



Vitenskapsteoretisk Essay

Av Isak Lekve

Mot en kritisk, helhetlig og historisk-orientert sosiologi

- Når jeg gir mat til de fattige, kaller de meg en helgen. Når jeg spør hvorfor de er fattige, kaller de meg en kommunist.
(Dom Hélder Câmara, tidligere erkebiskop av Recife, Brasil)¹

Alle vi som er så privilegerte å få betalt for å drive med forskning, bør stille oss spørsmålet: *Hva er poenget med dette?* En ting er at det selvsagt har en egenverdi, å stille egen nysgjerrighet, å få relativt fleksible arbeidsdager og i stor grad være sin egen herre. Men når en er universitetsstipendiat bør en også spørre seg hvorfor det er en fornuftig bruk av felleskapets midler, hva som er poenget *utover* en selv.

For mitt vedkommende, så er den samfunnsforskningen jeg har fått anledning til å bedrive i løpet av stipendiatperioden viktig, fordi jeg tror på menneskers evne til å ta deres skjebne i egne hender, og forme sin fremtid. «Mennesker skaper sin egen historie» som Marx så poetisk formulerte det, «men de skaper den ikke med frie brikker, ikke under selvvalgte forhold, men under omstendigheter som er umiddelbart gitt og overlevert dem. Omgitt av alle døde slekters tradisjoner, som veier som en mare på hjernene til de levende.»² Litt forenklet

¹ Min oversettelse fra portugisisk: «Quando dou comida aos pobres, chamam-me de santo. Quando pergunto por que eles são pobres, chamam-me de comunista.» (Rocha 1999: 53)

² Dette er min egen oversettelse, da den offisielle norske, av Torunn Johansen fra 1970, skifter ut brikkemetaforen – og dermed henvisningene til et spill hvor ikke alle spiller med samme regler – med ordet «godtykke», som vel knapt brukes i dag. Den ser slik ut: «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 slektledd hviler som en mare på de levendes hjerne.» Originalt tysk «Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.» Fransk «Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de toutes pièces, dans les circonstances qu'ils auraient eux-mêmes choisis, mais dans des circonstances qu'ils trouvent immédiatement préétablies, données et héritées. La tradition de toutes les générations disparues pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants.» Og engelsk: «Men make their own history, but they do not make it as they please; they do not make it under self-selected circumstances, but under circumstances existing already, given and transmitted from the past. The tradition of all dead generations weighs like a nightmare on the brains of the living.» Vi ser at den norske og engelske følger hverandre, mens den franske ligger nærmere den tyske. Og nå også min norske.

kan man si at *aktivistens* målsetning er å endre historiens gang, mens *samfunnsforskerens* er å forstå de omstendighetene som er umiddelbart gitt og overlevert dem. Slik kan man si at jeg forstår samfunnsforskerens – min egen - målsetning i forlengelsen av det som gjerne kalles *det kantianske opplysningsprosjekt* – at man skal søke forståelse av den sosiale virkelighet slik at man kan bidra til menneskelig frigjøring.

Dette kantianske opplysningsprosjektet er imidlertid ikke noe Kant fant på selv – i hvert fall ikke direkte og med de ordene. Det essay som fremfor noen har fått æren av å ha formulert prosjektet – essayet *An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'* (1784/2013) - fremstår først og fremst som en hyllest til tidens prøyssiske konge Frederick og den friheten til å tenke kritisk innenfor visse spilleregler som ble gitt av denne. Imidlertid bidrar også essayet med særlig to viktige og – skulle det vise seg – banebrytende innsikter.

For det første, så er essayet den første i en lang tradisjon med tekster innen filosofi, samfunnsvitenskap og særlig sosiologi, som fremstår *refleksive*. Det vil si at teksten tar opp hva som kjennetegner den tiden den er skrevet i – og her forsøker Kant seg faktisk for første gang på sosiologiens klassiske ambisjon – ofte formulert som *hva kjennetegner moderniteten*. Moderniteten blir da forstått som et *helhetlig* bilde av den aktuelle forfatters samtid og en viss tid bakover, og innføringsbøker i bruk ved mitt eget institutt, har i denne tradisjonen den dag i dag titler som *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (Held m. fl. 2006), hvor klassiske samtidsdiagnostiserende forfatterskap alle blir tolket inn i den samme refleksive tradisjon. Slik får vi diagnoser som *klassekamp og fremmedgjøring* hos Marx, *arbeidsdeling og anomi* hos Durkheim, og *rasjonalisering og jernbur* hos Weber – alle bidrag til å forstå hva som kjennetegner det *moderne samfunn* – og det blir fremhevet at det overordnede målet med sosiologisk teoretisering da er å kunne gi en helhetlig fremstilling av hvordan samfunnets ulike institusjoner er bygget opp, henger sammen og virker sammen – og hvilke mulighetsbetingelser dette gir samfunnets aktører. Dette er den klassiske sosiologiske ambisjon (Aakvaag 2010). Men ambisjonen dukker altså først opp hos Kant. Hva preger vår tid spør han, og tar dermed filosofien ned fra et universalontologisk til et spesialontologisk nivå. Til å sikte på sin samtid – og det er også derfor Habermas sin artikkel om essayet nettopp har fått navnet *Taking Aim at the Heart of the Present* (1984/1994).

For det andre, så formulerer da også Kant et slags svar på hva som kjennetegner hans samtid opplysningstiden: Dens motto er *Sapere aude* - ha *mot* til å faktisk bruke din egen forståelse (Kant 1784/2013:54)! I dette ligger et utsagn om hva kunnskapen skal være godt for. Ikke bare skal vi tilegne oss en helhetlig forståelse av hvordan samfunnet henger sammen, vi skal også *bruke* denne innsikten aktivt for å bidra til forbedring av det samme samfunn. Opplysningen skal kort sagt bidra til frigjøring gjennom kunnskap, diskusjon og kritisk refleksjon.

Det som kalles Kants opplysningsprosjekt bygger altså på denne forståelsen av hva sosiologien skal være: For det første så skal den søke en *helhetlig* forståelse av hvordan samfunnet henger sammen, og for det andre så skal forståelsen av denne helheten brukes til å endre samfunnet i positiv retning. I dag er en slik normativ komponent vanligvis noe som ligger utenfor vitenskapelighetens grenser. Dette reiser en hel del epistemologiske og metodologiske spørsmål, som skal tas opp i det følgende, og berede grunnen for de metodevalgene jeg har gjort i arbeidet med denne doktorgradsavhandlingen. For det første impliserer en tilslutning til det kantianske opplysningsprosjektet, et bestemt kunnskapssyn, og syn på vitenskapenes rolle i samfunnet. I den forbindelse vil jeg forsvare en form for materialisme, hvor den sosiologiske virksomhet kan betegnes som ideologikritikk, og videre argumentere for at positivismestriden også hadde noen blindgater (2.1), og så for at en «sterk» lesning av Foucaults vitenskapskritiske prosjekt heller ikke er forenlig med min posisjon (2.2), men at et mulig fundament kan være den universalpragmatikk som er utledet av Apel og Habermas (2.3). Slik kommer vi frem til et Kant-inspirert sosiologisk program som kan karakteriseres som kritisk, helhetlig og historisk-orientert (2.4).

2.1 Positivismestridens blindgater

Det er den menneskelige fornufts særlige skæbne, at den i en af sine erkendelsesmåder belemres med spørgsmål, som den ikke kan afvise, eftersom de udspringer af dens egen natur – men som den heller ikke kan besvare, eftersom de overstiger alt, hva den formår. (Kant 1781/2002: 17)

Slik innleder Immanuel Kant sin banebrytende *Kritikk av den rene fornuft*. Blant de tilsynelatende uløselige problemene det refereres til, var det særlig kunnskapens forankring som her stod sentralt. Fra Platons såkalte idélære til Descartes' systematiske tvil, var det gitt en rekke ulike formuleringer og forsøksvise svar på hvordan en kunne si at en påstand var objektivt sann

– og altså å regne for kunnskap. David Humes radikale skeptisisme hadde imidlertid reformulert dette problemet – gjennom å påpeke den logiske umuligheten av å generalisere ut ifra induktiv observasjon – og det var i møte med denne reformulering at Kant skal ha våknet fra sin «dogmatiske søvn» og gått i gang med den kritikken som munnet ut i en transcendental idealisme og ga metafysikken sin egen kopernikanske revolusjon.

Dermed hadde Kant tilsynelatende lyktes med å reetablere et stødig fundament for den klassiske forståelsen av vitenskapen som en rasjonell søken etter sannhet om en selvstendig og objektiv eksisterende virkelighet (Hollis 2013: 3), og det var på denne grunn han lanserte sitt opplysningsprosjekt.

Men Kants transcendentale idealisme som løsningen på spørsmålet om hvorvidt og hvordan vi kan ha sikker kunnskap, har åpenbart ikke fått bli stående – til det er Kants eget åpningsspørsmål *for treffende*. Men skal man tilslutte seg opplysningsprosjektet, trenger man å avklare hvorvidt og eventuelt hvordan man kan nå frem til sannhet om den sosiale virkeligheten – og ikke, for eksempel, til forveksling bare selv bidrar til å reproducere maktens språk og tenkning.

Kant sin målsetning var å berede grunnen for *all kunnskap*, og heller ikke hos hans umiddelbare etterfølgere ble vesensforskjeller mellom vitenskapene drøftet epistemologisk. Slik ville både Henri de Saint Simon og Auguste Comte, som selv var sterkt influert av Kant, bruke metodene som hadde gitt naturvitenskapene raske fremskritt, også til å forstå og forme samfunnet. Comte, som ofte får æren av å ha designet og spredd det latinsk-greske navnet på vitenskapen, *sosiologi*³, søkte slik gjennom empirisk undersøkelse av samfunnsforhold, å finne generelle lover for å forstå samfunnet, i tråd med de newtonske lovene som hadde hatt så stor suksess innen fysikken. Denne måten å forstå samfunnet, som også sterkt preget Durkheims banebrytende *Les Règles de la Méthode Sociologique* (Durkheim 1895/1988) som nettopp lanserte «le fait social» som sosiologiens studieobjekter, så på samfunnsforhold som reelt eksisterende «ting» som eksisterte og kunne studeres uavhengig av menneskene som naturvitenskapelige fenomener med kausalitet og egne sosiale lover, og fikk etter hvert navnet *positivisme*⁴. Særlig via Parsons, som tok med seg Durkheims sosiale fakta inn i sitt eget

³ Selv om selve ordet er eldre, og stammer fra den franske munk og revolusjonsparlamentariker Emmanuel Joseph Sieyès.

⁴ Mange vil kanskje reagere på å se Durkheim i positivistisk selskap her, men poenget er ikke å si at hans metode var «positivistisk», men å peke på at han spilte en rolle i den historiske formidlingen av

komplekse og enormt innflytelsesrike virke, ble så slik positivismen spredd også til den norske sosiologien som ble institusjonalisert i årene etter krigen, i den perioden som gjerne går under navnet «gullaldersosiologien».

Jeg tror det er vanskelig å overvurdere innflytelsen til denne gullaldersosiologien i Norge, men dens status har da også blitt til dels kraftig kritisert (se for eksempel Aakvaag 2013). Det det imidlertid kan hevdes at har fått enda større innflytelse enn gullaldersosiologien, er den kritikken som utspilte seg på 60- og 70-tallet, i det som har fått navnet «positivismestriden» - et paradoksalt navn ettersom ingen av de såkalte «positivister» tok til motmæle mot kritikken (Mjøset 1991: 173). Tre momenter av kritikken var særlig sentrale. For det første, at tidens norske sosiologi ikke tok innover seg vesensforskjellene mellom naturvitenskap og menneskevitenskap, noe som fikk sitt uttrykk i at det en brukte som studieobjekter i realiteten var subjekter. At studieobjektene er subjekter, betyr at alle sosiale forhold bare er utledninger av subjektenes *meninger* og det er nettopp derfor, for det andre, at det bare er disse meningene en som sosiolog kan si noe om. Det betyr for det tredje, at muligheten for objektiv kunnskap om samfunnet er umulig, ettersom forskeren bare kan gjenfortelle subjektenes *subjektive meninger*. Slik var positivismestriden, som Rune Slagstad (1998: 475-486) har påpekt, også delvis en kritikk av samfunnsvitenskapens plass i det sosialdemokratiske teknokratiet, som styringsverktøy.

Hans Skjervheim, for ettertiden den mest kjente positivismekritikeren, starter åpningen av *Objektivismen og studiet av mennesket*, nettopp med Kant som stilte spørsmål om grunnlaget for matematisk og naturvitenskapelig kunnskap – *uten å stille det parallelle spørsmålet om samfunnsvitenskapene* (Skjervheim 1959/74: 7). Dette hadde fått den konsekvens, at samfunnsvitenskapen hadde blitt behandlet som ikke vesensforskjellig fra naturvitenskapen, og Skjervheim kritiserte gjennom hele sitt forfatterskap nettopp tanken om at mennesker kan gjøres til noe «tinglig» og passivt. I en kjent passasje skriver han at «eg kan rett nok sjå på meg sjølv som eit faktum, *men det inngår ikke i dette faktum* som eg ser eller konstaterer, *at eg ser og konstaterer*» (Skjervheim 1960: 65-66, min kursivering). At mennesket er subjekt betyr at det både er fritt og refleksivt, og slik kan skape egne årsakskjeder. Poenget til Skjervheim her, er imidlertid ikke bare at vi ikke kan redusere mennesker til passive objekter som kan studeres

«positivisme». Om hans virke skal forstås positivistisk eller ikke, er ellers avhengig av 1) hvilke deler av forfatterskapet en analyserer og 2) definisjonen en bruker på positivisme.

som naturvitenskapelige fenomener, men også at selve skillet mellom objekt og subjekt som den positivistiske samfunnsvitenskapen forutsatte, er feilslått, for det forskende subjekt er *i seg selv enn del av sitt studieobjekt*, altså samfunnet. Ettersom forskeren som subjekt er med på å skape samfunnet som objekt, betyr det også at selve forskningen *endrer* samfunnet på en måte som ikke er tilfellet for den naturvitenskapelige forskningen. Dette ble formulert i en kjent passasje av språkfilosofen John Searle som skriver:

«... I am just calling attention to a peculiar logical feature that distinguishes social concepts from such natural concepts as 'mountain' or 'molecule'. Something can be a mountain even if no one believes it is a mountain; something can be a molecule even if no one thinks anything at all about it. But for social facts, the attitude that we take toward the phenomenon is partly constitutive of the phenomenon. » (Searle 1993: 33)

Derfor kan ikke forskeren sette seg på «utsiden» av samfunnet og studere det som skjer innenfor, slik en forsker kan sette seg utenfor naturen og studere fysiske tyngdelover. Det betyr at letingen etter samfunnsmessig lovmessighet, som Comte hadde introdusert og som både Durkheim, Eilert Sundt og gullaldersosiologene fulgte, behandlingen av *handlende* mennesker med *intensjoner*, *refleksivitet* og ikke minst *fri vilje* som mekaniske brikker, er en umulighet. At samfunnsforhold skapes av subjektene meninger, gjør at de kan endres av intensjoner og handlinger, og at samfunnsvitenskapen altså må være vesensforskjellig fra naturvitenskapen. Dette fokuset til Skjervheim på forskjellene mellom naturvitenskapen og samfunnsvitenskapen, førte til at den norske positivismestriden tok en ganske egen vei. For mens tenkere som Thomas Kuhn (1963) utfordret grunnlaget for *all* vitenskapelighet gjennom sin kritikk av vitenskapelige paradigmer, ble både naturvitenskapene og de samfunnsvitenskapene som lå dem nærmest – særlig økonomi – i Norge lite preget av striden (Bugge 2004).

Det andre kanskje viktigste navnet som forbindes med positivismestriden, Dag Østerberg, gikk enda lengre enn Searle. For ikke bare er våre holdninger «partly constitutive» til sosiale fenomener, ««sosiale fenomener» oppstår ved en spesiell måte å fortolke, «tyde», fysiske fenomener på» (Østerberg 1961: 2), de er altså *fullstendig* konstituert av meningsforhold, og ikke noen utvendig eksisterende fakta. Og den sosiologiske vitenskap er altså nødt til å befatte seg med denne meningen. Samtidig hevdet Østerberg at sosiologien ikke kan tillegge sosiale fenomener noe *mer* mening enn det andre mennesker kan, ettersom det er

nettopp disse andre menneskenes mening om fenomenene som i seg selv konstituerer dem. Ettersom meningene er subjektive, kan heller ikke vitenskapen om samfunnet gi noen pretensjoner om å være objektiv. Da følger det også, at en leting etter bakenforliggende forhold, en «egentlig» sosial virkelighet, ikke er mulig – da det ikke finnes noe bakenforliggende forhold å lete etter. Det eneste sosiologien kan håpe på, er å formidle vanlige menneskers mening om sosiale fenomener, men ettersom mye av denne meningen er «implisitt» eller «tatt for gitt» blir den egentlige sosiologiske oppgave, å eksplisere og synliggjøre slike «tatt for gitt»-heter.

Dermed må sosiologien oppgi en objektiv og dypere forståelse av sosiale forhold enn det andre mennesker har. Den empiriske sosiologien, må i stedet nøye seg med å samle inn menneskers mening om sosiale forhold, og formidle disse. Om sosiologen bearbeider denne meningen, gir det hans egen mening, som ikke er mindre verdt – men heller ikke mer verdt – ettersom alle meningene er konstitutive for de sosiale forholdene. Skjervheim går imidlertid lengst i en slik reduksjon av sosiologiens potensiale, og som Knut Ågotnes drøfter (2011), ønsker han i virkeligheten å gjøre sosiologien til en gren av filosofien, hvor observasjon og altså empirisk samfunnsforskning ikke har noen selvstendig plass, men hvor sosiologiske problemer diskuteres – som hos Aristoteles – i en filosofisk helhet sammen med etikken og politikken. Skjervheim skriver derfor at «sosiologi som ein kritisk disiplin er difor berre mogeleg som ein – filosofisk disiplin.» (Skjervheim 1964: 132).

At positivismestridens viktigste forkjemper i realiteten ønsket å gravlegge empirisk samfunnsforskning, gjør det paradoksalt at striden og dens innsikter er blitt kanonisert av de samme samfunnsforskere. For mens Skjervheim og Østerberg på 60-tallet kritiserte en hegemonisk tenkning i norsk sosiologi, er dette siden, som Lars Bugge har påpekt, snudd helt på hodet (Bugge 2004), og i dag har både positivismestriden og dens resultater fått en slik status at det å bli kalt «positivist» er et effektivt drap av enhver sosiologisk troverdighet. Ågotnes mener at dette kunne skje, fordi det førte til en «frigjøring» av samfunnsforskerne, som ble frie til å forholde seg mer til «det overraskende perspektivet» (Ågotnes 2011: 6) enn den empiriske virkeligheten, og åpnet slik for den teoriimpresjonismen som ble grundig avkledd gjennom Hjernevask og debatten som fulgte.⁵ Poenget mitt med å skrive om positivismestriden er imidlertid at en opprettholdelse av det kantianske opplysningsprosjektet trenger at vi 1) bevarer sosiologien som en empirisk vitenskap og altså avviser Skjervheim sin posisjon og 2) at vi som

⁵ Og som også Jon Elster har kritisert ved flere anledninger, se for eksempel Elster 2006, 2007 og 2010.

sosiologer *kan* avdekke noe mer om samfunnsforhold enn bare menneskers meninger, og slik også avviser Østerbergs posisjon. Begge posisjoner hviler imidlertid på at samfunnsforhold er utelukkende meningsforhold, og det er denne påstanden jeg vil ta opp for å avvise posisjonene. Det betyr altså at min epistemologiske posisjon, er at anti-positivistene gikk for langt i sin kritikk.

Men la meg starte med å peke på de punktene hvor jeg følger anti-positivistene. Det lar seg nok ikke utlede filosofisk at mennesker har fri vilje, men det oppleves intuitivt riktig, og hvis vi aksepterer dette premisset – som ellers de fleste samfunnsinstitusjoner også er bygget på – så følger det logisk at mennesker kan skape egne årsakskjeder, og at menneskelig virksomhet ikke kan forklares gjennom lovmessighet, og følgelig at alle vitenskaper om mennesker – inkludert den om samfunnsmessige forhold – er vesensforskjellig fra naturvitenskapen. Dette betyr at mennesker ikke kan studeres som ting, og at man er avhengig av å også studere deres intensjoner og den mening de tillegger sosiale forhold. Lars Bugge, som også kritiserer positivismestridens resultater, hevder (2004: 36) som positivismekritikerne, at det er *ugjendrivelig* at samfunnsforhold bare eksisterer i kraft av våre oppfatninger om den. Dette er åpenbart riktig om vi bestemmer samfunnsforhold som institusjoner, verdier og så videre. Ja, selv slikt som vi vanligvis tenker på som «materielt» som ressursfordeling – denne materialiteten ville ikke vært mulig uten den mening vi tillegger eiendom og eiendomsforhold. Simmels klassiske essay om penger (1907/2011) illustrerer dette, ved at det er gjennom en passende distanse – ikke for nært og ikke for fjernt – vi tillegger verdi til ting. Verdien, og i neste omgang pengene som medierer denne, er helt avhengig av den mening vi tillegger de, og er altså ikke noe objektivt eksisterende uavhengig av meningsforhold.

Disse poengene kan generaliseres. Pengeinstitusjonen som enhver institusjon opphører simpelthen å eksistere – om ingen mennesker lengre anerkjenner dens eksistens. Men det betyr ikke, som Bugge påpeker, at «samfunnsmessige forhold *er* meningsforhold eller at sosiologien ikke kan gjøre noe annet enn å beskrive dem slik aktørene selv ville ha beskrevet dem.» (Bugge 2004:36-37) Altså selv om det er meningsforhold som *skaper* samfunnsforhold, så er ikke samfunnsforhold *det samme* som meningsforhold, og derfor kan de også studeres utover å reprodusere aktørers oppfatninger om dem.

Et eksempel som kan illustrere dette poenget, finner vi i Sartres begrep om serialitet. Poenget med begrepet, er at handlinger kan, uavhengig av deres intensjoner, få effekter som

ingen av de enkelte aktørene har kontroll over, og skiller seg slik fra hans begrep om gruppe hvor aktørene handler koordinert. Markedssituasjonen viser dette. Prisen bestemmes av tilbud og etterspørsel, og selv om prisen bestemmes kollektivt av handlingene til *alle* aktørene, så oppleves prisen for hver enkelt aktør som *utenfor deres kontroll*. Samfunnsforholdet prisen, har fått en selvstendig eksistens for den enkelte, til tross for at hver enkelt er årsak. Slik vil det imidlertid *ikke* forholde seg om hver enkelt handler i en gruppe, slik for eksempel en fagforening søker å koordinere prisen på arbeidskraft. Poenget er at samfunnsforholdet prisen, både er bestemt av aktørene, men også utenfor deres kontroll, hvor det har fått en delvis selvstendig eksistens. Det er denne tingliggjøringen av mening, det Lukács (1923/1971) kalte reifikasjon, som gjør at samfunnsforhold er *noe mer* enn meningsforhold, og at den mest radikale del av det positivismekritiske program kan avvises. Noe for øvrig også Østerberg selv etter hvert ble oppmerksom på – nettopp i møte med Sartres sosialfilosofiske skrifter, blant annet om slikt som serialitet (Bugge 2004: 44).

Østerberg har senere også blitt kjent som en stor durkheimianer, paradoksalt nok ettersom Durkheim hevdet at samfunnet bestod av selvstendige «ting» som kunne studeres uavhengig av den mening mennesker tillegger dem. Men om vi følger mitt argument ovenfor, så vil vi se at Durkheim i en forstand hadde både rett og galt. For samfunnsforhold kan ikke forstås uavhengig av den mening mennesker tillegger dem, men de er likevel *noe mer* enn bare summen av individene og deres meninger. Samfunnsforhold får, gjennom reifikasjon av mening, en delvis selvstendighet som først og fremst *opptrer* som objektivitet ovenfor menneskene. Det er derfor vi også kan avvise Østerbergs posisjon om at vi som sosiologer ikke kan avdekke noe mer om samfunnsforhold enn bare enkeltmenneskers meninger. At samfunnsforhold er noe mer enn mening, som opptrer som objektivitet ovenfor menneskene, betyr også at det kan være noe *miserkjent*, og det er nettopp det som gjør sosiologiens oppgave så viktig.⁶

⁶ Man kan kritisere min fremstilling her for å være lite presis, jeg skriver at samfunnsforhold er «noe mer» enn meningsforhold, men ikke eksakt hva samfunnsforhold består i. Bakgrunnen for det, er at det for det første ville vært for langt å gå inn i, og for det andre at det ikke er logisk nødvendig for fremstillingen av mitt argument. Men når samfunnsforhold hverken er mening eller ting, men i en forstand begge deler, følger det vel rimelig klart at jeg forsvarer en form for relasjonistisk tenkning om samfunnsforhold. At jeg ikke knytter meg spesifikt opp til Bourdieu, skyldes at jeg mener hans relasjonisme – og formidlingen av relasjonene i *habitus* (Bourdieu 1990) – i seg selv er for deterministisk. Se ellers doktoravhandlingen til Lars Bugge (2007) for et forsvar for en relasjonell materialisme som nettopp peker på sosiologiens kjerneoppgave som avdekkelsen av det miserkjente ved samfunnsforhold.

La oss kort vende tilbake til pengeeksempelet. Selv om pengeinstitusjonen hviler på vår tillit til, vår mening om, denne, så blir dette selv blant sosiologer sjelden reflektert over – og jeg tror det er trygt å anta at for de fleste så blir dette knapt reflektert over noensinne, selv om alle selvsagt egentlig *vet* at myntene og sedlene i seg selv er verdiløse. Men akkurat *hva* som gir myntene og sedlene – eller kontoutskriftene – sin verdi, hva det *egentlig* er som beveger seg, om det nå er noe, når en regjering eller et byråd flytter penger fra en post i budsjettet til en annen. Svaret på disse spørsmålene er ikke opplagte, heller ikke for trente samfunnsforskere, og det viser at pengeinstitusjonen også nettopp har et element av noe miserkjent ved seg.

I tillegg blir meningsforhold i seg selv påvirket av samfunnsforhold. Det skulle være nok å nevne fabelen om reven og druene – hvor reven endrer sin lyst på druene basert på at han ikke lykkes med å få tak i dem, i en form for irrasjonell etterrasjonalisering - som viser det egentlig trivielle i menneskelig miserkjennelse av virkeligheten. Og der er vi ved kjernen av den sosiologiske virksomhet. Faktisk forholder det seg, om vi godtar argumentet, stikk motsatt av hva Østerberg hevdet. Sosiologiens oppgave er ikke å eksplisere og formidle hverdagens selvfølgeligheter, en «tatt for gitt»-het. Sosiologiens viktigste oppgave er tvert imot å analysere, synliggjøre og formidle det som *ikke* er erkjent, de objektiverte forhold mennesker skaper mening innenfor. Lars Bugge (2004: 49) skriver derfor at «i stedet for å ta utgangspunkt i aktørenes selvforståelse og vise hvordan den konstituerer samfunnet som et semantisk forhold, bør sosiologien *først* avdekke de objektive relasjonene aktørene eksisterer innenfor, for *deretter* å vise hvordan selvforståelsen er forankret i disse relasjonene uten at aktørene nødvendigvis erkjenner dette.» Dette er, (Ibid:52-56) i realiteten et program for sosiologi som *ideologikritikk* i tråd med den *tyske antipositivismen* til Adorno og Horkheimer.

To kommentarer er imidlertid nødvendige. Selv om både positivismekritikerne og Bugge skulle ha rett i at det er ugjendrivelig at samfunnsforhold bare kan *eksistere* i kraft av meningsforhold, slik jeg også har argumentert for ovenfor, så spiller også fysiske objekter inn på samfunnsforhold. Dette kan illustreres av noen ganske banale eksempler. Eksistensen av biler er ikke i seg selv samfunnsforhold, de er fysiske objekter – i utgangspunktet «natur» (bauxitt, olje, gummi osv) – som er tilvirket av mennesker gjennom kunnskap. Denne kunnskapen, eller «teknologien» *er* meningsforhold og vil opphøre å eksistere hvis mennesker ikke lengre kjenner til den, men eksistensen til *selve bilen* har likevel innflytelse på samfunnsforhold, også utover det meningsforholdet som *kan* skape den. For eksempel ved

lovverk og byers geografiske utforming. Et enda tydeligere eksempel kan være våpen. Maktforholdene i samfunnet hviler i bunn og grunn på at menneskene aksepterer dem, bevisst, som i Webers herredømme, (2002: 89-104), eller ubevisst gjennom det Bourdieu kaller «symbolsk makt» (1996:45-46). Likevel ligger der også en rå makt i tilgangen til våpen. Selv om menneskene slutter å anerkjenne både samfunnets maktforhold og eiendomsforholdene – også eiendomsretten til våpnene – så er der likevel noen aktører som helt konkret har disse våpnene i hende og i ytterste konsekvens kan «kreve» sin vilje basert på disse. *Frykten* for rå maktbruk, er dermed et meningsforhold som ikke bare konstitueres av menneskenes mening, men også av materielle ting. Østerberg forsøker å ta hensyn til dette da en av positivismestridentens klassikere ble utgitt på nytt og skrev at samfunnet er «en sosio-materiell realitet av mening» (Østerberg 2001: viii), og altså en *forening* av «ting» og mening, et perspektiv Bugge igjen kraftig kritiserte (2004: 42-46). I tillegg eksisterer der, som Ågotnes påpeker (2011: 10-11) en form for «samfunnsforhold» som hverken Bugge eller positivismekritikerne nevner overhodet. Demografi viser dette tydelig, aldersfordelingen i et samfunn, eller for den sakens skyld kjønnsfordelingen, kan ikke reduseres til meningsforhold, men er en egenskap ved et samfunn uavhengig av hva menneskene tenker om det. Det samme kan vi si om den gjennomsnittlige liggetiden for førstegangsfødende ved Haukeland Sykehus, eller hvor mange som stemte ved forrige stortingsvalg. For å ta et eksempel som er nærmere for min forskning: Antall medlemmer i en forening, er ikke et meningsforhold, men likevel en empirisk realitet i vårt samfunn, men *eksistensen til fagforeningen*, hva en forening «er», er et samfunnsforhold som er konstituert av et meningsforhold. Spørsmålet er om slike empiriske kvaliteter ved samfunnet også er «samfunnsforhold»? Det som er sikkert er at det har empirisk interesse å ha oversikt over dem – og akkurat det så Skjervheim elegant bort fra.

Disse innvendingene rokker ikke ved hovedargumentet ettersom det bare baserer seg på at samfunnsforhold er *noe mer* enn meningsforhold. Men et problem gjenstår likevel. Selv om vi godtar at samfunnsforhold konstitueres av meningsforhold, men også er noe mer enn meningsforhold, at disse meningsforholdene tingliggjøres og opptrer som objektivitet ovenfor menneskene, og at dette kan ta form av noe *miserkjent* ovenfor menneskene og at sosiologer kan studere og forstå hva dette miserkjente består i, så er det likevel ikke gitt at den oppfatningen sosiologen kommer frem til om disse miserkjente forholdene er noe mer «sann» enn den dagligdagse, eller «ikke-sosiologiske» mening om samfunnsforholdene. Der må

eksistere noen kriterier for å vurdere hvorvidt en påstand om et samfunnsforhold er noe mer «sann» enn en annen, ellers er ikke ideologikritikk mulig. Nå har selvsagt sosiologien – som alle vitenskaper – slike kriterier, de er vanligvis formulert i fagenes metodologi, men særlig når man ønsker å opprettholde idéen om en normativ vitenskap blir det, som Ågotnes (2011) nettopp mener vi bør lære av positivismestriden, ekstra viktig å synliggjøre hvordan en kommer frem til sine konklusjoner, hvilken empiri en bygger på, og hvordan en behandler og trekker sine slutninger basert på den. Positivismestriden og dens påpekning av at det ikke er klare skiller mellom samfunnsforskeren og dets studieobjekt bør ikke føre til teoriimpresjonisme og en sosiologiens kapitulering, men et *enda grundigere arbeid* med å synliggjøre hvordan en kommer frem til sine konklusjoner, hvilke kriterier en bruker for å vitenskapeliggjøre sin virksomhet. Ekstra viktig blir dette, når vi tar inn over oss at også den vitenskapelige virksomhet, som Skjervheim helt korrekt pekte på, er integrert i samfunnet. Det betyr at vitenskapliggjøringen også kan og vil være integrert i samfunnsmessige maktforhold, og hvis kriteriene som gyldiggjør eller ugyldiggjør vitenskap, er avhengig av makt, vil sosiologien – selv under et uttalt ideologikritisk program – *i seg selv kunne virke ideologisk*.

2.2 Kunnskap som makt

Den mest radikale kritikken av muligheten til å opprettholde universelle kriterier for samfunnsvitenskapelig gyldighet, er den som vokste frem utover 80-tallet i bølgene etter Jean-François Lyotards *Le condition postmoderne* (1979), men som også lot seg inspirere av dekonstruktivistiske tenkere som Jacques Derrida. Kjernen i det vi kan kalle «det postmoderne argument» varierer litt fra tekst til tekst og forfatter til forfatter, men Lyotard selv formulerte en spesielt kjent variant i artikkelen *Discussions, ou: phraser 'après Auschwitz'*⁷ hvor han trekker linjene mellom den moderne troen på rasjonalitet og gasskamrenes lidelser. Vi deltar hele tiden i «språkspill» hvor vi kjemper om reglene, og det er når noen hevder at *deres regler* er universelle – starter byggingen av «metanarrativer» – vi starter på veien mot Auschwitz fordi det ikke finnes noen *eksterne regler* som kan vurdere disse reglenes universalitet. Og selv om vi kunne finne noen slike eksterne regler til å rettferdiggjøre at reglene har universell gyldighet, så ville igjen disse kreve rettferdiggjøring av regler utenfor seg selv – og vi ender i praksis i en

⁷ Oversatt til norsk som del av antologien *Fornuftens Former* (Eriksen & Eliassen Red. 1995)

uendelig regress. Dermed snus Kants opplysningsprosjekt på hodet – et slikt prosjekt bidrar ikke lengre til frigjøring men til disiplinering fordi vi uten gyldige universaliserende regler, likevel hevder at *våre* regler er nettopp det. Det beste en kan håpe å finne av universalitet er «det argumentet som overbeviser et gitt publikum på et bestemt tidspunkt.» (Lyotard 1995: 164)

Der Lyotard i praksis ender med å forkaste muligheten for sannhet – og dermed vitenskapelighet overhodet, regnes Michel Foucault sin kritikk som mindre radikal. Det er vanlig å si at den viktigste røde tråden i hans forfatterskap, er forholdet mellom kunnskap og makt (se for eksempel Kelly 1994). Vitenskapeliggjøringens integrasjon i samfunnet og dets maktforhold, men han hevdet selv at bakgrunnen for dette, som hos Ågotnes (2011), var en *skjerping* av de vitenskapelige kriteriene (Foucault 1984). Det er imidlertid mulig å lese Foucault på flere måter her, og slik Bjørnar Mortensen Vik og Jonas Lillebø har vist (Lillebø & Vik 2009), så har særlig den norske Foucault-persepsjonen ofte tatt en form som i praksis er like sannhetsrelativiserende som postmodernismen. At den sene frankfurterskolen – og da særlig Jürgen Habermas – deler dette synet, trenger vel knapt å nevnes.⁸

Så la oss kort se litt nærmere på Foucault sitt prosjekt. Tekster som *Galskapens historie* (1965/1988) og *Overvåkning og straff* (1975/2001), er nettopp forsøk på å *historisere* bestemte vitenskapeliggjøringer, og vise det kontingente i deres utforming. I en forelesning fra 1976 (Foucault 1976/1994: 20ff) presiserer han hva det dreier seg om, i utviklingen av den kunnskapen som han studerer i fremveksten av eksempelvis galehuset eller fengselet, er det en rekke former for kunnskap som blir ekskludert fra det som blir institusjonenes legitime kunnskapsgrunnlag, og *det* er ikke tilfeldig. Det er snakk om *de undertrykte kunnskaper*, altså den kunnskapen som eksisterer hos de lengre nede i hierarkiene – eksempelvis den som innehas av den psykiatriske pasienten, den syke, sykepleiernes, forbryterens, kunnskap som typisk er praktisk begrunnet (til forskjell fra teoretisk). Altså kunnskap som av ulike grunner har lavere status, og dermed blir utelukket fra institusjonaliseringen av disse feltenes legitime kunnskap.

⁸ At Foucault sine egne tekster spriker her, er det ingen tvil om, noe nye utgivelser som *Foucault contre lui-même* (Francois Caillat 2014 red.) illustrerer. Samtidig synes jeg vel ikke man kan forvente at hverken Foucault – eller noen andre – er absolutt konsekvente i et verk som strekker seg over tre tiår og titusenvs sider. Det viktige er jo heller ikke, som den moderne hermeneutikkens far Hans-Georg Gadamer har lært oss, hva Foucault *egentlig* mente, men hvilken mening vi *kan* tillegge hans verk. Og altså hvorvidt vi kan bruke det til noe konstruktivt.

Kort sagt: Det er makt- og ulikhetsforholdene i disse institusjonene som gjør at kunnskapen om behandlingene blir slik som de blir.

Foucaults metoder for å komme frem til dette, blir typisk kalt enten for *kunnskapsarkeologi* eller *genealogi*. Arkeologien skal søke å grave frem betingelsene for kunnskapsproduksjon, her skal ikke kunnskapen vurderes i forhold til om den er «sann» eller «falsk», men målet er å avdekke hvilke praksiser, strategier, diskurser og institusjoner som ligger bak selve kunnskapsproduksjonen, og en skal forsøke å synliggjøre de uuttalte og ofte ikke-erkjente forutsetningene kunnskapen bygger på – og slik vise at den bare kan kalles «sann» innenfor bestemte tenkemåter vi allerede tar for gitt. Kunnskapen kan bare være «sann» innenfor et gitt vitenssystem som hviler blant annet på tidens måte å tenke rundt bestemte spørsmål på – og slik blir arkeologien også en bevissthetshistorie, og Foucault bruker dette til å vise nettopp at det vi i ulike perioder kaller «sant» varierer – og derfor også er kontingent. Den genealogiske metode forsøker på sin side å spore hvordan ulike bestanddeler av et vitenssystem er overlevet fra tidligere systemer, hvor de også kan ha betydd noe annet, og ved å synliggjøre disse overgangene vil vi også kunne stille spørsmålstegn ved deres gyldighet – og dermed hele vitenssystemet. Begge disse to strategiene peker nettopp på at vitenskap og sannhet ikke oppstår i et vakuum – og at vel så viktig som å «ha rett» er det å ha makt til å *få rett*, og dermed er det like så viktig som å analysere hva sannheten består i, å analysere hvordan en har kommet frem til denne sannheten. For praksisene og systemene skapes og opprettholdes nettopp av aktører med bestemte interesser, og på den måten søker Foucault å avdekke den tette sammenhengen mellom makt og legitim kunnskap.

For meg og andre som ikke har særlig kunnskap om de konkrete feltene Foucault studerer, er det imponerende å se hvordan metoden fungerer til å avdekke nettopp kunnskapens kontigens på disse feltene, og selv om det har vært reist visse innvendinger mot noe av kildearbeidet, så tror jeg likevel det er liten tvil om at å historisere kunnskapen slik Foucault gjør er en fruktbar metode som gir oss en rekke nye innsikter – på disse feltene! For det ubønnhørlige spørsmålet som melder seg er nettopp dette: Hvor generelt skal en egentlig forstå Foucault? Er studiene av galskap og fengselsvesenet først og fremst studier av forholdet mellom makt og kunnskap innenfor galskapen og fengselsvesenets historie? Eller er de bare spesielt gode eksempler som viser at *alle* kunnskapssystemer kan studeres på samme måte? Og i så fall,

betyr det at en grunnleggende sett *aldri* kan skille mellom «sann» og «falsk» kunnskap – noe som vil gjøre det kantianske opplysningsprosjektet både umulig og meningsløst? For å si det på en annen måte. Det er i prinsippet to måter å forstå Foucault sitt prosjekt på. Enten så er det i hovedsak enkeltstudier av slikt som fengselsvesenets historie, som sier noe om forholdet mellom kunnskap og makt på *dette feltet*. Da kan vi nok bruke kritikken til å bli oppmerksom på at maktforhold *kan* påvirke kriteriene for vitenskapeliggjøring også på andre felter, og slik bli skjerpet på utviklingen av egne kriterier men en slik *partikularistisk* Foucault-persepsjon, vil ikke utfordre muligheten til å oppnå vitenskapelig kunnskap *overhodet*. Samtidig vil en slik tolkning, heller ikke egentlig fremstå som spesielt viktig. Faktisk vil jeg si, at om en fastholder en partikularistisk Foucault-tolkning, så mister hans vitenskapskritiske prosjekt det meste av sin *relevans* for de som ikke driver innenfor nettopp de feltene han studerte. Alternativt, kan man legge an en *universalistisk* Foucault-persepsjon, i så tilfelle er Foucault sin relevans – for absolutt alle som driver med menneskevitenskaper, knapt mulig å overvurdere. I praksis opplever en vel gjerne at mange står i spagat mellom disse to posisjonene – bruker den universaliserende variant for å vise hans relevans, men den partikularistiske når en blir kritisert for å spenne ben under muligheten til vitenskapelighet.

Det er den universalistiske tolkningen, Vik og Lillebø mener har preget norsk Foucault-persepsjon, og derfor gjør det nødvendig her å diskutere den. Særlig peker de på innflytelsen til den kanskje fremste norske Foucault-fortolkeren, Espen Schaanning, som i sin doktoravhandling *Fortiden i våre hender* (2000) peker på at det går en overordnet forskningsstrategi gjennom hele Foucault sitt forfatterskap, og at historieskriving bør forstås som *kunstnerisk virksomhet* – og altså egentlig ikke trenger å ta hensyn til det historiske materialet overhodet. Riktignok er det empiriske belegget noe som kan gi fortellingen mer troverdighet, men i prinsippet kan «en hvilken som helst begivenhet, handling eller bok underlegges et uendelig antall fortolkninger». (2000: 96) Dermed er ikke en fortolkning mer «sann» enn en annen, og spørsmålet om innholdet i en vitenskapelig tekst blir utelukkende avhengig av hvilke «strategi» forskeren velger å bruke. Det blir som Schaanning sier riktig å sammenligne den vitenskapelige praksis med kunstnerisk, kreativ virksomhet hvor forskerens egne perspektiv er mer avgjørende for sluttresultatet enn det faktiske saksområdet og dets empiri.

Implikasjonene er ikke bare at det vi bedriver ikke kan falsifiseres eller erklæres som gyldig *uavhengig* av de vilkårlige rammene vi arbeider innenfor – men at historiene vi setter sammen *like gjerne* kunne sett helt annerledes ut. At empiri er å se på som språklige virkemidler heller enn det vi bruker for å rekonstruerer historie og objektiverte samfunnsforhold. Dermed er vi egentlig havnet i en tilsvarende posisjon som Lyotard forsvarte, at «det finnes ingen sannhet som ikke kan gjøres til gjenstand for diskusjon.» (1995:164) Og altså, at en fremstilling om samfunnet, eller bestemte årsaksforhold i samfunnet, *like gjerne* kunne sett helt annerledes ut. At den vitenskapelige virksomhet ikke baserer seg på empiri og fornuft, men på makt.

Den universalistiske tolkningen av Foucault snur på et vis Østerberg på hodet. I stedet for at sosiologien bare kan frembringe kunnskap om meningsforhold, må sosiologien i stedet bare befatte seg med de makt- og ulikhetsstrukturene mening, og dermed kunnskap, produseres innenfor – og ideologikritisk kunnskap blir i prinsippet umulig. Men vi må, for vårt bruk her, forsøke å holde fast ved en mellomposisjon, for å både bevare vårt kantianske utgangspunkt, og en ambisjon om ideologikritisk sosiologi, men også for å holde fast ved at resultatene av den vitenskapelige virksomheten har gyldighet - og ikke *bare* og *utelukkende* er resultat av makt- og ulikhetsforhold – og dermed utvidet relevans.

2.3 Samfunnskunnskapens forankring

Den som i møte med tenkere som Lyotard og Foucault, har gitt det mest kraftfulle forsvaret for muligheten til å komme frem til vitenskapelig kunnskap, er som kjent tyskeren Jürgen Habermas. Han godtar ikke relativiseringen av vitenskapelighet, hverken dens sannhetspretensjoner eller den fornuften den bygger på. Han ønsker å fastslå at for eksempel det som skjedde i Auschwitz *ikke* var i overensstemmelse med fornuften, dvs at handlingene ikke var riktige. Slik søker han med andre ord å være en «fornuftens vokter». Hele den vestlige kultur sier Habermas bygger på at man *kan* si at en påstand er sann og et argument bedre enn et annet. Når en vil totalt utviske skillet mellom fornuft og makt vil imidlertid ethvert argument blir *kontekstavhengig*. Dermed settes vestlige verdier som demokrati, likestilling og ytringsfrihet, som Habermas mener bygger på forestillingen om *det bedre argument*, på prøve. Der Lyotard finner at enhver liten fortelling legitimerer seg selv (potensielt også de «farlige» fortellinger som despoti osv) så hevder Habermas at de legitimeres av *noe mer*.

Habermas sitt fornuftsforvar tar mange former. Først og fremst så er kunnskapsrelativistiske synspunkter i seg selv tvunget til å være indre inkonsistente. Selv om det kan være sant at vi ikke kan vurdere påstander etter gyldighetskriterier, så må jo nettopp påstanden at vi ikke kan gjøre det, *likevel* basere seg på noen egne kriterier for å være gyldig. I praksis fører dette til en logisk umulighet, hvor påstanden om sannhetens relativitet ikke kan være mulig fordi det umuliggjør også at påstanden om sannhetens relativitet i seg selv kan være sann. Det er dette Habermas henviser til når han hevder at relativismen «lever jo selv av en negativ metafysikk» (Habermas 1995: 134)

Videre, hevder Habermas at tenkere som Lyotard opererer med et ufullstendig fornuftsbegrep. De peker gjerne selv på fornuftens mangfold, det vil si det enorme meningsspekteret som er representert i verden og historien, og viser til at dette illustrerer at det ikke eksisterer én sannhet. Habermas godtar fornuftens mangfold, men mener også det er nettopp i fornuftens mangfold en kan komme videre fra et relativistisk sannhetsbegrep. Han vil gjennom en annen kritikk av denne mene at han kan bevare pretensjonen om en universell sannhet. Fornuften skal helt riktig ikke kunne tilbakeføres bare til en sannhet. For eksempel Kant sitt prosjekt om at moralen skal kunne tilbakeføres til den samme fornuften som også naturvitenskapene skal tilbakeføres til er et blindspor. Likevel mener han Kant har et poeng da hans måte å utlede sin fornuftskritikk nettopp var å dele kritikken inn i tre deler, for slik Habermas ser det så er nettopp en slik tredeling, ikke bare av kritikken, men av *fornuften selv* hensiktsmessig for å forstå fornuftens mangfold. Fornuften selv er altså en enhet av et fornuftsmangfold, og det er nettopp ved å forstå fornuften *utelukkende* som en enhet at han mener en ender i relativisme.

I stedet for den enhetlige fornuften vil altså Habermas sette en tredeling av fornuften. Vi har: (1) den tekniske fornuft som er det som tradisjonelt har blitt sett på som fornuft. Her finner vi blant annet naturvitenskap, logikk og slike disipliner. Det er dette Kant kaller den rene fornuft; (2) den kommunikative eller praktiske fornuft (hos Kant) som dreier seg om handlinger og språk, og (3) Kunst eller det Kant behandler i sin kritikk av dømmekraften. Slik sier han seg enig i at for eksempel moral ikke vil kunne utledes fra den tradisjonelle fornuften fordi moral ikke er den tekniske fornuftens domene. Det finnes altså ikke et universelt system der alle de

tre fornuftene inngår og legitimerer hverandre. Likevel mener han at innenfor hvert område så er sannhet mulig, da sannheten finner sin begrunnelse i den gjeldende fornuft.

Habermas henviser her til Karl-Otto Apel som mener at begrunnelse kan støtte seg på noe transcendentalt i fornuften. Med dette mener han at vi *kan* nå frem til ting det ikke er mulig å benekte (som betingelsene for kunnskap hos Kant) ved at man ved å benekte det ender i en selvmotsigelse. Han kaller dette for transcendental argumentasjon. Særlig ved vår kommunikasjon blir det transcendentale viktig, fordi vår kommunikasjon er argumentativ. Når man diskuterer så har man i utgangspunktet forutsatt visse pragmatiske spilleregler for argumentasjonen, og at dette er nødvendig for diskusjonen, eller sagt på en annen måte:

«Alle språk tilbyr muligheten for å skille mellom det som er sant og det som vi holder for å være sant. I enhver språkbruks pragmatikk er det innebygd *antagelsen* om en felles objektiv verden. Og dialogrollen ved enhver samtalsituasjon fremtvinger en symmetri i deltagerperspektivene. Den åpner dessuten mulighet for å veksle mellom deltager- og iaktaker- perspektivene.» (Ibid: 151)

Poenget er at vi gjennom vår *praktiske* bruk av språket, allerede tar for gitt en rekke spilleregler, og at muligheten for kommunikasjon forutsetter et intersubjektivt nivå. Grunnlaget for samfunnsvitenskapelig sannhet tar slik sitt utgangspunkt i våre meningsbærende handlinger i utvidet forstand, og det at kommunikasjon faktisk fungerer. Som det jo ikke ville gjort hvis ikke man hadde hatt samme *forståelse* av talehandlingen. Det er altså den praktiske fornuften som er hans utgangspunkt, og det Habermas søker er en *intersubjektiv*, eller kommunikativ sannhet. Med det mener han at vi kan nå sannheten gjennom diskusjon, og den sannheten som vi kommer frem til når alle har fått sagt sitt i en tenkt verden der alle med en oppfatning om emnet deltar, og der eksisterer nok ressurser til at alle undersøkelser blir gjennomført, det er den egentlige sannhet. Sannheten når vi med andre ord den dagen vi får *konsensus*, og selv om vi aldri vil nå det, så vil vi gjennom diskusjon kunne *nærme oss* sannheten. Han hevder altså at det er den manglende forståelsen for fornuftens *sosiale karakter* som mangler i relativisering av sannhet. Slik klarer Habermas gjennom sin alternative kritikk av den enhetlige fornuft som også kan sies å ha vært Foucault og Lyotard sitt utgangspunkt, å komme tilbake til et universalistisk sannhetsbegrep.

2.4 Mot en kritisk, helhetlig og historisk-orientert sosiologi

Vi har nå gjennomgått mitt syn på noen sentrale grunnlagsproblematikker i sosiologien ved å gå i dialog med først positivismekritikerne, så Foucault og sist Habermas, og har basert på dette landet på et epistemologisk grunnsyn for den påfølgende sosiologiske avhandling. Jeg følger positivismekritikerne i at mennesker har fri vilje, intensjonalitet og refleksivitet, og at samfunnsforhold ikke kan studeres på samme måte som naturvitenskapene. Jeg følger dem også i at samfunnsforhold konstitueres av meningsforhold, men skiller lag med dem ved å peke på at samfunnsforhold, slik Durkheim sa, også er *noe mer enn* meningsforhold, og at dette, som særlig Bourdieu har pekt på, *kan* være delvis eller fullstendig miserkjent av individene. Dermed opprettholder vi en større ambisjon på sosiologiens vegne, som kan søke kunnskap om samfunnsforhold også bortenfor og bakenfor individenes meninger om samfunnsforhold, og også virke *ideologikritisk*. Gyldighetskriteriene til denne vitenskapen *kan*, slik Foucault viser, være avhengig av spesifikke maktforhold i feltene,⁹ men en *generell kunnskapsrelativisme* som følger av en universalistisk Foucault-persepsjon, er både indre inkonsistent, og noe som i praksis vil gjøre samfunnsvitenskapen meningsløs. I stedet kan vi av Habermas' og Apels universalpragmatikk, se at sannhetens gyldighetskriterier lar seg forsvare gjennom vår språklige praksis, og vi kan derfor si oss fornøyde med å ha etablert et stødig fundament for en empirisk, akkumulativ vitenskap om samfunnet, som *nærmer* seg sannheten med hver undersøkelse, og enhver kritikk.

På dette grunnlag, kan vi vende tilbake til Kants opplysningsprosjekt – at vi skal søke å frembringe *helhetlig* kunnskap om samspillet mellom samfunnets institusjoner, utviklet gjennom den *historiske* prosessen som vi har kalt tingliggjøring av meningsforhold, slik at individene kan bli oppmerksom på at de handler under betingelser som er «historisk gitt og overlevert», hvordan disse betingelsene begrenser og muliggjør handling, slik at menneskene kan ta *andre handlingsvalg* – og endre sin historie. Slik munner vi ut i en *kritisk, helhetlig og historisk-orientert sosiologi*.

Også Bourdieu forsvarer en slik posisjon, når han peker på at dagens samfunnsvitenskap må velge mellom å bidra til en «stadig mer rasjonell dominans» eller å legge grunnlaget for en «permanent politisk kamp for universalisering av betingelsene for tilgangen til det universelle»

⁹ I tillegg til at det ikke kan være noen tvil om at kunnskap også *er* makt.

(1997: 99-100).¹⁰ For Bourdieu er poenget at *nettopp* når vi avslører «habitusen» kan vi handle *uavhengig* av den. Her vil det ikke først og fremst være individenes meninger, men deres praksiser, og hvordan disse begrenses og muliggjøres av et samspill av samfunnets institusjoner, som må være i sentrum av en sosiologisk analyse.

I den nesten endeløse rekken av kritikk som fulgte den andre maktutredningen, svarte sosiolog og maktutreder Fredrik Engelstad på et tidspunkt at «hvis jeg må velge mellom å være sosialist eller sosiolog, vil jeg velge det siste».¹¹ Hans poeng var at lojalitet til de vitenskapelige gyldighetskriteriene alltid måtte komme foran normative pretensjoner.¹² Men om vi følger mitt forsvar for en epistemologi som muliggjør et kantiansk opplysningsprosjekt, ser vi at vi ikke bare *kan* være både sosiolog og sosialist, men, satt på spissen, at en *bør* være det. Det betyr ikke at en må være «sosialist» for å være en god sosiolog, men at en for å søke sannhet om samfunnsforhold, slik Habermas viser, bør delta også i normativt-orientert samfunnsdebatt. For om vi følger de vitenskapelige gyldighetskriteriene som følger av universalpragmatikken, ser vi nettopp at disse er avhengig av en bred, offentlig debatt, basert på universalisering av deltakelsen, hvor *argumenter* trumfer makt og ressurser. Vitenskapelighet kan ikke oppnås bare ved å delta i den vitenskapelige suboffentlighet – en må også gå i kritisk dialog med alle de andre kunnskapsbærerne uten institusjonelle vitenskapelige posisjoner, noe som er særlig viktig i et felt som arbeidslivsforskningen, som er uten en velutviklet, norsk suboffentlighet.¹³ I praksis betyr dette å delta i *offentligheten*. Og jeg har gjennom alle mine år som forsker – og

¹⁰ Min oversettelse. Hele sitatet ser slik ut: «Les sciences sociales, seules en mesure de démasquer et de contrecarrer les stratégies de domination tout à fait inédites qu'elles contribuent parfois à inspirer et à armer, devront plus clairement que jamais choisir entre deux partis: mettre leurs instruments rationnels de connaissance au service d'une domination toujours plus rationalisée, ou analyser rationnellement la domination et tout spécialement la contribution que la connaissance rationnelle peut apporter à la monopolization de fait des profits de la raison universelle. La conscience et la connaissance des conditions sociales de cette sorte de scandale logique sans équivoque les fins et les moyens d'une *lutte politique* permanente pour l'universalisation des conditions d'accès à l'universel. »

¹¹ Se Klassekampen 13. Juli 2005

¹² Og selvsagt kan ikke normativiteten få forrang. En tenker som Lukács, som forsvarer en normativ vitenskapelighet tilsynelatende i slekt med den jeg forsvarer, hevder for eksempel at sannheten utledes fra standpunktet til den klassen hvis interesser nærmest tilsvarer interessene til menneskeheten. Se Peet 1998, sitert etter Bergene 2009:14

¹³ Arbeidslivsforskningen i Norge, har slik Eivind Falkum (2007:147) påpeker, *ikke* sin egen institusjonalisering som sørger for at den vurderes etter de samme delte og generaliserte kriterier. I stedet er den avhengig av akademisk autorisasjon fra de ulike vitenskapelige disiplinene som utgjør arbeidslivsforskernes bakgrunn, særlig økonomi, sosiologi, statsvitenskap og samfunnsgeografi. Som en utpreget (historisk-sosiologisk) disiplinforer, skaper dette et problem, fordi det i et felt dominert av anvendt oppdragsforskning i instituttsektoren, eksisterer få teoretiske og begrepsmessige diskusjoner i Norge.

enda lengre enn det – spilt en rolle i den bergenske offentligheten. Det kan argumenteres for at dette svekker min *troverdighet* som forsker spesielt, og den samfunnsvitenskapelige forskningen generelt når den slipper inn folk som stiller normative spørsmål i tillegg til de analytiske, men når sosiologien har pretensjon om å være *kritisk*, det vil si søke bakenforliggende kunnskap om samfunnsforhold, så vil en nesten med nødvendighet bli møtt med samme spørsmål som frigjøringsteologen Dom Hélder Câmara som åpnet dette kapittelet med ordene «når jeg gir mat til de fattige, kaller de meg en helgen. Når jeg spør hvorfor de er fattige, kaller de meg en kommunist.» Poenget er at selve *spørsmålet* ved samfunnets etablerte praksiser, grunnlaget for en kritisk sosiologi, i seg selv *er maktkritisk* – og dermed normativt.

Samfunnsforhold *kan* endres av at vi endrer våre oppfatninger, handlinger og så videre, men å gjøre dette effektivt, krever nettopp kunnskap *utover* vår hverdagskunnskap, om hvordan våre oppfatninger og handlinger bidrar til å produsere og reprodusere samfunnsforhold. For alle valg er utført i sosiale betingelser som *ikke* er valgte, og som vi heller ikke har full oversikt over. Innslaget av frihet og refleksivitet, gjør imidlertid at disse valgene potensielt *kan* få andre utganger. Dermed vil en avdekning av de sosiale betingelsene virke *frigjørende* for menneskene. Og da er vi tilbake der vi startet – for nettopp det var også poenget til Kant.¹⁴

Litteratur

Bergene, Ann Cecilie (2009) : *Preaching in the Desert og Looking at the Stars? A Comparative Study of Trade Union Strategies in the Auto, Textile and Garment, and Maritime Industries*. Oslo : University of Oslo

Bourdieu, Pierre (1990) : *The Logic of Practice*. Oxford : Polity Press

Bourdieu, Pierre (1996): *Symbolsk Makt*, Oslo Pax Forlag

Bourdieu, Pierre (1997) : *Méditations pascaliennes*, Seuil collection Liber

Bugge, Lars (2004): «Bevissthetens strukturelle forutsetninger. En kritisk diskusjon av den norske positivismekritikken.» I *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 01/2004

Bugge, Lars (2007): *Struktur, relasjon, formidling. Noen momenter i en materialistisk sosiologi*. Dr. philos-avhandling ved Universitetet i Oslo.

¹⁴ Se appendiks x for en oversikt over min deltakelse i offentligheten knyttet til arbeidslivsrelaterte spørsmål i løpet av stipendiatperioden.

Caillat, Francois (red) (2014): *Foucault contre lui-meme*. Paris: Presses Universitaires de France

Durkheim, Émile (1895/1988): *Les Regles de la Méthode Sociologique*. Toulouse: Flammarion

Elster, Jon & Einhart Lorenz (1970): *Karl Marx Verker i utvalg bind 3 – historiske skrifter*. Oslo: Pax Forlag

Elster, Jon (2006): «Kvalitet i forskning». I *Nytt Norsk Tidsskrift*, 04/2006. Volum 23, 295-301

Elster, Jon (2007). *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, Jon (2010). «Bløt obskurantisme». I Rune Slagstad (red.): *Elster og sirenenes sang*. Oslo: Pax forlag.

Eriksen, Tore & Knut Eliassen (Red) (1995): *Fornuftens Former*. Oslo: Spatacus Forlag AS

Falkum, Eivind (2008): *Makt og opposisjon i norsk arbeidsliv*: Oslo: FAFO-Rapport

Foucault, Michel (1965/1988): *Madness & Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage Books

Foucault, Michel (1975/2001): *Overvåkning og straff*. Oslo: Gyldendal.

Foucault, Michel (1976/1994) «Two lectures». I Michael Kelly (red) *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge: The MIT Press

Foucault, Michel (1984): «What is Enlightenment?» I Paul Rainbow (red.) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.

Habermas, Jurgen (1984/1994): «Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's What Is Enlightenment?» I Michael Kelly (red) (1994): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge: The MIT Press

Habermas, Jürgen (1995a): Den komplekse fornuft – noen foreløpige svar, i antologien

Fornuftens Former (red. Tore Eriksen og Knut Ove Eliassen). Oslo: Spartacus Forlag

Habermas, Jürgen (1995b): Fornuftens enhet i dens mangfold av stemmer, i antologien

Fornuftens Former (red. Tore Eriksen og Knut Ove Eliassen). Oslo: Spartacus Forlag

Hall, Stuart, Held, David, Hubert, Don & Kenneth Thompson (2006): *Modernity: An*

Introduction to Modern Societies. Oxford: Blackwell Publishing

Hollis, Martin: *The Philosophy of Social Science: An introduction*. Cambridge University Press

Kant, Immanuel (1781/2002): *Kritik af den rene fornuft*. Frederiksberg: Det Lille Forlag.

Kant, Immanuel (1784/2013): «An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?」 i *Kant:*

Political Writings. Cambridge University Press

Kelly, Michael (1994): «Introduction». I *Critique and Power. Recasting the*

Foucault/Habermas Debate. Cambridge: The MIT Press

Kelly, Michael (red) (1994): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*.

Cambridge: The MIT Press

Kuhn, Thomas (1963): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago

Press

Lillebø, Jonas & Bjørnar Mortensen Vik (2009): «Espen Schaanings Foucault: Idéhistoriske

intervensjoner i den norske Foucault-resepsjonen.» I *Agora* 2-3, 2009 s. 136-161

Lukács, Georg (1923/71): «Reification and the Consciousness of the Proletariat». I Lukács,

Georg (1971): *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*.

Cambridge: The MIT Press

Lyotard, Jean-François (1979): *La condition postmoderne*. Paris: Les éditions de minuit.

Lyotard, Jean François (1995): «Begrunnelseskrisen – argumentasjon og presentasjon». I Tore Eriksen og Knut Ove Eliassen (red.) *Fornuftens Former*. Oslo: Spartacus Forlag
forlag

Marx, Karl (1852/2007): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Frankfurt am Main

Marx, Karl (1852/1970): «Louis Bonapartes 18de Brumaire». I Elster, Jon & Einhart Lorenz (1970): *Karl Marx Verker i utvalg bind 3 – historiske skrifter*. Oslo: Pax Forlag

Marx, Karl (1852/1998): *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers

Marx, Karl (1852/2007): *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: GF Flammarion

Mjøset, Lars (1991): *Kontroverser i norsk sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget

Rainbow, Paul (red.) (2010) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.

Rocha, Zildo (1999): *Helder, O Dom: Uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil*.

Petrópolis: Editora Vozes

Schanning, Espen (2000): *Fortiden i våre hender: Foucault som vitenshåndtør*. Oslo: Unipub

Searle, John (1993): *The Construction of Social Reality*. Harmondsworth: Penguin

Simmel, Georg (1907/2011): *The Philosophy of Money*. London: Routledge Classics

Skjervheim, Hans (1960): «Deltakar og tilskodar». I Asbjørn Aarnes et al: *Brytninger i tidens tankeliv*. Oslo: Tanum

Skjervheim, Hans (1959): *Objektivismen og studiet av mennesket*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag

Slagstad, Rune (2001): *De nasjonale strateger*. Oslo: Pax Forlag

Slagstad, Rune (2010) (red.): *Elster og sirenenes sang*. Oslo: Pax forlag.

Weber, Max (2002): *Makt og Byråkrati*, Oslo Gyldendal

Østerberg, Dag (1961): *Den sosiale realitet. Meta-sosiologiske undersøkelser*. Oslo: Instituttet
for sosiologi

Østerberg, Dag (2001): «Forord til 2001-utgaven». I *Den sosiale realitet. Metasosiologiske
undersøkelser*. Oslo: Sosiologisk årbok.

Ågotnes, Knut (2011): ««En hardt tilkjempet frihetsfølelse» Om hjernevask, humanister og
samfunnsvitere.» I *Nytt Norsk Tidsskrift*, 1/2011 s. 6-17

Aakvaag, Gunnar C. (2010): «Positiv Sosiologi – et svar til Magne Flemmen». I *Sosiologisk
Tidsskrift* 4/2010

Aakvaag, Gunnar C. (2013): «Farvel til gullaldersosiologien». I *Sosiologisk Tidsskrift* 4/2013