utsagn i Baumans tidlige forfatterskap, enten det gjelder ambisjon eller abstraksjonsnivå. Hos Marcuse er det i siste omgang spørsmål om å foreta et helhetlig, ”avgjørende valg” av nytt ”historisk prosjekt”. Ingensteds understreker Bauman behovet for samfunnsmessige omkalfatringer av tilsvarende dimensjoner. Hos ham fremstår det likevel presserende å etablere alternative måter å forstå, organisere og utvikle samfunnet og dets institusjoner. Dette opphøytes i sin tur som en viktig forutsetning for å kunne mobilisere større politiske kollektiver.

La oss i forlengelse av dette se nærmere på noen mulige krysningspunkter som enda mer direkte berører denne oppgavens hovedanliggende. Både Marcuse og Bauman vektlegger betydningen av intellektuell motstand mot såkalte konformistiske tendenser: Det gir angivelig stadig mening å engasjere seg i en kulturell kamp om hvilke ideer og idealer som skal gjelde for den historiske utvikling. Hos Marcuse som hos Bauman er poenget tilsynelatende at valg foretatt av grupper sentralt plassert i samfunnsstrukturen potensielt kan ha ringvirkninger, ikke bare for mennesker berørt av deres virksomhet innenfor et avgrenset felt, men nærmest for retningen verden dreier. Til tross for sine stormløp mot de etablerte samfunnsvitenskaper, tematiserer Marcuse og Bauman mulighetene for at også *samfunnsforskere* kan fatte valg med betydning for samfunnsutviklingen. Det synes i alle fall klart at de i siste instans ikke vurderer forskernes styringsfikserte modus som så innarbeidet at den ikke kan erstattes med en annen, ledet av nye imperativer. Med andre ord legger de til grunn at det stadig finnes åpninger for å bryte ut av rollen man etter sigende er tildelt gjennom gjeldende normer og forskrifter for vitenskaplig virksomhet.

Avslutningsvis er det verdt å fremheve et annet moment som tilsynelatende knytter Marcuse og Bauman sammen, og som samtidig kan sies å binde begge til sider ved marxistisk tenkning mange i dag finner særlig problematisk. Spesielt hos Marcuse er tendensen tydelig, i det han med suveren innsikt og større patos hevder at verden er befolket av mennesker fanget i ”falsk bevissthet”, i påvente av sine intellektuelle frigjørere. Et eksempel:

The contingency of history, which today denies humanism, may also one day deny the denial. Meanwhile there are the enslaved human beings who must accomplish their own liberation. To develop their conscience and consciousness, to make them aware of what is going on, to prepare the precarious ground for the future alternatives – this is our task: ‘our’ not only as Marxists, but as intellectuals...<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Herbert Marcuse: “Socialist Humanism?” i Erich Fromm (red): *Socialist Humanism, an international symposium*, Penguin, London 1967 (1965), s. 99

Også hos Bauman, særlig på 60-tallet, gjør noe av den samme paternalismen seg gjeldende. Imidlertid kan man stadig oftere finne passasjer av selvinnsikt etter hvert som forfatterskapet skrider frem, som eksempelvis denne:

i forordet til oversettelsen av *Between Class and Elite* (1972).

A sense of their own powerlessness was – possibly until the dawn of the scientific era – by far the most painful and potent sentiment felt among intellectuals. Hence the search for an omnipotent elemental force and the continuous dream of a salutary union of ‘the thinking minority and the suffering majority’, the modern version of the millenarian mystics of a reinstated primeval unity.<sup>246</sup>

Hans tidlige forfatterskap er likevel dypt preget av tro på intellektuelles potensielle betydning for det store historiske drama, og da spesielt troen på marxister som han selv. I så måte slekter både Bauman og Marcuse på Lukács. Imidlertid kan det hevdes at Bauman i løpet av 70-tallet orienterer seg mer inn mot Gramscis noe mindre elitære ideer om de intellektuelles lederrolle.

La oss til slutt slå fast at det å oppstille mulige krysningspunkter ikke er det samme som å undersøke disse systematisk. Nevnte perspektiver hos både Marcuse og Bauman kunne med fordel følges opp med bredere drøftninger, men vi kan som kjent ikke høste alt innenfor rammen av én oppgave.

### ”Det strukturalistiske løftet”

Som tidligere nevnt er det ikke Baumans påstand at Marx sitter på alle svarene. Det er heller ikke slik at han bare finner interessant tenkning innenfor den vestlige marxismen, for i likhet med Mills, Frankfurterne (og ikke minst Marx selv) finner han verdifulle ansatser høyt og lavt i det intellektuelle landskapet. I det følgende skal vi se hvordan han blant annet trekker på henholdsvis strukturalisme og fenomenologisk anlagt sosiologi, i det som kan hevdes å være et forsøk på å solidere det teoretiske grunnlaget for sitt eget sosiologiske prosjekt. Selv om det her ikke er rom for de helt store diskusjonene, kan dette også gi et par anledninger til å gjøre videre refleksjoner over Baumans marxismeforståelse.

I *Culture as Praxis* legger Bauman for dagen sin interesse for lingvistikken etter Ferdinand Saussure og Roman Jakobson, og i forlengelse av dette den delen av antropologien

---

<sup>246</sup> Zygmunt Bauman: *Between Class and Elite, The evolution of the British labour movement*, Manchester University Press, Manchester 1972, s. x. Boken er en oversettelse av Baumans sosiologiske svenestykke, som ble publisert på polsk i 1960. Slike refleksjoner utvikler Bauman senere til et hovedtema i sitt forfatterskap, blant annet med *Legislators and Interpreters* (1987), en metanarrativ over intellektuelles ”rise and fall from power”.

som er utviklet med utgangspunkt i Claude Levi-Strauss' tidlige arbeider. I følge Bauman kan ingen oppdatert teori om kulturelle og samfunnsmessige prosesser unnlate å forholde seg til innsiktene som tilbys av det han omtaler som "det strukturalistiske programmet". Med dette tar han opp tråden i en artikkel publisert samme år, med den talende tittelen "The Structuralist Promise" (1973).

I denne omgang er det ikke rom for å gå særlig dypt inn i grunnlaget for Baumans begeistring. La oss derfor nøye oss med å antyde hva han finner mest løfterikt. For det første åpner angivelig den strukturalistiske tilnærmingen for dypere utforskning av de "generative regler" som gjelder for all menneskelig aktivitet, både av intellektuell og praktisk art.<sup>247</sup> I denne forbindelse gjør han det klart at samfunnsvitenskapene og sosiologien nå er gitt tilgang på perspektiver og et analytisk vokabular som igjen kan bidra til systematiske undersøkelser av "the laws which govern the emergence and evolution of structures as created by and creative of the human universe", noe som angivelig er ambisjonen i Marx' opprinnelige program.<sup>248</sup>

I *Culture as Praxis* gis det få, men i og for seg informative eksempler på hvordan disse teoretiske innsiktene kan komme til anvendelse. Bauman er blant annet opptatt av hvordan Levi-Strauss' slektskapsstudier og Roland Barthes' semiologi kan appliseres mer generelt for å vise hvordan sosiokulturell orden ofte institueres gjennom nedfelling av klare grenser for hva og hvem som *ikke* tolereres innenfor et sosialt domene eller i samfunn som sådan.<sup>249</sup> Å trekke klare demarkasjonslinjer mellom "inn- og utgrupper" er i følge Bauman en elementær måte å strukturere et uensartet menneskelig univers gjennom såkalt "*cultural patterning*".

Bauman er likevel ikke helt blendet av tro på det fortreffelige ved strukturalistiske perspektiver. Ikke minst uttrykker han bekymring for at det strukturalistiske programmet skal utvikle seg i mer rigid og deterministisk retning. Kort gjengitt ser han særlig denne faren hos teoretikere som tenderer mot å beskrive strukturer som ahistoriske og uforanderlige størrelser i menneskelig bevissthet. Det samme kan også sies om teoretikere som aksepterer at mentale strukturer har opphav i menneskelige praksiser, men som samtidig argumenterer for at individer neppe vil være i stand til å overskue, og langt mindre tenke og handle på tvers av

---

<sup>247</sup> Eller som Bauman utdyper det: "(...) the structure sought by the structuralist understanding of culture is the set of generative rules, historically selected by the human species, governing simultaneously the mental and practical activity of the human individual viewed as an epistemic being, and the range of possibilities in which this activity can operate", Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 76 – 77

<sup>248</sup> Ibid s. 76

<sup>249</sup> Ibid s. 122 – 123. Her skapes samhold angivelig i første rekke gjennom såkalte "*rules of exclusion*", uttrykt i antitetiske sammenstillinger som "oss" mot "de andre", "vårt" mot "deres", se også ibid s. 127

disse. Etter Baumans vurdering har slike strukturalistiske posisjoner heller lite å tilføre vår forståelse av hvordan sosiale strukturer virker, etableres og endres.<sup>250</sup>

Hans klare, men likevel reserverte forhåpninger til det strukturalistiske programmet åpner for videre refleksjon. Vi har allerede sett hvilke teoretikere som trekkes frem som forvaltere av lovende strukturalistiske perspektiver i *Culture as Praxis*. Vel så interessant er det å se hvem som *ikke* nevnes overhodet.

I så måte er det slående at Bauman ekskluderer den som i ettertid er blitt stående som den fremste eksponent for forsøk på å forene marxistisk og strukturalistisk teori, nemlig Louis Althusser. Valget fremstår ikke mindre underlig når vi vet at den franske filosofens arbeider blir debattert i relativt vide kretser fra slutten av 60-tallet, også i England, der en hel fløy av venstreorienterte teoretikere tar for seg hans nylesninger av Marx' arbeider. Nitidig diskutert av teoretikere i samtiden er dessuten essayet *Idé et appareils idéologiques d'Etat* (1970), der Althusser legger frem sin teori om samfunnets skiftende og motstridende "determinanter", alle med potensial til å oppnå en "overdeterminerende effekt" på individers erkjennelse og erfaring av den sosiale virkelighet.<sup>251</sup>

Nå kan man selvfølgelig bare spekulere i hvorfor Bauman unnlater å nevne Althusser. Av ren forglemmelse er det neppe.<sup>252</sup> En pekepinn kan likevel være at han flere steder i *Culture as Praxis* fremhever at en av strukturalistenes viktigste innsatser ligger i det å avklare at den enkeltes intellektuelle og praktiske aktivitet er betinget av det faktum at alle individer er strukturerte "epistemiske subjekter". *Men*, legger han til, individer kan aldri reduseres til bare dette. Den enkelte er også en unikt sammensatt *person*, "the individual entity defined by his values and the ends he pursues, teleologically organized, future oriented".<sup>253</sup> Som person kan man gjøre seg bevisst, reflektere over og eventuelt forsøke å endre sin aktivitet i verden. Man kan velge å forfølge et personlig "verdiorganisert prosjekt".<sup>254</sup> I følge Bauman er nettopp dette et uløselig aspekt ved mennesket, og kan heller ikke avvises som irrelevant av den som søker en helhetlig forståelse av kulturelle prosesser.

---

<sup>250</sup> Se *ibid* s. 58 – 106

<sup>251</sup> Her argumenterer Althusser kort sagt for at "ideologi" i én forstand kan sies å utgjøre et alltid og allerede foreliggende epistemologisk rammeverk individer selv ikke kan overskue eller overskride, i og med at dette rammeverket har avgjørende betydning, ikke bare for *hvordan*, men *for* at man i det hele tatt kan oppleve seg selv som et subjekt involvert i verden. For videre diskusjon av Althussers tenkning, se Esbern Krause-Jensen: *Den franske strukturalisme, på sporet av en teori for de humane videnskaber*, Berlingske Forlag, København 1973, s. 92 – 116, se og Stuart Hall: "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities" i *October*, vol 53. nr 1 1990

<sup>252</sup> Man vil for øvrig ikke finne noen henvisninger til Althusser i Baumans bøker fra 70- og 80-tallet.

<sup>253</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 75

<sup>254</sup> *Ibid* s. 76

Igjen: Vi kan bare anta, men det kan tenkes at han finner Althusserers perspektiv på menneskelig erkjennelse og bevissthet i overkant reduksjonistisk. Imidlertid er det et annet forhold som også bør nevnes, siden vi først er i gang med å spekulere i grunner for Baumans utelatelse. Det er som kjent lite som vekker større splid blant selverklærte marxister enn deres respektive fortolkninger av Marx. La oss derfor i all enkelhet skissere noen hovedtrekk ved det Althusser anser som den korrekte versjon. I *Pour Marx* (1965) fremsetter han tesen om at Marx' tenkning ikke kan forstås som et konsistent hele, og at hvert enkelt arbeide i hans omfattende forfatterskap kan plasseres innenfor ulike faser i en lang "modningsprosess".<sup>255</sup> Sentralt i analysen står påstanden om at det foreligger et avgjørende "epistemologisk brudd" i Marx' forfatterskap, noe som fremfor alt skal innebære et avgjørende oppgjør med samtidens hegelianske idealisme og borgerlig-humanistiske vesenstenkning. "Fra og med 1845 bryter Marx radikalt med all teori som grunner historien og politikken på menneskets vesen. (...) Bruddet med all antropologi eller all *filosofisk* humanisme er ikke en annenrangs detalj: Det er ett med Marx' vitenskapelige oppdagelse".<sup>256</sup> Langt på vei tilbakelagt, i følge Althusser, er den unge romantikeren som skrev *De økonomisk-filosofiske manuskripter* (1844), og som ser for seg at det revolusjonære øyeblikk vil inntreffe når de arbeidende masser kommer til bevissthet om sin egen fremmedgjøring og kollektivt søker å gjenvinne "hele sitt vesen".<sup>257</sup>

Særlig interessant i vår sammenheng er det at Althusser åpenbart kriger på to fronter i sitt forsvar for den rette forståelse av Marx. Offensivene er nemlig ikke bare rettet mot ortodokse sovjetiske teoretikere. I hardere ordelag fordømmer han den såkalte sosialistiske humanisme, ikke minst slik den målbæres av revisjonistiske marxister i Øst-Europa og Polen.<sup>258</sup> Disse gjør seg angivelig skyldige i å misforstå det helt særegne ved marxistisk teori, i å dyrke en borgerlig individualisme, og i å vende tilbake til hegelianske kategorier Marx etter hvert skal ha rensket ut av sitt forfatterskap. Humanisme kan aldri være noe annet enn nok en ideologi, og den kan ikke legges til grunn for teorier om menneskets *virkelige* eksistensformer, like lite som den kan bidra til en adekvat vitenskaplig analyse av de sosiale formasjoners historie. Om noe, så kan denne typen "pseudovitenskaplig tenkning" snarere bidra til å bringe historien "ut i et ulende". I følge Althusser er nettopp dette den modne

---

<sup>255</sup> Louis Althusser: *For Marx*, Forlaget Ny Dag, Oslo 1969, spesielt s. 7 – 26. I følge Althusser handler Marx' modning primært om hans gradvise utvikling av en radikalt ny vitenskap om de sosiale formasjoners historie, med *Das Kapital* som det definitive høydepunkt, i det han setter økonomien som den bestemmende instans. Althusser argumenter likevel for at Marx ikke forfekter noen økonomisk determinisme, i og med at et politisk-kulturelt nivå stadig gis betydning for den historiske utvikling.

<sup>256</sup> Ibid s. 138

<sup>257</sup> Ibid spesielt s. 131 – 138

<sup>258</sup> Særlig hardt går det utover filosofen Adam Schaff, som sammen med Leszek Kolakowski kan regnes som en ledende talsmann for den humanistiske sosialismen i Polen på 1960-tallet, se ibid s. 38 – 43 og 72 – 73

Marx' innsikt, noe han understreker ved å hevde at Marx' (og vel like mye hans egen) viktigste innsats ligger i å bane veien for en teoretisk *anti-humanisme*.<sup>259</sup>

At Bauman ikke skulle kjenne til Althussers kritikk er lite trolig. Nå må det også sies at han har hørt lignende anklager før, da fra det stats sosialistiske regimets offisielle ideologer. Den vesentlige forskjellen er imidlertid at kritikken har et annet fundament, og er rettet fra en teoretiker som leder an i det som i løpet av 1970-tallet er i ferd med å utvikle seg til en av de mest kredible farsotter innen deler av vestlig akademia, den franske strukturalisme. Som vi har sett lar også Bauman seg engasjere, til tross for den resolute utelatelsen av Althusser i *Culture as Praxis*.

### **”Viktigheten av å være marxist”**

La oss bruke anledningen til å se nærmere på Baumans marxismeforståelse. Jeg har allerede argumentert for at denne med fordel kan ses i relasjon til en utpreget humanistisk og vestlig fortolkningstradisjon. Et annet interessant spørsmål kunne være om det er mulig å peke på endringer i Baumans egen forståelse av den marxistiske teoriens relevans. Vi kan i det minste antyde noen forskjeller, selv om de fasene av forfatterskapet vi behandler her later til å være preget av en viss kontinuitet.

For det første synes det klart at Bauman på 1960-tallet, gjennom 70-tallet, og kanskje helt frem til sin ”postmoderne vending”, anser marxisme som den mest verdifulle teoriretning når det gjelder å utarbeide mer helhetlige perspektiver på henholdsvis historiske, sosiale og kulturelle endringsprosesser. Vi har allerede sett hvordan dette kommer til uttrykk i ”Modern times, modern Marxism”, og lignende synspunkter kan vi finne i den samtidige ”Marx and the Contemporary Theory of Culture” (1968).<sup>260</sup> Imidlertid er det i alle fall et par momenter verdt å kommentere i Baumans videre diskusjon av marxismens betydning. I *Culture as Praxis*, så vel som i *Towards a Critical Sociology*, blir tilsynelatende mer vekt lagt på at Marx' opprinnelige program sikter mot å avdekke hvordan endringsprosesser alltid er bundet opp av visse, allerede foreliggende rammer i den historiske situasjon. Samtidig vektlegger Bauman også at mennesket er et strukturert vesen, og at den enkeltes mulighets- og handlingsrom er

---

<sup>259</sup> Ibid s. 141

<sup>260</sup> ‘The most striking feature in the Marxian interpretation of cultural phenomena is the continual transformation of both the ’natural’ and ’social’ world, the constant mutual readjustment between man and the world he lives in. The center of gravity in Marxian doctrine is in the category of ’praxis’ and not in ’economic determinism’ as is falsely assumed by some interpreters of this theory’, se Zygmunt Bauman: ”Marx and the Contemporary Theory of Culture” i *Social Science Information*, Vol 7, nr 19 1968, s. 29

begrenset av mer komplekse forhold enn bare de dominerende ”andre”. Det generelle inntrykket man kan sitte igjen med, er at han *både* i fortolkningen av Marx og i sin analyse av menneskelig aktivitet, beveger seg i en noe mindre voluntaristisk og subjektivistisk retning, dette til tross for at han altså klart understreker at mennesket først og fremst er et ”strukturerende vesen”, disponert for overskridende kulturell *praxis*. Å insistere på et markant skifte fra ”Modern times, modern Marxism”, ville likevel være å bevege seg ut på tynt grunnlag.

Et annet moment verdt å fremheve er at Bauman beveger seg relativt ubesværet i andre tenkningstradisjoner, noe som ikke minst blir klart i forfatterskapet fra 70-tallet. I så måte synes han å handle i tråd med sin egen påstand om at ”moderne marxisme” alltid må være på høyden med innsikter vunnet innenfor samtidige teoriretninger. Peter Beilharz oppsummerer det treffende når han hevder at Baumans perspektiv nok er marxistisk, og men aldri marxistisk alene.<sup>261</sup> Så langt har vi så vidt berørt hvordan han fatter interesse for ”det strukturalistiske programmet”. Før vi avrunder kan det være vel så givende å si noen ord om hvordan han også finner brukbare ansatser innenfor sosiologi med utspring i den tyske fenomenologien.

Baumans forhold til den tidlige fenomenologien er mildt sagt anstrengt, og i *Culture as Praxis* langer han hardt ut mot både Husserl og den østerrikske sosialfilosofen Alfred Schütz.<sup>262</sup> Noe særlig bedre går det heller ikke for Karl Mannheim og hans *Wissensoziologie*, som kan forstås som et tidlig forsøk på å forene fenomenologiske og marxistiske perspektiver. Imidlertid later det til at Baumans med langt større interesse leser de kunnskapssosiologiske arbeidene til Schütz’ elever, og da ikke minst Peter Berger og Thomas Luckmanns *The Social Construction of Reality* (1966). Anerkjennende drypp vil man finne allerede i ”Modern times, modern Marxism”, mens han i *Towards a Critical Sociology* gir en lengre utlegning av deres viktigste bidrag til en alternativ sosiologi. I følge Bauman tilbyr Berger og Luckmanns bok ”forløsende innsikter” i de prosesser som får den sosiale verden til å fremstå objektiv og sementert, og videre i hvordan individers tilbøyelighet til rutinemessige handling hindrer dem fra å se de subjektive og manierte dimensjoner ved ”den sosiale faktisitet”. Dessuten leverer forfatterne, gjennom sin problematisering av kunnskapsbegrepet, kraftig ammunisjon til en fornyet kritikk av positivistisk vitenskapsteori.<sup>263</sup>

---

<sup>261</sup> Peter Beilharz: *Zygmunt Bauman, Dialectic of Modernity*, s. 73. For videre diskusjon av Baumans skiftende og etter hvert mer kritiske tilnærming til marxistisk tenkning, se Beilharz s. 70 – 75 og 120 – 121

<sup>262</sup> Å gjengi denne kritikken faller utenfor rammene av denne oppgaven, men det sentrale poenget synes å være at disse, med sin ”misforståtte antipositivisme”, presenterer *både* en ny, radikal form for kognitiv objektivisme, se *Culture as Praxis* s. 71 – 72, og en særegen form for subjektivistisk relativisme, se *ibid* s. 160, 167 – 169

<sup>263</sup> Zygmunt Bauman: *Towards a Critical Sociology, An essay on commonsense and emancipation*, Routledge and Kegan Paul, London 1976, spesielt s. 67 – 70



I vår sammenheng er det vel så interessant å se hva Bauman *ikke* finner fullgodt hos Berger og Luckmann. Den mer fundamentale innvendingen han reiser, er at de ikke tilkjenner sosiale strukturer større soliditet enn den tenkningen som holder disse oppe.

Whatever there is of 'social reality' in the human condition depends at each particular moment, 'on-goingly', upon the persistence of the meanings which members of the society attach to it. One is inclined to conclude that, were the reflective consciousness of individuals, who lend visibility of logic and congruence to social institutions, abruptly stopped or turned the other way, social reality itself would dissipate or change its content.<sup>264</sup>

Berger og Luckmann er utvilsomt inne på noe viktig, medgir Bauman. Likevel understreker han at man med deres perspektiv vanskelig kan gripe hvordan en del sosiale strukturer får karakter av å være så fastsegmenterte at de ikke bare kan oppløses gjennom bevissthetsmessig redefinering. Fenomenologisk anlagt sosiologi sikter i det hele tatt altfor smalt. I forlengelse av dette slår han fast at den bare i begrenset grad kan få "emansipatorisk effekt", fordi: "It reduces the task of criticizing social reality to the critique of social knowledge".<sup>265</sup> Til dette kommer det angivelig at fenomenologisk sosiologi tenderer mot å tillegge alle individer og grupper "samme grad av ansvar" for opprettholdelsen av den sosiale virkelighet. Slik overser den i følge Bauman at noen besitter større ressurser enn andre når det gjelder å definere "the Real".<sup>266</sup>

Hvorvidt en slik kritikk er rimelig, skal vi la ligge i denne omgang. Det interessante er at kritikken tilsynelatende peker hen mot hva Bauman anser for å være unikt og særegent ved marxisme. For ham synes marxisme stadig å være en teori om historiske, kulturelle og sosiale endringsprosesser, som samtidig søker negasjon av tilsynelatende fastfrosne sosiale strukturer til hinder for menneskelig livsutfoldelse. Marxisme er videre tuftet på erkjennelsen av at større endringer må vinnes gjennom kollektiv, politisk streben, og at ideer om alternativer til det eksisterende først er virksomme når de vinner bredere oppslutning og gjøres til "en ny og signifikant del av en historisk situasjon".<sup>267</sup> Denne vurderingen av marxismens betydning og relevans synes å ligge til grunn gjennom store deler av Baumans tidlige forfatterskap, og er allerede grovt skissert i artikkelen "Modern times, modern Marxism". La meg derfor avrunde disse betraktningene over hans marxismeforståelse med et par utdrag fra "The importance of being a Marxist" (1987), et essay skrevet få år før det som gjerne blir omtalt som Baumans postmoderne vending. Anledningen er et minneskrift for kollega Tom Bottomore.

---

<sup>264</sup> Ibid s. 69

<sup>265</sup> Ibid s. 69

<sup>266</sup> Ibid s. 69 – 70

<sup>267</sup> Zygmunt Bauman: "Modern times, modern Marxism", s. 414 – 415

(...) being Marxist means for Bottomore to proceed, continuously and in a cumulative manner, with the one task of social science which truly counts and makes the whole work worth the effort: the study of the development and the historical tendency of the society we live in, aimed at the discovery of the roots of its present troubles and factors which may lead to their solution. For this task, Karl Marx has not yet been replaced as the mentor.<sup>268</sup>

Å være Marxist, fortsetter Bauman, handler også om å søke etter mulige spirer for dannelse av sosiale kollektiver som kan og *vil* gjendrive en form for konformisme og frihetsberøvelse som forblir tilslørt under dagens samfunnsmessige organisering. Og videre:

Marxist means also the understanding, in Bottomore's words, that this search must start 'from the analysis of the organization and control of production'. Indeed it must. The ends of Marxist analysis of society, and its means, are as important today as they were at the beginning of the industrialist era. Perhaps they are still more important today, as the work required for the period of the dissolution of industrialism has not been accomplished by the Old Master himself.<sup>269</sup>

Forhåpentlig uten å fremstå altfor suggestiv, er det nærliggende å ikke bare lese dette som en minnetale over en venn, men også Baumans personlige erindring over sitt lange engasjement og forsvar for betydningen av en marxistisk anlagt sosiologi.

## **Eklektisk sosialteori**

Baumans åpenhet for andre teori- og tankeretninger gir i beste fall hans marxisme en utpreget eklektisk karakter. Han trekker som antydning på en rekke ikke-marxistiske strømninger i det som later til å være et forsøk å solidere det filosofiske og teoretiske grunnlaget for sitt eget sosiologiske prosjekt. Det skal ikke sies sikkert at dette henger sammen med kritikken reist fra flere ulike hold mot den humanistiske revisjonisme Bauman er assosiert med siden tiden i Warszawa. Likevel synes det åpenbart at han på 70-tallet nærer et visst behov for å fundere sin marxistisk orienterte sosiologi på et mer utarbeidet fundament. I samme åndedrag må det også minnes om at han i vitenskapsteoretisk sammenheng heller ikke helt avviser betydningen av positivistisk argumentasjon.

De mest interessante innsiktene finner Bauman innenfor strukturalisme, fenomenologi og eksistensialistisk tenkning. Når det gjelder det siste gjør han det i *Culture as Praxis* klart at blant annet Merleau-Ponty har mye å si når det gjelder å forstå "den tvetydige menneskelige

---

<sup>268</sup> Zygmunt Bauman: "The importance of being a Marxist" i William Outhwaite & Michael Mulkay (red): *Social Theory and Social Criticism, Essays for Tom Bottomore*, Basil Blackwell, Oxford 1987, s. 4

<sup>269</sup> Ibid s. 9

dialektikk”, og samtidig hvordan menneskelig aktivitet skaper fengslende sosiale og kulturelle strukturer, men også muliggjør deres overskridelse og kritiske avviking.<sup>270</sup> Denne interessen for eksistensialistisk tenkning kommer enda klarere til uttrykk i *Towards a Critical Sociology*, der Bauman trekker linjene tilbake til Heidegger og Jaspers. I forlengelse av dette må det også nevnes at han noe senere i forfatterskapet fatter sterk interesse for hermeneutikken, og til og med forsøker å utarbeide en mer helhetlig teori om menneskelig handling etter hermeneutiske prinsipper.<sup>271</sup>

Man kan spørre hva disse heller ulike retningene har til felles? Hos Bauman synes en del av svaret å være at de, hvert på sitt vis, tilbyr dypere og utvidet forståelse av det særegne dialektiske perspektiv på den menneskelige, sosiale virkelighet som angivelig har opprinnelse i Marx’ arbeider. I det minste synes det klart at Bauman ser en tilsvarende form for dialektikk i spill i alle de nevnte retningene. Men det kan også tenkes å være et annet svar, nemlig at han anser at disse retningene rommer lovende ansatser for en teoretisk velfundert gjendrivelse av det positive vitenskapsideal, og dermed også av den positive sosiologiens hegemoni. Det må imidlertid gjentas at alle disse retningene, i følge Bauman, selv er heftet med problemer. Hans største forhåpninger synes dessuten å legges i kritisk teori, som han på 1970-tallet vurderer som det så langt viktigste forsøk på å revitalisere Marx’ opprinnelige prosjekt, nemlig å legge grunnen for ny søken etter ”emansipatorisk kunnskap” om den menneskelige virkelighet.<sup>272</sup>

Skal vi dømme ut fra Baumans diagnose i *Culture as Praxis*, er sjansene for å snu den positivistiske trenden ikke særlig store. Det samfunnsmessige og institusjonelle rammeverket for samfunnsvitenskaplig og sosiologisk praksis er angivelig gjennomsyret av positivistisk ideologi. Sosiologene er fanget i en steril, fetisjistisk tilnærming til ”the Real”, all kunnskap som ikke kan relateres mer eller mindre direkte til en empirisk gitt virkelighet avvises, enten som ugyldig eller irrelevant. I mer enn sitt svartsyn minner dette om diagnosen Adorno stiller 15 år tidligere, i det som gir støtet til den såkalte positivismestriden i tysk akademia. Til tross for løfterike ansatser, blant annet hos Habermas, forblir angivelig de som streber etter et alternativ overrent av den større hovedstrømmen i moderne sosiologi.

---

<sup>270</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 172

<sup>271</sup> Se Zygmunt Bauman: *Hermeneutics and Social Science*, Hutchinson, London 1978. Den som kjenner litt til Baumans senere forfatterskap, er sikkert også kjent med at han fra og med slutten av 80-tallet omtaler sin egen ”metodikk” som ”social hermeneutics”. Hvordan denne arter seg i praksis finner vi et godt eksempel på i boken *Legislators and Interpreters*, Basil Blackwell, Oxford 1987

<sup>272</sup> Se Zygmunt Bauman: *Towards a Critical Sociology*, s. 104 – 110

## KAPITTEL VI / VENDING MOT VERDIENE

I dette avsluttende kapittelet skal vi se nærmere på et par sentrale aspekter ved *Towards a Critical Sociology, An essay on commonsense and emancipation* (1976). Boken faller i tre deler. I den første, ”*The Science of Unfreedom*”, setter Bauman seg nok en gang fore å spore det positive vitenskapsidealets inntog i sosiologien. Fokuset er imidlertid ikke helt det samme som i *Culture as Praxis*, og i sentrum for diskusjonen står denne gang to tema: Det første er forestillingen om det sosiale som ”*second nature*”. Det andre er postulatet om sosiologiens ”verdifrihet”. I andre del leter Bauman etter teoretisk velfundert kritikk av positivistisk vitenskap, i første rekke innenfor fenomenologisk og eksistensialistisk tenkning, (noe det et stykke på vei er gjort rede for tidligere i oppgaven). I siste del, ”*Critique of Unfreedom*”, diskuterer han mulighetene for å stable på bena det han nå kaller en kritisk-emansipatorisk sosiologisk praksis.

I det følgende skal vi i første rekke se hvordan Bauman identifiserer sin ”motstander”, nemlig det han beskriver som hovedstrømssosiologien i tradisjonen etter Emile Durkheim og Talcott Parsons. Vel så interessant er det å se at han tar opp tråden fra *Culture as Praxis*, og går inn i det som kan sies å være en kritisk dialog med Webers metodologiske betraktninger. Til slutt skal det antydes hvilken vei sosiologien bør ta videre, slik Bauman vurderer det.

### ”Second nature”

I *Towards a Critical Sociology* rendyrker Bauman sin polemiske stil i det han trekker opp de lange linjene i moderne sosiologi. I hans narrativ forgiftes hovedstrømmen allerede hos dens klassiske franske inspiratorer, som Saint-Simon, Comte og Durkheim, og selve syndefallet knytter han til forestillingen om det sosiale som ”*second nature*”. Baumans narrativ kunne fortjent en nærmere gjennomgang, men her må det tas til takke med redegjørelser for det som synes å være hans hovedpoeng.

Som Dennis Smith påpeker er Bauman tilsynelatende helt på linje med tradisjonell durkheimiansk sosiologi i det han går med på at et av sosiologiens mål er å kartlegge forhold som legger begrensninger på individers handlinger og prosjekter.<sup>273</sup> Noen begrensninger er gitt, som et resultat av naturlige og fastlagte prosesser. Andre er derimot derivert fra samfunnet, i form av konvensjoner, lover og normer. De er ikke konstante, de er nedfelt, kan

---

<sup>273</sup> Dennis Smith: *Zygmunt Bauman, Prophet of postmodernity*, s. 80 – 82

endres, men setter like fullt visse grenser for handling. I følge Bauman trår likevel Durkheim, og det store flertallet av hans etterfølgere, feil i forsøket på å forklare hvordan og hvorfor individene nødvendigvis må forholde seg til erfaringene av den sistnevnte typen restriksjoner. I forlengelse av dette ender angivelig disse sosiologene opp med å undersøke, beskrive og *akseptere* den sosiale verden som absolutt, en størrelse som ”konfronterer mennesker slik naturen gjør”.<sup>274</sup>

Bauman underbygger sitt poeng med en selvarrangert kavalkade av Durkheim-sitater.

Society is what ‘imposes itself from without upon the individual’; what imposes itself with ‘irresistible force’; what ‘surpasses the individual’; what is ‘good and desirable for the individual who cannot exist without it or deny it without denying himself’; what is ‘a personality qualitatively different from the individual personalities of which it is composed’; what is ‘the authority which demands to be respected even by reason. We feel that it dominates not only our sensitivity, but the whole of our nature, even our rational nature’.<sup>275</sup>

Bauman hevder at Durkheims sosialteori i beste fall er paradoksal. Selv om Durkheim på et nivå påpeker det historisk arbitrære ved samfunnets konvensjoner, ender han likevel opp med å argumentere for deres rimelighet. I det borgerlige samfunnets ”*conscience collective*” finner Durkheim angivelig en kraft som holder tilbake det han frykter mest, slik blant andre Thomas Hobbes før ham; enkeltmenneskets egoisme, hensynsløshet og mangel på solidaritet. Etter Baumans vurdering er Durkheims løsning rett og slett å ”guddommeliggjøre” samfunnet, i det minste visse sider ved det borgerlig-kapitalistiske samfunn, i sin søken etter noe stabilt som kan motvirke det han opplever som økende fragmentering og overdreven individualisering.<sup>276</sup>

Man kan selvfølgelig spørre i hvilken grad Baumans narrativ er rimelig, men han trekker i alle fall ubesværet linjer fra Durkheims såkalte sosialmetafysikk tilbake til Comtes ”sosialfysikk”: Om enn med forløpere er Comte den som artikulere ideen om ”den sosiale natur”, som gjennom ”konstante forbindelser” nedfeller de ”endelige begrensninger for all handlingsfrihet”. Om enn i nye, skiftende formuleringer virker ideen om ”*second nature*” videre innen den dominerende, positive sosiologien.<sup>277</sup> Konsekvensene er i følge Bauman at sosiologenes intellektuelle nysgjerrighet sakte men sikkert blir rettet inn mot systematisk avdekking og flittig registrering av den sosiale overmaktens mekanismer og lovene den nedfeller for individet. ”The price [sociology] pays, however, for playing such a benign and

---

<sup>274</sup> Zygmunt Bauman: *Towards a Critical Sociology, An essay on commonsense and emancipation*, Routledge, London 1976, s. 8

<sup>275</sup> Ibid s. 15

<sup>276</sup> “Durkheim’s society shares with the God of theologians its negative prediction (more powerful than men, infallible unlike men, good unlike mean individuals, etc.) and its specific ‘underdetermination’: characteristic resistance to the attribution of traits which could lend Him, or it, a measure of sensual tangibility”, ibid s. 15

<sup>277</sup> Ibid s. 1 – 42

charitable role is its essentially conservative impact upon the society it helps people to explain and understand”.<sup>278</sup>

Denne typen reaksjonær sosiologi har i følge Bauman et navn: ”Durksonianism”. I Parsons’ funksjonalistiske handlingsteori synes han nemlig å finne de fleste slagsider ved en sosiologi som lar seg overvelde av samfunnets moraliserende kraft. Gjennom vektleggingen av de ”stabiliserende” og harmoniserende virkningene av samfunnets ”sentrale idealklynger”, maner angivelig Parsons til oppslutning om det bestående. Overbevisningen i formaningene om å adlyde rådende konvensjoner og normer bygger en slik sosiologi, stadig i følge Bauman, fra sine antagelser om den ”motsatte” tilstand: En verden som anses for å være ytterst utrygg og usikker, der den enkelte er lett bytte for egne indre demoner eller andres herskertrang og vilkårlige innfall.

(...) the costs of insolvency have [thus] been raised to nebulous heights; the choice is now between order and chaos, security and pandemonium, quiet haven and uncharted turbulent waters. When faced with such a choice, it is easier to remain docile and to accept one’s share, however inferior and unjust it may seem: there is, it seems, no alternative.<sup>279</sup>

Bauman hevder at Parsons og hans like tilbyr frihet fra frykt i bytte mot konform aksept av det etablerte samfunnets konvensjoner, arbeidsdeling, hierarkier og maktfordeling. Alt som skal til for å nærme seg det harmoniske samfunn er samfunnsforskere som kan foreskrive små justeringer gjennom ”myk tvang” av individene. Angivelig unnlater en slik sosiologi ikke bare å stille spørsmål ved sosiale forordningers legitimitet og rettferdighet, den medvirker samtidig til å befeste forestillingen om at den sosiale og kulturelle orden, eller en mer grundig regulert versjon, også er den mest ønskelige. I følge Bauman utfyller denne typen sosiologisk tenkning ”the most important distinctive function of all conservative, dominant ideologies”.<sup>280</sup>

## ”Ufrihetens vitenskap”

I *Towards a Critical Sociology* fortsetter Bauman sin diskusjon av positiv vitenskap og det metodologiske rammeverket for de etablerte samfunnsvitenskapene og sosiologien. I denne omgang er diskusjonen tydeligere sentrert rundt postulatet om vitenskapens ”verdifrihet”.

---

<sup>278</sup> Ibid s. 35

<sup>279</sup> Ibid s. 22

<sup>280</sup> Ibid s. 22. For en mindre polemisk anlagt behandling av Parsons, se for eksempel Dag Østerberg: ”Talcott Parsons’ sosiologi” i Talcott Parsons: *Sosiologiske essays*, Pax Forlag, Oslo 1988

Fra lesningen av *Culture as Praxis* skulle det gå klart frem at Bauman anser Weber for å være en sentral teoretiker når det gjelder innskrivelsen av visse positivistiske prinsipper i moderne sosiologi. Skal man dømme ut fra det Bauman skriver tre år senere, kan det kanskje sies så sterkt som at han anser Weber for å være det positive vitenskapsprogrammets fremste ideologiske inspirator. De giftigste pilene retter Bauman likevel mot senere teoretikere som angivelig har opphøyet hans ideal om ”verdifrihet” til en absolutt krav for samfunnsforskere. Angivelig med stor grad av suksess: ”A strong case has been repeatedly made on behalf of ’value-freedom’ which sociology has achieved, or strives toward with a measure of success. (...) Sociology contains no more partisan values than the reality it describes has incorporated and petrified”.<sup>281</sup> Det er likevel liten tvil om at også Weber selv står som målskive for Baumans polemikk, og i så måte er det verdt å minne om følgende konklusjoner fra *Culture as Praxis*: ”[Sociology] accepts the universal criteria of science. It agrees with Weber that ’sociology is a matter of discovery, not of invention’”.<sup>282</sup>

Det er her betimelig å påpeke at Bauman på ingen måte er den første som vekker Webers tenkning til live. På midten av 70-tallet kan Anthony Giddens med rette konstatere at den tyske sosiologens metodologiske skrifter for lengst har blitt det klassiske referansepunktet for diskusjoner om forholdet mellom verdier, interesser og vitenskaplig kunnskap.<sup>283</sup> Flere år før dette hevder Alvin Gouldner at en av de sentrale stridighetene i amerikansk sosiologi står om nettopp Webers tese om verdifrihet, selv om det utad er liten tvil om hvem som sitter på den autoritative fortolkning. ”(...) the myth of a value-free sociology has been a conquering one. Today, all the powers of sociology, from Parsons to Lundberg, have entered into a tacit alliance to bind us to the dogma that ‘Thou shalt not commit a value judgment’, especially as sociologists”.<sup>284</sup>

Det er interessant å se hvordan Weber i Baumans narrativ fremstår som teoretikeren som fremfor alt er opptatt av å trekke definitive grenser for den ”objektive” erkjennelse, for dermed å stille opp urokkelige idealer, normer og leveregler for individer engasjert innenfor den vitenskaplige sfære. En slik lesning deler Bauman tilsynelatende med sin utpekte fiende, Parsons, selv om de åpenbart gjør helt andre vurderinger av Webers innsats.<sup>285</sup>

---

<sup>281</sup> TCS s. 35 – 36. Teoretikerne han sikter til er blant annet Parsons, George Lundberg og F. B. Skinner.

<sup>282</sup> Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, s. 174

<sup>283</sup> Anthony Giddens: ”Introduction” i Anthony Giddens (red): *Positivism and Sociology*, Heinemann Books, London 1975, s. 17

<sup>284</sup> Alvin Gouldner: ”Anti-Minotaur: The myth of a value-free sociology” i *Social Problems*, Vol.9 nr.3 1962, s. 199. Han legger til: ”Where is the introductory textbook, where the lecture course on principles, that does not affirm or imply this rule?”

<sup>285</sup> For øvrig er det nettopp en slik ”amerikansk” tolking av Weber Gouldner angriper som ren myte. I følge ham er det heelt misforstått å tro at Weber heroiserer nøytralitet og objektivitet som sådan. ”If Weber insisted on the

Å søke deskriptiv kunnskap om det som ”er”, å systematisk undersøke den empiriske virkelighet, kan ha mye for seg. For Bauman er likevel stadig poenget at det å begrense sin virksomhet til dette, og bare dette, er et åpenbart normativt valg, med implikasjoner for mer enn samfunnsforskerens egen praksis.

(...) sociologists do take one fateful decision: to remain entirely on the ground of this reality, not to transcend it, to recognize as valid and worthy knowledge only such information as can be checked against this reality here and now. The alternatives which this reality renders unrealistic, unlikely, fantastic, sociology promptly declares utopian and of no interest to science. In this, and perhaps in this alone, resides the intrinsically conservative role of sociology as the science of unfreedom.<sup>286</sup>

I *Towards a Critical Sociology* løfter han med andre ord igjen frem kritikken mot sosiologiske praksiser tuftet på positivistiske prinsipper. Vurderingen synes å være omtrentlig den samme, om enn mer utslørt og avvisende. Den rådende metodologi fungerer som effektivt reisverk mot enhver som innenfor disiplinens domene stiller spørsmål om hvordan den menneskelige, sosiale virkelighet bør være eller skulle ha vært. Men i følge Bauman er dette bare én av den positive sosiologiens ideologiske implikasjoner.

Sociology acts on the assumption that social reality is regular and subject to recurrent, monotonous uniformities; by making such an assumption, it posits social reality as conforming as much as possible to that description. By positing it in such a form, sociologists perpetuate belief in the 'natural' rather than the historical character of social arrangements.<sup>287</sup>

Nettopp i de ideologiske ringvirkningene, som strekker seg utover og forbi sosiologien som disiplin, ligger tilsynelatende kjernen i Baumans vurdering av den etablerte sosiologien som ”*the Science of Unfreedom*”: Disiplinen er angivelig bergtatt av den sosiale overmakten og lovene den nedfeller for individet. Gjennom stadig mer eksessiv dyrking av ”verdifrihet” er sosiologer dessuten satt ute av stand til selv å spørre kritisk om ikke disse lovene burde endres eller bli forsøkt opphevet. Denne holdningen, for Bauman selve innbegrepet av positivisme, bidrar sosiologien i sin tur til å spre i samfunnet for øvrig. ”It merely reinforces the intuition

---

need to maintain scientific objectivity, he also warned that this was altogether different from moral indifference. Not only was the cautious expression of value judgments deemed permissible by Weber but, he emphasized, these were positively mandatory under certain circumstances”, *ibid* s. 200. Innenfor rammen av denne oppgaven har det ikke vært rom for noen større diskusjon av Baumans lesning av Weber, men det kunne utvilsomt være av interesse å undersøke hvordan deres respektive moralske prosjekter på visse punkter kan sies å være i berøring. I særlig grad gjelder dette deres bekymring for den enkeltes tap av frihet, verdighet og selvansvar, noe de begge synes å knytte an mot ”byråkratiseringens ustoppelige fremmarsj”. Når det gjelder synspunkter på vitenskapens verdifrihet, og på samfunnsvitenskapens oppgaver, er det imidlertid forskjellene som trer mest frem.

<sup>286</sup> Zygmunt Bauman: *Towards a Critical Sociology*, s. 36

<sup>287</sup> *Ibid* s. 36



of unfreedom, and the supremacy of the outer condition over individual cravings. It makes this unfreedom less intolerable by positing its inherent wisdom and coherence".<sup>288</sup>

### **”Emansipatorisk fornuft”**

Vi kan ikke ta fatt i hele spekteret av innvendinger Bauman reiser mot den etablerte sosiologi i *Towards a Critical Sociology*, like lite som vi kan behandle alle programmatisk utsagn han fremsetter i sitt forsøk på å lede sosiologer i nye retninger. Til slutt skal jeg derfor ta for meg et par aspekter som later til å være overordnet.

Helt generelt kan vi si at Bauman er opptatt av de sosiokulturelle betingelsene som muliggjør samfunnsvitenskapenes og sosiologiens sentrale posisjon i samfunnet. Samtidig er han opptatt av hvilke implikasjoner dette har for samfunnsforskerens forståelse av seg selv og andre.<sup>289</sup> Når det gjelder den etablerte samfunnsvitenskapen tenderer denne angivelig mot å nærme seg de sosiale aktørene ovenfra, som ”objekter for manipulasjon”. Øverst i dette hierarkiet står forskerne, med sin overbevisning om å besitte nøytral kunnskap om samfunnets virkemåte og dertil egnede teknikker for å koordinere individers atferd. Dette er problematisk for Bauman av en rekke grunner, ikke minst fordi man med et slikt perspektiv vanskelig kan unngå å gruppere folk i ”subjekter og objekter for innflytelse”, de som tenker og handler, og de som håndteres.<sup>290</sup> I forlengelse av dette skisserer han en sosiologi som i stedet setter seg som mål om å bringe de styrte individer til orde, gjennom å legge til rette for politiske diskusjoner og dialog mellom ulike interessegrupper i det offentlige rom. Samtidig er det et viktig poeng for Bauman at det offentlige rommet tilføres kunnskap som tillater refleksjon over alternative måter å innrette den sosiale virkelighet, på samme tid som den enkelte gis mulighet til selv å stille spørsmål om hva som bør endres.<sup>291</sup> Dersom dette skal lykkes, er det i følge Bauman essensielt at sosiologien utpeker som sin ”fiende” den commonsensiske forestilling om at det sosiale som ”second nature”. Sosiologien må igjen tale med ”emansipatorisk fornuft”.

(...) emancipatory reason can claim its legitimacy only on the condition that the one reality of which commonsensical experience informs us has no more foundation than a historical coincidence can give, and by no means can be considered as the only one which is possible and conceivable. In particular, it

---

<sup>288</sup> Ibid s. 35

<sup>289</sup> Noe av det følgende er også diskutert i Dennis Smith: *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity*, s. 81 – 82

<sup>290</sup> Zygmunt Bauman: *Towards a Critical Sociology*, s. 40 – 42

<sup>291</sup> Ibid s. 106 – 108

perceives the limitation of the range of possibilities, as signaled by commonsense, as a mere reflection of the limitations imposed on human action by changing historical practice.<sup>292</sup>

Veien frem mot dette må i følge Bauman begynne med en kritisk bearbeiding av sosiologiens sosialteoretiske og metodologiske rammeverk. På disse punktene går Bauman langt bredere til verks enn det er rom for å gjengi her. To programmatisk ansatser kan likevel si oss en del om hvor han tar diskusjonen videre. For det første: "(...) any system of knowledge (including sociology), which describes the structure of unfreedom alone, is a one-sided account of human experience, and needs additional constructs to foreclose its unaccounted-for components".<sup>293</sup> For det andre: Sosiologer må være beredt til å tuft sin virksomhet på verdier som ikke kan bevise sin sannhetsgehalt innenfor rammen av det positive vitenskapsprogram. I forlengelse av dette uttrykker Bauman sitt håp for det han anser å være Habermas' viktigste innsats som vitenskapsfilosof. Nærmere bestemt viser han til Habermas' *Theorie und Praxis* (1971), og forsøket på å fundere verdier gjennom åpen og kritisk dialog med andre enn ens like. Angivelig er det først gjennom slik dialog at man kan oppstille imperativer for praksis, og slik unngå "å splitte mennesket i to klasser – de sosiale ingeniører og de innsatte i lukkede institusjoner".<sup>294</sup> Bauman utlegger Habermas' kritiske prosjekt slik:

In direct discourse with modern sociology and its most topical problems, Habermas re-states the Marxian case for truth-process – for the course of truth-verification to be extended beyond the laboratory field administered by professional scientists, and so to be transformed into the process of authentication.<sup>295</sup>

---

<sup>292</sup> Ibid s. 77

<sup>293</sup> Ibid s. 28

<sup>294</sup> Jürgen Habermas: *Theory and Practice*, Beacon Press, Boston 1973, s. 282

<sup>295</sup> Zygmunt Bauman: *Towards a Critical Sociology*, s. 102

## OPPSUMMERING

I løpet av denne oppgaven har jeg forsøkt å belyse perspektiver på samfunnsvitenskapene og sosiologien i Baumans tidlige forfatterskap, i en periode som strekker seg over ti år, fra hans tid som regimekritiker i Warszawa til de første årene som sosiolog i England og Leeds.

Hovedfokuset har hele veien ligger på sosiologien og sosiologers rolle. Ved veis ende synes det rimelig å hevde at det løper en viss grad av kontinuitet gjennom de ulike fasene og verkene vi har undersøkt nærmere. Bauman synes stadig å være av den oppfatning at moderne sosiologi er redusert til elitær styringsvitenskap, ledet av interesser som ikke kan sies å være i noe rimelig samsvar med behov og ønsker som gjør seg gjeldende i den større del av individer i avanserte industrisamfunn. Forskjellen ligger imidlertid i Baumans måter å identifisere de dypere grunner til sosiologiens misère. I stadig større grad retter han oppmerksomhet mot det vitenskapsteoretiske og metodologiske rammeverket for samtidens sosiologiske praksiser, noe som innvarsles med *Culture as Praxis*, og videreføres mer systematisk og poengtert i *Towards a Critical Sociology*. For Bauman er det imidlertid stadig viktig å understreke at kritikken av det dominerende kunnskaps- og vitenskapsregime må suppleres med kritikk av det samfunnet denne inngår og virker inn i. I så måte synes det klart at han gjennom hele perioden fastholder et utpreget konfliktorientert perspektiv på samfunnet, der kampen om definisjonsmakten er vunnet av et lite mindretall, i det minste i den gjeldende historisk-samfunnsmessige situasjon.

I oppgaven har jeg gjennomgående forsøkt å belyse den intellektuelle og ideologiske posisjonen Bauman argumenterer ut fra, det han selv kaller ”moderne marxisme”. Dette har ikke minst vært viktig for bedre å forstå det normative, så vel som det teoretiske fundamentet for hans eget sosiologiske prosjekt. Bauman er imidlertid ikke bare orientert mot marxistisk tenkning, noe som er belyst i diskusjonen av hans interesse for strukturalisme, fenomenologi og eksistensialisme. En hel del arbeid er likevel lagt ned i å knytte Baumans tenkning opp mot såkalt vestlig marxisme, og da mer spesifikt teoretikere som i likhet med Lukács og Gramsci vektlegger betydningen av kulturell, politisk og ideologisk bevisstgjøring i og for historiske og sosiale endringsprosesser. Særlig har jeg argumentert for at Baumans perspektiver, både på moderne samfunn og på samfunnsvitenskapene, ligger nært opp til de man kan finne hos flere representanter for tysk kritisk teori, fra Horkheimer, Adorno og Marcuse til Jürgen Habermas.

Underveis i oppgaven har jeg forsøkt å spore noen sentrale programmatisk anslag for Baumans alternative sosiologiske prosjekt. Jeg har knytte dette opp til hans konseptualisering av kultur som kritisk *praxis*, innrettet mot endring av det eksisterende ledet av ideer om hva

som normativt anses å være ”mer rettferdig, mer sant og riktig”. I forlengelse av dette har vi sett at Bauman ser det som sosiologiens oppgave å påtale negative aspekter ved det som allerede er nedfelt, samtidig som den søker å gjøre flere bevisst om at endring er mulig. En annen viktig oppgave er i følge Bauman at sosiologer våger å formulere alternativer de selv vurderer til å være bedre. Dette krever imidlertid at sosiologer ikke opphøyer verdifrihet til en livsanskuelse, og slik avsondrer seg fra å ta del i en større refleksjonsprosess og diskusjon om hvordan samfunnet og den menneskelige tilværelse bør være. Med dette knytter Bauman an til den tidlige Habermas’ ideal om en mer frihetlig diskurs om verdier mellom samfunnets ulike interessegrupper.

Utsiktene er likevel mørke, skal vi tro det Bauman skriver på midten av 1970-tallet. I bakgrunnen, både hos ham og Habermas, spøker tilsynelatende Weber som den grå eminense for sosiologenes eksessive dyrking av idealet om verdifrihet. Weber, som i sitt berømte foredrag *Vitenskap som kall* (1919) slår fast at alle en forpliktelse til ”å møte tidens krav” med verdighet, og til å skape seg et sammenhengende livsvirke innenfor den sfære man måtte være kallet, uten noen illusjon om at dette vil løse én fra visshet om den meningstomhet som omgir all menneskelig livsstreben. For Weber er det som kjent ingen trøst å finne i de tidligere begrunnelser for det vitenskaplige arbeidets hensikt og mening...

Hva er meningen med vitenskapen som kall under disse indre forutsetninger, nå når alle disse tidligere illusjoner, ”veien til den sanne væren”, ”veien til den sanne kunst”, ”veien til den sanne natur”, ”veien til den sanne Gud”, ”veien til den sanne lykke”, er gått tapt? Det enkleste svaret ga Tolstoj med ordene: ”Den er meningsløs, fordi den ikke gir svar på spørsmålet som for oss er det eneste viktige: Hva skal vi gjøre? Hvordan skal vi leve?” Det er umulig å bestride det faktum at vitenskapen ikke kan gi svar på dette.<sup>296</sup>

*Bauman begs to differ*, på tross av hva han ellers måtte finne av verdi hos Weber.

---

<sup>296</sup> Max Weber: ”Vitenskap som kall” i Max weber: *Handling og verdi*, s. 158 – 159



## Litteraturliste

- Adorno, Theodor W: "Soziologie und empirische Forschung" i Adorno, Theodor W. (red): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied 1971
- Althusser, Louis: *For Marx*, Forlaget Ny Dag, Oslo 1969
- Avelin, André Larsen: "Repetisjon og fornyelse" i *Arr, idéhistorisk tidsskrift*, nr 1 2006
- Bauman, Zygmunt: *Between Class and Elite*, Manchester University Press, Manchester 1972
- Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, Routledge & Kegan Paul, London 1973
- Bauman, Zygmunt: *Hermeneutics and Social Science*, Hutchinson, London 1978
- Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Oxford 1987
- Bauman, Zygmunt: "Marx and the Contemporary Theory of Culture" i *Social Science Information*, Vol 7, nr 19 1968
- Bauman, Zygmunt: "Modern times, modern Marxism" i *Social Research*, Vol 3, Nr 34 1967
- Bauman, Zygmunt: *Socialism, the Active Utopia*, Allen & Undwin, London 1976
- Bauman, Zygmunt: "The importance of being a Marxist" i Outhwaite, William & Mulkay, Michael (red): *Social Theory and Social Criticism, Essays for Tom Bottomore*, Basil Blackwell, Oxford 1987
- Bauman, Zygmunt: "The Limitations of Perfect Planning" i *Co-existence*, Vol. 3, Nr. 2, 1966
- Bauman, Zygmunt: "Three Remarks on Contemporary Educational Problems" i *The Polish Sociological Bulletin*, Vol. 6 Nr. 1 1966
- Bauman, Zygmunt: *Towards a Critical Sociology, An essay on commonsense and emancipation*, Routledge and Kegan Paul, London 1976
- Beilharz, Peter: *Zygmunt Bauman, Dialectic of Modernity*, Sage, London 2000
- Boggs, Carl: *Gramsci's Marxism*, Pluto Press, London 1976
- Buttigieg, Joseph: "Introduction" i Gramsci, Antonio: *The Prison Notebooks, Volume I*, Colombia University Press, New York 1992
- Davis, Mark og Tester, Keith (red): *Bauman's Challenge*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2010
- Fromm, Erich: *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing, New York, 1971
- Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*, Continuum, New York 1999
- Galtung, Johan: "Litt om sosiologi, sosiologiroller og sosiologiutdannelse" i *Sosiologiske perspektiver*, Universitetsforlaget, Oslo 1967
- Giddens, Anthony (red): *Positivism and Sociology*, Heinemann, London 1975
- Gilje, Nils og Grimen, Harald: *Samfunnsvitenskapenes forutsetninger, Innføring i samfunnsvitenskapenes vitenskapsfilosofi*, Universitetsforlaget, Oslo 1997

Gouldner, Alvin: "Anti-Minotaur: The myth of a value-free sociology" i *Social Problems*, Vol. 9 nr. 3 1962

Gouldner, Alvin: *The Two Marxisms, Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, Macmillan, London 1980

Gramsci, Antonio: "Culture and ideological hegemony", utdrag fra *The Prison Notebooks* i Alexander, Jeffery C. & Seidman, Steven (red): *Culture and Society, Contemporary debates*, Cambridge University Press 1990

Habermas, Jürgen: *The Theory of Communicative Action, volume One, Reason and Rationalization of Society*, Bacon Press, Boston, 1984

Habermas, Jürgen: *Theory and Practice*, Beacon Press, Boston 1973

Habermas, Jürgen: *Vitenskap som ideologi*, Gyldendal forlag, Oslo 1969

Habermas, Jürgen: "Vorwort" i *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1969

Hall, Stuart: "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities" i *October*, Vol 53, Nr 1 1990

Halsey, A. H: *A History of Sociology in Britain*, Oxford University Press 2004

Held, David: *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*, Hutchinson, London 1980

Heller, Agnes: "The Positivism Dispute as a Turning Point in German Post-War Theory", i tidsskriftet *New German Critique*, vol 15 1978

Henssler, Patrick & Schmid, Josef: "Kulturbewusstsein in den Sozialwissenschaften, Die neukantianische Wende um 1900" i Henssler, Patrick & Schmid, Josef (red): *Bevölkerungswissenschaft im Werden: die geistigen Grundlagen der deutschen Bevölkerungssoziologie*, VS Verlag, Wiesbaden 2007

Horkheimer, Max: "Traditionelle und kritische Theorie" i Horkheimer, Max: *Kritische Theorie, Eine Dokumentation, Band II*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.m. 1968

Jay, Martin: *Marxism and Totality, the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984

Jacobsen, Michael Hviid og Bauman, Zygmunt: *Bauman Before Postmodernity: Invitation, Conversations and Annotated Bibliography 1953 – 1989*, Aalborg University Press 2005

Kadarkay, Arpad: *Georg Lukács, Life, Thought, and Politics*, Cambridge, Massachusetts 1991

Kolakowski, Leszek: *Main Currents of Marxism, Volume 3: The Breakdown*, Clarendon Press, Oxford 1978

Kolakowski, Leszek: *Marxism and Beyond: On Historical Understanding and Individual Responsibility*, Paladin, London 1971

Kolakowski, Leszek: *Positivist Philosophy, From Hume to the Vienna Circle*, Penguin, Harmondsworth 1972

- Krause-Jensen, Esbern: *Den franske strukturalisme, på sporet av en teori for de humane videnskaber*, Berlingske Forlag, København 1973
- Krogh, Thomas: *Fra Frankfurt til Hollywood, Frankfurterskolen 1930 - 1945*, Aschehoug, Oslo 1991
- Langslet, Lars Roar: *Den unge Karl Marx og menneskets "fremmedgjørelse"*, Tanum, Oslo 1964
- Lukács, Georg: *Historie og Klassebevissthet*, Gyldendal, Oslo 1971
- Löwith, Karl: *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago 1984
- Marcel, Gabriel: *Eksistens og erkjennelse*, Cappelen, Oslo 1958
- Marcuse, Herbert: *One-Dimensional Man*, Routledge, London 1994
- Marcuse, Herbert: *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford University Press, New York 1941
- Marcuse, Herbert: "Socialist Humanism?" i Fromm, Erich (red): *Socialist Humanism, an international symposium*, Penguin, London 1967
- Marx, Karl: "Det fremmedgjorte arbeid", utdrag fra *Økonomisk-filosofiske manuskripter i Marx, Karl: Verker i utvalg I*, Pax Forlag, Oslo 1970
- Marx, Karl: *Louis Bonapartes attende brumarie* i Marx, Karl: *Verker i utvalg 3*, Pax forlag, Oslo 1970
- Miller, James: "Merleau-Ponty's Marxism: Between Phenomenology and the Hegelian Absolute" i *History and Theory*, Vol 15, nr. 2 1976
- Mills, C. Wright: *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York 1959
- Mills, C. Wright: "The Structure of Power in American Society" i *The British Journal of Sociology*, Vol 9, nr 1 1958
- Ossewaarde, Marinus: "Sociology Back to the Publics", i *Sociology*, nr 41, 2007
- Parsons, Talcott: *Sosiologiske essays*, Pax Forlag, Oslo 1988. Oversettelse ved Dag Østerberg.
- Pocock, J.G.A: "Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought" (1973) i Pocock, J.G.A: *Politics, Language and Time, Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press 1989
- Prazmowska, Anita: *A History of Poland*, Palgrave, Basingstoke 2004
- Ritzer, George (red): *Contemporary Sociological Theory*, McGraw-Hill, New York 1992
- Sartre, Jean-Paul: *Eksistensialisme er en humanisme*,
- Slagstad, Rune: *Positivism og vitenskapsteori, et essay om den norske positivismestriden*, Universitetsforlaget, Oslo 1980
- Smith, Dennis: *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity*, Polity Press, London 1999
- Terkelsen, Svend: *Østeuropa, en politisk-økonomisk introduktion*, SP forlag, København 1985



- Turner, Graeme: *British Cultural Studies, An Introduction*, Unwin Hyman, Boston 1990
- Walaszek, Zdzislawa: "Recent Developments in Polish Sociology" i *Annual Review of Sociology*, Vol 3 1977
- Weber, Max: "Indskudte betragtninger: Teori om religiøs verdensafvisings stadier og retninger" i Weber, Max: *Udvalgte tekster*, Hans Reitzel forlag, København 2003
- Weber, Max: *Makt og byråkrati*, Gyldendal, Oslo 1975
- Weber, Max: *Verdi og handling*, Pax forlag, Oslo 1999
- Weber, Max: "Vestens rasjonalitet" i Østerberg, Dag (red): *Handling og samfunn*, Pax Forlag, Oslo 1990
- Weber, Max: "Vitenskap som kall" i Weber, Max: *Verdi og handling*, Pax forlag, Oslo 1999
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt 2003
- Zeitlin, Irving M: "Review: Culture as Praxis" i *Theory and Society*, vol 1, nr 2, 1974
- Østerberg, Dag: "Jean-Paul Sartre" i Eriksen, Trond Berg (red): *Vestens tenkere*, bind 3, Aschehoug, Oslo 1998
- Østerberg, Dag: "Talcott Parsons' sosiologi" i Talcott Parsons: *Sosiologiske essays*, Pax Forlag, Oslo 1988

