

Masteroppgave i sosiologi

ME-522-1

HANDLING OG ENDRING

En handlingsteoretisk syntese og diskusjon av
Habermas sin teori om den kommunikative handling og
Bourdieu sin teori om habitus

Ørjan Arnevig Samuelsen

Våren 2021

Veiledere

Ove Skarpenes & Gunnar C. Aakvaag

Institutt for sosiologi og sosialt arbeid

Fakultet for samfunnsvitenskap

Universitetet i Agder



Abstrakt

Denne teoretiske masteroppgaven i sosiologi tar for seg de to sosiologiske grunnbegrepene handling og endring i et forsøk på å løse den evig varende sosiologiske konflikten mellom strukturell påvirkning og individuell frihet.

For at en slik løsning skal være mulig hevder jeg at vi er avhengig av å bryte ut av det tradisjonelle orden-perspektivet på handling som har vært en historisk svært sentral del av sosiologien siden Hobbes og Parsons. I stedet for å spørre «*hvorfor folk gjør som de gjør*» eller «*hvorfor folk ikke gjør noe annet*», spør jeg heller «*hvordan folk faktisk kan gjøre noe annet*». Er det i det hele tatt mulig? Hva er i så fall begrensningene? Jeg tar videre til orde for at man kan unngå ordensparadigmet med en handlingsteoretisk forankring av sosial endring. Oppgavens problemstilling er derfor; *hvordan handlingsteoretisk forankre aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring?*

For å muliggjøre en slik forankring redegjør jeg for og diskuterer handlingsteoriene til Jürgen Habermas (teorien om den kommunikative handling) og Pierre Bourdieu (habitus) med det formålet å kunne presentere et eget handlingsteoretisk bidrag basert på en syntese av Habermas og Bourdieu. En slik handlingsteoretisk syntese fremstår fruktbar grunnet deres teoretiske ulikheter når det kommer til ulik vektlegging av strukturell påvirkning og individuell frihet.

Det viser seg imidlertid, i oppgavens tredje del, at teorien om den kommunikative handling og habitus ikke så lett kan forenes uten videre. Problemet med teorier som gjerne utelukkende bygger sin forståelse på sosial orden er at man automatisk også må anta stabilitet. Dette fordi man utelukkende kun kan ta til orde for én tilstand eller orden, noe som umuliggjør ulike tilstandsbeskrivelser som resultat av sosial endring. Både Habermas og Bourdieu har et slikt problem ettersom de ikke har noen

handlingsteoretisk forankring av sosial endring. Det er derfor behov for en teoretisk rekonstruksjon av både Habermas sin teori om den kommunikative handling og Bourdieu sin teori om habitus.

Ut fra innsikten til blant annet Susen, som tar til orde for at man må ta hensyn til både den makt-belastende og den makt-kritiske delen av sosial liv, og Archer, som sverger til såkalt analytisk dualisme (struktur og aktør som selvstendige enheter), presenterer jeg en egen handlingstypologi som på mange måter kan sees på som en slags mikro-sosiologisk versjon av Archer sin teori om morphogenese.

Mitt teoretiske bidrag i oppgavens siste del består av to handlingstyper som er tilknyttet hverandre gjennom sykluser som tar hensyn til både den maktbelastende og den makt-kritiske delen av sosialt liv gjennom noe jeg kaller en kognitiv handlingsprosess. Disse to handlingstypene har jeg valgt å kalle «å forstå» (selve forståelsesprosessen) og «har forstått» (forståelsesprosessens slutt), der den første handlingstypen, til forskjell fra den andre handlingstypen, ikke har noen direkte innflytelse over sosialt rom. Handlingstypene har likevel en empirisk tilknytning til hverandre gjennom *tid* (som syklus/ prosess). *Å forstå* representerer aktørens muligheter for sosial endring, mens *har forstått* representerer aktørens begrensninger for sosial endring.

Bidraget kan delvis sees på som en invertering av Habermas sin teori om den kommunikative handling, som videre gjør det mulig å ta vare på innsikten til Bourdieu uten at aktøren mister sin mulighet for å kunne avvike fra sin strukturelle forutsetning. Bourdieu sin særlige veglegging av *modus operandi* (å unngå strukturens realisme) tas også bedre vare på gjennom handlingstypen «å forstå». Habitus representerer på sin side akkumuleringen av *det som er forstått*. På den måten kan jeg hevde at den handlingsteoretiske forankringen av aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring (som er presentert i denne oppgaven) tilbyr en forbedret løsning på konflikten mellom strukturell påvirkning og individuell frihet.

Research is what I'm doing when I don't know what I'm doing.

– **Wernher von Braun**

Forord

Da er det over. Endelig og dessverre. Det føles litt som å forlate en del av deg selv tilbake. Du har sett oppgaven vokse og gro – litt etter litt. Fra sin spede rotete begynnelse til det den er i dag. Jeg har gitt alt og litt til. Arbeidet med denne masteroppgaven har vært en ekstremt lærerik, morsom, frustrerende, altoppslukende og intellektuelt-stimulerende prosess. Jeg vil takke sosiologien for at det ga meg et rom til tankene mine.

Det har aldri vært noen tvil om at jeg skulle skrive en ren teoretisk oppgave. Å ta for seg to av fagets kanskje mest grunnleggende begreper som handling og endring har vært både spennende og engasjerende, men samtidig utfordrende. Jeg vil først og fremst rette en stor takk til min hovedveileder, Ove Skarpenes, for konstruktive tilbakemeldinger under hele arbeidet med oppgaven, nyttige innspill og hyggelige samtaler på kafé. Jeg vil også rette en spesiell takk til min biveileder, Gunnar C. Aakvaag, for at han helt siden starten av, da han mottok en e-post fra en ukjent litt teori-frustrert bachelor-student fra et annet universitet enn han selv, tok meg seriøst. De faglige tilbakemeldingene og diskusjonene med deg via e-post og over Zoom har vært inspirerende, nyttige og lærerike.

Selv om korona-situasjonen den siste tiden har vært noe utfordrende for studentmiljøet generelt, ønsker jeg også å takke den lille gjengen med medstudenter på masterstudiet i sosiologi på UiA, med Kristian Mjåland, for ellers motiverende og hyggelige samtaler over Zoom.

Til slutt vil jeg takke mamma og pappa for at dere alltid er der.

Grimstad, juni 2021
Ørjan Arnevig Samuelsen

Innholdsfortegnelse

DEL I	1
1 Innledning	3
1.1 Oppgavens problemstilling.....	3
1.1.1 En handlingsteoretisk syntese av Habermas og Bourdieu.....	5
1.2 Teoretisk metode.....	7
1.2.1 Svakheter	8
1.2.2 Fremgangsmåte.....	9
1.3 Oppgavens disposisjon	9
DEL II	12
2 Jürgen Habermas	14
2.1 Kommunikativ rasjonalitet.....	14
2.2 Kommunikativ handling	15
2.2.1 Lokusjonære, illokusjonære og perlokusjonære handlinger	17
2.2.2 Gyldighetskrav	18
2.2.3 Talehandling	20
2.3 Livsverden	24
3 Pierre Bourdieu	27
3.1 Modus operandi	27
3.2 Habitus	28
3.2.1 Kollektiv handling	32
3.2.2 Symbolikk.....	34
3.3 Doxa, heterodoks og ortodoks.....	36
DEL III	40
4 Innledende diskusjon	42
4.1 Tidligere diskusjoner av Habermas og Bourdieu	43
4.1.1 Susen: Mellom makt-belastning og makt-kritikk.....	44
4.1.2 Aakvaag: Det emansipatoriske potensial for sosial endring	47
4.1.3 Inglis og Fowler: Habitus og refleksivitet.....	48
4.1.4 Honneth: Habitus sin funksjonalistiske og utilitaristiske tilknytning.....	50
4.1.5 Guzmán: Aksept og avvisning av autoritære krav.....	51
4.1.6 Poupeau: Kommunikativ handling og makt – språklig intersubjektivitet ..	52
4.1.7 Outhwaite: Habermas + Bourdieu = sant?	53
4.1.8 Kögler: En manglende forståelse av sammenheng	53

4.2	Sosial endring hos Habermas og Bourdieu	54
5	Kritikk av handlingsteoriene	56
5.1	Kritikk av Habermas	56
5.1.1	Kunnskap som deltaker vs. kunnskap som tilskuer	56
5.1.2	Handlingens situasjon.....	58
5.1.3	Handlingens orientering.....	60
5.1.4	Situasjon eller orientering?.....	64
5.1.5	Livsverden.....	66
5.2	Kritikk av Bourdieu.....	66
5.2.1	Habitus.....	67
5.2.2	Tilpasning av interesser.....	68
5.2.3	Aktørens sikkerhetsventil	70
5.2.4	Doxa, heterodox og ortodox	72
6	Avsluttende diskusjon.....	74
6.1	Mellom forståelse og handling – muligheter for sosial endring.....	75
6.1.1	Kognitiv virkelighet	76
6.1.2	Bourdieuisk habitus	78
6.2	Begrensninger for sosial endring.....	80
6.2.1	Telos	82
6.2.2	Makt og effektivitet – intersubjektiv fantasi.....	85
6.2.3	Strategisk og kommunikativ handling – ingen empirisk tilknytning.....	87
6.3	Mellom tilskuer og deltaker.....	87
6.3.1	Rasjonalitet og irrasjonalitet.....	90
6.3.2	En evig forståelsesprosess	92
6.4	Sosial orden eller sosial endring?.....	93
6.4.1	Sosiale tilstander	95
DEL IV.....	102	
7	En kognitiv handlingsprosess	104
7.1	«Å forstå» vs. «har forstått» - en handlingsteoretisk forankring	107
7.1.1	Forståelsesprosessen «å forstå».....	111
7.1.2	Forståelsesprosessens avslutning «har forstått».....	114
7.2	Hva er aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring?	117
Bibliografi.....	127	
Selvvalgt pensum.....	133	

Tabell- og figurliste

TABELL 2:1 HABERMAS SIN HANDLINGSTYOLOGI, TILPASSET FRA HABERMAS (1984, s. 285).	15
TABELL 2:2 SPRÅKLIG FORMIDLET INTERAKSJON, TILPASSET FRA HABERMAS (1984, s. 329).	23
TABELL 7:1 HANDLINGSTYPER SATT SAMMEN TIL ÉN SYKLUS BASERT PÅ IDEEN OM EN KOGNITIV PROSESS.	108
TABELL 7:2 ET UTVIDET HANDLINGSTEORETISK RAMMEVERK DER HANDLINGSTYPENE ER SATT SAMMEN AV TO SYKLUSER I RELASJON TIL DEN EKSTERNE FORSTÅELEN UTENFOR AKTØREN.	110
TABELL 7:3 OPPSUMMERING AV EGENSKAPENE TIL DE TO HANDLINGSTYPENE «Å FORSTÅ» OG «HAR FORSTÅTT».....	117
TABELL 7:4 ET YTTERLIGERE UTVIDET HANDLINGSTEORETISK RAMMEVERK DER HANDLINGSTYPENE DEMONSTRERER AKTØRENS MULIGHETER OG BEGRENSNINGER FOR SOSIAL ENDRING.	118
FIGUR 2:1 ULIKE TYPER STRATEGISK HANDLING I RELASJON TIL KOMMUNIKATIV HANDLING, TILPASSET FRA HABERMAS (1984, s. 333).	24
FIGUR 3:1 MAKTUNIVERSET, TILPASSET FRA BOURDIEU (1977, s. 168).	37
FIGUR 6:1 MODELL AV HVORDAN MULIGGJØRE ULIKE TILSTANDSBESKRIVELSER.	98

DEL I

Prolog

1 Innledning

Temaet for denne teoretiske masteroppgaven i sosiologi er handling og endring. Et slikt tema innebærer, for det første, et teoretisk mikro- eller aktørperspektiv (nedenfra og opp), tatt i betraktning at sosial *handling* først og fremst forstås som noe aktøren eller enkeltindivider gjør og ikke noe organisasjoner, klasser, stater eller selskaper gjør. Temaet kan likevel være makro-teoretisk relevant skjønt at handling er sosiale institusjoner sin langt mer grunnleggende bestanddel. For det andre søker en slik tilnærming å undersøke sammenhengen mellom sosial handling og sosial *endring*.¹ Til tross for at oppgavens tema plasserer seg godt innenfor teoriutvikling i den sosiologiske tradisjonen, er den samtidig relativt særegen i den forstand at sosial endring som oftest studeres på makro-nivå og derfor sjeldent blir plassert eksplisitt innad i en handlingsteoretisk kontekst. Dette er veldig interessant isolert sett, men det eksisterer et større bakteppe som bidrar til å gjøre det enda mer spennende. Hvorfor har jeg valgt akkurat dette temaet?

1.1 Oppgavens problemstilling

Foranledningen bak valget av oppgavens problemstilling bygger på en årelang frustrasjon med sosiologisk teori angående forståelsen av strukturell påvirkning på den ene siden og aktørens frihet på den andre siden. Uansett hva man prøver

¹ «Change can be defined as a “succession of events which produce over time a modification or replacement of particular patterns or units by other novel ones”» (Ritzer, 2007, s. 4368).

på blir det liksom alltid for mye av det ene og for lite av det andre eller vice versa. Som sosiologisk interessert er man, som i alle andre vitenskaper, opptatt av virkelighetsbeskrivelser. Tilnærmingen skissert ovenfor tar eksempelvis for gitt at både strukturell påvirkning og individuell frihet er med på å beskrive det samlede virkelighetsbildet i større eller mindre grad, sett at man hverken tar til orde for total determinisme eller total voluntarisme. Utfordringen har dog vist seg å være, at strukturell påvirkning og individuell frihet ikke bare er vanskelig å forene på en teoretisk tilfredsstillende måte, men at de som oftest også står i teoretisk konflikt med hverandre. Samtidig, det er én ting å kunne påpeke at struktur og aktør er avhengig av hverandre eller gjensidig muliggjørende eller lignende (noe flere har gjort), sammenlignet med å spesifikt kunne forklare hvordan. Det er her oppgavens tema med søkelys på *handling* og *endring* kommer inn som en forhåpentligvis funksjonell metode-teoretisk løsning på forståelsen av forholdet mellom strukturell påvirkning og individuell frihet. Hvordan skal man gjøre dette?

Action theory poses three related and perplexing puzzles: the problem of social order, the tension between structure and action, and the problem of free will and determinism (Turner, 2006, s. 2).

Oppgavens tema er konstruert med en forhåpning om at man i større grad, muligens, kan unngå disse tradisjonelle dualistiske problemstillingene som gjerne oppstår i kjølvannet av enhver handlingsteori. Dette fordi man med utgangspunkt i sosial *endring* ikke nødvendigvis spør «hvorfør folk gjør som de gjør» eller «hvorfør folk ikke gjør noe annet» (som er vanlig med utgangspunkt i et ordens-perspektiv), men heller spør *hvordan* folk faktisk *kan* gjøre noe annet. Er det i det hele tatt mulig? Hva er i så fall begrensningene?

Årsaken til at en slik tilnærming muligens kan vise seg å være langt mer fruktbar er fordi man ved å nettopp *ikke* spørre «hvorfør folk gjør som de gjør» eller «hvorfør folk ikke gjør noe annet», unngår å samtidig indirekte predikere hvordan samfunnet og dens medlemmer til enhver tid *er*. Der Hobbes spør hvorfor samfunnet til enhver tid er relativt fredelig og ikke bryter ut i totalt kaos

(menneskets naturtilstand), spør jeg heller *hvordan* samfunnet faktisk *kan* bryte ut i totalt kaos.² Teoretikere (som eksempelvis Parsons) som bygger sin samfunnsforståelse på ordensproblemet fra Hobbes spør ikke hvordan samfunnet *er* – de spør *hvorfor* samfunnet *er*. De «vet» allerede hvordan samfunnet er, altså (i dette tilfellet) en fredelig orden. Hvordan er sosial endring da mulig?

Jeg vil hevde at dersom man ikke er interessert i hvordan ting kunne vært annerledes, har man ofte en tendens til å søke etter den perfekte balansen mellom struktur på den ene siden og aktør på den andre siden, altså at man ender opp med å undergrave de graderte deterministiske eller voluntaristiske variasjonene fra et tidspunkt til et annet og fra et sted til et annet. Aktørens sine *muligheter* og *begrensninger* for avvikelse, indikerer at det kan være mer eller mindre av det ene på tvers av tid og rom. En sosial orden i balanse indikerer det motsatte, altså én permanent tilstand. Er det ikke slik at tilværelsen for aktøren sin side er annerledes fra en tidsepoke til en annen og fra en samfunnsinstitusjon til en annen? Hvis så er tilfellet, hvordan skal man kunne handlingsteoretisk forankre en slik realitet? Oppgavens problemstilling er dermed som følger; *hvordan handlingsteoretisk forankre aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring?*

Jeg vil spesielt understreke at sosial endring i denne oppgaven forstås handlingsteoretisk og ikke makro-teoretisk. De teoretiske fortolkningene kan derfor, fra tid til annen, muligens fremstå noe fremmed for enkelte. Det er relativt uvanlig å plassere sosial endring i sammenheng med sosial handling på den måten det gjøres i denne oppgaven.

1.1.1 *En handlingsteoretisk syntese av Habermas og Bourdieu*

Søket etter en slik alternativ handlingsteoretisk forklaring førte meg til to av sosiologiens største og mest innflytelsesrike teoretikere, nemlig Jürgen Habermas med teorien om den kommunikative handling og Pierre Bourdieu med teorien

² Se Hobbes (1996, s. 84) for beskrivelsen av menneskets naturtilstand uten noen samfunnskontrakt: «[...] and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short».

om habitus. Hvorfor akkurat disse to? For det første tilbyr de hver deres *handlingsteoretiske* løsning på aktør/ struktur problematikken (teorien om den kommunikative handling og habitus). For det andre fremstår de teoretiske virkelighetsbeskrivelsene deres empirisk pålitelige, altså at det er utfordrende (i det minste for meg) å direkte motbevise dem – et kvalitetstegn skal vi tro Popper. For det tredje kontrasterer de hverandre på en produktiv måte. Med dette mener jeg at Habermas historisk sett gjerne har fremhevet aktørens frihet, mens Bourdieu historisk sett gjerne har fremhevet strukturell påvirkning. Som følge av at teoriene deres er delvis motstridende, grunnet ulik prioritering av aktør og struktur, kan det også være utfordrende å teoretisk forene dem uten videre. Problemstillingen har derfor også en tredje funksjon ved at en eventuell løsning samtidig skal kunne tilby en teoretisk syntese av Habermas sin teori om den kommunikative handling og Bourdieu sin teori om habitus, altså som et eget handlingsteoretisk bidrag mot slutten av oppgaven. Jeg ønsker altså ikke kun å kritisere eller å diskutere teoriene deres, men også å kunne anvende dem på en produktiv og fruktbar måte i henhold til problemstillingen i oppgaven.

Når det kommer til å kunne redegjøre for de respektive handlingsteoriene har jeg først og fremst tatt i bruk Habermas (1984) sitt kjente verk *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society* og Bourdieu (1977; Bourdieu, 1990) sine to bøker *Outline of a Theory of Practice* og *The Logic of Practice*.³ For å også kunne redegjøre for forholdet mellom livsverden og kommunikativ handling tar jeg også bruk *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System, a Critique of Functionalist Reason* (1987). Dette utvalget er, etter min mening, mer enn tilstrekkelig for å kunne redegjøre nøye for Habermas sin teori om den kommunikative handling og Bourdieu sin teori om habitus. I diskusjonen tar jeg også i bruk litteratur som på ulike måter spesifikt har diskutert Habermas og Bourdieu mot hverandre, i tillegg til diverse annen

³ *The Logic of Practice* er på mange måter en videreutvikling av *Outline of the Theory of Practice*, men de handlingsteoretiske hovedpoengene til Bourdieu kan sies å være tilnærmet identiske.

relevant litteratur som kan være med på å belyse og føre meg nærmere en løsning på problemstillingen i oppgaven.

1.2 Teoretisk metode

Det er ikke til å legge skjul på at tilnærmingen i oppgaven skissert ovenfor er ambisiøs, men det er etter mitt syn helt nødvendig for å kunne muliggjøre en forsøksvis ny og forbedret forståelse totalt sett. Oppgavens tilnærming har på den måten også en vitenskapelig aktivistisk funksjon ved at teoriutvikling innen norsk sosiologi i alt for stor grad nedprioriteres til fordel for empirisk forskning og problem-orientert empirisme, i tillegg til det økende kravet om produktivitet.⁴ Det er i utgangspunktet ingenting negativt med empirisk forskning, så lenge det ikke går ut over den generelle teoriutviklingen i faget. Det er viktig at vi i sosiologien fortsatt tør å stille de store spørsmålene, tross de strukturelle insentivene som sier vi helst bør finne på noe annet å gjøre. «*We cannot solve our problems with the same thinking we used when we created them*», skal Einstein ha sagt. Problemet er at en slik aktivitet tar tid, og er det noe det er mangel på i dagens samfunn så er det nettopp tid.

Ettersom dette er en teoretisk oppgave vil ikke en eventuell løsning på problemstillingen kunne analytisk beskrive en spesifikk empirisk del av samfunnet eller anvendes direkte på sosiale fenomener som et ferdig teoretisk produkt som sådan. Til en slik aktivitet er generaliseringsnivået for høyt. Dette innebærer at det vil være nødvendig med mellomnivå-teorier eller andre fleksible abduktive tilnærminger dersom man ønsker å ta i bruk bidraget som presenteres i oppgaven i en empirisk undersøkelse.

⁴ Se Forskningsrådet (2010, s. 107): «Theoretical and methodological research is indispensable for developing the discipline of sociology and its ability to contribute to the collective body of social science research. It is the panel's opinion that theoretical and methodological research needs to be strengthened in Norway. Problem-oriented empiricism predominates, and has done so successfully for many decades. However, there is a risk that this approach could become an obstacle for sociologists in developing the discipline. It is the panel's opinion that sociological research in Norway needs to be directed towards theory-driven research».

Jeg vil påpeke at dersom dette på den andre siden, mot formodning, hadde vært tilfelle hadde oppgaven vært mislykket. Poenget er jo nettopp at man skal kunne ta i bruk forståelsen som bidraget tilbyr på flere områder, altså at det skal kunne gjelde generelt og ikke spesielt. Herbert Blumer kalte dette «*sensitizing concepts*»; “*Whereas definitive concepts provide prescriptions of what to see, sensitizing concepts merely suggest directions along which to look*” (Blumer, 1954, s. 7).

For å lykkes med et slikt prosjekt må bidraget i seg selv være teoretisk fleksibelt og på et høyt generaliseringsnivå. Fordelen er at dersom man reduserer det empiriske innholdet vil man kunne ha en større mulighet til å kunne støtte seg til tenkning og rasjonalitet, i tillegg til å kunne stille spørsmål ved mer fundamentale sosiologiske begreper. Empirisk forskning har ikke den muligheten i like stor grad, noe som gjør at det er en viss risiko for at man ser seg blind eller tar for gitt de teoretiske begrepene man til enhver tid tar i bruk *også* innenfor empirisk forskning.

1.2.1 Svakheter

En åpenbar svakhet med en slik handlingsteoretisk tilnærming som er skissert i denne oppgaven, er at man gjerne er mindre opptatt av andre begivenheter eller tredjepersons handlinger ellers i samfunnet og vis-á-vis den aktuelle personen. Dette fordi sosiale fenomener utelukkende forstås fra aktørens ståsted i første person.

Did he jump or was he pushed?” Jumping is an action. Being pushed is an event. Action theory is an approach to the study of social life that is based on the ontological premise that people jump» (Turner, 2006, s. 1).

Det andre som kan sees på som en svakhet, som jeg var litt inne på tidligere, er at samfunnet her utelukkende forstås fra et aktør- eller mikroperspektiv i motsetning til fra et samfunns- eller makro-perspektiv. Relativt til aktøren er imidlertid et makro-perspektiv underlegen et mikro-perspektiv fordi man umulig kan unngå en objektivisering av enkeltindividet. Makro-perspektiver har

likevel mange andre fordeler, spesielt når det kommer til demografi og statistikk, samfunnsdiagnoser eller policyutvikling.

1.2.2 *Fremgangsmåte*

Den teoretiske fremgangsmåten eller metoden i oppgaven kan sies å være todelt. Den første delen består av det Habermas (1984, s. 140) gjerne kaller *faghistorisk rekonstruksjon med systematiske intensjoner*, altså at man systematisk fordypet seg i original verk og faghistoriske problemstillinger med det formålet å løse et teoretisk problem. Når det kommer til den andre delen, beskriver dette hvilken teoretisk tilnærming eller fremgangsmåte jeg selv har tatt i bruk over tid for å komme nærmere en teoretisk løsning.

Dette innebærer en konstant søken etter hvorfor den teoretiske forståelsen av sosialt liv jeg til enhver tid besitter er feil eller mangelfull. Dette har tvunget meg til utallige rekonstruksjoner de siste årene, ettersom kun ett lite avvik i utgangspunktet er tilstrekkelig til å kunne motbevise enhver teori. En slik tilnærming eller fremgangsmåte har flere likheter med det man innen empirisk forskning gjerne kaller abduksjon (eller det Vassenden (2018) kaller produktive anomalier), altså at du ser noe som fremstår overraskende, avvikende, uforståelig eller i konflikt med den forestillingen du allerede har. Med dette ønsker jeg å få frem at den teoretiske utviklingen som over tid spesifikt ligger bak denne oppgaven ikke kun er basert på en ensidig fordypning i faglitteratur, men også ved teoretisk anvendelse fra min side på en spesifikk måte vis-à-vis ikke-systematiserte observerte empiriske hendelser, situasjoner og beskrivelser i samfunnslivet generelt. Dette er ofte et underkommunisert poeng innen sosiologisk teoriutvikling.

1.3 **Oppgavens disposisjon**

Oppgaven er delt inn i fire hoveddeler. Delen du leser nå (del I: prolog) presenterer oppgavens tema og problemstilling, i tillegg til grunnlaget og den teoretiske fremgangsmåten eller metoden bak disse valgene (kapittel 1). Del II

(redegjørelse av handlingsteoriene) består av, sett at dette er en teoretisk oppgave, på mange måter oppgavens empiri med en redegjørelse av Habermas sin teori om den kommunikative handling (kapittel 2) og Bourdieu sin teori om habitus (kapittel 3). Denne redegjørelsen skal presenteres på en forsøksvis så organisk måte som mulig slik at det som redegjøres forhåpentligvis representerer Habermas og Bourdieu sine faktiske teoretiske synspunkter, uten å i for stor grad være modifisert av hverken meg selv eller annen sekundærlitteratur som sådan. Del III (diskusjon) består av en innledende handlingsteoretisk diskusjon med særlig søkelys på tidligere diskusjoner av Habermas og Bourdieu (kapittel 4), en nøye kritikk av de respektive handlingsteoriene (kapittel 5) og en avsluttende diskusjon som tar sikte på å bevege seg mot en handlingsteoretisk rekonstruksjon av de nevnte handlingsteoriene (kapittel 6). Del IV (epilog) presenterer mitt eget teoretiske bidrag basert på en handlingsteoretisk syntese av kommunikativ handling og habitus med utgangspunkt i problemstillingen i oppgaven (kapittel 7).

DEL II

Redegjørelse av handlingsteoriene

2 Jürgen Habermas

Jeg skal i dette kapitlet redegjøre for handlingsteorien til Habermas. Jeg har videre tatt for meg det innholdet som for meg fremstår som det mest sentrale i henhold til hvilken innflytelse dette har vis-à-vis teorien om den kommunikative handling og den konkrete problemstillingen i oppgaven. I tillegg til Habermas sin handlingstypologi (kommunikativ handling, strategisk handling og instrumentell handling) kommer jeg til å ta for meg kommunikativ rasjonalitet og litt om livsverden.

2.1 Kommunikativ rasjonalitet

For Habermas (1984, s. 9-17) handler rasjonalitet om muligheten for kritisk etterprøvbarhet, noe som for han fremstår mulig kun dersom kunnskapen er feilbarlig - altså at den beviser en relasjon til den objektive virkeligheten (og således gjøres tilgjengelig for objektiv vurdering). Vurderinger kan i så henseende være objektive dersom de er tatt på bakgrunn av såkalte *transsubjektive gyldighetskrav* (likeverdige meningsinnhold for de observerende, de ikke-observerende og det handlende subjektet). Habermas skiller deretter mellom de gyldighetskrav som baseres på fakta (som sannhet og effektivitet) og de gyldighetskrav som baseres på normativitet (som normer eller subjektive erfaringer).

Irrasjonalitet betegner, på den andre siden, de vurderinger som er såpass særegne at de ikke inngår i noen form for etablert kulturell forståelse. Han tar likevel et forbehold om at enkelte slike vurderinger kan ha en viss innovativ

karakter, men går ikke nærmere inn på dette. Kommunikativ rasjonalitet kan, ifølge Habermas, kun tilstrekkelig forstås ut fra en teori om argumentasjon:

The “strength” of an argument is measured in a given context by the soundness of the reasons; that can be seen in, among other things, whether or not an argument is able to convince the participants in a discourse, that is, to motivate them to accept the validity claim in question (Habermas, 1984, s. 18).

Videre er Habermas opptatt av skillet mellom relativisme og absolutisme [objektivisme], der han er særlig kritisk til relativistiske posisjoner som generelt har problemer med, ut fra hans syn, å kunne gjøre rede for argumenters iboende rasjonalitet («anything goes»).

2.2 Kommunikativ handling

Habermas (1984, s. 279-286) presenterer en handlingstypologi (se tabell 2:1 nedenfor), basert på Weber (1978) sine idealtyper for handling (formålrasjonelle, verdirasjonelle, affektive og tradisjonelle handlinger), der han differensierer mellom ikke-sosiale handlinger orientert mot suksess (*instrumentell handling*), sosiale handlinger orientert mot suksess (*strategisk handling*) og sosiale handlinger orientert mot å oppnå forståelse (*kommunikativ handling*).⁵

Tabell 2:1 Habermas sin handlingstypologi, tilpasset fra Habermas (1984, s. 285).

Handlings-orientering / Handlings-situasjon	Orientering mot suksess	Orientering mot forståelse
Ikke-sosial	Instrumentell handling	---
Sosial	Strategisk handling	Kommunikativ handling

⁵ «Tradisjonelle handlinger, dvs. handlinger, der styres af tradition eller indgroede vaner. Affektive handlinger, dvs. handlinger, der er bestemt af aktørens specifikke affekter og følelsesstilstande. Værdirationelle handlinger, dvs. handlinger, der bestemmes af en bevidst tro på en bestemt handlings etiske, æstetiske, religiøse osv. egenverd, uafhængigt af handlingens effekter. Målrationalle handlinger, dvs. handlinger, der udføres for at opnå visse bestemte mål. I disse handlinger kalkulerer aktøren, hvilke handlinger der bedst og mest effektivt fører til oppnåelsen af det ønskede mål» (Andersen & Bo Kaspersen, 2013, s. 110).

Suksess defineres således som en ønsket tilstand som i en gitt situasjon kan bli forårsaket av målrettet handling eller målrettet fravær av handling. Kommunikativ handling er på den måten ikke primært orientert mot individuell suksess, men derimot orientert mot å forfølge individuelle mål på en betingelse av at handlingsplanene kan harmoniseres på felles definisjoner av situasjoner (forståelse). Ikke-sosiale handlinger orientert mot å oppnå forståelse (---) består av, som vi kan se på tabell 2:1, av hverken handlingssituasjoner eller handlingsorienteringer.

We call an action oriented to success instrumental when we consider it under the aspect of following technical rules of action and assess the efficiency of an intervention into a complex of circumstances and events. We call an action oriented to success strategic when we consider it under the aspect of following rules of rational choice and assess the efficacy of influencing the decisions of a rational opponent. Instrumental actions can be connected with and subordinated to social interactions of a different type—for example, as the “task elements” of social roles; strategic actions are social actions by themselves. By contrast, I shall speak of communicative action whenever the actions of the agents involved are coordinated not through egocentric calculations of success but through acts of reaching understanding (Habermas, 1984, s. 285-286).

Sosiale handlinger kan, ifølge Habermas, kun differensieres via to ulike handlingstyper ut fra aktørens orientering; *strategisk* eller *kommunikativ* handling – suksessbasert eller forståelsesbasert. Det kan ikke være både og. Enten er motivet til aktøren å oppnå en strategisk fordel eller så er motivet til aktøren å overbevise andre om at han eller hun har det beste argumentet. Kommunikativ handling dreier seg ikke om enighet per se, men om en pre-teoretisk enighet eller forståelse blant medlemmer i en livsverden, altså at de kan stille seg i en *ja/ nei* posisjon basert på de *kritiserbare transsubjektive gyldighetskravene* som blir presentert.

Reaching understanding is the inherent telos [hensikt] of human speech. Naturally, speech and understanding are not related to one another as means to end. But we can explain the concept of reaching understanding only if we specify what it means to use sentences with a communicative intent (Habermas, 1984, s. 287).

Habermas påpeker at enighet *kan* tas med makt, ved å eksempelvis bruke vold, men at denne enigheten uansett aldri vil gjelde subjektivt. Han påpeker også at en eventuell (kommunikativ) likesinnet gruppe i utgangspunktet forutsetter en differensiert foreslåelse, altså at en likesinnet gruppementalitet ikke nødvendigvis er et resultat av kommunikativ handling (Habermas, 1984, s. 286-288).

2.2.1 Lokusjonære, illokusjonære og perlokusjonære handlinger

For å utdype forskjellen mellom strategisk handling og kommunikativ handling baserer Habermas (1984, s. 288-299) seg på Austin (1962) sin distinksjon mellom lokusjonære, illokusjonære og perlokusjonære handlinger. Den *lokusjonære handling* er selve innholdet i en ytring (å si noe), den *illokusjonære handling* er ytringens intensjon (å handle når man sier noe) og den *perlokusjonære handling* er den egentlige effekten av ytringen (å få noe til å skje når man sier noe). Når det kommer til den *perlokusjonære handling* må effekten av ytringen være produsert med en intensjon om å faktisk produsere den (sett bort fra den effekten den talende aktøren ikke de facto forutså). Den *illokusjonære handling* skiller seg dermed fra den *perlokusjonære handling* ved at ytringens intensjon (og dermed dens innhold) er manifest, altså at innholdet er ment å være åpenbar for den eller de som hører på. Den *perlokusjonære handling* kan således kun i sin helhet begripes ut fra talerens intensjoner og ikke ut fra innholdet i ytringen (intensjonene kan dog, for all del, bli forsøkt antydnet ut fra dens kontekst).

[...] illocutionary results stand in a conventionally regulated or internal connection with speech acts, whereas perlocutionary effects remain external to the meanings of what is said (Habermas, 1984, s. 291).

Den perlokusjonære handling må livnære seg på å fremstå som illokusjonær; dersom person A ikke forstår hva person B sier, vil heller ikke person B oppnå en ønsket (perlokusjonær) effekt. Habermas mener dette betyr at den perlokusjonære handling (konsekvenstenkning) ikke er språkets originale mening, men heller en slags underkategori. Orientering mot å oppnå

mellommenneskelig forståelse (kommunikativ handling) kan således kun sees i tilknytning til den illokusjonære handling, og er i sin essens annerledes enn de orienteringer som søker å få noe til å skje i den virkelige verden. «*In this sense, they are not innerworldly but extramundane*» (Habermas, 1984, s. 293).⁶ Strategisk handling dreier seg derfor om målrettede handlinger som bevisst søker å påvirke motstanderens avgjørelser på bakgrunn av en effektivitetsvurdering.

Someone who makes a bet, appoints an officer as supreme commander, gives a command, admonishes or warns, makes a prediction, tells a story, makes a confession, reveals something, and so forth, is acting communicatively and cannot at all produce perlocutionary effects at the same level of interaction. A speaker can pursue perlocutionary aims only when he deceives his partner concerning the fact that he is acting strategically—when, for example, he gives the command to attack in order to get his troops to rush into a trap, or when he proposes a bet of \$3,000 in order to embarrass others, or when he tells a story late in the evening in order to delay a guest's departure (Habermas, 1984, s. 294).

En mottaker av en ytring kan kun avgjøre om den er akseptabel dersom den er både performativ og intersubjektiv, altså at den hverken er ensidig subjektiv (deltakerne imellom), eller såkalt objektiv fra et observatørperspektiv. Habermas viser til at fremsagte forslag eller krav ofte feilaktig forstås ut fra den perlokusjonære handling. Dette fordi aktøren bak slike ytringer tolkes dit hen at han eller hun med sine fremsagte forslag eller krav ønsker å få noe til å skje i den virkelige verden. Habermas sin respons til dette er at slike direkte former for kommunikativ enighet nettopp *er* illokusjonære handlinger. Hvorfor? Fordi indirekte forsøk på å her få en mottaker av en ytring til å handle på en spesifikk ikke-åpenbar måte (den perlokusjonære handling) blir totalt unødvendig.

2.2.2 Gyldighetskrav

En illokusjonær suksess eller enighet mellom to parter betyr ikke nødvendigvis at den er maktfri. Habermas (1984, s. 300-305) skiller mellom maktkrav og kritiserbare gyldighetskrav.

The hearer fully understands the illocutionary meaning of the imperative when he knows why the speaker expects that he might impose his will on him. With his

⁶ *Extramundane*: «On the outside or beyond the physical world» (Stevenson, 2010).

imperative, the speaker raises a claim to power, to which the hearer, if he accepts it, yields (Habermas, 1984, s. 300).⁷

Så kan man spørre seg; dette vil jo i så fall ikke være en del av det eksplisitte innholdet i en ytring (intern forbindelse)? Habermas (1984, s. 300-301) løser dette med noe han kaller *eksterne sanksjoner forbundet med talehandlinger*, altså at potensielle sanksjoner er illokusjonære (åpenbare for deltakerne) ut fra den konteksten ytringen befinner seg i og de normer som er tilknyttet den nevnte konteksten (normativ gyldighet). På den måten er (suksessfulle) maktkrav skjult bak et potensial for sanksjoner. Kritiserbare gyldighetskrav er på den andre siden internt tilknyttet ytringens begrunnelser.

This makes it clear once again that only those speech acts with which a speaker connects a criticizable validity claim can move a hearer to accept an offer independently of external forces. In this way they can be effective as a mechanism for coordinating action (Habermas, 1984, s. 305).

Kommunikative talehandlinger kan alltid utfordres. Habermas (1984, s. 306) bruker følgende eksempel. Se for deg at en av deltakerne på et seminar forstår forespørselen nedenfor fra en professor:

- *Vær så snill, gi meg et glass vann.*

Seminardeltakeren kan avvise forespørselen på bakgrunn av tre ulike gyldighetskrav. Han eller hun kan for det første utfordre den normative riktigheten bak forespørselen:

- *Nei. Du kan ikke behandle meg som en av dine ansatte.*

... seminardeltakeren kan, for det andre, utfordre professorens subjektive sannferdighet bak forespørselen:

- *Nei. Du ønsker bare å sette meg i et dårlig lys foran de andre seminardeltakerne.*

... seminardeltakeren kan, for det tredje, benekte at visse eksistensielle forutsetninger er til stede:

- *Nei. Vannkranen er så langt borte at jeg ikke rekker å komme tilbake i tide.*

⁷ *Imperative*: «An essential or urgent thing; a factor or influence making something necessary» (Stevenson, 2010).

Habermas (1984, s. 307-308) mener også at man kan identifisere de tre nevnte gyldighetskravene (normativ riktighet, subjektiv sannferdighet og eksistensiell sannhet) hos den som utøver selve talehandlingen dersom intensjonen er å oppnå forståelse (kommunikativ handling):

[...] in coming to an understanding about something with one another and thus making themselves understandable, actors cannot avoid embedding their speech acts in precisely three world-relations and claiming validity for them under these aspects (Habermas, 1984, s. 308).

2.2.3 Talehandlinger

Austin (1962) er videre særlig kjent for å skille mellom konstativer og performativer. Konstativer er ytringer som er sanne eller falske, mens performativer er ytringer som utføres som handlinger. Habermas (1984, s. 311) mener at selv om man først og fremst kun kan utfordre ytringer og/ eller fremme påstander ved bruk av konstativer, har også performativer en indirekte gyldighetskomponent. «*In this respect, nonconstative speech acts have an indirect relation to truth*» (Habermas, 1984, s. 311). Det finnes dog en liten nyanse her når det kommer til de ytringer Habermas (1984, s. 311) karakteriserer som *førstepersons erfaringssetninger i uttrykksfulle talehandlinger* (subjektiv sannferdighet) og *imperativ/ tilsiktede setninger i regulerende talehandlinger* (normativ riktighet). Dette fordi disse **forutsetter** «*states of affairs*» istedenfor å **relatere** til «*states of affairs*» ved bruk av proposisjoner (som ved eksistensiell sannhet).⁸

It belongs to the concept of an objective world that states of affairs are located in a nexus and do not hang isolated in the air. Therefore, the speaker connects existential presuppositions with the propositional component of his speech act [...] (1984, s. 311).^{9 10}

⁸ *Proposisjon* (fra engelsk *proposition*): «A statement or assertion that expresses a judgement or opinion» (Stevenson, 2010).

⁹ *Nexus*: «A connection or series of connections linking two or more things» (Stevenson, 2010).

¹⁰ *Presupposition*: «A thing tacitly assumed beforehand at the beginning of a line of argument or course of action» (Stevenson, 2010).

Det er mulig å hevde at normativt innhold umulig kan utledes fra *ikke-regulerende talehandlinger*. Habermas (1984, s. 311-312) sin innvending mot dette er som følger: Kommunikasjon kan noen ganger fremstå upassende, malplassert, pinlig eller støtende, men det betyr ikke at de ikke er naturlig tilhørende *ikke-regulerende talehandlinger*. «[...] *it springs rather from their character as speech acts*» (1984, s. 312).

Er det mulig å skille såpass skarpt mellom sannhetspåstander og sannferdighetspåstander? Er det ikke slik at en person som fremmer en påstand om sannhet samtidig *må* ønske å være sannferdig? Habermas (1984) mener dette bare er relevant i tilfeller som eksempelvis; «jeg tenker», «jeg vet», «jeg tror» og «jeg mistenker». Samtidig mener han at det er en intern relasjon mellom de nevnte *kognitive verbene* og konstativer. «*When someone asserts or ascertains or describes [something], he simultaneously knows or believes that [something]*» (1984, s. 312). Ta den paradoksale ytringen nedenfor som et eksempel.

- *Det regner nå, men jeg tror ikke at det regner nå.*

En negativ respons på ytringen «*det regner nå*» kan bety to ting; enten forstår man den som et konstativ (1) eller så forstår man den som talerens særegne uttrykksfulle ytring (2):

- *Nei, det er ikke sant (1)*

- *Nei, du mener ikke det du sier (2)*

Habermas (1984, s. 315) viser nedenfor hvordan setninger i tredjeperson (2) til forskjell fra setninger i førsteperson (1) inneholder en mulighet for sannferdighet dersom det er sant at personen det refereres til ikke har vært syk; kjent i juridisk kontekst som *bona fide* (i god tro).

1. *Jeg må innrømme (til deg) at jeg har vært syk i flere dager.*
2. *Jeg kan fortelle deg at han har vært syk i flere dager.*

Habermas (1984, s. 315) viser videre til Wittgenstein der performativer til forskjell fra konstativer ikke er sannhetsbeskrivende som sådan, men at de likevel kan være gyldige eller ugyldige; «[...] *by the special criteria of truthfulness*» (Wittgenstein, 2009, s. 222).

This suggests that we should regard a validity claim as a complex and derivative phenomenon that can be traced back to the underlying phenomenon of satisfying conditions for the validity of sentences (Habermas, 1984, s. 316).

Habermas (1984, s. 316-319) er kritisk til empiristiske antagelser om at alle setninger kan verifiseres som sanne eller usanne gjennom faste prosedyrer (som en algoritme), og argumenterer dermed for en pragmatisk analyse av setninger i kommunikativ praksis fremfor det han kaller en semantisk analyse av setninger sin iboende mening. Han viser til Dummett (1976, s. 67-137) som etter hans syn gir opp den grunnleggende ideen om verifisering; «*a verification theory comes as close as any plausible theory of meaning [...]*» (Evans & McDowell, 1976, s. 126). Her kommer Habermas sitt poeng inn om at det eneste viktige er at den illokusjonære påstanden omkring gyldigheten til setninger er kritiserbare:

To understand an assertion is to know when a speaker has good grounds to undertake a warrant that the conditions for the truth of the asserted sentences are satisfied (Habermas, 1984, s. 318).¹¹

Searle (1979), som Habermas ofte viser til, har videreutviklet Austin (1962) sin talehandlingstypologi. Jeg skal ikke gå nærmere inn på dette, men det kan være verdt å merke seg at Habermas (1984, s. 324-325), i kontrast til Searle, mener at taleren *ikke* refererer til noe i den objektive verden dersom han eller hun produserer det han karakteriserer som institusjonelle fakta som eksempelvis krigserklæringer, lovforslag, oppsigelser eller lignende; «*rather he acts in accord with the legitimate orders of the social world and at the same time initiates new interpersonal relations*» (Habermas, 1984, s. 325).

I tabell 2:2 nedenfor kan man se Habermas (1984, s. 329) sin kommunikative talehandlingstypologi (*samtale, normativt regulert handling* og

¹¹ *Assertion*: «A confident and forceful statement of fact or belief» (Stevenson, 2010).

dramaturgisk handling), i tillegg til *strategisk handling* hva angår deres formalpragmatiske egenskaper. Instrumentell handling er naturlig nok ikke inkludert her fordi Habermas ikke definerer denne handlingstypen som en språklig formidlet *sosial* interaksjon.

Tabell 2:2 Språklig formidlet interaksjon, tilpasset fra Habermas (1984, s. 329.).

Formal-pragmatiske egenskaper Handlings-typer	Talehandlinger	Funksjoner	Handlings-orientering	Grunnleggende holdning	Gyldighetskrav	Verden
Strategisk handling	Perlokusjonære imperativer	Påvirke andre	Suksess	Objektivering	(Effektivitet)	Objektiv verden
Samtale	Konstativer	Representasjon av « <i>states of affairs</i> »	Forståelse	Objektivering	Sannhet	Objektiv verden
Normativt regulert handling	Regulativer	Etablering av mellommenneskelige forhold	Forståelse	Norm-konformativ	Riktighet	Sosial verden
Dramaturgisk handling	Ekspressivitet	Selv-representasjon	Forståelse	Uttrykksfull	Sannferdighet	Subjektiv verden

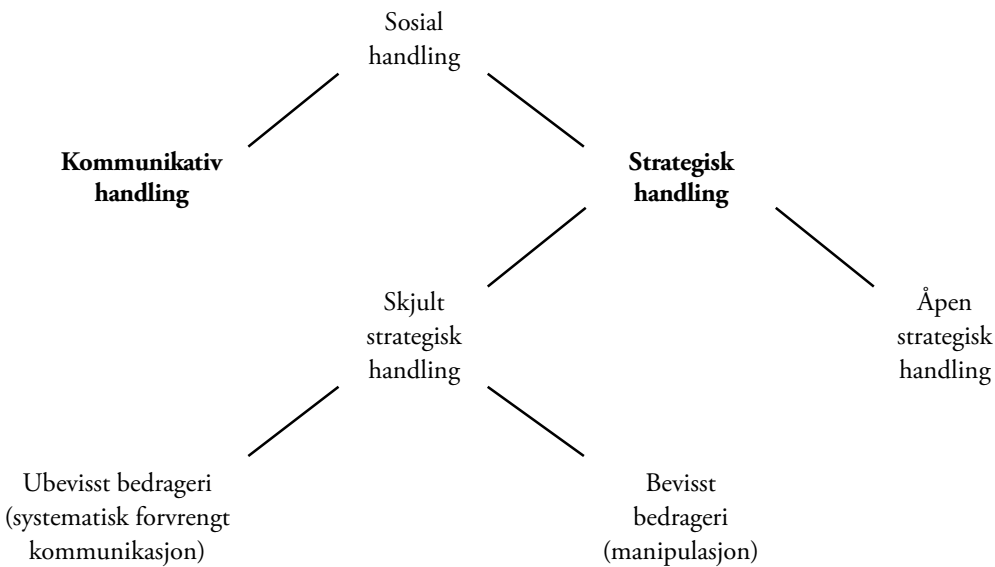
Det abstrakte teoretiske utgangspunktet til formalpragmatikken anser ikke Habermas (1984) som et stort problem når det kommer til å kunne analysere den empiriske koordinasjonen av interaksjoner i hverdagslivet generelt (*empirical pragmatics*):

[...] empirical pragmatics has to learn from formal pragmatics if the problem of rationality is not to end up in the wrong place—that is, in the orientations for action, as it does in Max Weber's theory of action—but in the general structures of the lifeworld to which acting subjects belong (Habermas, 1984).¹²

Strategisk handling (se figur 2:1 nedenfor) kan på den andre siden differensieres ut fra det Habermas (1984, s. 332) beskriver som *skjult strategisk handling* og *åpen strategisk handling*. *Skjult strategisk handling* kan videre differensieres ut fra *ubevisst bedrageri* (*systematisk forvrengt kommunikasjon*) og *bevisst bedrageri* (*manipulasjon*). *Bevisst bedrageri* (*manipulasjon*) handler om at aktøren **egentlig** handler med en orientering mot suksess, men oppfører seg som at alle betingelsene for orientering mot forståelse (kommunikativ handling) er

¹² Se Weber (1978).

oppfylt. *Ubevisst bedrageri (systematisk forvrengt kommunikasjon)* handler om at aktøren bedrar seg selv; altså at aktøren **egentlig** handler med en orientering mot suksess, men at det, i likhet med manipulasjon, fremstår (for aktøren selv) som at alle betingelsene for orientering mot forståelse (kommunikativ handling) er oppfylt.



Figur 2:1 Ulike typer strategisk handling i relasjon til kommunikativ handling, tilpasset fra Habermas (1984, s. 333).

2.3 Livsverden

Kommunikativ handling har sin plass på innsiden av det Habermas (1984, s. 335-337) kaller *livsverden*, som fungerer som et implisitt lager av kunnskap *a tergo* (på baksiden) til kommunikasjonen til aktørene. Det er med andre ord en kunnskap som ikke er tilgjengelig for vår disposisjon, altså at vi ikke kan gjøre den bevisst eller tvile på den som vi ønsker:

It is presented to them only in the prereflective form of taken-for-granted background assumptions and naively mastered skills» (Habermas, 1984, s. 335).

Livsverden er, ifølge Habermas (1987, s. 119-), komplementær med kommunikativ handling, men dersom felles forståelser ikke kan bli forutsatt må

aktørene trekke på strategisk handling for å få til en felles definisjon av situasjonen, eller de må forhandle den direkte (reparasjonsarbeid).

Temaer, som eksempelvis bygningsarbeidere sin formiddagsmat og planen de har som innebærer å skaffe øl, markerer en situasjon fra livsverdenen for de som er direkte involvert.¹³ Segmentet av livsverdenen som er relevant for situasjonen kan dog endres dersom eksempelvis utenforstående bryter inn i situasjonen eller uforutsette ting skjer:

[...] the image of the horizon that shifts according to one's position and that can expand and shrink as one moves through the rough countryside» (Habermas, 1987, s. 123).

Handlingssituasjonen er derfor til enhver tid sentrum av livsverdenen med bevegelige horisonter som peker mot kompleksiteten i livsverdenen. Livsverdenen er således alltid til stede, men bare på den måten at den danner en bakgrunn for selve situasjonen. Forholdet mellom livsverden og kommunikativ handling er derfor gjensidig muliggjørende.

¹³ «An older construction worker who sends a younger and newly arrived co-worker to fetch some beer, telling him to hurry it up and be back in a few minutes, supposes that the situation is clear to everyone involved—here, the younger worker and any other workers within hearing distance. The theme is the upcoming midmorning snack; taking care of the drinks is a goal related to this theme; one of the older workers comes up with the plan to send the "new guy" who, given his status, cannot easily get around this request. The informal group hierarchy of the workers on the construction site is the normative framework in which the one is allowed to tell the other to do something. The action situation is defined temporally by the upcoming break and spatially by the distance from the site to the nearest store. If the situation were such that the nearest store could not be reached by foot in a few minutes, that is, that the plan of action of the older worker could— at least under the conditions specified—only be carried out with an automobile (or other means of transportation), the person addressed might answer with: "But I don't have a car"» (Habermas, 1987, s. 121).

3 Pierre Bourdieu

Jeg skal i dette kapitlet redegjøre for handlingsteorien til Bourdieu. Jeg har tatt for meg det innholdet som for meg fremstår som det mest sentrale i henhold til hvilken teoretisk innflytelse dette har vis-à-vis habitus (som er et bredere teoretisk konsept enn kommunikativ handling) og den konkrete problemstillingen i oppgaven. I tillegg til Bourdieu sin teori om habitus kommer jeg blant annet til å ta for meg poenget hans om *modus operandi* og strukturens realisme og skillet mellom doxa, heterodoks og ortodoks.

3.1 *Modus operandi*

Bourdieu (1977, s. 72) mener det er essensielt å unnslippe det han kaller *strukturens realisme*, altså allerede konstituerte totaliteter/ realiteter utenfor individer og grupper sin historie. «*From the opus operatum* [utført praksis] *to the modus operandi* [utførende praksis]» (Bourdieu, 1977, s. 72). For å muliggjøre dette må man, ifølge Bourdieu, undersøke produksjonen av den nevnte observerte eksterne ordenen og på den måten konstruere en modusteori for generering av praksis:

[...] which is the precondition for establishing an experimental science of the *dialectic of the internalization of externality and the externalization of internality*, or, more simply, of incorporation and objectification (Bourdieu, 1977, s. 72).¹⁴

¹⁴ *Dialectic*: «Concerned with or acting through opposing forces» (Stevenson, 2010).

3.2 Habitus

Bourdieu (1977, s. 72) definerer habitus på denne måten; *systemer av varige, transponerbare (overførbare) disposisjoner, altså struktur-erte strukturer predisponert for å fungere som struktur-erende strukturer*. Dette innebærer på ingen måte total lydighet til regler, måltilpasning uten målbevissthet eller manglende mestringsfølelse som sådan. Fremtidsrettede formål eller planer gjør det således mulig for aktøren å håndtere uforutsette og stadig skiftende situasjoner, men er bare tilsynelatende bestemt av fremtiden; de er snarere bestemt av tidligere forhold som forlenges innenfor sin (strukturelle) funksjon. Bourdieu (1977, s. 73) kritiserer videre teleologiske beskrivelser som i eksempelet nedenfor:

A og **B** har lik habitus. **A** utfører handling **a1** «gave» slik at ...

B utfører handling **b2** «motgave» ...

for å muliggjøre handling **a2** «forsterket gave».

Her er formålet til hver enkelt handling å muliggjøre en reaksjon på reaksjonen som først vekket handlingen *in the first place*. Slike beskrivelser er, ifølge Bourdieu, like naive som mekaniske beskrivelser som presenterer handlinger som momenter i sekvenser av programmerte handlinger produsert av mekaniske apparater. På den andre siden må vi ikke alene basere oss på kreativ fri vilje eller en ensidig forsettlig kraft som øyeblikkelig konstituerer situasjonens mening ved å projisere resultatet av transformasjonen til situasjonen.

Bourdieu (1977, s. 74; 1990, s. 42) kritiserer også blant annet Jean-Paul Sartre (2015) sitt syn angående potensialet for en *revolusjonerende bevissthet*:

It is on the day that we can conceive of a different state of affairs that a new light falls on our troubles and our suffering and that we decide that these are unbearable» (Sartre, 2015, s. 435).

Bourdieu sitt poeng er at dersom handling forstås å bevege seg fordi subjektet velger å bli beveget eller å opprøre seg fordi subjektet velger å bli opprørt, vil følelser og lidenskaper (og handling i seg selv) kun være «*games of bad faith*»

(Bourdieu, 1990, s. 42).¹⁵ På denne måten kan (objektiv/ objektivistisk) sosiologi kun forstå den *sosiale tregheten*, altså eksempelvis klasse som en ting størknet i sitt vesen; en ting fra fortiden.

Bourdieu (1977, s. 76) avviser på ingen måte at habitus ikke kan akkompagneres med strategisk kalkulering, det vil si et annerledes kvasi-bevisst innhold enn hva habitus inneholder; en sjanse-estimering som antar transformasjonen av effekten fra fortiden som det kommende resultatet:

But the fact remains that these responses are defined first in relation to a system of objective potentialities, immediately inscribed in the present, things to do or not to do, to say or not to say, in relation to a forthcoming reality which - in contrast to the future conceived as «absolute possibility» (Bourdieu, 1977, s. 76).

For å kunne eliminere behovet for *regler* er det nødvendig, ifølge Bourdieu (1977, s. 76), med en beskrivelse av relasjonen mellom habitus (som et sosialt konstituert system av kognitive og motiverende strukturer) og den strukturerte sosiale situasjonen (der aktørens interesser er definert) sammen med de objektive funksjonene og de subjektive motivasjonene for handling. Som Weber (1978) også indikerte (ifølge Bourdieu); en juridisk og/ eller uformell regel kan aldri være noe mer enn et sekundært prinsipp når det kommer til fastsettelsen av praksis – som griper inn dersom hovedprinsippet *interesse* mislykkes.

Bourdieu (1977, s. 76) definerer symbolikk slik; *konvensjonelle og betingede stimuleringer* som kun fungerer dersom aktørene er betinget for å oppfatte dem. Symbolikk har på den måten en tendens til å opptre ubetinget hvis innprentingen av det vilkårlige avskaffer vilkårligheten til både innprentingen og betydningen av innprentingen. Sagt på en annen måte vil den fremstå som noe individuelt.¹⁶

¹⁵ Bourdieu (1990, s. 42): «Thus, refusing to recognize anything resembling durable dispositions or probable eventualities, Sartre makes each action a kind of antecedent-less confrontation between the subject and the world».

¹⁶ «Genesis implies amnesia of genesis. The logic of the acquisition of belief, that of the continuous, unconscious conditioning that is exerted through conditions of existence as much as through explicit encouragements or warnings, implies the forgetting of acquisition, the illusion of innateness» (Bourdieu, 1990, s. 50).

En verden bestående av praksis kan kun innvilge en betinget frihet - *liberet si liceret* [latin: tillatt frihet]: «[...] rather like that of the magnetic needle which Leibniz imagined actually enjoyed turning northwards» (Bourdieu, 1977, s. 76-77). Videre siterer Bourdieu (1977, s. 77) Marx (1959) når det kommer til aktørenes tendens til å tilpasse interessene sine til eksterne forhold:

If I have no money for travel, I have no need, i.e. no real and self-realizing need, to travel. If I have a vocation to study, but no money for it, I have no vocation to study, i.e. no real, true vocation (Marx, 1959, s. 71).

Fordi disposisjoner er varig innprentet av objektive forhold fremkalles det ambisjoner og handlinger som er kompatible med de objektive kravene; de mest usannsynlige handlingene er ekskludert enten som totalt utenkelige eller ved såkalt *dobbel negasjon* (å avslå det som allerede er avslått og å elske det uunngåelige) (Bourdieu, 1977, s. 77). Bourdieu mener at fordi *hysteresen* (forsinket virkning) er en nødvendig logisk del av selve konstitueringen av habitus, kan dette være med på å forklare fenomener som eksempelvis generasjonskonflikter (omverdenen fremstår som fjern) fordi ulike generasjonsmåter produserer ulik habitus.

[...] in imposing different definitions of the impossible, the possible, and the probable, cause one group to experience as natural or reasonable practices or aspirations which another group finds unthinkable or scandalous, and vice versa (Bourdieu, 1977, s. 78).

Habitus eller *regulerte improvisasjoners varig-installerte generative prinsipp*, som Bourdieu (1977, s. 78) kaller det, innebærer en handlingstilbøyelighet til å reprodusere regelmessighetene iboende de *objektive forholdene* som i utgangspunktet produserte prinsippet.¹⁷ Disse handlingene kan dog hverken utledes (deduseres) direkte fra de *objektive forholdene* eller fra forholdene som produserte prinsippet for produksjonen av handlingene. *Objektive forhold* defineres således som summen av den øyeblikkelige stimuli som *kan* ha utløst handlingene direkte. De nevnte handlingene kan derfor kun forstås (utenfra) ved

¹⁷ *Generativ* (fra engelsk *generative*: «Relating to or capable of production or reproduction») (Stevenson, 2010).

å relatere den objektive strukturen (de sosiale produksjonsbetingelsene for habitus) til de forholdene der den aktuelle habitusen opererer, altså til den *konjunkturen* som videre representerer en bestemt tilstand av strukturen (så lenge den ikke transformeres radikalt).¹⁸

In practice, it is the habitus, history turned into nature, i.e. denied as such, which accomplishes practically the relating of these two systems of relations, in and through the production of practice (Bourdieu, 1977, s. 78).

Bourdieu er på den måten opptatt av hvordan fortiden, i kontrast til nåtiden, definerer oss som mennesker. Han tar i bruk dette sitatet fra Durkheim (2006, s. 11; Bourdieu, 1977, s. 79):

[...] for in each one of us, in differing degrees, is contained the person we were yesterday, and indeed in the nature of things it is even true that our past personae predominate, since the present is necessarily insignificant when compared with the long period of the past because of which we have emerged in the form we have today. It is just that we don't directly feel the influence of these past selves precisely because they are so deeply rooted within us. They constitute the unconscious part of ourselves (Durkheim, 2006, s. 11).

Aktørene sine egne ord og bevisste intensjoner vil, ifølge Bourdieu (1977, s. 79-80) alltid bli fraløpt av *objektiv intensjon* i en uendelig «*carry and be carried*»; aktørene vet strengt tatt ikke hva de gjør fordi det de gjør har mer mening enn det de vet. «[...] *his discourse continuously feeds off itself like a train bringing along its own rails*» (Bourdieu, 1977, s. 79). Den delen av handlingen som forblir skjult er nemlig også den delen som er objektivt justert til andre handlinger og de strukturene hvorav prinsippet for produksjon i seg selv er produktet. Habitus sin ensartethet fører således til at handlinger umiddelbart fremstår som forståelige og forutsigbare - de blir tatt for gitt. *Kommunikasjon av bevissthet* forutsetter samfunn bestående av ubevisste; altså av samfunn utstyrt med språklige og kulturelle kompetanser.

¹⁸ *Konjunktur* (fra engelsk *conjuncture*: «A combination of events» (Stevenson, 2010).

3.2.1 Kollektiv handling

Den objektive homogeniseringen av grupper eller klasser er det som, ifølge Bourdieu (1977, s. 80), muliggjør handlingers objektive harmoni med *fravær* av eksplisitt/ bevisst koordinering (dirigentfri orkestrering). Dette er mulig på grunn av grupper og klasser sine ensartede eksistensbetingelser. Han påpeker også at teorier som ikke tar innover seg nettopp dette poenget (som viser foreningen av grupper og klasser sine ordinære og ekstraordinære handlinger) er dømt til å sverge sin lit til det naive og kunstige prinsippet om bevisst koordinering. Dersom handlingene til deltakere av samme gruppe eller klasse er mer harmonisert enn aktørene vet eller for den saks skyld ønsker, er dette fordi aktørene implisitt er enig med hverandre:

The habitus is precisely this immanent law, *lex insita* [medfødt lov], laid down in each agent by his earliest upbringing, which is the precondition not only for the co-ordination of practices but also for practices of co-ordination [...] (Bourdieu, 1977, s. 81).

Korreksjonene og justeringene aktørene bevisst utfører forutsetter mestring av en felles kode. Kollektiv mobilisering er derfor ikke mulig uten et minimum av samsvar mellom de mobiliserende aktørene sin habitus (profet, partileder osv.) og verdenssynet til aktørene de representerer.

Det er problematisk, ifølge Bourdieu (1977, s. 81), å bygge en sosial forståelse på interaksjoner (gjensidige justeringer). Dette er fordi interaksjoner i seg selv stammer fra objektive strukturer som produserer disposisjonene til aktørene og således tildeler dem deres relative interaksjonistiske posisjon. Det er dog verdt å merke seg at objektive strukturer kun er aktive dersom de er *kroppsliggjort* som en historisk anskaffet kompetanse.

[...] «interpersonal» relations are never, except in appearance, *individual-to-individual* relationships and that the truth of the interaction is never entirely contained in the interaction (Bourdieu, 1977, s. 81).

Bourdieu (1977, s. 82-83) mener også at interaksjoner som sympati, vennskap og kjærlighet representerer habitus i harmoni; en harmoni mellom *etos* og mellom *smak*. Sagt på en enkel måte; det historiske produktet *habitus*

produserer både individuelle og kollektive handlinger (og dermed historie) i samsvar med ordningene produsert av historie. Å si at kollektive handlinger produserer begivenheter eller på den andre siden si at kollektive handlinger er produkter av begivenheter er både like sant og like usant. Revolusjonære kollektive handlinger er mulig på grunn av det dialektiske forholdet mellom *habitus* og de *objektive begivenhetene*. Hvorfor? Fordi *habitus* muliggjør oppnåelsen av uendelig varierte oppgaver på bakgrunn av (analogiske overføringer av) ordninger som igjen tillater løsninger av lignende problemer og korrigeringer av oppnådde resultater.¹⁹ Det kan være verdt å nevne at de nevnte korrigeringene også er dialektisk korrigert ut fra resultatene. *Objektive begivenheter* består på den andre siden av betingede stimuleringer som gjerne krever en bestemt respons fra dem som er utstyrt med bestemte typer disposisjoner (som eksempelvis økende grad av klassebevissthet):

[...] the dispositions and the situations which combine synchronically to constitute a determinate conjuncture are never wholly independent, since they are engendered by the objective structures, that is, in the last analysis, by the economic bases of the social formation in question (Bourdieu, 1977, s. 83).

Bourdieu (1977, s. 83-84) påpeker at det samtlende handlingsprinsippet som utgjør sub-systemer (ulike domener) som eksempelvis fertilitetsstrategier, ekteskapsstrategier og økonomiske valg ikke er noe annet enn *habitus*. «[...] *the locus of practical realization of the articulation of fields* [...]» (Bourdieu, 1977, s. 83).^{20 21} Han er videre svært kritisk til de teorier (objektivismen) han mener etablerer en for sterk forbindelse mellom struktur og praksis. Her anses aktøren kun som et epifenomen tilhørende det han kaller *hypostatisk struktur*, altså virkelighetens grunnleggende bestanddel. Å anse eksempelvis språk kun som et pre-konstruert objekt eller tale kun som en aktiv implementasjon, kamuflerer opposisjonen (det dialektiske forholdet) mellom språkets objektive relasjoner

¹⁹ *Analogisk* (fra engelsk *analogical*: «A correspondence or partial similarity») (Stevenson, 2010).

²⁰ *Locus*: «A particular position or place where something occurs or is situated, the effective or perceived location of something abstract» (Stevenson, 2010).

²¹ *Articulation*: «The formation of clear and distinct sounds in speech; the action of putting into words an idea or feeling» (Stevenson, 2010).

(struktur) og disposisjonene som utgjør språklig kompetanse (*habitus*). Det ene kan altså ikke deduseres fra det andre.

De objektive strukturene (språk, økonomi osv.) er avhengige av *habitus* (innpresning og tilegnelse) for å kunne reprodusere seg selv (i større eller mindre grad) som varige disposisjoner hos individer. «*Sosial klasse*» må derfor eksempelvis forstås i relasjon til «*klasse-habitus*» (systemer av disposisjoner delvis felles for alle medlemmer av samme struktur); ikke i relasjon til enkeltindividet eller grupper av individer. Bourdieu bemerker at selv om det er umulig at to individer av samme klasse har hatt de eksakt samme opplevelsene i den samme rekkefølgen, er det sikkert at deltakere av samme klasse har større sannsynlighet for å ha tidligere blitt konfrontert med situasjoner som oftest oppstår for deltakere av denne klassen sammenlignet med deltakere fra andre klasser:

Since the history of the individual is never anything other than a certain specification of the collective history of his group or class habitus, *each individual system of dispositions* may be seen as a *structural variant* of all the other group or class habitus, expressing the difference between trajectories and positions inside or outside the class. «Personal» style, the particular stamp marking all the products of the same habitus, whether practices or works, is never more than a *deviation* in relation to the *style* of a period or class so that it relates back to the common style not only by its conformity - like Phidias, who, according to Hegel, had no «manner» - but also by the difference which makes the whole «manner» (Bourdieu, 1977, s. 86).²²

3.2.2 Symbolikk

Struktur *kan*, ifølge Bourdieu (1977, s. 87), overføres til individuell praksis uten å først måtte passere gjennom hverken bevissthet eller diskurs. Barn imiterer for eksempel voksne sin måte å snakke på, deres ulike ansiktsuttrykk og deres ulike måter å sitte på osv. Barn har ingen problemer med å fatte mønsteret (rasjonale) i verbale produkter som ordtak, leveregler, sanger, gåter, og spill; i objekter som verktøy, huset og landsbyen; og i handlinger som æreskonkurranser, gaveutvekslinger og ritualer. Barnet gjør mønsteret til sitt eget gjennom *prinsippgenererende oppførsel* organisert i samsvar med det samme mønsteret.

²² *Trajectory*: «An object moving under the action of given forces» (Stevenson, 2010).

Bourdieu refererer blant annet til Lord (1960) sine analyser av trening av jugoslaviske sangere (guslar) for å differensiere mellom såkalt *symbolsk mestring* og *praktisk mestring*. *Symbolsk mestring* innebærer å kunne bevisst anerkjenne og verbalt uttrykke prosessene som er praktisk anvendt, mens *praktisk mestring* innebærer en ubevisst og ufølsom kapasitet til å improvisere for praksisens egen skyld:

[...] the capacity to improvise by combining «formulae», sequences of words «regularly employed under the same metrical conditions to express a given idea», is acquired through sheer familiarization, «by hearing the poems». Without the learner's having any sense of learning and subsequently manipulating this or that formula or any set of formulae: the constraints of rhythm are internalized at the same time as melody and meaning, without being attended to for their own sake (Bourdieu, 1977, s. 88).

Store deler av Bourdieu (1977, s. 89-94) sitt teoretiske arbeid bygger på hans empirisk etnologiske studier av urfolket (kabyler) i Kabylia i Algerie. Her merker han seg blant annet at interiøret i huset i Kabylia er organisert etter relative opposisjoner; *flamme/ vann, kokt/ rå, høy/ lav, lys/ skygge, dag/ natt, mann/ kvinne, nif* [maskulin ære]/ *hurma* [feminin ære], *befrukting/ i stand til å bli befruktet* osv. Dette bringer meg over på et annet viktig punkt med teorien til Bourdieu, nemlig det han (i første omgang) kaller *reverseringer*.²³ Dette innebærer blant annet en mestring av symmetrisk motsatte posisjoner, der eksempelvis individet ser seg selv og oppfører seg som nevøen til farens bror for deretter å se seg selv og oppføre seg som onkelen til sin egen bror sin sønn. Grammatiske bytter som *jeg* og *du* (samme person i relasjon til personen som snakker) viser både til deres avhengighet og grenser. Han viser også til at disymmetri i komplementelle motsetningsforhold (som ved forholdet til mor og far) innebærer en mulighet til å internalisere den uatskillelige ordningen tilknyttet kjønnet inndeling av arbeid og inndeling av kjønnet arbeid. Huset i Kabylia står samtidig i kontrast til den eksterne verdenen rundt («*the male world*»). Bevegelser som «*ut av huset*» eller

²³ *Reversering* (fra engelsk *reversal*): «A change to an opposite direction, position, or course of action» (Stevenson, 2010).

«*inn i huset*» relaterer symbolsk til motsetningsforholdet mellom mannen og kvinnen, inkludert deres tanker, deres kropper og deres seksualitet.

[...] «man is the lamp on the outside, woman the lamp on the inside» must be taken to mean that man is the true light, that of the day, and woman the light of darkness, dark brightness; and we also know that she is the moon as the man is the sun (Bourdieu, 1977, s. 91).

Tilsynelatende meningsløse kulturelle symboler som påkledning, bevegelse, fysisk og verbal oppførsel fungerer som kroppsliggjorte minner - det skaper tillit. Prinsippene som er kroppsliggjort på denne måten er utenfor bevissthetens rekkevidde og kan derfor ikke erkjennes hverken frivillig eller eksplisitt. Påbud som «*stå rett opp*» eller «*ikke hold kniven i venstre hånd*» kan være et lite steg på veien mot en hel etikk, en metafysikk eller en politisk filosofi. Det er nemlig ikke gaven i seg selv som er viktig ved en gaveutveksling, men selve symbolikken og formaliteten ved utvekslingen; formaliteter som virker å «*koste så lite*» og fremstår som naturlige forventninger. Bourdieu (1977, s. 95) mener slike tolkninger (som nevnt ovenfor) kan være vanskelige å i det hele tatt begripe eller å ta innover seg, spesielt dersom man «*sitter fast*» i dilemmaet mellom determinisme og frihet.

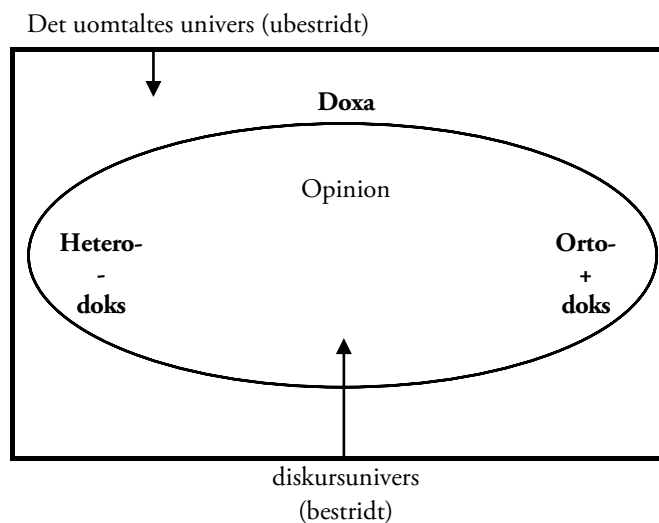
3.3 Doxa, heterodoks og ortodoks

Bourdieu (1977, s. 163-166) mener at *kollektive rytmer*, som han kaller det, ikke bare strukturerer gruppens representasjoner, men også selve gruppen. Dette betyr at gruppen de facto ordner seg selv i samsvar med sine representasjoner. Tid og sted er således ikke bare en sosial representasjon, men også en faktisk utøvelse. I de mest ekstreme tilfellene der det er en kvasi-perfekt sammenheng mellom objektiv orden og subjektiv orden (som i oldtiden) kaller han *doxa*; den naturlige og sosiale verden er selvinnlysende og tas for gitt. *Ortodoks* og *heterodoks* skiller seg fra *doxa*, ved at de henholdsvis enten antyder bevissthet og anerkjennelse av noe annet eller antyder antagonistisk motstand. Jo mer de objektive strukturene reproduseres, jo større er utstrekningen av feltet *doxa*.

[...] the established cosmological and political order is perceived not as arbitrary, i.e. as one possible order among others, but as a self-evident and natural order

which goes without saying and therefore goes unquestioned [...] (Bourdieu, 1977, s. 166).

Som vist på figur 3:1 nedenfor representerer *doxa* et uomtalt og ubestridt univers, mens *heterodoks* og *ortodoks* representerer et argumentativt og diskursivt meningsunivers. For å kunne muliggjøre diskusjon av det udiskuterbare må det, ifølge Bourdieu (1977, s. 168-171), eksistere en objektiv krise. Det er når den sosiale verden mister sin karakter som et naturlig fenomen at det kan stilles spørsmål ved den, men selv den mest radikale kritikk vil alltid besitte grensene som er tildelt den av de objektive forholdene. I klassesamfunn står linjen mellom *doxa* og meningsfeltet på spill (klassekamp). De dominerte klassene har i interesse å skyve tilbake *doxa* sine grenser og dermed avsløre *vilkårligheten til det som tas for gitt*. De dominerende klassene har som interesse å forsvare *doxa* sin integritet eller å erstatte den med *ortodoksi*.



Figur 3:1 Maktuniverset, tilpasset fra Bourdieu (1977, s. 168).

Det er bare når de dominerte klassene har de tilstrekkelige materielle og symbolske midlene til å avvise virkelighetens definisjoner (og den sensuren som er innebygget i den ved klassekamp), at den rådende klassifiseringen kan klassifiseres som sådan. Transformasjonen fra *doxa* til *ortodoks* markeres med nødvendigheten av bevisst systematisering og ved å uttrykke rasjonalitet.

Ortodoks har som mål, men vil aldri lykkes med, å gjenopprette *doxa* sin uskyldighet. *Ortodoks* eksisterer også kun i sitt objektive motsetningsforhold med *heterodoks*.

It is defined as a system of euphemisms, of acceptable ways of thinking and speaking the natural and social world, which rejects heretical remarks as blasphemies (Bourdieu, 1977, s. 169).

Bourdieu (1977, s. 170-171) viser både til Marx, Weber og Sartre når han skal beskrive potensialet i språket for sosial endring under krisesituasjoner. Bourdieu sitt poeng er at slike situasjoner krever en ekstraordinær diskurs og karisma for å kunne uttrykke de aktuelle opplevelsene. «*That this [...] objective epoche has provoked or made possible*» (Bourdieu, 1977, s. 170). Språk er makt:

"Words wreck havoc", says Sartre, "when they find a name for what had up to then been lived namelessly" (Bourdieu, 1977, s. 170).

DEL III

Diskusjon

4 Innledende diskusjon

Jeg skal i denne delen av oppgaven diskutere og kritisere handlingsteorien til Habermas (kommunikativ handling) og handlingsteorien til Bourdieu (habitus) med utgangspunkt i problemstillingen i oppgaven. Jeg kommer også til å ta i bruk annen relevant sosiologisk litteratur, altså hovedsakelig den litteraturen som tar for seg teoriene til både Habermas og Bourdieu. Utformingen av kapittelet vil innledningsvis være noe mer generell og forklarende med hovedfokus på mottakelsen og sammenligningen av Habermas og Bourdieu innen annen sosiologisk forskning før oppmerksomheten i neste kapittel beveger seg i retning av en mer spesifikk kritikk av teorien om den kommunikative handling og habitus. Det siste kapittelet i diskusjonsdelen søker å bevege seg mot en handlingsteoretisk rekonstruksjon av de respektive teoriene. Tatt i betraktning oppgavens omfang og dens retningslinjer kan jeg dessverre ikke evaluere absolutt alle detaljer ved de respektive teoriene, noe som innebærer at jeg stort sett vil konsentrere meg om de mest sentrale teoretiske elementene hva angår nødvendig kritikk for å kunne muliggjøre et eget teoretisk bidrag i den siste delen av oppgaven.

Generelt finnes det overraskende lite forskning som tar for seg teoriene til både Habermas og Bourdieu. De to har heller aldri eksplisitt forholdt seg til hverandre i utformingen av sine egne teorier, selv om Bourdieu i ettertid (etter utformingen av habitus) har kritisert Habermas sitt syn på språket (Bourdieu, 1991; Bourdieu, 2000). Begge to er dog europeere og født på omtrent samme tid; Habermas er født i 1929 og vokser opp utenfor Köln i en relativt velstående og protestantisk familie i datidens Nazi-Tyskland, mens Bourdieu på sin side er

født i 1930 og vokser opp i mer beskjedne kår i det sørlige Frankrike ved foten av Pyreneene.

Da Habermas (i 1999) fyller 70 år skriver Bourdieu, 2,5 år før sin død, en gratulasjon der han uttrykker både respekt og beundring for Habermas som person og arbeidet hans generelt. De to har, ifølge Bourdieu (1999), vært tilknyttet hverandre gjennom en personlig og faglig utveksling både som allierte og i opposisjon.²⁴ Bourdieu deler også villig noen tanker rundt deres likheter og forskjeller når det kommer til deres historiske bakgrunn. Han viser blant annet til Tyskland sitt kraftige oppgjør med nasjonalsosialismen og deres påfølgende særegne søkelys på demokratibyggning, deres felles erfaringer som unge europeere etter andre verdenskrig, marxisme-debatten og studentopprøret på sekstitallet. Deres ulike respektive oppvekst har utvilsomt spilt en stor rolle i hver deres intellektuelle utvikling.

4.1 Tidligere diskusjoner av Habermas og Bourdieu

Når det kommer til Habermas, diskuterte han og ble langt oftere diskutert opp mot en annen fransk filosof og sosiolog; nemlig Michel Foucault og hans postmodernisme. Ifølge Bourdieu (1999) har denne diskusjonen ofte vært preget av falske motsetninger, men at han selv som regel har klart å holde seg utenfor denne debatten.

Jürgen Habermas gjennomfører sitt ideal av kommunikativ handling i praksis både gjennom sin akademiske virksomhet og sine politiske intervensjoner. Jeg mener at man virkelig må vite å verdsette det når en moralfilosof selv følger de reglene i praksis som han fremsetter i teorien (Bourdieu & Bubik, 1999).

Bourdieu mener imidlertid at Habermas ignorerer den formen for makt som er iboende all kommunikasjon og som først utfolder seg gjennom selve kommunikasjonsprosessen. Relasjonen mellom makt og kommunikasjon er

²⁴ Bourdieu & Bubik (1999): «Første gang jeg møtte Habermas var hjemme hos forleggeren Siegfried Unseld i Frankfurt, hvor jeg skulle delta i en konferanse ved byens universitet. Både hos Unseld og i samtaler vi hadde i Paris med Hubert Dreyfus og Paul Rabinow noen år senere, imponerte Habermas gjennom sin forbløffende virtuositet, noe som skyldtes hans lidenskap for utveksling – hans samtalekunst preges av hans måte å møte samtalepartnerens argumenter på – som han først mottar med respekt og så nærmest bekrefter, for deretter å etterprøve dem på en nådeløs måte».

handlingsteoretisk svært interessant med tanke på aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring. Makt og kommunikasjon er også et tema man ser ofte går igjen blant de som diskuterer teoriene til både Habermas og Bourdieu.

4.1.1 Susen: Mellom makt-belastning og makt-kritikk

Den mest omfattende diskusjonen av Habermas og Bourdieu finner man i det engelske tidsskriftet *Social Epistemology* fra 2013. I regi av Simon Susen ble det publisert en rekke kommentarer til hans egen artikkel «*Bourdieuian Reflections on Language: Unavoidable Conditions for the Real Speech Situation*» i den samme spesialutgaven (et utvalg av disse kommentarene kommer jeg tilbake til). Utgaven har som et overordnet mål å gi en inngående analyse av Bourdieu sitt syn på språket, men rommer samtidig en språklig-teoretisk sammenligning av Bourdieu og Habermas.

«[...] almost no attention has been paid to the fact that Bourdieu's account of language is based on a number of ontological presuppositions, that is, on a set of universal assumptions about the very nature of language» (Susen, 2013, s. 200).²⁵

Man må, ifølge Susen (2013, s. 200), identifisere de unngåelige betingelsene bak «*the real-speech situation*» fremfor de unngåelige betingelsene bak «*the ideal-speech situation*» (Habermas). Dette fordi den språklige gyldigheten sin legitimitet alltid er betinget av gyldigheten til den sosiale legitimiteten.

In opposition to Habermas's communication-theoretic approach, for example, Bourdieu claims that language almost never functions as a mere instrument of communication (Susen, 2013, s. 200).

Susen sitt poeng er at kommunikative relasjoner er utenkelige uten en reproduksjon av makt-relasjoner, altså at vår kommunikative orientering mot

²⁵ Robbins (2013, s. 261-274) skriver i sin kommentar til Susen (2013) at han ikke tar tilstrekkelig høyde for at Bourdieu sitt arbeid til enhver tid er konjunktorell, at han plasserer Bourdieu mer som enn språkfilosof enn en sosio-lingvist og at han på en merkelig måte bekrefter Bourdieu på vilkår satt av Habermas (ser bort fra Bourdieu sitt poeng om at språklige utvekslinger alltid tilhører en sosial kontekst og at dette også gjelder Bourdieu sitt eget arbeid).

gjensidig forståelse samtidig er impregnert av vår målrettethet i gjensidig konkurranse. På den måten bør Habermas' rasjonelle gyldighetskrav heller sees på som relasjonelt-betingede legitimitetskrav.

Susen (2013) legger nedenfor frem ti essensielle egenskaper ved språket sett fra et bourdieusiansk perspektiv:

1. Språket er både et sosialt produkt og en sosialt innebygd kraft i menneskelig handling
2. Språket er både dialektisk produsert og reproduert (tre nivåer: kompetanse/ ytelse (a), grammatikk/ pragmatikk (b), kollektiv/ individuell (c))
3. Språket er kanskje den kilden som tillegger den omkringliggende verden mest mening (refleksjon-handling)
4. Språket er doxisk (symbolsk formidlet tatt-for-gitthet)
5. Språket innebærer en diskursiv relasjon til omverdenen (ordinær/ vitenskapelig (a), uinteressert/ interessert (b), legitim/ illegitim (c), innstiftet/ flyktig (d), ortodoks/ heterodoks (e))
6. Ved bruk av symbolske ressurser kan språket brukes til å opprettholde eller å undergrave makten i det som er sosialt legitimert via legitime representasjoner (a), kontekster (b), kapasiteter (c), autoriteter (d) og normativiteter (e)
7. Språket er alltid ideologisk fordi det er en konseptuelt formidlet representasjon av virkeligheten
8. Språket kan alltid konkurreres fordi gyldigheten til språklige kunnskapskrav alltid er sosialt og historisk betinget
9. Språket er kommodifiserbar fordi den utgjør en symbolsk markedskomponent
10. Språket er både kilde og medium for symbolsk makt (deltakelse i språket betyr en samtidig utøvelse av symbolsk makt)

Basert på de nevnte ti essensielle egenskapene ved språket fra et bourdieusiansk perspektiv (presentert ovenfor), gir Susen (2013, s. 220-230) deretter en detaljert kritikk av Bourdieu sitt syn på språket.²⁶ Denne kritikken er som følger; språk har *også* kapasitet til å undergrave sosiale space-time bestemmelser i kraft av kognitiv autonomi iboende diskursive krav om epistemisk gyldighet (1), aktører er *også* diskursive subjekter kapable til fornuftig refleksjon (2a), grammatiske

²⁶ Lawler (2013, s. 275-279) skriver i sin kommentar at Susen (2013) vedrørende Bourdieu, ikke tar tilstrekkelig høyde for hierarkiske forskjeller mellom aktører og på den måten fjerner dem fra språket. Språket er en del av, og uttrykt innenfor, habitus og deres respektive felt. «*Gayatri Spivak reminded us some time ago that the question is not "Who can speak?" (anyone with the physical capacity to do so can speak) but "Who will listen?"*» (Lawler, 2013, s. 277).

regler er ikke bare homologiske epifenomen av interaksjonelle konvensjoner (2b), det er feil å prioritere de sosiale dimensjonene *over* de individuelle dimensjonene (2c), viktig å også ta høyde for aktører sin evne til å ta i bruk kommunikativ makt ved språklig forståelse (3), meningen til og bruken av språk vil aldri endre seg dersom doxa er en ubestridelig kilde av ideologisk umyndiggjøring (4), den epistemiske kapasiteten til aktørene undervurderes (5a), vitenskapeligheten og objektiviteten til refleksiv sosiologi kan ikke lett forenes med synet på språket som partisk og normativt (5b), vanskeliggjør forståelsen av hvordan rasjonelle diskurser kan utfordre deres egne space-time bestemmelser (5c), ser bort fra den potensielt transformative innvirkningen bak flyktighet [ephemeral] til fordel for den reproduktive funksjonen til innstiftethet [instituted] (5d), dominante og dominerte grupper kan *også* henholdsvis sverge til heterodokse og ortodokse diskurser (5e), språk er både et kjøretøy for representasjon av virkeligheten og et verktøy for konstruksjon av virkelighetens representasjoner (6a), kontekstuell legitimering bygger på flerdimensjonale bestemmelser (6b), den sosiale meningen tilknyttet ulike språkbruk er ofte uklar og subjektiv (6c), legitim autoritet bygger på rasjonell aksept fremfor sosial legitimitet (6d), standardisering av språk bidrar *også* til myndiggjøring ved å eksempelvis muliggjøre effektiv språklig kommunikasjon på tvers av geografiske grenser (6e), språk er ikke fullstendig determinert av underliggende felt-logikk (7), det er uvanlig at språk fungerer som et rent verktøy for konkurranse med tanke på eksistensen av sosial lek som erting, fleiping, flørting og dansing (8), ser bort fra mennesker sin kapasitet til å heve seg over naturen ved å utvikle følelser av ansvar og autonomi i kraft av meningsfull strukturering av virkeligheten og kommunikativ organisering av samfunnet (9) og ikke minst er det nødvendig å avvise både Habermas' *sosio-ontologiske romantikk* (maktfri livsverden bestående av uberørt intersubjektivitet) og Bourdieu's *sosio-ontologiske fatalisme* (handlinger drevet av kamp om makt og legitimitet) til fordel for såkalt *sosio-ontologisk realisme* som tar hensyn til både den maktbelastende delen og den makt-kritiske delen av sosialt liv.

Er det slik, som Susen sier, at Habermas på den ene siden overvurderer aktørens makt-kritiske muligheter og undervurderer aktørens makt-belastende begrensninger for sosial endring, mens Bourdieu på den andre siden undervurderer aktørens makt-kritiske muligheter og overvurderer aktørens makt-belastende begrensninger for sosial endring? Hva er relasjonen mellom makt-kritikk/ makt belastning og sosial endring?

4.1.2 Aakvaag: *Det emansipatoriske potensial for sosial endring*

En som langt på vei sier seg enig i Susen sin kritikk av Bourdieu er Gunnar Aakvaag. I sin habermasianske og kommunikasjonsteoretiske kritikk av ordensproblemet til Parsons går han samtidig inn på Bourdieu sin maktkritiske innvending mot Habermas sitt syn på språket som frigjørende. Aakvaag (2005, s. 202-203) sitt poeng er at Bourdieu (i likhet med Parsons) ikke evner å se språkets potensial for frihet; kommunikativ samhandling vil alltid kunne gjøre det mulig å eksempelvis bestride sosiale normers urettferdighet, herredømmeforholds vilkårlighet og klassifiseringsskjemaers ideologiske innhold (kritiserbare gyldighetskrav). Han påpeker imidlertid at det er en svakhet at språkmakt ikke har vært et «privilegert tema» i Habermas' senere forfatterskap, men at det samtidig ikke er noe han ikke er oppmerksom på (Habermas har tidligere skrevet om såkalte kommunikasjonspatologier).

Aakvaag har også skrevet en habermasiansk kritikk av grunntrekk i Pierre Bourdieu's sosiologi, der han blant annet fremstiller de teoretiske forskjellene mellom Bourdieu og Habermas som en venstrehegeliansk familiefælde. Aakvaag (2006) mener at Bourdieu sin samfunnsteori, som i stor grad forsøker å avsløre makt og ulikhet, ikke kan brukes som redskap i en emansipatorisk politisk praksis. Dette fordi Bourdieu ved å vise hvordan nettopp makt og ulikhet reproduseres, og skaper den sosiale orden, ofrer det sosiale potensialet for frihet (teori og praksis skiller lag). «Ønsket om å avsløre resulterer kort sagt i en for pessimistisk samfunnsforståelse» (Aakvaag, 2006, s. 321). Aakvaag kritiserer blant annet Bourdieu sitt begrep om symbolsk makt for å ikke kunne gjøre rede for

hvordan politisk praksis nettopp kan avsløre denne symbolske makten. Han kritiserer også Bourdieu sitt begrep om (differensierte) sosiale felt med dens feltspesifikke skjevfordeling av kapital for å ikke kunne gjøre rede for hvordan sosiale felt kan og vil sette fokus på urettferdighet og skjevfordeling i andre sosiale felt. Habermas med sine begreper om kommunikativ handling og det demokratiske maktkretsløpet fyller, ifølge Aakvaag, de mangler man finner hos Bourdieu.

Aakvaag (2006, s. 343-350) er også inne på hvilke begreper som må revideres hos Bourdieu for at de skal kunne forenes med Habermas sine. Her peker han for det første på habitus sin manglende refleksivitet og overfokus på individuelle interesser fremfor kollektive interesser. For det andre peker han på at språket primært blir sett på som et redskap for utøvelse av symbolsk makt istedenfor å peke på dens potensial for å avdekke og avsløre vilkårlige former for ulikhet og dominans. Habermas og Bourdieu sine vidt forskjellige syn på språket skyldes, ifølge Aakvaag, deres ulike syn på hva som ligger til grunn for illokusjonær suksess. Bourdieu knytter illokusjonær suksess til delegering av institusjonell makt (kapital), noe som innebærer at språkets koordineringsevne knyttes til noe språkeksternt. Habermas knytter på sin side illokusjonær suksess til noe språkinternt (kritiserbare gyldighetskrav), noe som indikerer at de understøttes av fornuft og gjør dem akseptable for alle involverte. «*I dette forhold ligger ifølge Habermas talehandlingens avslørende, kritiske, fornuftige og frigjørende kraft [...]»* (2006, s. 349).

Er det slik, som Aakvaag skriver, at habitus grunnet sin tilsynelatende mangel på refleksivitet undervurderer aktørens mulighet til å kunne bestride urettferdighet og på den måten bidra til en positiv sosial endring? Hvis ja, løser Habermas dette problemet på en troverdig måte?

4.1.3 Inglis og Fowler: *Habitus og refleksivitet*

To som virker å være uenige med Aakvaag er David Inglis og Bridget Fowler. I sin kommentar i *Social Epistemology* skriver Inglis (2013, s. 315-322) at Susen

(2013) tar feil ved å påstå at Bourdieu sitt syn er for deterministisk eller at det er for lite rom for kreativitet og innovasjon. Bourdieu gjentok snarere igjen og igjen at aktøren er kreativ, omtenkstom, i stand til å improvisere, utspekulert, refleksiv (noe Fowler også har påpekt) og i stand til rolle distanse, så lenge det er innenfor grensene til habitus og den sosiale konteksten.²⁷ Inglis mener samtidig at denne kritikken ofte stammer fra liberale, venstre-liberale og/ eller konservative (right wing) antagelser. Han mener også at det er kun ved å vise menneskehetens mørke at vi kan forbedre den, men at en slik tilnærming vil bli lite godt mottatt i akademia i dag. Fowler (2013, s. 250-260) skriver, også i opposisjon til Susen (2013), at Bourdieu utvilsomt demonstrerer språkets potensial for myndiggjøring gjennom begrepet *historical-transcendent* (fra 1992) som viser til symbolske revolusjoner sin interne logikk organisert rundt viktige brudd og litterære/ språklige oppfinnelser. Dog besitter bærere av slike symbolske revolusjoner gjerne en splittet eller fragmentert habitus (en karakteristikk Bourdieu blant annet har tildelt seg selv). Hun påpeker samtidig at heterodox praksis ikke bør sees på som evigvarende, men heller som et potensial for ortodox transformasjon og at dominans alltid har en iboende risiko for fremtidige kriser.

[...] Susen is in danger of turning Bourdieu into a “left-Parsonian”, whose highly cohesive model of (class) reproduction incorporates an ideological canopy of language, perfectly designed to protect the interests of the powerful (Fowler, 2013, s. 257).

Er det slik, som Inglis og Fowler mener, at habitus ikke er for deterministisk og tar tilstrekkelig hensyn til aktørens refleksivitet og kreativitet for å skape sosial endring så lenge det er innenfor grensene til habitus og den sosiale konteksten?

²⁷ Fowler, B. (2013, s. 258): «Furthermore, not only does Bourdieu insist on a general model of actors' capacities for reflexivity [...], but he also reiterates this—especially throughout his later works—in a positive dialectic (Bourdieu, 2000; Bourdieu, 2004). He shows here how strongly he distances himself from the Althusserian vision of actors as mere bearers of structures (Althusser, 1976). One might expect from Susen's reading that such reflexivity would be impossible, given Bourdieu's allegedly Hobbesian Realpolitik-view of interests. Yet, in this context, *An invitation to reflexive sociology* (Bourdieu & Wacquant, 1992, s. 136-137) is an important reassertion of key aspects of the Enlightenment idea of the project of modernity, in which actors learn to come to terms with at least some of the unconscious determinants that shape them».

4.1.4 Honneth: *Habitus sin funksjonalistiske og utilitaristiske tilknytning*

Honneth (1986) skriver, i sin delvis Habermas' inspirerte kritikk av Bourdieu, at konseptet habitus (og kulturell kapital) bygger på utilitaristiske forutsetninger om nytte-maksimering.²⁸ Med dette mener han at symbolske former (hos Bourdieu), i likhet med økonomi, transformeres til en sfære bestående av sosial kamp der sosial anerkjennelse av livsstiler og verdier kan oppnås på samme måte som økonomiske goder.²⁹

This developing distrust of the apparent non-purposiveness of symbolic and cultural achievements became the driving force for his later sociological investigations (Honneth, 1986, s. 57).

Honneth karakteriserer også Bourdieu (1984) sin kritikk av estetikk som et sosiologisk forsøk på å devaluere estetiske vurderinger ved at de mister sine særegne krav til gyldighet.³⁰ Bourdieu gjør således den feilen, mener Honneth, å videreføre den funksjonalistiske gruppespesifikke atferdsmodellen om tilpasning til sosiale klassesituasjoner (kan ikke redegjøre for varierte oppgaver sin sikring av kollektiv identitet og dens motstandsstrategier). Via begrepet habitus har kulturell sosialisering derfor kun en instrumentell funksjon (strategisk handling):

The concept of "distinction", however, [...] points beyond this merely instrumental function of everyday cultures; it is based namely on the assumption that the social groups try to distinguish themselves from one another by learning to inculcate mutually demarcated life-styles. Both functional characteristics of collective life-styles, the significance of group-specific forms of taste as captured by the concept of habitus and this significance as figured in the concept of distinction, exist side by side without Bourdieu having sufficiently clarified their relationship to one another (Honneth, 1986, s. 64).³¹

²⁸ *Utilitarisme* (fra engelsk *utilitarianism*): 1. «The doctrine that actions are right if they are useful or for the benefit of a majority». 2. «The doctrine that an action is right in so far as it promotes happiness, and that the greatest happiness of the greatest number should be the guiding principle of conduct» (Stevenson, 2010).

²⁹ Honneth (1986, s. 56): «Bourdieu offers a theory of action which analytically puts symbolic practices on the same level as economic practices, so that the former can be interpreted as strategies in the competition for prestige or standing in the social hierarchy. Both forms of activity, symbolic representation as well as economic accumulation, serve as means by which the social groups can improve their social standing».

³⁰ Honneth (1986, s. 58): «This critique of aesthetics, by which Bourdieu attempts to rob aesthetic judgments of all claims to rationality [...]».

³¹ Se også Elster (1981) som formulerer to hovedproblemer ved teorien til Bourdieu: *Hvordan kan en strategi være ubevisst? Hvordan kan handlinger forklares av sine utilsiktede virkninger?*

Poenget om habitus sine angivelige likheter med utilitarisme og funksjonalisme er interessant i relasjon til aktørens muligheter og begrensinger for sosial endring på flere måter. For det første antyder det en mangel på kollektiv motivasjon (kald kalkulasjon) som for Honneth fremstår som lite troverdig. For det andre antyder det en for stor tilpasning fra aktøren sin side til kollektive klassesituasjoner (strukturell determinisme). Noe som (avhengig av tolkning) kan fremstå relativt paradoksalt. Er aktøren solidarisk til det kollektive kun for egen vinning? Eller er det slik Honneth i større grad antyder at mye av kulturen er såkalt *ikke-målrettet*? Hvordan kan i så fall ikke-målrettethet føre til sosial endring? Er de tilfeldige eller foregår det her ingen endring i det hele tatt? Hva hvis habitus kun har en instrumentell funksjon? Betyr det at aktørens handlinger fra et bourdiusiansk perspektiv er nøye kalkulert? Og til slutt; kjennetegnes ikke målrettede handlinger ofte av sin forutsigbarhet (altså mangel på endring) gjerne eksemplifisert gjennom spillteori, teorien om rasjonelle valg og almenningens tragedie?

4.1.5 *Guzmán: Aksept og avvisning av autoritære krav*

I en empirisk syntese av Habermas og Bourdieu viser Guzmán (2013) hvilke premisser som ligger til grunn for aksepten for autoritær tale. Han tar til orde for at varige disposisjoner enkelte ganger gjør at aktøren aksepterer autoritære krav på en pre-refleksiv måte uavhengig av hvilke grunner som oppgis (Bourdieu), men han tar også til orde for at man kan avvise de autoritære kravene (uten behovet for en heterodox taler) dersom de står i opposisjon til bakgrunnskunnskapen deres og dersom denne kunnskapen kan forhandles kontekstuellet (Habermas). Guzman ligner her på Susen. Han påpeker også at harmoni mellom autoritære krav og bakgrunnskunnskap er utilstrekkelig for å kunne avvise og kritisere de autoritære kravene. Man er samtidig avhengig av *kulturelle ressurser* (aktuelle normer sine interne motsigelser, personlige erfaringer, «popular knowledge») og ikke minst *motivasjon* (skuffede forventninger) dersom talerens autoritet er sterk.

4.1.6 Poupeau: Kommunikativ handling og makt – språklig intersubjektivitet

Hva så med Habermas? Poupeau (2001) diskuterer Bourdieu mot Habermas med søkelys på dominans. Han mener at Habermas, i tillegg til å forutsette eksistensen av universaliserbare interesser, forutsetter fornuften som noe universelt. Bourdieu derimot tar, ifølge Poupeau, for seg sosial interaksjon som utgangspunkt for betingelsene bak fremveksten av det universelle og det rasjonelle. «[...] Bourdieu never goes so far as to grant the a priori universality of reason [...]» (Poupeau, 2001, s. 69). Dette skiller seg delvis fra Susen. Poupeau er videre kritisk til Habermas sitt skille mellom strategisk handling og kommunikativ handling (muligens kun differensiert ut fra deres kollektive karakter), intersubjektivitet (ikke tilstrekkelig for å differensiere mellom ulike handlingstyper), livsverden (manglende tilknytning til aktøren) og språklig kommunikasjon (neglisjerer makt, språk er ingen autonom sfære). Habermas unngår, ifølge Poupeau, termen *regler* ved å relatere til *strategi*, mens Bourdieu løser dette takket være habitus sin evne til å konseptualisere aktørene sin «feel for the game» (unngår lydighet til regler). Bourdieu sitt begrep om symbolsk vold demonstrerer, i motsetning til Habermas, hvordan språk kan forføre og på den måten bli akseptert uten at dette på noen måte er rasjonelt.

The communicative action model founding inter-subjectivity merely on language is shown to be invalid in the example of the delegated power of the spokespersons who give meaning to what they say not simply through what they say but because they say it (Poupeau, 2001, s. 80).

Poupeau er også kritisk til Habermas sin filosofiske meta-diskurs i kontrast til Bourdieu sin mer empirisk forankrede tilnærming (gjelder kommunikativ handling bare for filosofer?). Når det kommer til politisk praksis skriver han, i opposisjon til Aakvaag, at Bourdieu legger til rette for et handlingsdomene som knytter teori og praksis sammen ved at rasjonalitet ikke er forutsatt på forhånd, men utgjør målet som skal oppnås (Realpolitik of reason). Er det slik, som Poupeau antyder (i likhet med Susen), at Habermas ikke tar tilstrekkelig hensyn til makt og dens mulige begrensninger for sosial endring?

4.1.7 Outhwaite: Habermas + Bourdieu = sant?

Outhwaite (2013, s. 247-249) skriver i sin kommentar til Susen (2013) at Habermas sitt største problem i hovedsak ikke er hans syn på den ideelle samtalsituasjonen, men at språket kun sees på som et middel for å komme til enighet omkring *states of affairs* (og hva man kan gjøre med dette). «*That is rather like Catholics being supposed to believe that sex is really only about reproduction*» (Outhwaite, 2013, s. 248). Det er videre dog ironisk, mener han, at Bourdieu er såpass fastlåst til binære opposisjoner (som eksempelvis hverdagsdiskurser/ vitenskapsdiskurser og ortodokse posisjoner/ heterodokse posisjoner) med tanke på hans kritikk av fransk strukturalisme. Outhwaite tar likevel til orde for at teoriene til både Habermas og Bourdieu best bør sees på som komplementære modeller (på samme måte som Susen gjør i hans bok *The Foundations of the Social*).³²

Er jobben da gjort? Har både Habermas og Bourdieu rett? Kan teoriene til de begge bare slås sammen uten videre eller er det nødvendig med en rekonstruksjon? Kan makt-kritikk (Habermas) og makt-belastning (Bourdieu) i det hele tatt forstås på en og samme tid?

4.1.8 Kögler: En manglende forståelse av sammenheng

Kögler (2013, s. 302-314) skriver i sin kommentar at, tross arbeidet til Susen (2013), mangler man fremdeles en forståelse av sammenhengen mellom de makt-uttrykkende og de makt-overskridende dimensjonene innen kommunikativ praksis (han anklager også Susen for å ta Bourdieu sin side). For å kunne muliggjøre dette må man, mener han, ta innover seg at Bourdieu kun tildeler språket en sekundær ontologisk status, altså at språket reduseres til et medium for kompetitiv felt-spesifikk logikk (distinksjoner) gjennom habitus (som knytter aktør og struktur sammen). Han tar videre til orde for en hermeneutisk analyse av felt-basert dialogisk praksis:

³² Fowler (2013, s. 250-260) har også påpekt at Habermas, i likhet med Bourdieu, bygger på ideer fra opplysningstiden.

«[...] Habermas nor Bourdieu have given us the required analyses of *the dialogic situation as embedded in fields*. What we need is a phenomenology of intersubjective meaning which is complex enough to take the field-situatedness and the immanent transcendence of dialogic meaning into account» (Kögler, 2013, s. 311).

4.2 Sosial endring hos Habermas og Bourdieu

Som man kan se ut fra de tidligere diskusjonene av Habermas og Bourdieu eksisterer det til dels sprikende meninger både når det kommer til realistisk troverdighet og hva teoriene faktisk inneholder. Det er heller ingen (med unntak av Aakvaag) som eksplisitt har vært inne på *sosial endring* direkte – ei heller Habermas eller Bourdieu selv. Likevel er det flere hentydninger til temaet.

Susen (2013), Aakvaag (2005; 2006), Honneth (1986), Guzmán (2013) og Kögler (2013) peker alle på ulike vis på Bourdieu sin tilsynelatende manglende evne til å konseptualisere aktørens muligheter for endring fra et handlingsteoretisk perspektiv (makt-kritikk). Når det kommer til Habermas peker Susen (2013), Guzmán (2013), Poupeau (2001), Outhwaite (2013), Kögler (2013) og til dels Aakvaag (2005) på Habermas sin manglende evne til å konseptualisere aktørens begrensninger for endring (makt-belastning). Er det da slik at styrken til Habermas er makt-kritikk og styrken til Bourdieu er makt-belastning? Susen (2013), Guzmán (2013), Outhwaite (2013), Kögler (2013) og til dels Aakvaag (2005; 2006) og Honneth (1986) virker å mene dette. Inglis (2013), Fowler (2013) og til dels Poupeau (2001) virker dog å være uenig i at Bourdieu ikke tar tilstrekkelig hensyn til aktørens muligheter for makt-kritikk, sosial endring og refleksivitet. På den andre siden virker ingen å være eksplisitt uenig i at styrken hos Habermas er hans evne til å konseptualisere aktørens muligheter for sosial endring gjennom makt-kritikk (til dels på grunn av mangel på diskusjon), men Poupeau (2001) stiller seg likevel kritisk til dens troverdighet.

Det er dermed nødvendig, etter min mening, med en nøye kritisk evaluering av Habermas og Bourdieu sine handlingsteorier for å tilstrekkelig grad selvstendig kunne identifisere deres teoretiske styrker og svakheter når det gjelder å handlingsteoretisk kunne forankre aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring. Til tross for at det virker å være en helning i konsensus når det

gjelder deres respektive styrker og svakheter er det likevel behov for en identifisering av hva dette eventuelt kommer av, hvilke begreper som eventuelt må endres på for å ivareta deres positive sider og ikke minst hva de eventuelt begge har sett bort fra. Inntil videre stiller jeg meg derfor bak Kögler (2013), og på den måten også delvis Susen (2013), sitt poeng om at vi fremdeles mangler en forståelse av sammenhengen mellom de makt-uttrykkende og de makt-overskridende dimensjonene innen sosial praksis – en forståelse man etter mitt syn er avhengig av for å kunne svare på problemstillingen i oppgaven.

5 Kritikk av handlingsteoriene

Jeg skal i dette kapittelet kritisk evaluere handlingsteoriene til Habermas og Bourdieu (som jeg redegjorde for tidligere) med utgangspunkt i problemstillingen i oppgaven. Jeg tar først for meg Habermas, deretter Bourdieu.

5.1 Kritikk av Habermas

Kritikken av Habermas vil først og fremst konsentrere seg om det teoretiske grunnlaget bak handlingstypologien bestående av kommunikativ handling, strategisk handling og instrumentell handling, men vil også ta for seg Habermas sitt syn på kommunikativ rasjonalitet, språk og forholdet mellom livsverden og kommunikativ handling.

5.1.1 Kunnskap som deltaker vs. kunnskap som tilskuer

Habermas sitt kriterium til at kunnskap må være feilbarlig for å kunne muliggjøre en rasjonell kritisk vurdering er, etter mitt syn, delvis upresis. Den er korrekt i den forstand at kunnskap i seg selv er feilbarlig, men ikke korrekt i den forstand at en rasjonell kritisk vurdering også *må* innebære en de facto forståelse av denne kunnskapen som feilbarlig for aktøren selv. Det er også verdt å spørre seg om ufeilbarlig kunnskap rent objektivt faktisk eksisterer eller kan oppnås, der en negativ respons på dette samtidig bør innebære en vurdering av nettopp nødvendigheten av en slik poengtering. Jeg vil, til forskjell fra Habermas, argumentere for at *fraværet* av synet på egen kunnskap som feilbarlig for aktøren selv er en viktig sosial del-komponent for å i det hele tatt muliggjøre rasjonelle kritiske vurderinger. Det er vanskelig å vurdere noe kritisk uten at noen i første omgang argumenterer for denne kritikkens gjenstands ufeilbarlighet; «jeg vet

...». Det er dog svært viktig å poengtere at dette *ikke* på noen måte betyr at kunnskap objektivt sett ikke er feilbarlig, ei heller at aktøren til alle tider *må* betrakte den samme aktuelle kunnskapen som ufeilbarlig. Folk kan og vil ofte endre mening om den kunnskapen de en gang sverget til, men inntil dette eventuelt skjer vil jeg argumentere for at aktøren forstår sin egen kunnskap som nettopp ufeilbarlig. Dersom aktøren tolker sin egen kunnskap som feilbarlig, vil ikke aktøren da se seg om etter ny kunnskap?

Habermas sitt syn på at styrken til et argument måles i henhold til den grad argumentet kan overbevise/ motivere andre deltakere til å akseptere det aktuelle gyldighetskravet er også delvis upresist. Det er korrekt i den forstand at det ofte i praksis fungerer eller blir forstått slik kulturelt, men ikke korrekt i den forstand at argumentet samtidig *kan* være objektivt sterkt uten at andre deltakere av den grunn blir overbevist. Argumentet *kan* også være objektivt svakt selv om de andre deltakerne faktisk lar seg overbevise. Habermas tar her, etter mitt syn, ikke i tilstrekkelig grad hensyn til det faktum at argumenter sin faktiske objektive styrke ikke alltid følger sosiale kontekster. Dette betyr imidlertid ikke at det ikke *kan* gjøre nettopp dette, men at det ikke faktisk *må* gjøre nettopp dette. Som jeg kommer inn på senere, skyldes dette trolig Habermas sin kompromissløse vektlegging av (språklig) intersubjektivitet.³³

Mye av det samme kan også sies om Habermas sin tolkning av irrasjonalitet; han tar i for stor grad for gitt at den til enhver tid etablerte kulturelle forståelsen er rasjonell relativt til enkeltindividets sin egen forståelse. Det er på den måten verdt å spørre seg om distinksjonen rasjonalitet/ irrasjonalitet kun er en normativ distinksjon som ikke tar innover seg aktøren sine egne individuelle rasjonelle elementer som til alle tider (i ulik objektiv grad) alltid vil være til stede, uansett hvor irrasjonell den måtte fremstå fra utsiden. Det kan dog for syns skyld nevnes at Habermas tar et visst forbehold om at enkelte slike avvik fra den etablerte

³³ Poupeau (2001) har, som vist tidligere, også vært delvis inne på dette.

kulturelle forståelsen kan ha en viss innovativ karakter, men han går som nevnt ikke nærmere inn på dette.

5.1.2 Handlingens situasjon

Habermas differensierer, som nevnt tidligere, handlingstyper ut fra handlingens *situasjon* og handlingens *orientering*. Når det kommer til handlingens situasjon, skiller han mellom ikke-sosiale situasjoner og sosiale situasjoner. Han presiserer, vel og merke, at ikke-sosiale handlinger (instrumentell handling) *kan* være tilknyttet og underordnet sosiale handlinger som eksempelvis som elementer i sosiale roller. Det bør dermed, etter min mening, være relevant å spørre seg hvilken nødvendighet en slik inndeling av ikke-sosiale og sosiale situasjoner faktisk tilbyr. Finnes det ikke-sosiale handlinger (instrumentell handling) som *ikke* er hverken tilknyttet eller underordnet andre sosiale handlinger (altså strategisk eller kommunikativ handling)?

En teoretisk beskrivelse som brukes for å demonstrere forskjellen mellom ikke-sosiale og sosiale situasjoner mer konkret, fra Habermas sitt ståsted, er eksempelet med professoren som spør en student om han eller hun kan være så snill å hente et glass vann (sosial situasjon: kommunikativ handling) kontra eksempelet der professoren heller henter et glass vann selv (ikke-sosial situasjon: instrumentell handling), sett at det ikke er kø ved vasken eller lignende.³⁴

La oss først ta for oss den angivelige *ikke-sosiale* situasjonen der professoren henter et glass vann til seg selv. Dersom professoren eksempelvis tidligere den uka har lest i et ukeblad at man helst bør drikke tre liter vann daglig og nå har bestemt seg for å gjøre nettopp dette denne dagen, er situasjonen da ikke-sosial? La oss så si at professoren nå har holdt på med denne aktiviteten en stund (drikke tre liter vann daglig), men at det nå er flere uker siden han leste dette. Det er et kjent fenomen at kroppen gjerne blir vant til den mengden vann som den har blitt vant til å få, vil handlingen *hente et glass vann til seg selv* grunnet kroppslig tørste kvalifisere som ikke-sosial, eventuelt totalt uten sosial innflytelse gitt at

³⁴ Se Aakvaag (2008, s. 174).

professoren nå ikke lengre går aktivt inn for å drikke tre liter vann daglig? La oss til slutt si at situasjonen for professoren selv fremstår som ikke-sosial; professoren har bare lyst på vann og føler ikke at noe eller noen har påvirket ham eller henne til dette. En slik ikke-sosial situasjonsbeskrivelse fremstår kanskje uproblematisk, men bare så lenge forståelsen av slike ikke-sosiale *situasjoner* kun forstås gjennom aktørens egen *orientering* (mot suksess) – slik den gjøres hos Habermas. Det er jo ikke orienteringer vi snakker om, men situasjoner? Aktøren sin *orientering* virker å overse andre mulige og sannsynlige sosiale innflytelser på reelle situasjoner. En slutning om at en *situasjon* er ikke-sosial ut fra aktørens tilsynelatende fravær av åpenbar orientering mot aktiv samhandling med andre (kommunikativ handling) kan tvilsomt trekkes fordi man faktisk ikke kan *vite* om situasjonen er totalt uten sosial innflytelse, sett bort fra usikkerheten om dette i det hele tatt er empirisk og praktisk mulig.

Det er videre også noe underlig, etter mitt syn, at i situasjoner som med eksempelet der studenten henter et glass med vann på forespørsel fra professoren bør defineres som en sosial situasjon, mens alt det organiserte de facto *sosiale* arbeidet som er gjort i forkant for å (blant annet) legge vannkabel, pumpe vann, montere vask og lage vannglass ikke inngår i forståelsen av denne sosiale situasjonen som en sosial situasjon. En slik langt bredere situasjonsbeskrivelse fremstiller riktignok ikke bare den nevnte situasjonen som en *faktisk* sosial situasjon, men også som en sosial situasjon som er *mer* sosial enn i situasjonen der kun studenten henter et glass med vann på forespørsel fra professoren.³⁵ Et slikt teoretisk skille, mellom ikke-sosiale og sosiale situasjoner, fremstår gunstig først og fremst kun for teorien sin egen del. Det bidrar dog, etter min mening, til å skape teoretiske begrensinger når det kommer til å kunne forstå hvilken innflytelse andre eksterne sosiale elementer potensielt kan ha over den aktuelle situasjonen det snakkes om.

³⁵ Såkalt smale sosiale beskrivelser har også blitt nevnt som en kritikk av Outhwaite (2013, s. 248): «That is rather like Catholics being supposed to believe that sex is really only about reproduction».

Det er likevel mulig å hevde at det meste av det organiserte sosiale arbeidet (i eksempelet ovenfor) er tidsmessig såpass lenge i forkant av vann-henting at det er handlingssituasjonsmessig ikke lenger relevant. Det er dog et standpunkt som, etter mitt syn, er vanskelig å forsvare siden det nevnte sosiale arbeidet er *totalt* avgjørende for at den såkalt ikke-sosiale situasjonen i det hele tatt er mulig *in the first place*. Man bør videre heller ikke glemme at professoren også må inneha en viss kunnskap angående kranens bruksmåte og funksjon – en kunnskap man i det minste ikke kan utelukke er et resultat av en sosialiseringssprosess. Det kan samtidig nevnes at visse kulturelle normer også må være til stede (eller eventuelt ikke være i veien) slik at det tolkes som innafor, for professoren selv og de andre rundt, at professoren selv henter et glass vann midt i forelesningen.

Det er videre også mulig å hevde at formålet med handlingstypologien til Habermas *ikke* er at den skal kunne fange opp alle sider ved menneskelig handling, men heller at den skal kunne peke på spesifikke sider ved den. En slik pragmatisk tilnærming er det ikke nødvendigvis noe galt med, så lenge man (etter mitt syn) tar tilstrekkelig innover seg poengene beskrevet ovenfor. Jeg nevnte tidligere at ikke-sosiale handlinger *kan* være tilknyttet og underordnet andre sosiale handlinger; hvordan kan situasjonen til en handling som i utgangspunktet er *tilknyttet og underordnet* en annen sosial handling defineres som ikke-sosial? På hvilken måte er da disse handlingene *tilknyttet og underordnet* hvis ikke det sosiale? Hvilken ikke-sosial tilknytning- eller underordningsdimensjon er det Habermas ikke forteller oss om?

5.1.3 Handlingens orientering

Når det kommer til handlingens orientering, differensierer Habermas (som nevnt tidligere) mellom handlinger *orientert mot suksess* og handlinger *orientert mot forståelse*. For å kunne belyse denne inndelingen er man avhengig av å ta en nærmere titt på Habermas sine tanker omkring Austin sin inndeling av illokusjonære og perlokusjonære handlinger. Handlinger som er orientert mot

suksess er perlokusjonære, noe som innebærer at intensjonen bak handlingen ikke er åpenbar for de rundt (men fordrer at den utad fremstår som illokusjonær og åpenbar). Handlinger som er orientert mot forståelse er derimot illokusjonære, noe som innebærer at intensjonen ved handlingen er åpenbar for de rundt og er ment å være åpenbar.

Kan handlinger i praksis differensieres i slike tilsynelatende rene idealtyper basert på orientering mot suksess eller orientering mot forståelse? Svaret på dette kan muligens være *ja* dersom fokuset kun er på aktørens orientering mot det *ikke-sosiale* eller aktørens orientering mot det *sosiale* kontra orientering mot *suksess* eller *forståelse*. Dette vil si å ikke gjøre ens egen intensjon sosialt forstått eller å gjøre ens egen intensjon sosialt forstått, der det første karakteriseres som suksess og det siste karakteriseres som forståelse. Dersom aktør A eksempelvis argumenterer for at kvinner i dagens samfunn er undertrykt vil intensjonen til aktør A, etter alle solemerker være, å gjøre argumentene sine forståelige for de rundt seg i den tro at verdien i det beste argument vil seire (orientering mot forståelse). Flere teoretiske problemer oppstår imidlertid under den forutsetning at man spør seg; hvorfor sier person A dette? En slik tolkning kan muligens fremstå kontroversiell. Troen på verdien i det gode argument og et godt debattklima *er* jo nettopp basert på det normative poenget om at det kun er argumentet som skal og bør problematiseres, ikke personens sosiale bagasje eller eventuelle skjulte intensjoner. Dette er også noe man ofte hører som argument i vår tid i samfunnsdebatten mot det som gjerne kalles identitetspolitikk eller innenfor academia mot ulike typer standpunktteori. Betyr dette at andre aktører sin sosiale bagasje eller eventuelle skjulte intensjoner umulig kan forstås (eventuelt at disse elementene ikke er empirisk tilstedeværende)?

Dersom det er riktig at man ikke bør gjøre dette, betyr ikke dette samtidig at logikken i argumentene som fremsettes ofte har et helt annet historisk og sosialt opphav enn kun aktøren sin egen isolerte intensjon i øyeblikket om å gjøre argumentene sine forståelige for de rundt seg? Og ikke minst, hvis så er tilfellet, at dette heller ikke på noen måte trenger å bety en orientering mot suksess (å

ikke gjøre ens egen intensjon sosialt forstått)? Kilden bak orienteringen til aktør A kan være (og er sannsynligvis også) grunnlagt et helt annet sted og på et helt annet tidspunkt enn i kun den konkrete samhandlingen i den aktuelle handlingssituasjonen det snakkes om. Det er langt fra sikkert at dette er åpenbart for andre deltakere, noe som av den grunn gjør det upresist å definere handlingene til Aktør A som en orientering mot suksess. Habermas sin differensiering mellom orientering mot suksess og orientering mot forståelse bidrar ikke, etter mitt syn, med et tilstrekkelig teoretisk rammeverk for å kunne fange opp slike handlingsteoretiske dimensjoner eller nyanser

Det bør også, etter mitt syn, *ikke* være kontroversielt å hevde at enkelte også kan forstå andre aktører i en slik grad at disse videre fremstår som relativt forutsigbare handlingsutøvere. Aktører med vitenskapelig bakgrunn (som eksempelvis psykologi, sosiologi, filosofi, biologi, økonomi, medisin osv.) arbeider ofte spesifikt med dette. Det er også noe vi alle sammen (uavhengig vitenskapelig bakgrunn) med stor sannsynlighet gjør hele tiden. Noen ganger mer treffsikre enn andre ganger selvsagt, men hele poenget er at det er mulig å være treffsikker. Hvorfor er det slik at eksempelvis politikere sine argumenter ofte er relativt forutsigbare? Fordi politikere representerer politiske partier, ideologier, partipolitiske programmer og/ eller regjeringsplattformer, som videre binder deres egen person (bevisst eller ubevisst) til både formelle og uformelle kompromisser mellom både partifeller og andre partier. Ikke for å nevne media, velgere og den øvrige offentligheten. Er det urimelig å påpeke at dette til en viss grad setter føringer for argumentenes innhold og den faktiske argumentative aktiviteten som finner sted? Debatten på NRK er eksempelvis satt opp til visse tidspunkt med visse temaer, altså er det visse sosiale føringer på når og hvor diskusjoner skal skje, hvilket tema som skal diskuteres, hvem som skal debattere osv.

Det skal likevel sies Habermas sitt skille mellom orientering mot suksess og orientering mot forståelse på mange måter er utfordrende å kritisere på en tilfredsstillende måte. Han presiserer eksempelvis at illokusjonære handlinger

ofte feilaktig forstås som perlokusjonære, fordi fremsagte illokusjonære forslag eller krav ofte tolkes dit hen at aktøren ønsker å få noe til å skje. Habermas sitt poeng er at indirekte forsøk på å få noen til å handle på en ikke-åpenbar måte her blir totalt unødvendig, noe som betyr at disse må være illokusjonære. Det problematiske ved en slik tolkning er at alt som ikke fremstår som åpenbart for deltakerne selv vil defineres som en orientering mot suksess, mens alt det som burde vært åpenbart for én aktør fra andre deltakere sitt ståsted karakteriseres som en orientering mot forståelse. Jeg er dog enig i at disse ikke er perlokusjonære på den måten Habermas definerer det perlokusjonære på, men jeg er uenig i at forståelsen av det illokusjonære her alene er tilstrekkelig som teoretisk rammeverk. Som nevnt tidligere virker Habermas å ha en i overkant stor tillitt til språklig intersubjektivitet som objektivt fenomen, delvis på bekostning av aktøren selv og ulike makt-dimensjoner mellom de mange sammenlignet med de få.

Hva som til enhver tid er åpenbart og ikke-åpenbart er også ofte vanskelig å definere; det som ikke var åpenbart tidligere kan i dag være åpenbart og vice versa. Dagens forståelse av klasse, kjønn og rase ville eksempelvis fremstått som svært lite åpenbart for bare hundre år siden. Er det ikke også slik at misforståelser oppstår mellom mennesker hele tiden, og at roten til uenighet som oftest handler om manglende forståelse for andre sine argumenter? Det er vanskelig å se for seg hvordan Habermas skal gjøre rede for slike misforståelser, fordi det som er åpenbart jo logisk umuliggjør misforståelser. På den andre siden innebærer argumenter som ikke er åpenbare for andre deltakere en kynisk vilje til å misforstå (orientering mot suksess). Er det slik i praksis? Det er mulig å hevde at misforståelser ikke handler om hva som er åpenbart/ ikke-åpenbart, men om en klar uenighet der argumentene på motsatt side og vice versa er forstått hundre prosent og dertil vektet for svake. Hvor sannsynlig er dette? Og hva med personene på motsatt side, mener de det samme? Det er en reell risiko for at eneste veien ut av en slik fortolkning raskt kan bli et objektivt mål på individuell intelligens. Det er dog verdt å nevne at Habermas inkluderer en interessant, men

noe spesiell versjon av det ikke-åpenbare; nemlig ubevisst selvbedrageri. Dette kan være en delvis vei ut, men innebærer, i tillegg til det ikke så tilfredsstillende kravet om selvbedrageri, et fravær av intersubjektiv forståelse (kvalitetene til kommunikativ handling).

5.1.4 *Situasjon eller orientering?*

Det kan, som vist ovenfor, se ut til at logikken som er naturlig tilknyttet handlingstyper sin *orientering* har smeltet over på den logikken Habermas tillegger handlingstyper sin *situasjon* og vice versa (noe også Poupeau (2001, s. 69-87) har vært inne på). Dersom man eksempelvis skiller mellom ikke-sosiale og sosiale situasjoner på bakgrunn av aktørens bevisste handlingsorientering eller den eventuelle ikke-sosiale/ sosiale effekten (i etterkant) av selve handlingen fremstår den nevnte inndelingen til Habermas troverdig i langt større grad.

Orientering mot suksess fremstår som noe ensidig ikke-sosialt, mens orientering mot forståelse fremstår som noe ensidig sosialt og intersubjektivt. Strategisk handling (orientering mot suksess) defineres riktignok som noe sosialt, men *kun* indirekte via individuelle bedragerske metoder ovenfor seg selv eller andre. Ikke-sosial handling orientert mot forståelse (—) har ikke en gang fått tildelt noe navn.³⁶ Habermas sin handlingstypologi er på den måten (fra mitt ståsted) en selvoppfyllende profeti, fordi de to ulike måtene han velger å differensiere handlinger på (situasjon og orientering) egentlig er den eksakt samme differensieringen; den ene beviser den andre. De facto *sosial* handling orientert mot suksess og de facto *ikke-sosial* handling orientert mot forståelse er på den måten totalt umulig. Konsekvensen er at sosial samhandling alene fremstår som noe ikke-strategisk og fordelaktig, mens det strategiske alene fremstår som noe egoistisk eller ensidig individuelt. Teorien bidrar derfor, etter mitt syn, til en smal svart-hvit forståelse av den sosiale virkeligheten og er sannsynligvis en av grobunnene til beskyldningene om politisk konservatisme. Også åpenbare likheter med tradisjonell funksjonalistisk tankegang må nevnes

³⁶ Dette er noe jeg kommer tilbake til senere.

(forsvar for det bestående). Det kanskje største paradokset ved handlingstypologien til Habermas er at svaret på en langt mer ikke-flat og dynamisk handlingstypologi muligens kan finnes skjult nettopp her.

Habermas karakteriserer, som nevnt, kommunikativ handling som noe sosialt åpenbart med orientering mot forståelse. Det problematiske ved en slik tolkning er at forståelse beskrives som noe ensidig sosialt, altså noe ikke-individuelt. Er det ikke slik at de fleste sosiale inntrykk innarbeides og forstås uten at man nødvendigvis aktivt samhandler med andre? I det minste at dette er mulig? Er det ikke også slik at nyskapende sosiale forståelser og oppfinnelser først og fremst er et produkt av individuell nytenkning? I det minste at dette er mulig? Et sted må jo kilden til endring være lokalisert? Er det rimelig å eksempelvis karakterisere relativitetsteorien til Einstein som et resultat av kommunikativ handling? Selv dersom andre personer (utover Einstein) hadde en viss innflytelse over nytenkningen, så må jo fremdeles stegene i denne nye måten å tenke på være plassert et sted? Bidrar kommunikativ handling (eller strategisk/instrumentell handling for den saks skyld) til en teoretisk spesifisering av et slikt potensial for endring? Jeg vil argumentere for at kommunikativ handling først og fremst blir aktuell *etter* at nyskapingen har funnet sted, og at den sosiale anseelsen av denne nyskapingen som en faktisk nyskaping (eller endring) er avhengig av kommunikativ handling for å i det hele tatt bli sett på som nettopp dette (en makt-uttrykkende dimensjon som er fraværende hos Habermas).

Det fremstår underlig at menneskelig *forståelse* hos Habermas lokaliseres i en slags objektiv intersubjektivitet delvis frakoblet aktøren. Fremfor å være strukturert fra noe (som Bourdieu ofte blir kritisert for), blir man på mange måter strukturert til noe. Det er vanskelig å se hvordan Habermas på denne måten, ikke bare fratru enkeltaktøren sitt rasjonelle potensial for forståelse (og dermed endring av det bestående), men også at språklig intersubjektivitet raskt kan tolkes som et normativt eller moralistisk ideal som alternativt kan være med på å underminere individuell nytenkning (*til* noe = *bør/ må*). Så lenge det bestående er et produkt av kommunikativ handling er det, ved å ta i bruk

Habermas sin teori, rasjonelt. Fra mitt ståsted er dette naivt, fordi det ikke anser at enkeltaktøren selv har egenskaper som økt forståelse delvis uavhengig det bestående. I ytterste konsekvens vil det være en risiko for at, dersom samfunnsmedlemmer ukritisk tar til seg Habermas sitt verdenssyn, er med på å undergrave eventuelle strålende nye ideer eller presise virkelighetsbeskrivelser fra enkeltaktører som ikke enda har blitt forstått som dette utad i samfunnet ellers grunnet annerledeshetens naturlig iboende mangel på sosial anerkjennelse.

Habermas karakteriserer som nevnt strategisk handling som noe individuelt, sosialt ikke-åpenbart og ikke-kommunikativt. Dette kan *også* fremstå noe underlig med tanke på menneskehetens åpenbare suksess og utvikling basert på strategisk sosialt samarbeid. Strategi-møter under andre verdenskrig, forhandlinger om regjeringsplattformer og selskaper sine markedsstrategier vil alle bli definert som kommunikativ handling så lenge den aktuelle strategien er sosialt konstruert, altså åpenbar for flere enn én deltaker.

5.1.5 *Livsverden*

Livsverden eksisterer (som nevnt) som et implisitt lager med kunnskap *a tergo* (på baksiden) av kommunikasjonen til aktørene. Etersom livsverden kun er presentert til aktørene i pre-refleksiv form er den ikke tilgjengelig for vår disposisjon og man kan derfor ikke tvile på den som man ønsker. Selv om dette bidrar til at Habermas i større grad kan ta hensyn til reproduksjon fikser det ikke de teoretiske problemene vedrørende sosial endring. Det er vanskeligere å se for seg hvordan Habermas skal kunne gjøre rede for kvalitativ endring av elementer som befinner seg i livsverden når man ikke kan gjøre det bevisst (et problem vi kommer til å se også habitus har).

5.2 **Kritikk av Bourdieu**

Kritikken av Bourdieu vil i all hovedsak konsentrere seg om det handlingsteoretiske grunnlaget bak habitus, men vil også ta for meg modus operandi og skillet mellom doxa, heterodoks og ortodoks.

5.2.1 *Habitus*

Bourdieu sin definisjon av habitus som *systemer av varige, transponerbare* (overførbare) *disposisjoner*, altså *struktur-erte strukturer predisponert for å fungere som strukturerende strukturer* underspiller (etter min mening) først og fremst aktørens mulighet for total avvikelse fra sine predisponerte strukturer, men også til en viss grad aktørens mulighet for kritisk selvrefleksjon. Det kan sies å være mer vanlig å kritisere Bourdieu for det sistnevnte i motsetning til det førstnevnte, men det er enda mer vanlig at kritikken ikke differensierer mellom dem. Dette er et viktig poeng fordi en respons på kritikken som ligner det sistnevnte, for Bourdieu sin egen del, nettopp innebærer aktørens mulighet for selvrefleksjon. Dette fordi teorien hans viser til *utførende praksis* (modus operandi) kontra *utført praksis* (opus operatum). Bourdieu sin respons på aktøren sin angivelige mangel på mulighet for total avvikelse fra sine predisponerte strukturer ville derimot med all sannsynlighet vært «nei, det går ikke».

Si at Bourdieu har rett når det kommer til at habitus tar tilstrekkelig hensyn til aktørens mulighet for kritisk selvrefleksjon (noe Inglis (2013) og Fowler (2013) har tatt til orde for); hvordan er sosial endring mulig når struktur-erte strukturer er predisponert for å fungere som strukturerende strukturer?³⁷ Vil det som er predisponert endre seg over tid og/ eller fra person til person? Hvordan foregår i så fall dette? Finnes det strukturer utenfor habitus, altså struktur-erte strukturer som ikke er predisponert for å fungere som strukturerende strukturer? Og ikke minst; hva betyr det egentlig at noe er predisponert? Er det tilfeldig?

Det er mulig å eksempelvis hevde at sosial endring som resultat av klassekamp og forbedrede økonomiske vilkår for arbeiderklassen *egentlig* er et resultat av predisponerte struktur-erte strukturer som først har kommet frem i lyset nå i senere tid. Spørsmålet vil da være, for å følge Marx, på hvilket historisk tidspunkt gikk man fra klasseunderbevissthet til klassebevissthet? Det fremstår i overkant urimelig å hevde at klassebevisstheten alltid har vært der, og at

³⁷ Dette har også Aakvaag (2006) påpekt.

endringen utelukkende er kvantitativ (ekspanderende struktur).³⁸ Hvor er så den kvalitative kilden bak endringen? Bourdieu klarer ikke på en tilfredsstillende måte, etter mitt syn, å gjøre rede for en slik revolusjonerende kvalitativ sosial endring. Begrepet habitus er dog for all del et godt verktøy for å demonstrere det motsatte; nemlig mangel på eller begrensning av sosial endring – noe som for all del bør sees på som en faktisk sosial tilstand og en del av det totale mulighetsbildet. Såkalt *dobbel negasjon* (å avslå det som allerede er avslått og å elske det uunngåelige) understreker poenget mitt om at Bourdieu stort sett kun har søkelys på aktørens begrensninger når det kommer til sosial endring. Dette fremstår likevel som en relativt troverdig beskrivelse dersom man antar at Bourdieu ikke tar for seg aktørens muligheter for sosial endring.

5.2.2 Tilpasning av interesser

Poenget om at aktørene har en *tendens* til å tilpasse egne interesser til eksterne forhold kan for all del være overværende korrekt, men da er man avhengig av å også (i det minste teoretisk) demonstrere hvordan aktørene kan unngå å gjøre nettopp dette og hva dette eventuelt vil innebære. Hvorfor det? Jo, fordi hvis ikke er det en risiko for at eksterne forhold og deres egenskaper totalt overskygger aktørens valgmuligheter opp til det punktet at praksis til slutt fremstår som *opus operatum* (utført praksis), altså motsatt av hva Bourdieu innledningsvis ønsket seg (unnslipe strukturens realisme). Det er naturlig å tenke seg at kilden til noe av kritikken rundt sosial determinisme og over-sosialiserte aktører bygger på dette.

En annen innvending i relasjon til poenget om at interesser har en tendens til å tilpasse seg eksterne forhold er at det er logisk vanskelig å gjøre rede for mangel på oppfylte interesser grunnet enten direkte undertrykkende struktur og/eller individuelle følelser av mislykkethet. Dette er fenomener som det må sies er

³⁸ Også for at ekspanderende struktur skal være en gyldig tese (tatt habitus i betraktning) er man avhengig av at aktørene som internaliserer den aktuelle forståelsen *ikke* har andre tidligere strukturelle tilknytninger som står i konflikt til den nevnte ekspanderende strukturen. Hvor realistisk er det? Den ekspanderende strukturen skal jo som sagt erstatte noe?

rimelig å påpeke både har eksistert og eksisterer den dag i dag. Dette kan ytterligere illustreres med Bourdieu sin bruk av sitatet nedenfor fra Marx:

If I have no money for travel, I have no need, i.e. no real and self-realizing need, to travel. If I have a vocation to study, but no money for it, I have no vocation to study, i.e. no real, true vocation (Marx, 1959, s. 71)

Finnes det individer som har lyst til/ behov for å reise selv om de ikke har penger til det? Finnes det individer som har et sterkt ønske om å studere selv om de ikke har penger til det? Jeg mener på ingen måte at de sosiale mekanismene som Bourdieu (og Marx) viser til her er direkte feil, men derimot at de ikke tar tilstrekkelig hensyn til at det også *kan* være annerledes. Hva med de som faktisk har penger til å reise eller studere? Har disse automatisk også lyst til/ behov for å reise eller å studere? Si at dersom man eksempelvis tolker moderne teorier om økt individualisering, refleksivitet og forventningspress som *eksterne strukturelle* komponenter der reiser og studier sees på som viktige faktorer for suksess (kan tolkes annerledes); aktørene som tilpasser interessene sine til slike spesifikke eksterne forhold løper en reell risiko for at interessene deres ikke vil bli oppfylt dersom de ikke har penger til det. Dersom en slik tolkning er korrekt innebærer dette at Bourdieu ikke har tatt tilstrekkelig hensyn til at eksterne strukturelle forhold også *kvalitativt* kan endre seg over tid.

Mangel på penger til å studere eller penger til å reise kan bety noe helt annet i dag enn det gjorde tidligere. Dersom kulturelle fortellinger som «du kan bli hva du vil» overtar for det mer tradisjonelle materialistiske klassesynet er det viktig å samtidig ta innover seg at dette også vil innebære en viss grad av risiko for at aktørens egne interesser ikke vil bli oppfylt. Det er mulig å hevde at selve fortellingen om å prestere i seg selv er en interesse, noe som på mange måter ikke er urimelig. Det er dog ikke på en slik måte Bourdieu bruker ordet *interesse* eller *ønske*. Bourdieu går ut ifra at interessene samsvarer med eksterne forhold på den måten at det i utgangspunktet er lykkelig harmoni mellom dem. Han forutså ikke i tilstrekkelig grad, etter mitt syn, at komponenter både forbundet med interesseoppfyllelse og manglende interesseoppfyllelse kunne internaliseres i

samme fortelling på én og samme tid – populært kalt mislykkethet. *Hysteresen* (forsinket virkning) kunne vært en delvis løsning på dette, men også her ser man at Bourdieu tar for gitt at det er lykkelig harmoni mellom aktørens interesser og (i dette tilfellet) deres *tidligere* strukturelle tilknytning. Det er dermed bare nåtidens strukturelle tilknytning som skiller seg fra aktørens interesser og ikke deres tidligere strukturelle tilknytning (her er det fremdeles harmoni).

I likhet med kritikken mot Habermas er det dog mulig å hevde at teorien til Bourdieu *ikke* har som mål å fange opp alle sider ved sosial handling, men heller at den skal kunne brukes for å demonstrere visse sider ved den. Det er ikke nødvendigvis noe negativt med en slik pragmatisk tilnærming, så lenge man faktisk tar innover seg poengene beskrevet ovenfor.

5.2.3 Aktørens sikkerhetsventil

Bourdieu forsvarer nedenfor den tilsynelatende sterke avhengigheten mellom aktøren sine egne beslutninger og de historiske forholdene beslutningene er et produkt av:

But, at a deeper level, how can one fail to see that decision, if decision there is, and the 'system of preferences' which underlies it, depend not only on all the previous choices of the decider but also on the conditions in which his 'choices' have been made, which include all the choices of those who have chosen for him, in his place, pre-judging his judgements and so shaping his judgement (Bourdieu, 1990, s. 49)

Det er, som nevnt tidligere, vanskelig å se hvordan Bourdieu kan gjøre rede for hvordan aktøren sine beslutninger kan avvike (om enn bare litt) fra de forholdene den er et resultat av. Bourdieu tar ikke innover seg i tilstrekkelig grad, etter min mening, at alle beslutninger (uansett hvor minimale) i utgangspunktet er et produkt av at aktuelle forhold forstås av aktøren og ikke motsatt. Det er forholdene som er gjenstand for forståelse. Burde ikke heller Bourdieu plassert sitt poeng om *modus operandi* (utførende praksis) hertil kontra som aktørens forlengelse av strukturen? Det kan selvsagt være egenskaper med forholdene som gjør at det er en større sannsynlighet for at det tenkes på en viss måte, men det endrer ikke at selve tankeprosessen i seg selv, når det tenkes på disse forholdene

for første gang (for det må vel være en første gang?), i utgangspunktet er upåvirket av forholdene det tenkes på. Bourdieu har en tendens til å hoppe over dette poenget, noe som er med på å bidra til at det ikke finnes noen «sikkerhetsventil» når aktøren skal evaluere de eksterne forholdene. At aktøren har en overværende tendens til å tenke på en historisk tradisjonell måte bør være mer et sekundært poeng. En eventuell re-evaluering av en tidligere tatt beslutning vil dog, av naturlige årsaker, sannsynligvis være mer påvirket av de tidligere forholdene som først var gjenstand for beslutningen *in the first place*. Dog er det det fremdeles en evaluering.

I likhet med Habermas (livsverden) opererer Bourdieu med en (etter min mening) ikke-produktiv forståelse av *ubevissthet*. Ubevissthet blir ofte brukt som et teoretisk verktøy for å tillate strukturell påvirkning. Hvem blir vel strukturelt determinert med vilje? Hvis dette på noen måter er mulig, er det ikke også upresist å beskrive dette som strukturell påvirkning? Det kan fremstå noe kontroversielt, men jeg vil ta til orde for at aktører faktisk *kan* forstå bevisst at de er strukturelt påvirket, selv om dette etter all solemerket er svært uvanlig. Det er ikke slik at (dersom dette skjer) med nødvendighet innebærer at man også *må* gå i opposisjon eller på andre måter *må* havne i noen form for eksistensiell krise (selv om dette kan skje). Du kan eksempelvis bevisst forstå at dersom du arbeider i en organisasjon som ønsker å få flest mulig statlige midler til én gruppe mennesker, at du *også* arbeider *mot* at en annen gruppe mennesker (som objektivt sett fra din side fortjener de samme statlige midlene like mye eller for den saks skyld fortjener dem mer) *ikke* får de samme statlige midlene og likevel bevisst arbeide *for* et slikt resultat. Det bør dog presiseres ettertrykkelig at de aller fleste, etter min mening, med stor sannsynlighet vil innta en posisjon der gruppen de jobber for *også* forstås å ha et større behov for statlige midler enn andre – selv dersom dette ikke er objektivt korrekt. Dualismen mellom bevissthet og ubevissthet er derfor lite produktiv som teoretisk verktøy.

Bourdieu argumenterer delvis for sine teorier i sterk opposisjon til andre teorier eller virkelighetsforståelser (særlig objektivistiske fortolkninger) for å få

frem underkommuniserte eller skjulte sosiale strukturer. Dette innebærer at han ikke alltid er like opptatt av å teoretisere og/ eller inkludere «den andre siden» i et helhetlig teoretisk system på et høyt abstraksjonsnivå. Dette kan medføre at det logisk motsatte og/ eller andre del-komponenter ikke utforskes i like stor grad for å få frem, et for han, underkommunisert poeng. Dette betyr imidlertid også at det kan være utfordrende å kritisere deler av teorien hans på en tilfredsstillende måte uten å samtidig ta til orde for opposisjonen han i utgangspunktet så sterkt argumenterte mot. Tolkningen av at habitus i tilstrekkelig grad tar innover seg aktørens refleksive potensial (som Inglis og Fowler mener) mangler en teoretisk presisering av disse mulighetene. Å påpeke at aktøren er reflektiv er ikke nok. Aktørens begrensninger for sosial endring gjennom habitus kan derfor fremstå mindre troverdige når mulighetene for sosial endring (fra mitt ståsted) ikke er presisert.

5.2.4 *Doxa, heterodox og ortodox*

Utviklingen av heterodox og ortodox i relasjon til habitus fremstår som en delvis motsigelse med tanke på kritikken rundt habitus sitt manglende potensial for sosial endring. Dette fordi det ikke finnes noen handlingsteoretisk presisering av aktørens mulighet for endring fra doxa til heterodox eller ortodox, med unntak av Bourdieu sitt poeng om at sosial endring under krisesituasjoner krever en ekstraordinær heterodoks diskurs og karisma for å kunne beskrive det som til nå har vært ubeskrivelig (og at en ortodoks transformasjon konstrueres som denne motsetningen).

Problemet er at det er vanskelig å gjøre rede for kilden bak den heterodokse talerens ekstraordinære diskurs og karisma når det kommer til å kunne beskrive noe som aldri tidligere før har blitt beskrevet (dette gjelder også for tilhørerne). Jeg er dog enig med Bourdieu i at behovet for en heterodoks taler absolutt har noe for seg når det kommer til progressiv oppslutning og maktkamp, men at det dessverre samtidig delvis undervurder enkeltaktørens rasjonelle potensial uten en heterodoks taler. Bourdieu sin fortolkning er på den måten, etter mitt syn,

muligens i overkant objektivistisk ved at han i for stor grad tar for gitt aktørens individuelle meningsunivers delvis frakoblet eksterne forhold som eksempelvis en heterodoks taler med ekstraordinær diskurs og karisma. Hvor ble det av målsetningen om å unnsnippe *opus operatum* (utført praksis)?

6 Avsluttende diskusjon

Som følge av de tidligere diskusjonene av Habermas og Bourdieu presentert i denne oppgaven, kan det ved første øyekast se ut til at Habermas sin teori er mer egnet til å kunne forstå aktørens muligheter for sosial endring (ved at aktøren kan ta i bruk kommunikativ handling for å argumentere for fremtidige endringer), mens Bourdieu sin teori er mer egnet til å kunne forstå aktørens begrensninger for sosial endring (ved at aktørens handlingspreferanser er styrt av eksterne forhold). Likevel, som vist i kritikken, virker det å være flere teoretiske utfordringer innad de respektive handlingsteoriene. Habermas virker å knytte forståelse til noe som skjer i fremtiden (orientering mot ...), mens Bourdieu virker å knytte handling til noe som allerede har skjedd (struktur-erte strukturer ...).

Overordnet sett stiller jeg meg bak Susen (2013) sitt poeng om at det er nødvendig å avvise både Habermas sin *sosio-ontologiske romantikk* og Bourdieu sin *sosio-ontologiske fatalisme* til fordel for såkalt *sosio-ontologisk realisme* som tar hensyn til både den maktbelastende delen og den makt-kritiske delen av sosialt liv. Likevel, mener jeg (som også Outhwaite, Susen og delvis også Fowler har tatt til orde for) at Habermas sin makt-kritiske innsikt og Bourdieu sin maktbelastende innsikt kan komplimenteres dersom man oppnår et handlingsteoretisk fundament som kan ta hensyn til begge disse dimensjonene. Problemet er bare; hvordan skal man gå frem? Som Kögler (2013) påpekte mangler man fremdeles en forståelse av denne sammenhengen. Hva er det med handlingsteoriene til Habermas og Bourdieu som gjør at en handlingsteoretisk forankring av sosial endring ofte fremstår som en komplisert øvelse? Der det forrige kapittelet inneholdt en konkret kritikk av handlingsteoriene søker dette

kapittelet å bevege seg mot en handlingsteoretisk rekonstruksjon av Habermas sin teori om den kommunikative handling og Bourdieu sin teori om habitus med formålet om å kunne handlingsteoretisk forankre aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring.

6.1 Mellom forståelse og handling – muligheter for sosial endring

For Habermas er *forståelse* en fysisk utøvende handling (språk); «*reaching understanding is the inherent telos of human speech*» (Habermas, 1984, s. 287). Han gjør dermed den feilen, ut fra mitt syn, at han ikke handlingsteoretisk differensierer den tidsmessige relasjonen mellom individuell forståelse (pre handling) og fysisk handling (selve handlingen).³⁹ Forståelse skjer ikke i det tidspunktet handlingen utføres, men derimot *før* handlingen (tilknyttet nevnte forståelse) utføres.⁴⁰ Du maler ikke veggen *samtidig* som du forstår hvordan veggen skal males. Du forstår (eller vet) hvordan veggen skal males *før* du maler veggen. Dette betyr selvsagt ikke at alt er planlagt på forhånd, men at selve handlingen er en følge av og et resultat av noe som allerede er kognitivt forstått hos hver enkelt aktør.⁴¹ «*Reaching understand is the inherent telos of the human brain*» hadde vært en mer presis beskrivelse.

Forståelse for Habermas fremstår derfor som en i overkant ensidig intersubjektiv aktivitet, noe som vanskeliggjør tolkningen av *orientering mot å oppnå forståelse* som et individuelt kognitivt fenomen som alle gjør også uavhengig andre aktører sin umiddelbare fysiske tilstedeværelse og uavhengig dens eksplisitte kommunikative formidling i det sosiale rom. For å

³⁹ Susen (2013, s. 220,221,224,227) har påpekt viktigheten av det han kaller «cognitive autonomy», «individual dimensions», «epistemic capacities», og «subjective meanings». Det samme kan delvis sies om Kögler (2013, s. 311); «What we need is a phenomenology of intersubjective meaning which is complex enough to take the field-situatedness and immanent transcendence of dialogic meaning into account».

⁴⁰ Forståelse skjer heller ikke *etter* at handlingen din er utført. Dersom du lærte av feilene dine fra din forrige handling, kan ikke denne forståelsen reverseres tidsmessig før denne aktuelle handlingen. Denne nye forståelsen, hvis du lærte noe nytt, vil således skje *før* din (eventuelt) *kommende* handling, og er således et resultat av kognitiv refleksjon over noe som allerede har skjedd. (Din forrige handling *har* innflytelse på forståelsen som begynner seg *før* din neste handling, men dette kommer jeg tilbake til senere).

⁴¹ Det er en vanlig empiristisk tankefeil å legge for stor vekt på det erfaringsmessige ved handlingen. Opplevelsen av at forståelse skjer i det man handler skyldes for det første språklige begrensninger og for det andre den ofte hyppige dialektiske frekvensen mellom kognitiv forståelse og aktiv handling.

handlingsteoretisk «redde» individet er Habermas avhengig av å ty til såkalt fri argumentasjon; du kan alltid si ja og du kan alltid si nei. Det er dermed verdt å spørre seg; hvorfor sier denne aktøren i denne aktuelle situasjonen henholdsvis *ja* eller *nei*? Det er vanskelig å kunne se hvordan Habermas skal kunne forstå kompleksiteten bak slike talehandlinger når aktørens *forståelse* er erobret av hva som til enhver tid kommuniseres i samvær med andre. Som Aakvaag også har presisert:

Habermas [...] knytter illokusjonær suksess først og fremst til noe språkinternt, nemlig kritiserbare gyldighetskrav (Aakvaag, 2006, s. 349).

Det er fullt mulig å hevde at talehandlinger er vesensforskjellig fra andre handlinger, som eksempelvis aktiviteten å *male en vegg*. Dette kommer jeg tilbake til, men hvis så er tilfelle; hva med ikke-språklige handlinger? Aktiviteter som å male en vegg vil (isolert sett) kun tolkes som en orientering mot suksess, noe som er problematisk fordi det undergraver innflytelsen til sosialiseringprosesser som individuell læring og forståelse (som nevnt i kritikken). Selv om du befinner deg fysisk alene mens du pusser tennene dine før leggetid, så er jo likevel denne aktiviteten i det minste et delvis resultat av historisk sosial praksis?

Når det derimot kommer til kommunikative *talehandlinger*; er disse vesensforskjellig fra andre handlinger? I så fall, på hvilken måte? Dersom A sier noe til B; er dette en orientering mot forståelse? Har ikke A allerede forstått det A sier før A sier det A sier? Eller sier A slik A sier fordi B skal forstå hva A sier? Hvordan kan A forstå at B skal forstå hva A sier uten at A allerede har forstått dette? Er det ikke mer korrekt å karakterisere dette som en orientering *fra* forståelse sammenlignet med en orientering *mot* forståelse? Er det ikke også enklere med en slik tilnærming å forklare hvordan misforståelser kan oppstå? Er det ikke også enklere med en slik tilnærming å ta hensyn til aktøren?

6.1.1 Kognitiv virkelighet

Når det gjelder handlingstypologien til Habermas er det for meg en delvis gåte at han ikke går nærmere inn på den svært interessante handlingstypen han så fint

kaller «—», som består av ikke-sosiale situasjoner og orienteringer mot forståelse. Den trolige årsaken til at det er nær umulig for Habermas å gå nærmere inn på dette er at forståelse for han ikke er en individuell prosess hos aktøren selv, men snarere en intersubjektiv språklig entitet du kun kan modifisere sammen med andre deltakere. På den måten fjerner Habermas seg delvis fra enkeltaktøren.

Sett at du tar poenget til Habermas om ikke-sosiale situasjoner med en viss distanse, hvilke fenomener er det som kan klassifiseres som «—»? Hvilke individuelle prosesser er det som orienterer seg mot forståelse? Hva med forståelse selv? Kognisjon? Tenkning? Å forstå er vel en av de mest grunnleggende menneskelige egenskapene? Det er vanskelig å forstå egenskapene til de mange før vi også forstår egenskapene til det ene enkeltindividet. Ja, vi opererer med begrepet aktør, men alt for ofte kun som en del-komponent i forståelsen av sosiale interaksjoner. Vår interne kognitive virkelighet (eller idéverden som Platon så kalte det) er vel også langt mer vidstrakt og kompleks enn enkle eksplisitte talehandlinger?

As soon as a context of relevance [...] is brought into a situation, becomes part of a situation, it loses its triviality and unquestioned solidity (Habermas, 1987, s. 124)

Her ser man et eksempel på hvordan Habermas legger den kritiske evalueringen til selve kommunikasjonen i handlingssituasjonen, og ikke til enkeltindividet selv. Konteksten kan selvsagt miste sin trivialitet og ubestridelige soliditet, men den må ikke. Hva er sannsynligheten for at dette skjer? Da enten ved at aktøren tar seg tid til å evaluere dette eller ved at aktøren allerede har gjort dette tidligere og på den måten tar til orde for en annen forståelse i opposisjon til andre deltakere. Jeg er langt på vei enig med Bourdieu i at utøvelse av kommunikasjon først og fremst fungerer for å beholde dens trivialitet og ubestridelige soliditet. Uansett om dette er forstått eller ikke. Det høres kanskje strengt ut, men dette innebærer allerede en iboende evaluering som er ferdigstilt og som er mulig å produsere i handlingssituasjonen nettopp fordi den *ikke* er under evaluering lengre fra aktøren selv. Legg merke til tidsaspektet. Habermas har imidlertid et

poeng med at eksterne elementer innebærer en klargjøring for evaluering, men *evalueringsprosessen* i seg selv er ikke iboende kommunikasjonen sett bort fra det faktum at det er mulig for aktøren å kommunisere sin *ferdigstilte* evaluering i etterkant av selve evalueringsprosessen og da eventuelt også endre andre aktører sin ferdigstilte evaluering.

Det er et relativt vanlig ordtak som går «ikke hør på hva de sier, men se på hva de gjør». En bedre variant hadde kanskje vært «ikke se på hva de gjør eller sier, men forstå hva de tenker». Habermas påpeker imidlertid implisitt noe av det samme når han viser til at enighet *kan* tas med makt ved hjelp av trusler eller vold, men at denne enigheten uansett aldri vil gjelde subjektivt. Det er videre påfallende at han ikke også ser at en slik tilsynelatende enighet også kan skje uten slike åpenbare maktmidler som trusler eller vold. Det handlingsteoretiske potensialet i forståelse pre-tale er, etter min mening, langt høyere enn tale i seg selv. Både når det gjelder aktørens begrensninger og aktørens muligheter for sosial endring.⁴²

Det befinner seg imidlertid en åpenbar metodisk fallgrube her når det kommer til mistankens hermeneutikk. Mitt poeng bør på ingen måte tolkes som en reduksjon av tilliten til aktørens egne uttalelser, men snarere fremme hans eller hennes individuelle kognitive egenart. Hvorfor er dette viktig? Det er viktig for å kunne unngå en objektivisering av aktøren. Det er videre mulig å anta at dersom man unngår en objektivisering av aktøren, vil man også kanskje kunne handlingsteoretisk forankre sosial endring.

6.1.2 Bourdieusiansk habitus

Når det kommer til Bourdieu gjør også han, etter mitt syn, noe av den samme feilen som Habermas ved at han for raskt knytter ekstern struktur til handlingsbegrepet habitus og på den måten hopper bukk over individuell

⁴² Sewell Jr. (2005, s. 125): «A social science trapped in an unexamined metaphor of structure tends to reduce actors to cleverly programmed automatons. A second and closely related problem with the notion of structure is that it makes dealing with change awkward. The metaphor of structure implies stability. For this reason, structural language lends itself readily to explanations of how social life is shaped into consistent patterns, but not to explanations of how these patterns change over time».

forståelse pre handling, noe som vanskeliggjør forståelsen av muligheten for sosial endring og maktkritikk.⁴³

Passeron believed that Bourdieu began to treat more absolutely than contingently the conceptual framework which they had developed together. The “habitus”, for instance, was, in origin, a philosophical concept which Bourdieu initially used heuristically but which, in Passeron’s view, he began to reify. Passeron’s accusation was not simply that Bourdieu began to treat concepts philosophically. More questionably still, in Passeron’s view, Bourdieu had begun to use a word such as “reproduction” to signify a universally valid correlation between the transmission of cultural tastes and social positions, rather than as a linguistic device adopted contingently to explain the particular situation in France at the end of the 1960s (Robbins, 2013, s. 262).

Kan Bourdieu være et offer for sin egen habitus? Er det slik at han, som Passeron antyder, begynte å tingliggjøre sine egne begreper? For å ta i bruk habitus, vil det i så tilfelle være så overraskende? Noe av problemet er likevel at det kan være vanskelig å bevare en kritisk distanse til skiftende eksterne eller interne forhold. Vassenden (2018, s. 153-154) har blant annet skrevet om da MacLeod (2009) skulle foreta en feltstudie i USA av to ungdomsgjenger med lik klassebakgrunn som gikk på samme skole og bodde i samme nabolag, men hadde ulik etnisitet, hadde svært ulike oppfatninger om fremtiden. Begrepet habitus med sine klassespesifikke holdninger som bidrag til reproduksjon av klassesamfunnet kunne ikke forklare forskjellene som MacLeod observerte. Han bestemte seg derfor for å introdusere et modifisert habitus-begrep der etnisitet medierer mellom subjektiv disposisjon og klasseposisjon. Poenget var at amerikansk *Achievement Ideology*, som tilsier at enhver som strever hardt nok vil kunne oppnå økonomisk suksess, hadde ulik effekt på gruppens framtidsutsikter grunnet ulik etnisk bakgrunn. Der de svarte guttene kunne forklare foreldrenes lave klasseposisjon med fortidens rasisme, hadde ikke de hvite guttene noe annet å skylde på enn foreldrenes lathet eller dumhet. De hvite guttene var derfor langt

⁴³ Aakvaag (2006, s. 349): «Språkets koordineringsevne og talehandlingens illokusjonære kraft tilbakefører Bourdieu altså uttømmende til noe språkeksternt, nemlig makt og ressurser (kapital) forankret i sosiale institusjoner (felt)»

mer pessimistiske og så på sosial mobilitet og utdanning som nytteløst. Med en viss kritisk distanse var habitus som begrep likevel verdifull for MacLeod.

Skarpenes (2007) har tidligere blant annet skrevet om den legitime kulturens moralske forankring, som en del av et forskningsprosjekt (i samarbeid med Sakslind og Hestholm) om kunnskap og kultur i den øvre middelklassen i Norge, der undersøkelsen viser at den øvre middelklassen har internalisert de norske egalitære strukturene dypt innebygget i det norske samfunnet og på den måten mobilisert mot tradisjonelle kulturelle hierarkier man gjerne forbinder med det franske samfunn. Selv om denne undersøkelsen i større grad relaterer seg til Bourdieu sin *Distinksjonen* og begrepet kulturell kapital (som kan sies å være mer radikal), indikerer funnene også at habitus med sitt særlige fokus på klassespesifikke holdninger som bidrag til reproduksjon av det tradisjonelle klassesamfunnet (og derav kultur) ikke i tilstrekkelig grad tar hensyn til endring av eksterne elementer som eksempelvis geografi eller hvordan ulike aktører i ulike situasjoner reagerer på noen ganger kreative eller overraskende måter.

6.2 Begrensninger for sosial endring

Det er smått fascinerende hvor ulikt man mener Bourdieu tar hensyn til aktørens refleksivitet i sine teorier. Mange mener han fullstendig undergraver aktøren, mens andre mener han eksplisitt fremhever aktøren. Bourdieu argumenterte også selv (som nevnt tidligere) ganske kraftig mot de teoriene, som etter hans syn, behandler aktøren som strukturelle epifenomen. Hva er da problemet? Problemet er, som vist i kritikken, at Bourdieu ikke har noen teoretisk presisering av aktørens muligheter for kreativitet og endring av sine eksterne elementer, noe som innebærer en risiko for tingliggjøring og videre generalisering av de funnene man til enhver tid finner. Habitus er på den måten langt bedre på å kunne forstå aktørens begrensninger for sosial endring. Dersom man ønsker å handlingsteoretisk presisere aktørens muligheter for sosial endring, er det viktig at vi ikke samtidig glemmer å presisere begrensningene. Samfunnet påvirker oss uansett om vi vil eller ikke:

An icon that somewhat resembles the Stadel lion-man appears today on cars, trucks and motorcycles from Paris to Sydney. It's the hood ornament that adorns vehicles made by Peugeot, one of the oldest and largest of Europe's carmakers. Peugeot began as a small family business in the village of Valentigney, just 300 kilometres from the Stadel Cave. Today the company employs about 200,000 people worldwide, most of whom are complete strangers to each other. These strangers cooperate so effectively that in 2008 Peugeot produced more than 1.5 million automobiles, earning revenues of about 55 billion euros. In what sense can we say that Peugeot SA (the company's official name) exists? There are many Peugeot vehicles, but these are obviously not the company. Even if every Peugeot in the world were simultaneously junked and sold for scrap metal, Peugeot SA would not disappear. It would continue to manufacture new cars and issue its annual report. The company owns factories, machinery and showrooms, and employs mechanics, accountants and secretaries, but all these together do not comprise Peugeot. A disaster might kill every single one of Peugeot's employees, and go on to destroy all of its assembly lines and executive offices. Even then, the company could borrow money, hire new employees, build new factories and buy new machinery. Peugeot has managers and shareholders, but neither do they constitute the company. All the managers could be dismissed and all its shares sold, but the company itself would remain intact. It doesn't mean that Peugeot SA is invulnerable or immortal. If a judge were to mandate the dissolution of the company, its factories would remain standing and its workers, accountants, managers and shareholders would continue to live – but Peugeot SA would immediately vanish. In short, Peugeot SA seems to have no essential connection to the physical world. Does it really exist? Peugeot is a figment of our collective imagination. Lawyers call this a 'legal fiction' (Harari, 2014, s. 474)

Strukturalisme er den teori-retningen som historisk sett gjerne har tatt mest hensyn til hvordan ekstern struktur påvirker oss (en retning Bourdieu imidlertid ofte har kritisert). Ferdinand de Saussure er blant annet kjent for å ha skrevet om skillet mellom *la langue* (språkssystemet) og *la parole* (tale) (Andersen & Bo Kaspersen, 2013, s. 317-320). Språkssystemet er fysisk ikke-observerbart, men påvirker likevel hvordan vi snakker i det fysiske rom. Det at vi alle tar i bruk språkssystemet ved tale bidrar til å reprodusere det. At én enkeltaktør velger å ikke gjøre dette endrer svært lite, så lenge resten ikke følger etter. Slike sosiale dimensjoner er svært viktig å kunne ta hensyn til, fordi det bidrar til aktørens begrensninger for sosial endring. Hverken Habermas (livsverden) eller Bourdieu (habitus) tar, etter mitt syn, i tilstrekkelig grad hensyn til aktørens muligheter for endring av slike angivelig ensidig begrensende mekanismer for sosial endring. Dette fordi disse ofte helt enkelt, som nevnt tidligere, kun tillegges det ubevisste, noe som gjør det vanskelig å se hvordan aktøren eksempelvis kan rasjonelt argumentere for endring av noe han eller hun ikke selv er bevisst. Begrensninger

er viktig ja, men ikke på en slik måte at mulighetene totalt kollapser. Hvordan kan vi handlingsteoretisk ta hensyn til dette?

Er dualismen mellom bevissthet og ubevissthet et blindspor? Hva med refleksivitet? Dersom du går på butikken og kjøper en sjokolade; i hvor stor grad kan man si at du er bevisst eller ubevisst denne handlingen? Jeg nevnte i kritikken at for å kunne komme mellom determinisme og fri vilje har man gjennom sosiologien sin historie gjerne tatt i bruk det ubevisste for å muliggjøre eksistensen av strukturell påvirkning, mens man på den andre siden gjerne har tatt i bruk det bevisste for å muliggjøre eksistensen av det rasjonelle frie individ. Er det så enkelt? Fra mitt ståsted handler det mer om hva aktøren til enhver tid utfordrer, og hva aktøren til enhver tid ikke utfordrer. Om dette er bevisst eller ubevisst er på sett og vis fullstendig likegyldig. Hvilke karakteristikker kan vi tildele disse eksterne elementene som ikke utfordres uten at aktøren mister all mulighet til å utfordre dem?

6.2.1 *Telos*

Handling hos Bourdieu kan fremstå, avhengig av tolkning, raskt som sjelløst (karakterisert ved manglende fri vilje) og/ eller utilitaristisk (karakterisert som alles kamp mot alle).⁴⁴ Som Honneth eksempelvis skriver:

Thus Bourdieu's study repeatedly gives rise to the erroneous idea that the social recognition of a life-style and of the values it embodies can be gained in the same

⁴⁴ I forlengelsen av det utilitaristiske poenget har Aakvaag (2005, s. 193-195) gitt en omfattende beskrivelse av Parsons teoretiske hovedproblemstilling (forene frihet og orden): «Opparbeidelsen av «the problem of order» skjer i to etapper, en handlingsteoretisk knyttet til «utilitarismens dilemma», og en samfunns- teoretisk knyttet til «Hobbes' problem». Gjennom å avdekke utilitarismens dilemma vil Parsons først vise at utilitaristisk handlingsteori av systematisk-begrepslige grunner er ute av stand til å gjøre rede for den handlende aktørs frihet. Utilitarismen tar utgangspunkt i en aktør i en objektivt gitt situasjon som gjennom valg av midler forsøker å realisere et handlingsmål avledet av situasjonsuavhengige (eksogene) preferanser. Den eneste normen aktøren er forpliktet på er kravet om effektivitet: aktøren velger det av de tilgjengelige handlings-alternativer som i et kost/nytte-perspektiv mest effektivt frembringer den ønskede måltilstand – hun maksimerer nytte (Parsons 1968a:43–58). [...] Hobbes' problem består i at dersom en ansamling samhandlende og privat nyttemaksimerende aktørers handlingsmål er «randomiserte», vil det være umulig for dem å koordinere motstridende individuelle interesser i kampen om knappe ressurser på en slik måte at sosial orden oppstår. Dette fordi den enkeltes handlingsmål alltid vil komme i veien for alle de andres handlingsmål (Parsons 1968a:89–93). Resultatet er Hobbes' beryktede natur-tilstand, hvor livet for mennesket er «solitary, poor, nasty, brutish and short» (Hobbes 1996:89)».

way as an economic good. Only by decisively abandoning the utilitarian framework of his empirical analysis could he have avoided making this crucial mistake (Honneth, 1986, s. 65).

Bør det utilitaristiske rammeverket totalt avvises? Er ikke noe av fordelene at det tar hensyn til eksterne elementer som virker begrensende for sosial endring? Gi meg et eksempel på et individ som ikke handler ut fra gode konsekvenser på en eller annen måte. Dersom du spør mannen i gata hvorfor han gjør som han gjør, vil svaret være «fordi ...», etterfulgt av en, for han, god grunn (dersom han er ærlig). Er det noen subjektiv forskjell på «god grunn» og «god konsekvens»? Er det ikke det samme? Hvordan kan noen ha en god grunn for noe uten at de samtidig ikke selv også synes dette har gode konsekvenser? Uten en slik god grunn ville vel ikke handlingen funnet sted? Er det ikke da også rimelig å påpeke (dersom definisjonen er bred) at mennesker på mange måter er utilitaristiske vesener?

Jeg vil argumentere for at det er andre sider ved Bourdieu enn nettopp det utilitaristiske handlingsperspektivet per se som er med på å bidra til at aktøren hos Bourdieu ofte tolkes som en sjelløs kompetitiv taper eller vinner. Dersom man totalt avviser dette rammeverket, vil det ikke samtidig være vanskelig å ikke også frata aktøren sitt eget formål eller hensikt med handlingen sin og dermed også aktøren sin individuelle egenart? Gode konsekvenser er handlingsteoretisk nyttig og hensiktsmessig.

Eksisterer det handlinger som hverken serverer noen form for formål/hensikt eller nytte? Hvis ja, hvordan skal man kunne inkludere dette uten at aktøren blir en slave til en mekanisme uten hans eller hennes kontroll? Det har historisk ofte vært vanlig å kontrastere nytte med følelser, verdier eller moral. Max Weber skilte eksempelvis mellom tradisjonelle, affektive, verdirasjonelle og formålrasjonelle handlinger (Andersen & Bo Kaspersen, 2013, s. 110-111). Hvor empirisk troverdig er en slik inndeling? Er det slik at følelser eller moral ikke er formålrasjonelle eller ikke gir noen nytteverdi? Er det grad av bevissthet som skiller dem fra hverandre? Nytte tolkes i alt for stor grad, etter min mening, kun som ensidig kynisme eller kald egoisme. Det kan det selvsagt også være, men

en slik ensidighet gjør det vanskelig å se nytteverdien i menneskelig godhet. Det er likevel forståelig med en viss aversjon mot tolkninger som undergraver slike moralske dimensjoner til fordel for ensidig kalkulasjon, men nytte bør etter min mening (på en eller annen måte) inngå i en generell forståelse av all handling. Hvis ikke er det, fra mitt ståsted, lett for at den menneskelige moral raskt tildeles overnaturlige egenskaper, som ikke bare er uforenelig med dagens forståelse av biologi (og fysikk for den saks skyld), men som også gjør den delvis uforklarlig.

Etter Darwin begynte biologer å forklare at følelser er komplekse algoritmer som er blitt perfektionert gjennom evolusjon for å hjelpe dyr med å ta de rette avgjørelsene. Kjærlighet, frykt og lidenskap er ikke dunkle åndelige fenomener som bare egner seg til diktskriving, de sammenfatter mange millioner av år med praktisk visdom. Når du leser Bibelen, får du råd fra noen prester og rabbier som levde i det gamle Jerusalem. Når du lytter til følelsene dine, derimot, følger du en algoritme som evolusjonen har utviklet over millioner av år, og som har bestått det naturlige utvalgets tøffeste kvalitetstester. Følelsene dine er stemmen til mange millioner forfedre, som hver og en har klart å overleve og reproducere seg i krevende omgivelser (Harari, 2015, s. 343)

Honneth (1986) tar derimot til orde for at mye av kulturen er såkalt ikke-måltrettet. Hva er det da? Vi har i sosiologien ofte en tendens til å i alt for stor grad differensiere mellom ulike fenomener i en slik grad at den totale forståelsen svekkes. Menneskelig moral har et effektivt individuelt og kollektivt måltrettet formål uansett om du liker det eller ikke. Dersom man er uenig i dette vil jeg hevde at definisjonen av begrepet som tas i bruk er for smalt. En ofte populær filosofisk diskusjon går ut på om det faktisk finnes ikke-egoistiske gode gjerninger. Jeg skal ikke gå nærmere inn på denne diskusjonen, men det kan være verdt å merke seg at dersom en handling er egoistisk så betyr ikke dette nødvendigvis at den ikke også er god. På nasjonalt nivå er jussen eksempelvis, i vel så stor grad som kapitalismen, et resultat av felles målstyring og diskusjon. Er ikke det et paradoks? Sosiale institusjoner som politikk og rett (som i seg selv stammer fra etikken) innebærer en faglig og kollektiv diskusjon og nøye felles planlegging av sitt iboende innhold. Kapitalisme innebærer målstyring ja, men hva gjør ikke det?

6.2.2 Makt og effektivitet – intersubjektiv fantasi

Når det kommer til Habermas sin tolkning av handlingssituasjoner der deltakerne definerer situasjoner på felles definisjoner (så lenge de handler med en orientering mot gjensidig forståelse) kan som sagt fremstå problematisk. Dette fordi deltakerne her ikke definerer situasjonen per se, fordi situasjonen derimot allerede har blitt historisk definert og forstått (både av dem selv og mennesker før dem). De har ikke en orientering mot gjensidig forståelse, men gjensidig enighet. En enighet som er effektiv, så lenge alle er enige. En enighet som er effektiv så lenge alle gjør som situasjonen tilsier uten å problematisere den, selv om man er uenig. En slik orientering er på den måten også en mektig orientering, fordi den er nær umulig å problematisere for personen som er uenig ettersom alle andre (unntatt personen som er uenig) tilsynelatende er enige.

Ut i fra den grad av effektivitet basert på alle andre sin definisjon av situasjoner på felles definisjoner vil dermed også den personen som er uenig med stor sannsynlighet ikke bare gjøre det han blir fortalt, men også bli genuint enig på grunn av dens grad av effektivitet (både når det gjelder den ekstra tiden det vil ta å bli enig, den ekstra tiden det vil ta å forstå hvorfor du selv er uenig (og deretter kunne ta til orde for en annen forståelse), det potensielle psykologiske og sosiale stresset det vil innebære å si seg uenig og ikke minst problematiseringens iboende ineffektivitet kontra ikke-problematiseringens effektivitet). Denne begrensende dimensjonen for sosial endring er nærmest fraværende hos Habermas, ettersom forståelse hos han nesten utelukkende forstås som noe du kan forhandle om kollektivt i handlingsøyeblikket og ikke noe som allerede har skjedd. Dette betyr selvsagt ikke at det er umulig å si seg uenig, men at det derimot er veldig vanskelig (i det minste i den settingen som er skissert ovenfor).

Hvis en hellig bok ga en uriktig fremstilling av virkeligheten, ville i teorien disiplene oppdage det før eller senere, og dermed ville teksten miste sin autoritet. Abraham Lincoln sa at man ikke kan lure alle hele tiden. Det er ønsketenkning. I praksis hviler makten til menneskenes samarbeidsnettverk på en skjør balanse mellom sannhet og fiksjon. Hvis du forvrenger virkeligheten for mye, vil den

svække deg, og du vil ikke være i stand til å konkurrere mot mer klarsynte rivaler. På den annen side kan du ikke organisere store mengder mennesker på en effektiv måte uten å støtte deg til noen oppdiktede myter. Hvis du holder deg til ren og skjær sannhet uten å blande inn så mye som et snev av fiksjon, vil få mennesker følge deg. Hvis du hadde brukt en tidsmaskin til å sende en moderne forsker til det gamle Egypt, ville hun ikke klart å ta makten ved å avsløre de oppdiktede historiene til lokale prester eller ved å lære bøndene om evolusjon, relativitetsteorien eller kvantefysikk. Hvis forskeren vår hadde brukt kunnskapene sine til å produsere skytevåpen, kunne hun selvfølgelig skaffet et stort overtak over farao og krokodilleguden Sobek, men for å utvinne jern, bygge smelteovner og produsere kritt ville hun trenge mange hardt arbeidende bønder. Tror du virkelig at hun ville greid å inspirere dem ved å forklare at energi delt på masse er lysets hastighet i tomt rom? Hvis du tror det, må du gjerne dra til Afghanistan eller Syria og prøve lykken der (Harari, 2015, s. 154-155)

Hvorfor oppnår ikke forskeren ovenfor mer makt? Fordi ingen tror på henne. Hvorfor tror ingen på henne? Fordi ingen andre heller tror på henne. Det kan muligens være enkelt å tildele dette årsaker som for eksempel lav intelligens, men det er ikke det det handler om. Det handler om at den intersubjektive forståelsen disse menneskene allerede har fungerer effektivt og er nyttig i det samfunnet de lever i. Å endre en slik allerede internalisert forståelse krever enormt mye for aktøren. Ikke for å glemme hvor destruktivt det vil være for hans eller hennes følelse av samhørighet. Forståelsen de allerede har fungerer utmerket og er hensiktsmessig nettopp fordi alle andre også tror på den. Det er ikke så nøye at det de tror på ikke er sant, når det de tror på er med på å redusere anstrengelsen deres. Slike forståelser har mye makt og representerer en direkte nyttig begrensning av sosial endring.

Kan moderne kunstig intelligens (AI) bli smartere enn mennesker? På sett og vis ja, men mennesker kan til gjengjeld spørre seg; hva betyr det å være *smart*? Det høres kanskje absurd ut, men det er en slik tilsynelatende endeløs fleksibilitet i forståelse som virker å være spesielt tilstedeværende hos oss mennesker sammenlignet med databrikker eller for den saks skyld andre biologiske arter. Det er ikke menneskehjernens datakraft som først og fremst har gitt oss de evolusjonære fordelene vi besitter i dag, men derimot måten den tas i bruk på. «*Imagination is more important than knowledge. Knowledge is limited. Imagination encircles the world*», sa Einstein (Viereck, 1929, s. 117). Hvem bryr seg om kunnskapen vår er empirisk korrekt så lenge fantasien vår er effektiv og mektig?

6.2.3 *Strategisk og kommunikativ handling – ingen empirisk tilknytning*

Et menneske som forstår at guds eksistens er en løgn, men som kontinuerlig forkynner historiene fordi han ser verdi i egen og andre sin naivitet, er dette en perlokusjonær eller illokusjonær handling? Er det ikke begge deler? Dersom han tror på gud og samtidig forkynner guds eksistens; vil ikke en slik handling være uvitende sin perlokusjonære effekt sett at gud ikke eksisterer? Dersom han ikke tror på gud, men samtidig med vitende og vilje feilinformerer at gud eksisterer; vil ikke en slik handling være uvitende sin illokusjonære effekt sett at alle andre vet at han lyver?

Det er slike sosiale dimensjoner strategisk og kommunikativ handling umulig kan fange opp, fordi de ikke i tilstrekkelig grad tar hensyn til den eksterne sosiale tilstanden eller dens tilnærming utenfor den ene aktøren som eksplisitt utøver den aktuelle handlingen. Strategisk og kommunikativ handling har ingen empirisk tilknytning til hverandre. Det er dermed verdt å spørre seg hvordan Habermas skal kunne redegjøre for rasjonaliteten iboende de eksterne elementene som indirekte spiller inn på den nevnte handlingsutøvelsen og virker begrensende for sosial endring. Habitus tar (etter mitt syn) i mye større grad hensyn til rasjonaliteten i slike eksterne kollektive elementer fordi handling her fremstår som funksjonelt for individet selv relativt til den eksterne sosiale tilstanden. Handling er dermed ikke bare en utøvelse av individuell rasjonalitet og forståelse, men også en funksjonell tilpasning til sin eksterne sosiale forutsetning (som eksempelvis klasse). Bourdieu undervurderer imidlertid individets egen mulighet til å korrigere denne kollektive rasjonaliteten, mens Habermas overvurderer den. Kanskje er det mulig å unngå slike overvurderinger og undervurderinger dersom man konstruerer en handlingstypologi som har en empirisk tilknytning til hverandre og ikke bare er isolerte enkelthandlinger?

6.3 Mellom tilskuer og deltaker

Når det kommer til Bourdieu er det mulig (som nevnt tidligere) å se enkelte likheter med funksjonalistisk sosiologisk teori, på den måten at eksterne

elementer (som klasse) kan forklare individenes handlingspreferanser med henvisning til deres funksjon. Elster (1981) har blant annet anklaget Bourdieu sine teorier for å være teleologiske (hensiktsforklarende) med begrepet *inverted sociodicy* fra sin egen læremester Raymond Aron sitt begrep *sociodicy*. *Sociodicy* stammer videre fra begrepet *theodicy* fra 1600-tallet, som innebærer å rettferdiggjøre eksistensen av ondskap ovenfor Gud. *Sociodicy* er på den andre siden tett forbundet med funksjonalistisk tankegang der Gud er byttet ut med samfunnet.⁴⁵ Med begrepet *inverted sociodicy* mener Elster at Bourdieu sine teorier tar til orde for at alt for det onde er for det onde:

Crime exists because society needs a scapegoat; mental illness because of social 'labelling'; educational institutions prepare children for the capitalist work discipline; and so on in a dreary, familiar drone. It's a school whose slogan could be that all is for the worst in the worst of all possible worlds. Or it could appropriate the label on a denim jacket I once bought in San Francisco: 'Any defect or fault in this garment is intentional and part of the design.' The proponents of this view offer an inverted sociodicy wedded to a frictionless functionalist mode of explanation. In France the current supports – as some of them might put it – of this mode of analysis include Michel Foucault and Pierre Bourdieu (Elster, 1981).

Bourdieu ville etter all sannsynlighet vært svært kritisk til en slik fremstilling, med tanke på hans eksplisitte kritikk av såkalte mekaniske og/ eller teleologiske beskrivelser av virkeligheten. Fowler (2013) har som nevnt også kritisert synet på Bourdieu som en «*left-Parsonian*». Den store forskjellen mellom Bourdieu og funksjonalistisk teori i tradisjonen etter Parsons er at Bourdieu i langt større grad skiller på *hvem* det aktuelle fenomenet er godt for og *hvem* det ikke er godt for. For funksjonalismen er svaret på hvem det er godt for i langt større grad samfunnet som et hele (selve organismen). Jeg er dog enig med Elster i at en forklaring av et fenomen ut fra dens onde konsekvenser i utgangspunktet kan fremstå som like suspekt som en rettferdiggjørelse av et fenomen ut fra dens gode

⁴⁵ Elster (1981): «Within the theological tradition two ways of justifying evil emerged: pain and sin, which could be seen either as indispensable conditions for the good of the universe as a whole, or as inevitable by-products of an optimal package solution. The first was that of Leibniz, who suggested that monsters, for instance, had the function of helping us to see the beauty of the normal. The second was that of Malebranche, who poured scorn on the idea that God created monstrous birth defects 'pour le bénéfice des sages-femmes', and argued that accidents and mishaps should be understood as the cost God had to pay for the choice of simple and general laws of nature. In both cases, the argument was, of course, intended to explain that the actual world is the best of all possible worlds».

konsekvenser. Problemet er likevel ikke ondskap eller godhet per se, men rettferdiggjørelsen av det.

Det er verdt å merke seg at Bourdieu ikke selv rettferdiggjør ondskap, men delvis anklager samfunnet for å gjøre dette eller de facto for å være slik. På den måten fremstår Bourdieu sin tilnærming langt mer forklarende eller anklagende enn rettferdiggjørende, noe som avhengig av tolkning selvsagt kan forstås som pessimistisk. I kontrast til mer rettferdiggjørende harmoniske teorier har likevel Bourdieu, etter min mening, en mer realistisk forankring ved at han helt enkelt ikke rettferdiggjør sosiale fenomener. Dette gjør at han klarer å unngå å gjøre seg til en åpenbar deltaker av samfunnet. Mer harmoniske tilnærminger (som eksempelvis funksjonalisme) har derimot et stort problem ved at man gjør seg selv til en åpenbar deltaker av samfunnet gjennom rettferdiggjørelse. Bourdieu sin tilnærming har dog likevel sine baksider ved at teori og praksis skiller lag (som Aakvaag (2006) tidligere har vært inne på).

The more I sought to satisfy the explicative claims of the philosopher, the further I moved from the interests of the sociologist, who has to ask what purpose such conceptual analysis should serve (Habermas, 1984, s. xli).

Dette skriver Habermas på første side i *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society*. En slik inngang fra Habermas sin side gir, etter min mening, dessverre en forhøyet risiko for at det teoretiske resultatet fremstår virkelighetsfjernt eller idealistisk, fordi *purpose* relaterer til noe normativt godt. Uten et godt formål er det ikke lengre et formål. Denne tankegangen ser man igjen gjennom hele handlingsteorien til Habermas, som videre er med på å bidra til at jakten på sannheten delvis overskygges av jakten på et bedre samfunn (her kommer språklig intersubjektivitet inn). Det er ikke slik at Bourdieu nødvendigvis ikke har et slikt formål, men hans teoretiske inngang har en helt annen ikke-normativ tilknytning ved at han helt enkelt spør hvorfor folk gjør det de allerede har gjort.

For Habermas fremstår samfunnet mer som en pågående forståelsesprosess, som gjør det vanskelig presisere aktørens muligheter for sosial endring. Ettersom

det nettopp (som nevnt tidligere) er vanskelig å sette begrensninger for sosial endring hos Habermas vil det også være vanskelig å presisere muligheter når det ikke finnes begrensninger der – en slags endring av endring. Dette bør sies å være en relativt utradisjonell kritikk av Habermas. I kontrast til Bourdieu der teori (tilskuer) og praksis (deltaker) skiller lag, er teori (tilskuer) og praksis (deltaker) for Habermas den ene samme tingen. Dette bidrar til en slags objektivistisk naivitet eller idealistisk orden om du vil (alt er mulig). Muligheter eksisterer kun i sitt motsetningsforhold til begrensninger. Uten begrensninger er muligheter ikke lengre muligheter.

6.3.1 Rasjonalitet og irrasjonalitet

I forlengelsen av min kritikk av Habermas sin tolkning av kunnskap hos deltakere kontra kunnskap hos tilskuere, har Elster (1981) blant annet også tatt til orde (i kritikken av Bourdieu) for at det er logisk ugyldig at gode konsekvenser som positiv effekt på sparing kan forklare eksistensen av inntektsulikhet. Hvorfor? Fordi man da forklarer årsaken i forkant ut fra virkningen i etterkant:

Once it has been pointed out that certain deplorable phenomena have good net consequences, it is only a short step to the argument that the latter also explain the causes that produce them (Elster, 1981).

Selv om denne forklaringen er logisk ugyldig for Elster selv (sannsynligvis med god grunn), så endrer ikke dette at andre de facto aktører i samfunnet *ikke* ser det på den samme måten som han. Det samme kan sies når det kommer til *bad net consequences* (inverted sociodicy). Disse aktørene er vel også en del av det sosiale? Kanskje befinner de seg også i maktposisjoner der de utad forsvarer eksistensen av inntektsulikhet på bakgrunn av dens angivelige positive effekt på sparing og at dette av den grunn innebærer et visst bidrag til inntektsulikhetens pågående eksistens ved at man ikke arbeider for å fjerne den? Er det ikke også slik at det er først når man er misfornøyd med noe at man endrer atferd? Dette tatt i betraktning, kan ikke nedvurderingen av slike tolkninger samtidig være

med på å sette en stopper for forståelsen av aktørens muligheter for sosial endring?

Det er ofte påfallende hvor lite opptatt man virker å være etter å søke forklaringer på slike fenomener (som Elster indirekte skisserer ovenfor), sett i forhold til graden av den normative aktiviteten man gjerne ser i etterkant av en slik realisering. Man er på den måten ofte langt mer opptatt av å påpeke at dette er feil, fremfor å forstå *hvorfor* slike feil nettopp oppstår. Elster illustrerer her (etter mitt syn) en interessant sosial beskrivelse, men virker å kun være opptatt av å diskutere hvor logisk ukorrekt den er.

Dersom eksempelvis rettferdiggjørelsen av ondskap har røtter helt tilbake til 1600-tallet, hvordan kan dette være fysisk mulig uten at dette også er handlinger som faktisk har funnet sted? Hvorfor er man ofte så lite opptatt av å finne forklaringer på slike fenomener? Kan slike angivelige logiske tankefeil, som Elster (sannsynligvis med rette) viser til, være en pekepinn på noe mer? Jeg er videre ikke uenig i at slike forklaringer som nevnt ovenfor er normativt logisk ugyldige, men vil til forskjell fra han argumentere for at dette i seg selv er en viktig bestanddel innen menneskelig og sosial praksis. Det er på tide å ta innover seg at generell handlingsutøvelse på ingen måte må være objektivt korrekt eller logisk konsistent (hverken ovenfor et såkalt logisk ideal eller for oss som tilskuere) for at utøvelsen faktisk skal kunne skje, men derimot at et fravær av en slik logisk inkonsistens for aktøren selv er nødvendig for at handlingen i det hele tatt skal kunne muliggjøres (dette betyr imidlertid ikke at forståelsen av utøvelsen ikke kan sees på som logisk inkonsistent for aktøren selv i fremtiden).

Jeg finner det videre interessant at de som ofte virker å være mest opptatt av fornuft og rasjonalitet, er de som også oftest har størst problemer med å finne den.⁴⁶ Dette gjør at man, noe paradoksalt, gjerne ofrer rasjonaliteten på

⁴⁶ Bourdieu (1990, s. 47): «[...] strategies that consist of binding oneself - in a variant of the Sartrean pledge which is described as the privileged way of resolving the problem of weakness of will [...] they are able to give the appearance of accounting for rational conduct, of explaining it, with the aid of numerous theoretical models; but in fact, by refusing to recognize any other way of founding it in reason than by giving reason as its foundation they simply introduce a being of reason, an ought-to-be, as a *vis dormativa*, in the form of an agent all of whose practices have reason as their principle».

rasjonalitetens alter og dermed også reduserer aktørens muligheter for sosial endring. Det som utenfra kan sees på som irrasjonalitet *er* alltid basert på fornuft innenfra – noe psykologien for lengst har forstått. Det er på tide at sosiologien også forstår dette.

[...] Pascal's analysis of the most unusual and most unlikely, in a word the least sociological, of all rational decisions, the decision to believe, which is the logical outcome of the argument of the wager (and quite naturally attracts the interest of Jon Elster [1979: 47-54]), can be made to work as a heuristic mode] a contrario. Given, Pascal says, that a man who gambles on the existence of God is staking a finite investment to win infinite gains, belief presents itself without dispute as the only rational strategy; so long, of course, as one believes sufficiently in reason - Pascal points this out, but Jon Elster and all those who, like him, have grown used to living in the pure world of logic resolutely forget it - to be susceptible to these reasons. The fact remains that one cannot rationally pursue the project of founding belief on a rational decision without being led to ask reason to collaborate in its own annihilation in belief, a 'disavowal of reason' [...] (Bourdieu, 1990, s. 48).

6.3.2 *En evig forståelsesprosess*

Man kan gjerne utelukkende diskutere hvor irrasjonelle visse logiske slutninger er (uten å forsøke å forstå hvorfor disse produseres), men det er dessverre til liten hjelp når det kommer til å utvikle en bedre forståelse for den sosiale virkeligheten. Dette fordi man med en slik orientering trer inn i en normativ sfære av sosiale standpunkt post forståelse. Man er på dette stadiet ikke lenger opptatt av å forstå, men opptatt av å påpeke at noe burde vært forstått på en annerledes, bedre eller mer effektiv måte. Dette betyr selvsagt ikke at man bør totalt avstå fra en slik aktivitet (snarere tvert imot), men man bør i det minste ta innover seg dette poenget for å kanskje teoretisk kunne unngå en neglisjering av enkeltindividets sin rasjonalitet.

Selv jeg, med denne oppgaven du leser akkurat nå, har ikke noe annet valg enn å tre inn i en slik sfære. Hvis ikke hadde aldri oppgaven kunne vært mulig å produsere. Det hadde vært en evig forståelsesprosess. På et tidspunkt må man si seg fornøyd. På et tidspunkt må man ta til orde for, det som for meg, er en annerledes og bedre forståelse enn den forståelsen jeg kritiserer. Man er avhengig av å tre inn i en forstått virkelighet som ikke selv forstår at den er et produkt av en forståelsesprosess snarere enn kun forståelsen selv. Likevel håper jeg (selvsagt)

å kunne peke på andre, fra mitt ståsted, mer fundamentale mekanismer for forståelse av sosial praksis ved å nettopp kunne peke på dette aktuelle sosiale fenomenet. Det er jo det som er hele poenget?

Hvordan kan jeg si noe sant om samfunnet samtidig som jeg er en del av det? Er det i det hele tatt mulig? Dersom også min kunnskap er feilbarlig, hvordan kan noen vite noe som helst? For ikke å glemme; utøve handling i det hele tatt? Det er når du reflekterer over dette at du skjønner at det er veldig få som faktisk utøver en slik aktivitet der deres egen kunnskap forstås fra eget ståsted som feilbarlig – ikke for å glemme hvor sosialt ineffektivt eller hvor lite umiddelbart makt-potensiale en slik utøvelse faktisk har. Det gir nemlig ingen ferdig forståelse som andre mennesker kan ta del i. Det er dog et lite, men svært viktig poeng, at dette slett ikke er totalt umulig. Hva kjennetegner henholdsvis et ufeilbarlig syn på egen kunnskap og et feilbarlig syn på egen kunnskap? Sier dette oss noe? Å ta seg tid til å forstå kan være viktig, men noen ganger er det kanskje enda viktigere å la naiviteten ta overhånd og bare være?⁴⁷

6.4 Sosial orden eller sosial endring?

Som mellom kjærlighet og hat er det mange likheter mellom det mer pessimistiske synet på virkeligheten og det mer harmoniske synet på virkeligheten. Det pessimistiske synet knyttes gjerne til reproduksjonsteorier som kritisk teori (en videreføring av marxistisk teori), konfliktteori (Bourdieu) eller postmodernistisk teori, mens det mer harmoniske synet gjerne knyttes til ordensteorier som funksjonalisme (Parsons), nyfunksjonalisme (Luhmann) eller teorien om rasjonelle valg. Selv om Habermas er en elev av Franfurterskolen og kritisk teori, er hans egne teorier langt mer harmonisk orientert sammenlignet med Bourdieu, noe som muligens kan komme av hans inspirasjon og kritikk av

⁴⁷Harari (2015, s. 155): «Veldig mektige menneskeorganisasjoner – som faraoenes Egypt, de europeiske imperiene og det moderne skolesystemet – er ikke nødvendigvis klarsynte. Mye av makten ligger i evnen til å tvinge sin egen oppdiktete tro på en føyelig virkelighet. Det er for eksempel hele poenget med penger. [...] Hvis noen protesterer, hevder at sedlene bare er verdiløse papirlapper og oppfører seg deretter, kommer de ikke så langt i livet».

Parsons. Reproduksjonsteorier er derimot kjent for å ta langt mer hensyn til strukturell påvirkning.

Det er imidlertid verdt å spørre seg; hvorfor er det slik at sosial orden ofte fremstår som noe harmonisk (Habermas), mens sosial reproduksjon ofte fremstår som noe pessimistisk (Bourdieu)?⁴⁸ Dersom rikdommen din er et resultat av sosial reproduksjon, vil du vel nødvendig være pessimistisk? Dersom du er fattig som et resultat av den sosiale orden, vil du vel nødvendig kalle det harmonisk? Aakvaag (2005) har videre vist hvordan Habermas forener frihet og orden, på den måten at frihet ikke står i opposisjon til sosial orden. Hva med reproduksjon? Står frihet i opposisjon til dette? Bourdieu på sin side ser ikke ut til å mene det. Er ikke orden og reproduksjon egentlig to sider av samme sak?

The overriding problem posed by most social theory has been accounting for social order or structure. This is true, for example, not only of Geertz, but of nearly all of anthropology before 1980; of the entire Durkheimian tradition; of Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Michel Foucault, and Pierre Bourdieu; of Talcott Parsons, Robert Merton, and Erving Goffman. And even those theorists who have made the explanation of change a central problematic—principally Karl Marx, Max Weber, and such successors as Louis Althusser, Jürgen Habermas, or Immanuel Wallerstein—have usually employed notions of temporality so teleological that their concepts must be extensively revised to be useful to historians (Sewell Jr., 2005, s. 189).

Sosial orden har historisk sett vært en langt mer sentral del av sosiologien sammenlignet med sosial endring. Hvorfor virker det å være så få som forsøker å forene frihet med sosial endring? Snakker vi ikke om dette hele tiden i den politiske debatten? «Dette vil gi/ har gitt mer frihet» eller «dette fører til/ har ført til mindre frihet»? Jeg vil hevde at produksjonen av sosialt innhold først og fremst er et resultat av identifisering av mønstre. Dette er mønstre som gjerne sees på som enten positive eller negative. Hvordan ellers skal du identifisere dem? Disse

⁴⁸ Se også Aakvaag (2006, s. 321): «Bourdieu's sosiologiske prosjekt er å utvikle en samfunnsteori som kan være et redskap i en emansipatorisk politisk praksis gjennom å avsløre hittil ikke-erkjente eller miserkjente former for vilkårlig ulikhet og dominans. Dette får Bourdieu til å konstruere sosiologiske grunnkategorier som har til hensikt å vise hvorledes den sosiale orden og sosial reproduksjon i moderne samfunn er grunnlagt nesten utelukkende på makt og ulikhet. Men dermed skiller frihet og orden lag hos Bourdieu. Friheten blir forbeholdt en politisk praksis rettet mot individers, grupper og klassers kamp for uttreden fra vilkårlige og urettferdige former for makt og dominans, mens Bourdieu i sin sosiologiske teori derimot viser hvorledes sosial orden bare kan skapes og opprettholdes på måter som ofrer nettopp den samme frihet. Ønsket om å avsløre resulterer kort sagt i en for pessimistisk samfunnsforståelse».

to perspektivene er dog vanskelig å forene av rent naturlige årsaker. Hvordan kan noe både være positivt og negativt på én og samme tid? Negative karakteristikk av den sosiale ordenen eller tilstanden har et større potensial for sosial endring enn positive karakteristikk av den enkle grunn at noe som allerede er positivt tvisomt trenger å endres. Det kan muligens være en fordel med en viss distanse til beskrivelser av den nåværende sosiale tilstanden eller ordenen for å kunne muliggjøre en forståelse av flere sosiale tilstander eller ordener. Hvorfor? Fordi det etter mitt syn er nettopp synet på det karakteristiske ved samfunnet som definerer den og som eventuelt gjør at den endrer seg.

6.4.1 Sosiale tilstander

Det er en viktig logisk distinksjon mellom *å identifisere* mønstre kontra *har identifisert* mønstre. Du kan ikke identifisere endring. Derfor blir all sosial produksjon (selv vitenskapelig teori) en ordensteori (et resultat av det Archer (1995) kaller conflation [sammensmelting]). Hvorfor? Fordi teorien er forstått. Hvis den ikke er forstått er den heller ikke skrevet enda. Noe som åpenbart hadde vært veldig lite praktisk, med tanke på at ingen andre heller kan ta del i en teori som gjenstår å kunne forstås. Det åpenbare spørsmålet er da; er det i det hele tatt mulig å handlingsteoretisk forankre sosial endring?

Som oftest er det kun egenskaper ved den aktuelle tilstanden (størknet i tid og rom) som beskrives og ikke de fundamentale egenskapene ved sosial handling. Jeg mener på ingen måte at man skal unngå slike beskrivelser, men forslagsvis (som nevnt) utøve en viss distanse til betydningen av dem. Kan beskrivelsen eksempelvis relativt smertefritt også anvendes på andre deler av samfunnet? Hva med samfunn som befinner seg geografisk lengre unna? Hva med historiske samfunn? Gjelder dette for kongen så vel som gategutten? Med dette mener jeg ikke at målet bør være én stor generell beskrivelse (snarere tvert imot), men heller at målet bør være et teoretisk fundament som er såpass dynamisk at det kan anvendes og tilpasses ulike tilstander eller scenarioer. Det handlingsteoretiske orden-perspektivet umuliggjør dette.

Med mindre dette skjer vil det eksempelvis være vanskelig å *også* forklare hvorfor det for enkelte i perioder kan fremstå som mer fritt å sitte i fengsel enn å leve et liv utenfor murene, hvorfor det kan gi mer frihet å være barn enn å være voksen, hvorfor det kan fremstå mer undertrykkende å leve under et kapitalistisk demokrati enn et kommunistisk diktatur, hvorfor et klasseløst samfunn kan fremstå mer undertrykkende enn et klasseløst samfunn osv.⁴⁹ Det er videre relativt vanlig å eksempelvis tolke sterk sosial mobilitet som et eksempel på sosial endring. Dette er etter mitt syn feil. Å gå fra svak sosial mobilitet til sterk sosial mobilitet eller vice versa kan derimot være et eksempel på sosial endring, men ikke dersom det har blitt et mønster. Sterk sosial mobilitet er i utgangspunktet en like god representant for sosial reproduksjon eller sosial orden som svak sosial mobilitet, selv om man fra et politisk ståsted selvsagt som oftest foretrekker det første.

I can say that all of my thinking started from this point: How can behaviour be regulated without being the product of obedience to rules?» (Swartz, 1997, s. 95; Appelrouth & Edles, 2016, s. 665).

En slik overordnet teoretisk inngang fra Bourdieu sin side vanskeliggjør logisk å sette grenser for det regulerte av to ulike grunner. For det første bygger han teorien på en ontologisk grunnsetning «*behaviour is regulated*», som innebærer at denne aktuelle delen av virkeligheten er forhåndsdefinert. Utfordringen som gjenstår, er således «kun» å forklare hvordan så er tilfellet uten å ty til «*product of obedience to rules*» (her kommer habitus inn). For det andre har slike teorier om reproduksjon det naturlige kronglete med å forklare det motsatte, altså sosial endring. Dette fordi teorier om reproduksjon, altså noe som ikke endrer seg, vanskelig kan gjøre rede for endring i noe som bygger hele sitt grunnlag på at dette «noe» ikke endrer seg.

En motsatt løsning (som vil innebære å heller sette grenser for sosial endring) vil muligens teoretisk være langt mer produktiv, fordi en slik grense naturlig vil

⁴⁹ Beck (1992), Beck and Beck-Gernsheim (2002), Sennett (2001), og ulike postmodernistiske teorier er blant flere som har satt søkelyset på slike virkelighetsbeskrivelser.

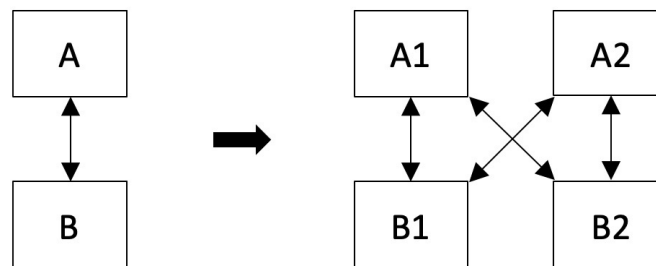
peke frem mot en annen tilstand, altså lite endring. En grensesetting av en tilstand bestående av lite endring peker derimot ikke logisk frem mot noe som helst annet enn en mangel på endring i seg selv. Dette innebærer dog at man teoretisk må ta for gitt sosial endring som et faktisk sosialt fenomen. Fremfor å spørre seg hvorfor samfunnet er relativt fredelig og ikke bryter ut i totalt kaos (som nevnt i innledningen), bør man kanskje heller spørre seg hvordan samfunnet faktisk *kan* bryte ut i totalt kaos? Det første spørsmålet sier implisitt at vi de facto befinner oss i en fredelig ordenstilstand og søker deretter forklaringer på hvorfor dette de facto er tilfellet. Det siste spørsmålet sier implisitt at vi kanskje ikke gjør dette eller at det eventuelt kanskje kunne vært annerledes ved å peke på muligheter og begrensninger rundt eksistensen av flere tilstander, altså sosial endring. Det første spørsmålet prøver å bevise eksistensen av kun én enkelt tilstand. Hvordan er sosial endring mulig dersom det kun finnes én enkelt tilstand? Selve prosessen å identifisere mønstre kan dog innebære en endring av det aktuelle mønsteret, men når prosessen er ferdig og mønsteret er identifisert er vel endringsprosessen fra aktøren sin side over inntil videre? Endring bør kanskje derfor heller sees på som et historisk fenomen som har utkrystallisert seg som orden?

På denne måten blir den spesielle sosiale verden til verden tout court [bare verden]. Det som i samfunnet blir tatt for gitt som kunnskap, faller sammen med det som er mulig å vite, eller skaper i hvert fall en ramme innenfor hvilket det som ikke ennå er kjent, vil bli kjent i fremtiden (Berger & Luckmann, 2015, s. 80)

For å vri litt på det kjente ordtaket *man ser ikke skogen for bare trær*; nei, men man ser heller ikke trærne for bare skogen. Og nei, det er ikke om å gjøre å finne en balanse i midtpunktet mellom skogen og trærne. Det er om å gjøre å finne ytterpunktene, det vil si forholdet mellom skogen og trærne.⁵⁰ Et forhold peker

⁵⁰ Logikken skissert her ligner tilnærmingen Archer (1995) har kalt analytisk dualisme (struktur og aktør som selvstendige enheter), som er konstruert på bakgrunn av en kritikk av såkalt oppadgående sammenslåing (Habermas), nedadgående sammenslåing (Bourdieu) og sentral sammenslåing (Giddens' strukturasjonsteori). Poenget er at vi trenger ulike slike sammenslåinger/forholdsbeskrivelser mellom aktør og struktur for å kunne påvise ulike sosiale tilstander. Sosiologisk teori på et høyt abstraksjonsnivå har historisk sett gjerne gjort seg blind ved å kun lete etter den ene sanne beskrivelsen av den sosiale virkeligheten. De problematiske sidene ved en slik tilnærming har fått større og større anerkjennelse de siste årene innenfor sosiologien, noe som har gjort at sosiologisk teoriutvikling har tapt terreng til fordel

hen på ulike iboende egenskaper, og et forhold mellom ulike iboende egenskaper i ulik tid og rom, peker hen på ulike sosiale tilstander. Som vist i figur 6:1 nedenfor; $A+B$ gir kun én forholds- eller tilstandsbeskrivelse, mens ulike egenskaper hos henholdsvis A (A1 og A2) og B (B1 og B2) gir hele fire mulige forholds- eller tilstandsbeskrivelser. For å indirekte kunne forstå sosial endring er man dermed avhengig av, etter min mening, å komme med en handlingsteoretisk forankring som muliggjør ulike slike forholds- eller tilstandsbeskrivelser som hver for seg representerer hver sin tilstand eller orden i tid og rom.



Figur 6:1 Modell av hvordan muliggjøre ulike tilstandsbeskrivelser.

Problemet er bare, hva består disse egenskapene av? Hvordan skal vi definere dem? Og ikke minst; hva er det som ligger til grunn for de ulike egenskapene (altså forholdet mellom A1 og A2 eller B1 og B2)? Å bevege seg fra én tilstand til en annen vil representere sosial endring, mens tilstanden isolert sett representerer en begrensning av sosial endring. Hvordan skal vi kunne handlingsteoretisk forankre slike muligheter og begrensninger?

Hverken handlingsteorien til Bourdieu eller handlingsteorien til Habermas tar tilstrekkelig hensyn til sosial endring som sosialt fenomen som resultat av kognitive forståelsesprosesser. Det er derfor mulig med en noe utradisjonell kritikk av dem begge; de ser begge i alt for stor grad bort fra enkeltindividets sine interne og dynamiske egenskaper til fordel for en i overkant objektivistisk

for empirisk sosiologisk forskning. Det er imidlertid ikke generaliseringsnivået i seg selv som er problemet, men *tilnærmingen* iboende generaliseringsnivået.

beskrivelse av én enkelt sosial orden eller tilstand. Det skal dog sies at Habermas faktisk (!) gir aktøren ulike egenskaper gjennom strategisk og kommunikativ handling, men kun én handling kan utføres om gangen. Det finnes som sagt ingen logisk-empirisk tilknytning mellom handlingstypene, noe som vanskeliggjør en troverdig beskrivelse av aktørens muligheter for endring.

Habermas' kommunikative handling (orientering mot forståelse) burde heller blitt kalt orientering fra det som er forstått. Ettersom den på den andre siden gir seg ut for å være en orientering mot forståelse, fremstår den sosiale virkeligheten hos Habermas (som nevnt tidligere) i overkant idealistisk (tar ikke tilstrekkelig hensyn til at handling i time-space først og fremst er et resultat av en *avsluttet* forståelsesprosess). Hos Bourdieu derimot er det motsatt; habitus representerer i all hovedsak handling fra det som er forstått og på den måten fremstår den sosiale virkeligheten hos Bourdieu (som nevnt tidligere) i overkant deterministisk (endring av eksterne elementer som resultat av kognitiv forståelse hoppes over).

Jeg har i dette siste diskusjons-kapittelet forsøkt å blant annet demonstrere viktigheten av den tidsmessige relasjonen mellom forståelse og handling, viktigheten av å ikke objektivisere enkeltindividet for å kunne unngå at mulighetene for sosial endring bortfaller, viktigheten av forståelsen av enkeltaktøren sin kognitive virkelighet, viktigheten av å ikke fjerne aktørens hensikt med handlingen for å kunne unngå en kollaps av begrensningene for sosial endring, viktigheten av strukturelle elementer sin effektive og nyttige begrensning av sosial endring, viktigheten av en dynamisk handlingstypologi som har en empirisk tilknytning til hverandre og som kan ta hensyn til både makt-kritikk og makt-belastning, viktigheten av både muligheter og begrensninger for sosial endring, viktigheten av å også kunne forstå handlinger som utad ofte kun forstås som irrasjonelle, viktigheten av forståelsesprosesser sin iboende mangel på sosial innflytelse, viktigheten av å bryte med det tradisjonelle ordens-paradigmet for å kunne muliggjøre en handlingsteoretisk forståelse av

sosial endring og viktigheten av en handlingsteoretisk forankring som muliggjør ulike tilstandsbeskrivelser.

Når det kommer til aktørens eksplisitte mulighet for sosial endring, har jeg forsøkt å demonstrere at hverken Habermas eller Bourdieu tilbyr en tilfredsstillende handlingsteoretisk forankring av denne muligheten. I relasjon til dette og mitt eget handlingsteoretiske bidrag i siste kapittel ser jeg på Habermas sin teori om den kommunikative handling som særlig fruktbar, men dog lite empirisk troverdig. Det er derfor nødvendig med en rekonstruksjon.

DEL IV

Epilog

7 En kognitiv handlingsprosess

Jeg skal i dette kapitlet presentere mitt eget handlingsteoretiske bidrag basert på en teoretisk syntese av Jürgen Habermas sin teori om kommunikativ handling og Pierre Bourdieu sin teori om habitus med utgangspunkt i problemstillingen i oppgaven. Ettersom generaliseringsnivået på bidraget er nedadgående, presenteres de mest filosofiske betraktningene tidlig i kapitlet, mens de mer konkrete implikasjonene presiseres senere.

Problemstillingen for oppgaven var som nevnt; *hvordan handlingsteoretisk forankre aktørens muligheter og begrensinger for sosial endring?* Hvordan er det mulig, for å ta i bruk Susen (2013, s. 220-230), å ta hensyn til både den makt-kritiske og den maktbelastende delen av sosialt liv på en slik måte at den handlingsteoretiske forståelsen i så stor grad som mulig fremstår både teoretisk konsistent og empirisk troverdig?

Jeg vil ta til orde for, med utgangspunkt i den forutgående diskusjonen, at vi er avhengig av en teoretisk løsning der aktøren på en eller annen måte innehar to distinkte dimensjoner som er såpass særegne og annerledes hverandre at de kan påvises som sådan, men at dimensjonene samtidig har en logisk forbindelse og er påvirket av hverandre. En slik handlingsteoretisk tilnærming bestående av analytisk dualisme muliggjør (som nevnt) ulike tilstandsbeskrivelser og kan på mange måter sies å være en mikro-sosiologisk versjon av Archer (1995) sin teori om *morfogenese* - som til forskjell er utviklet mer på system-nivå. Spørsmålet er bare; hvordan skal man gjøre dette? Hvordan kan man handlingsteoretisk forankre to ulike slike dimensjoner som ikke bare er ulike, men samtidig avhengige av hverandre? Er det i det hele tatt mulig?

Både Habermas og Bourdieu legger, som sagt, den illokusjonære handling hovedsakelig til eksterne elementer i *time-space*, henholdsvis enten som noe du *forstår* ved språklig handlingsutøvelse i *time-space* (post å forstå) eller som noe som er *forstått* pre handlingsutøvelse i *time-space* (pre å forstå). Jeg vil argumentere for at denne illokusjonære prosessen heller utelukkende bør tillegges aktørens kognitive orientering ovenfor sine eksterne omgivelser (dernest potensielt som interne), altså som en kognitiv prosess som muliggjør aktørens aktive handlingsutøvelse i *time-space* først i *etterkant* når prosessen er avsluttet. Dette blant annet for å i tilstrekkelig grad kunne unngå en objektivering av subjektet - noe både Bourdieu (historisk praksis) og Habermas (intersubjektivitet), etter mitt syn, ikke i tilstrekkelig grad kommer seg rundt.

En slik tilnærming som skisseres her innebærer at deler av handlingen (kanskje noe kontra-intuitivt), kun forstås som en kognitiv forståelsesprosess som på den ene siden er tilkoblet tid og på den andre siden er frakoblet rom inntil forståelsesprosessen er avsluttet. Dette betyr selvsagt ikke at aktøren er fysisk frakoblet *time-space*, men at aktøren under prosessens gang ikke kan ta i bruk det som ikke enda har blitt forstått som en mulig ressurs i *rom* (eller ved kroppsliggjøring à la habitus) før dét som skal forstås har subjektivt blitt forstått av aktøren selv. Prosessen i seg selv, (mens den pågår) har således kun en *indirekte* innflytelse over *time-space*.

Se for deg eksempelet nedenfor. Dersom du befinner deg på butikken og vurderer hva du skal ha til middag representerer prosessen «finne ut hva du skal ha til middag» en slik prosess inntil du har funnet ut hva du skal ha til middag. Når du har funnet ut hva du skal ha til middag kan du *deretter* så ta i bruk denne forståelsen som en ressurs i *time-space* ved at du kjøper og lager deg den middagen du har funnet ut at du vil ha. Tiden prosessen tar inntil du har funnet ut hva du skal ha til middag har derfor kun en indirekte innflytelse over *time-space* grunnet fysisk tilstedeværelse og ved at du umulig kan ha forstått hva du skal ha til middag samtidig som du eksplisitt vurderer hva du skal ha til middag. Noe du derimot i dette eksempelet *ikke* lengre vurderer er at du *skal* ha middag,

hva middag er for noe, hvor butikken befinner seg, hvordan du betaler for middagen osv. Dette er eksempler på prosesser som er avsluttet (muligens for mange år siden) og innebærer dermed en klar endringsbegrensning frem til du eventuelt vurderer disse elementene på nytt. Det eneste som i dette eksempelet innebærer et potensial for endring er at middagen på en eller annen måte (i stor eller liten grad) skiller seg fra tidligere valgte middager. Dersom du alltid spiser lasagne på lørdag og aldri spiser spaghetti, men nå velger å spise spaghetti medfører dette en endring. Dersom du derimot alltid spiser spaghetti på søndag, men nå velger å heller spise spaghetti på lørdag akkurat denne uka innebærer dette også en endring, selv om endringen dog i dette tilfellet bør sies å være særdeles minimal. Det er likevel viktig å påpeke at tiden prosessen tar (for å finne ut at du heller vil ha spaghetti på lørdagskvelden) likevel er til stede, selv om endringen er liten eller kanskje til og med ikke-eksisterende, men at prosessen her sannsynligvis (men ikke sikkert) tar betydelig kortere tid dersom den medfølgende endringen er liten. Det er dermed naturlig å også påpeke at dersom prosessen på den andre siden tar lang tid er sannsynligheten også større for at endringen er større, selv om heller ikke dette med nødvendighet alltid må være tilfellet.

En slik tilnærming er annerledes både Habermas og Bourdieu ved at det illokusjonære er eksplisitt ikke-eksternt og frakoblet rom, i tillegg til at det kun forstås som en prosess. Jeg mener (til forskjell fra Aakvaag (2006, s. 343-350)) at det er en svakhet ved Habermas sin teori at han utelukkende knytter illokusjonær suksess til noe språkinternt, fordi språk i seg selv ikke tar tilstrekkelig hensyn til det faktum at aktørens forståelse ikke foregår under utøvelse av talehandlinger eller språklig kommunikasjon i *time-space* i seg selv, men derimot at forståelsen i et slikt tilfelle *har* foregått og at kommunikasjon kun er mulig fordi den eksakt *har* foregått.

Noen av de handlingsteoretiske problemene som ofte oppstår ved å ikke tilrettelegge for en slik kognitiv prosess frakoblet rom er ofte at aktørens bevissthet, enten i for stor grad tilkobles egne handlinger i rom på den måten at

aktørens valgmuligheter og kontroll over egne handlinger fremover i tid er nær ubegrenset (du kan alltid si *ja* eller du kan alltid si *nei*) eller i for stor grad tilkobles tidligere handlinger (klasse) på den måten at aktørens valgmuligheter og kontroll over egne handlinger er produsert av historisk praksis (hva du kan og ikke kan gjøre). Selv om jeg titt og ofte kritiserer både Habermas og Bourdieu i denne oppgaven, er deler av bidragene deres ivaretatt i utformingen av mitt eget teoretisk bidrag; Habermas på et mer filosofisk nivå og Bourdieu på et mer, om du vil, konkret empirisk nivå.

7.1 «Å forstå» vs. «har forstått» - en handlingsteoretisk forankring

For å handlingsteoretisk muliggjøre en slik løsning som jeg har beskrevet ovenfor har jeg valgt å ta i bruk begrepene *å forstå* (selve prosessen) og *har forstått* (prosessens slutt) som representant for hver sin handlingsdimensjon. *Å forstå* representerer således den spesifikke kognitive forståelsesprosessen frakoblet rom og tilknyttet tid der gjenstanden for denne prosessen er historiske *har forstått* elementer i time-space. Når det kommer til den nevnte forståelsesprosessens slutt har jeg som sagt valgt å ta i bruk begrepet *har forstått* som representant for den mulige anvendelsen av det som har blitt forstått som et resultat av prosessen *å forstå*, både som en aktiv handling i time-space og som en ressurs i aktørens kunnskapsreservoar - hos Bourdieu kalt habitus. En eventuell re-evaluering av hele eller deler av elementene i aktørens kunnskapsreservoar, altså en re-evaluering av de forståelsesmønstrene som har blitt produsert som et resultat av en gjennomgåelse og avslutning av prosessen *å forstå*, vil naturlig nok innebære en ny slik prosess kalt *å forstå*. Som man kan se nedenfor (tabell 7:1) har de to handlingstypene *å forstå* og *har forstått* en empirisk tilknytning (syklus) gjennom *tid*, men er likevel distinkte handlingstyper grunnet deres ulike påvirkning på rom.

Tabell 7:1 Handlingstyper satt sammen til én syklus basert på ideen om en kognitiv prosess.

	Kognitiv forståelse (én syklus)	
	1	2
Sekvens	1	2
Tid	Ja	Ja
Rom	Nei	Ja
Endring?	Ja	Nei
Handlingstyper	Å forstå	Har forstått

En slik teoretisk vending (på mange måter en invertering av Habermas sin teori om den kommunikative handling) innebærer at den nevnte kognitive prosessen *å forstå*, fra et førstepersonsperspektiv, sees på som menneskets ønske om å først og fremst subjektivt forstå sine eksterne omgivelser (fra et nytteperspektiv), til forskjell fra *har forstått* som innebærer å ta i bruk de ressursene som har blitt forstått. På den måten ligner prosessen *å forstå* de kvalitetene man gjerne forbinder med illokusjonær og kommunikativ handling, mens *har forstått* ligner de kvalitetene man gjerne forbinder med perlokusjonær og strategisk handling. Bourdieu sin teori om habitus representerer, i tillegg til *har forstått* i seg selv, akkumuleringen av *det* som har blitt forstått - en kroppsliggjøring som på den ene siden (som nevnt) representerer bruken av denne kunnskapen i time-space og på den andre siden *ikke* er fratatt muligheten som en potensiell gjenstand for en fornyet prosess *å forstå* (en dimensjon man sjeldent finner hos Bourdieu selv).

Bourdieu sin poengtering av viktigheten av synet på handling som *modus operandi* (utførende praksis) blir, etter min mening, ivaretatt på en langt bedre måte gjennom prosessen *å forstå*. Dette fordi man unngår at *modus operandi* (utførende praksis) kun forblir en strukturell forlengelse uten noen form for prosessuell avslutning. Dette er videre muliggjort grunnet antakelsen om et kognitivt «rom» hos aktøren delvis frakoblet det fysiske «rom» (dog samtidig tilknyttet hverandre gjennom det kognitive «rom» sin *har forstått* avslutning. *Har forstått* er på den måten en noe mer kognitiv versjon av det man gjerne forbinder

med *opus operatum* (utført praksis). Dette for å i tilstrekkelig grad kunne unngå den naive og objektivistiske realismen man gjerne forbinder med slike ikke-kognitive fortolkninger (noe Bourdieu ofte har vært opptatt av), men også for å kunne unngå den type relativisme man gjerne forbinder med manglende presisering av individuell rasjonalitet (noe Habermas ofte har vært opptatt av).

Selv om *å forstå* og *har forstått* er ulike har de likevel (som nevnt) en direkte tilknytning til hverandre gjennom tid – henholdsvis som *selve forståelsesprosessen* og prosessens *slutt*. Noe jeg nevnte tidligere i oppgaven var viktig. De har imidlertid også andre *indirekte* tilknytninger som påvirker forholdet mellom dem som blant annet; hele eller deler av de elementene som *har blitt forstått* av aktør A (og nå er en del av *time-space*) kan bli gjenstand for forståelsesprosessen *å forstå* av aktør B (bidrar til å knytte én aktør sammen med andre aktører); hele eller deler av de elementene som *har blitt forstått* av aktør A *kan* også for den samme aktøren gjennomgå en fornyet forståelsesprosess *å forstå*, og til slutt; når noe *har blitt forstått* representerer det en styrke-forskjell vis-à-vis *å forstå* fordi *å forstå* kun har en indirekte tilknytning til rom (mens *har forstått* har en direkte tilknytning). For å si det enkelt; hvorfor forstå mer når du allerede forstår? Disse og andre indirekte tilknytninger og implikasjoner kommer jeg tilbake til senere.

Som vist i den utvidete oversikten i tabell 7:2 nedenfor er det kun *å forstå* som innehar en mulighet for sosial endring (dog er det ingen nødvendighet), mens *har forstått* er en direkte begrensning av sosial endring. Det er også viktig å påpeke at ingen villet endring av aktøren selv vil skje inntil *å forstå* er transformert til *har forstått*. Jeg kommer tilbake til dette senere, men vil samtidig påpeke at dette også er en dimensjon jeg mener er fraværende i handlingsteoriene til både Habermas og Bourdieu. «Sekvens» (3) i tabellen nedenfor viser til aktør A sin mulighet for re-evaluering av allerede forståtte mønstre.

Tabell 7:2 Et utvidet handlingsteoretisk rammeverk der handlingstypene er satt sammen av to sykluser i relasjon til den eksterne forståelsen utenfor aktøren.

	Ekstern forståelse	Intern kognitiv forståelse (to sykluser)			
		1	2	3	4
Sekvens	-				
Tid	Ja	Ja	Ja	Ja	Ja
Rom	Ja	Nei	Ja	Nei	Ja
Endring?	Nei	Ja	Nei	Ja	Nei
Handlings typer	Har forstått	Å forstå	Har forstått	Å forstå	Har forstått

Fordelen med en slik typologi, der prosessen *å forstå* utelukkende er tilknyttet tid og prosessens slutt *har forstått* utelukkende er tilknyttet tid *og* rom, er at man for det første tar hensyn til det relativt autonome selvet hos aktøren delvis uavhengig kulturelle og/ eller objektivistiske fortolkninger av aktørens umiddelbare (tale)handlinger eller sosiale plassering i time-space. Uansett tolkning av hvilken klasse du tilhører, hva du gjør eller ikke gjør, hva du sier eller ikke sier, er din potensielle særegenhet og mulighet til å forstå, revurdere og tenke annerledes alltid til en viss grad til stede. På den måten har samfunnet til enhver tid en iboende uforutsigbarhet.

For det andre *kan* det eventuelt også gi en bedre integrasjon eller kommunikasjon mellom biologi, psykologi og sosiologi, på den måten at handlingstypene *å forstå* og *har forstått* muligens kan tilby en mer dynamisk inngang for biologien eller psykologien uten at sosiologien nødvendigvis går på akkord med seg selv. Hvorfor det? Fordi så lenge man oppnår en sosiologisk forankring som i stor nok grad tar hensyn til aktørens (og derav samfunnets) uforutsigbarhet kan det tenkes at det ikke lengre vil oppstå like mange uforenelige teoretiske konflikter mellom de ulike fagfeltene. Dette er imidlertid et spørsmål til senere og jeg går derfor ikke nærmere inn på dette i denne oppgaven.

For det tredje gir det en mulighet til å vurdere, i ulik tid og rom, den relative strukturelle effektiviteten (eller påvirkningen om du vil) av *det som har blitt*

forstått i utstrekning i *time-space* for aktør A vis-à-vis prosessen *å forstå* for aktør A, fordi elementer i *time-space* jo setter føringer på hva som er tilgjengelig for forståelse og dermed eventuelt kan modifiseres. *Har forstått* er fortfarende også først og fremst et kognitivt standpunkt (jeg vet eller jeg vet ikke), selv om det utelukkende er tilknyttet materialismen i *time-space* gjennom dens tilgjengeliggjøring som ressurs.⁵¹ Dette fordi *har forstått* (som sagt) representerer aktørens kunnskapsreservoar og dens kroppsliggjøring som potensielt også er ukjent for andre deltakere (ubevisst eller bevisst), samtidig som det er med på å forme aktørens personlighet i *time-space*. Det er dermed grad av *det som er forstått* (på tvers av *time-space*) som avgjør strukturens effektivitet i *time-space* (uavhengig av innholdets umiddelbare karakter), mens *å forstå* på den måten representerer strukturell ineffektivitet.

Forholdet mellom aktør og struktur er på den måten et tosidig (dual) forhold; der *å forstå* på den ene siden er en evalueringsprosess av historisk praksis, mens *har forstått* på den andre siden er denne praksisen. Jeg skal nå bevege meg litt dypere ned i materien og presentere hvilke implikasjoner mer konkret en slik handlingstypologi skissert ovenfor medfører når det kommer til aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring og hvilken innvirkning dette eventuelt har på synet på samfunnet mer generelt.

7.1.1 Forståelsesprosessen «å forstå»

Aktørens mulighet for sosial endring gjennom prosessen *å forstå* er fra et førstepersonsperspektiv som nevnt selve begrepsliggjøringen av tolkning- eller evalueringsprosessen av allerede avsluttede prosesser *har forstått* som pågår inntil prosessen ikke lengre er en prosess. På den måten kan *å forstå* på mange måter også sees på som en sosiologisk produktiv tilnærming til Kant's «*ding an sich/ ding für mich*» [tingen i seg selv/ tingen for meg], fordi objekter her først må

⁵¹ «Jeg vet ikke» er isolert sett også en *har forstått* kunnskap, fordi aktøren ikke med nødvendighet må oppnå kunnskap om det aktøren selv vet at han eller hun ikke vet – noe som innebærer en passiv tilnærming til mangel på egen kunnskap.

gjennom tiden det tar for aktøren å gjennomgå denne kognitive prosessen *å forstå* før det kan bli en (har forstått) *ding für mich*.⁵²

Dersom man videre også legger til grunn Kant sin erkjennelsesteoretiske forståelse fra den kopernikanske vending med det kjente sitatet; *thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind* (Kant, 1998, s. 193-194) vil man kunne se at prosessen *å forstå* (frem til den er avsluttet) alltid (til en viss grad) representerer tomhet og/ eller blindhet hos aktøren, der *tomhet* representeres med en slags meningsløshet og *blindhet* representeres med en slags kunnskapsløshet. Hvis ikke hadde prosessen i første omgang fremstått som en totalt unødvendig øvelse, ettersom aktøren i dette tilfellet (fra eget ståsted) allerede innehar tilstrekkelig mening og kunnskap.

Motivasjonen bak *å forstå* er således grunnlagt på en motivasjon hos aktøren selv om økt mening eller økt kunnskap – ikke økt effektivitet. Når jeg sier «ikke økt effektivitet» så må ikke dette misforstås som at *å forstå* ikke også kan være grunnlagt på en motivasjon om mer kunnskap rundt økt effektivitet, siden dette fremdeles vil representere en motivasjon om økt kunnskap omkring hva som gir økt effektivitet. Hvorfor aktøren ønsker mer kunnskap om økt effektivitet derimot problematiseres i dette tilfellet ikke av aktøren og er på den måten allerede forstått. *Har forstått* er således effektiv ettersom aktøren allerede har tilstrekkelig mening og kunnskap *av den enkle grunn* at aktøren selv ikke aktivt søker å erstatte den – noe som betyr at man heller ikke vil få noen sosial endring.

All den tid forståelsesprosessen *å forstå* ikke ferdigstilles av den aktuelle aktøren har den heller ikke enda blitt en ressurs i *time-space*. Kunnskapen du søker kan dermed ikke anvendes før du *har forstått* det du skal forstå – noe som ligner det man i sosiologien gjerne kaller anomi (fravær av effektivitet i rom).⁵³

⁵² Tilnærmingen er produktiv i den forstand at man etter mitt syn unngår en ikke-produktiv objektivisering av subjektet ved å ikke ta stilling til hva sannhet er, hva som er rasjonelt eller hva som er korrekt. Derimot er man mer interessert i om aktøren selv søker ytterligere sannhet, rasjonalitet eller korrekthet. En slik tilnærming ligner den man ofte finner i det som kalles *kritisk realisme* (etter Bhaskar) grunnlagt på epistemologisk relativisme og ontologisk realisme. Post-modernisme, positivisme eller teorier som søker å fastlegge eller bevise rasjonaliteten (mfl.) mislykkes ofte sterkt på dette området ut fra mitt syn.

⁵³ «Anomie refers to the lack or ineffectiveness of normative regulation in society» (Ritzer, 2007, s. 144).

Kunnskap og mening er på mange måter to sider av samme sak. Inntil prosessen er avsluttet gir den heller ingen følelse av mening. *Å forstå* er således risikofylt og lite tidseffektivt. Prosessen tar tid. Ignorance is blissful. Lykksalig er den som har forstått. Den amerikanske psykologen Leon Festinger viste eksempelvis med begrepet *kognitiv dissonans* hvordan individer ofte vil søke mot kognitiv harmoni, altså en eliminering av kognitive elementer som står i konflikt med hverandre og på den måten gjøre det forstått (selv om dette også eventuelt kan gå utover det objektive sannhetsinnholdet i forståelsen):

Den amerikanske sosialpsykologen Leon Festinger hevdet at i de tilfeller der tanker/kunnskap, innstillinger eller handlinger ikke stemmer overens, vil det oppstå en konflikt som resulterer i ubehagelig aktivering, en dissonanstilstand. For eksempel vet røykeren at det medfører helsefare å røyke. Denne konflikten mellom atferd («jeg røyker») og kunnskap («det er helseskadelig å røyke») vil ifølge Festinger skape en dissonanstilstand. Personen vil i en slik situasjon streve etter å redusere dissonansen ved enten å endre tanker/kunnskap (for eksempel ved bagatellisering: «Det er ikke så farlig å røyke som legene sier») eller ved å endre handling (slutte å røyke) (Svartdal, 2020).

Fordi slike kognitive elementer fra individets side ikke kan forenes harmonisk, står de forståelsesmessig i logisk motsetning til hverandre og innebærer på denne måten en uferdig forståelsesprosess, altså *å forstå* (selve strevet etter harmoni). Slike prosesser er således ikke bare strukturelt ineffektive, de er også potensielle skapere av kognitiv smerte og kaos – dog samtidig et potensial for endring. Historisk-stringente sosiale institusjoner som eksempelvis religioner vil naturlig nok inneha et svakt potensial for sosial endring av den enkle grunn at religioner tilbyr en mening og en kunnskap som omfatter både aktøren og universets eksistens slik at en fornyet prosess *å forstå* fra aktøren sin side fremstår som en høyst risikabel øvelse. Hva om aktøren aldri finner et alternativt kunnskaps- eller meningsparadigme? For å kunne effektivt unngå blindhet og/ eller tomhet hos aktøren bør det sosiale innholdet (altså det som er gjenstand for forståelse) inneha en slik form at innholdet er effektivt synlig og

«From the Greek a-nomos, meaning without laws, mores, and traditions, in sociology, the concept refers to absence of norms and of the constraints these provide» (Turner, 2006, s. 20-21).

effektivt meningsfullt for den enkelte aktør slik at *å forstå* ikke bare er enkelt å forstå, men at også *å forstå* i en så stor grad som mulig fremstår risikofullt *etter* at innholdet *har blitt forstått*. Hvorfor? Fordi et sosialt felleskap er grunnlagt på en felles forståelse. Uten en felles forståelse er det ikke lengre et felleskap. Problemet er at dette også er den potensielle perfekte oppskrift på fundamentalisme, gruppeoppofrelse eller kunnskapsignoranse.

Selv om *å forstå* for aktøren kan være risikofyllt, kan det også være en kilde til en ny og bedre forståelse i fremtiden. Graden av mulig endring avhenger av hva aktøren stiller spørsmål ved. Det er eksempelvis forskjell på å evaluere hva du skal ha til middag og hva som er meningen med livet. Jo høyere grad av innflytelse en eventuell ny (og derav endret) forståelse vil ha for dagliglivet til aktøren, jo høyere risiko. Jo høyere risiko, jo lavere er sannsynligheten for at en sosial endring vil skje. Det er heller ikke sikkert at aktøren vil oppnå en objektiv bedre forståelse, ei heller at aktøren ved å ta i bruk *å forstå* endrer sin opprinnelige forståelse.

7.1.2 Forståelsesprosessens avslutning «har forstått»

Å redusere tiden det tar å gjennomføre prosessen *å forstå* med *har forstått* er effektivt tidsmessig og praktisk handlingsmessig (både for egen del og for sosialt samarbeid generelt). Å kunne navigere omverdenen på en sosialt nyttig og tilfredsstillende måte krever handlingsproduksjon. Hvis du har forstått hvordan du skal gjøre noe, så kan du bare gjøre det. Dersom andre sine handlinger er forutsigbare, altså at de har blitt forstått og kan forutsees, er det lettere å samarbeide med dem. *Har forstått* kunnskap er en kilde til effektivitet, fordi du kan anvende det du vet som ressurs i *time-space*.

Det er også effektivt å ikke bare redusere tiden det tar å forstå med *har forstått*, men også å totalt skrinlegge enkelte forståelsesprosesser som anses som tidsmessig lite effektive og/ eller går ut over andre praktiske handlinger. Noen tar det så bokstavelig at de fjerner selve tiden. Durkheim har blant annet vist hvordan selvmord kan være et resultat av at visse forståelsesprosesser aldri blir

ferdigstilt (og på den måten påtvinges ferdigstillelse), gjennom begrepene sine anomisk og egoistisk selvmord.⁵⁴ Det er videre naturlig å antyde at når selvmord er bestemt av aktøren befinner han eller hun seg i en relativt fredelig tilstand (*har forstått*) relativt til den forutgående anomiske og urolige psykologiske tilstanden (å forstå) som er den egentlige kilden bak endringen (selvmord). Avsluttede forståelsesprosesser er ikke bare behagelige og effektive, men gir også avkall på ytterligere potensiell forståelse og kunnskapsutvikling. En avsluttet forståelsesprosess representerer et standpunkt. Du har valgt det som for deg er den korrekte forståelsen. Det du bør gjøre. Samtidig som et slikt standpunkt mulig innehar høy innsikt, er det i sin essens et naivt standpunkt. Du tar for gitt at den forståelsen du nå har (på en eller annen måte) er korrekt eller mest korrekt. Du tar for gitt at det er dette du bør gjøre, fordi du nå ikke lengre evaluerer det. Uansett hva det måtte være for noe og uavhengig av om forståelsen du har er tilnærmet objektivt korrekt.

Har forstått er, til forskjell fra ignoranse, i det minste et historisk resultat av forståelsesprosessen *å forstå*. Dette betyr at alt som har blitt forstått (uansett innsikt) er i besittelse av det kontroversielle begrepet *sannhet* i større eller mindre grad. Det er således samfunnet og dens deltakere sin oppgave å fastsette hvilke mønstre som har blitt forstått som inneholder mest sannhet. Det er dog viktig å nevne at det som *har blitt forstått* både gir avkall på det videre kunnskapsforståelse omkring det aktuelle elementet og samtidig tar til orde for

⁵⁴ Durkheim (2002, s. 219): «Egoistic suicide results from man's no longer finding a basis for existence in life; altruistic suicide, because this basis for existence appears to man situated beyond life itself. The third sort of suicide, the existence of which has just been shown, results from man's activity's lacking regulation and his consequent sufferings. By virtue of its origin we shall assign this last variety the name of anomic suicide. Certainly, this and egoistic suicide have kindred ties. Both spring from society's insufficient presence in individuals. But the sphere of its absence is not the same in both cases. In egoistic suicide it is deficient in truly collective activity, thus depriving the latter of object and meaning. In anomic suicide, society's influence is lacking in the basically individual passions, thus leaving them without a check-rein. In spite of their relationship, therefore, the two types are independent of each other. We may offer society everything social in us, and still be unable to control our desires; one may live in an anomic state without being egoistic, and vice versa. These two sorts of suicide therefore do not draw their chief recruits from the same social environments; one has its principal field among intellectual careers, the world of thought—the other, the industrial or commercial world».

at den kunnskapen man besitter per nå er korrekt - en stillingtagen som alltid vil være mer eller mindre naiv fordi det uansett alltid vil finnes en bedre forståelse.

The key factor was that the plant-seeking botanist and the colony-seeking naval officer shared a similar mindset. Both scientist and conqueror began by admitting ignorance – they both said, ‘I don’t know what’s out there.’ They both felt compelled to go out and make new discoveries. And they both hoped the new knowledge thus acquired would make them masters of the world. European imperialism was entirely unlike all other imperial projects in history. Previous seekers of empire tended to assume that they already understood the world. Conquest merely utilised and spread their view of the world. The Arabs, to name one example, did not conquer Egypt, Spain or India in order to discover something they did not know. The Romans, Mongols and Aztecs voraciously conquered new lands in search of power and wealth – not of knowledge. In contrast, European imperialists set out to distant shores in the hope of obtaining new knowledge along with new territories (Harari, 2014, s. 4314-4325).

Forskjellen mellom genuin ignoranse (jeg vet) og innrømmelse av ignoranse (jeg vet ikke), som i eksempelet ovenfor, kan være stor. Genuin ignoranse gir ikke rom for prosessen *å forstå*, mens innrømmelse av ignoranse kan ha et iboende potensial for endring av praksis, fordi det er en ignoranse (jeg vet ikke) som nå er forstått. Jeg skriver *kan* fordi dette ikke automatisk må være tilfellet, ettersom det er fullt mulig å mene at en slik ignoranse i seg selv er positiv og praktisk kunnskapsmessig. Noe positivismen i tradisjonen etter Popper muligens ville tatt til orde for (falsifikasjon kontra verifikasjon). Spørsmålet vil da være om man er misfornøyd med en slik *har forstått* ignoranse og på den måten higer etter mer kunnskap (som man nå skjønner ikke er der), eller om man er fornøyd og på den måten ignorerer ignoransen. Det første innehar et potensial for endring, mens det siste ikke gjør det.

I prinsippet ville eksempelvis en sann nihilist ikke trodd på noe som helst, men ettersom nihilisme som kulturell og filosofisk retning utkrystalliserer seg som en forstått virkelighet er det ikke lengre noe mer *å forstå*. Nihilisme innrømmer på den måten ingen ignoranse og gir derfor på sitt mystiske vis likevel en følelse av mening. Noe av det samme kan også sies om postmodernistiske teorier; de store fortellingens død er bare en ny stor fortelling. På mange måter

kan man si at dette er en bra ting. Dersom forståelsesprosessene man er avhengig av for tilstrekkelig mening aldri avsluttes (det vil si blir forstått) vil det skape meningsløshet og anomi. Dette kan være ubehagelig. Som i den amerikanske spillefilmen *The Matrix* fra 1999 er det ofte å foretrekke å velge den blå pillen, representert som lykkelig og fredfull ignoranse, kontra den røde pillen, som representerer jakten på sannheten. Det skal dog sies at denne pille-analogien ofte brukes feil av ulike politiske miljøer for å beskrive at *akkurat* deres forståelse av virkeligheten er den sanne kontra majoriteten sin forståelse. Det er derfor viktig å understreke at rød pille i dette eksempelet representerer en kognitiv prosess kontra blå pille som representerer prosessens slutt. Sosial handling som vi kjenner det, er derfor i all hovedsak et resultat av både rød pille (å forstå) og blå pille (har forstått).

Nedenfor (i tabell 7:3) kan man se en forenklet oversikt over de ulike egenskapene til handlingstypene *å forstå* og *har forstått*.

Tabell 7:3 Oppsummering av egenskapene til de to handlingstypene «å forstå» og «har forstått».

<i>Å forstå</i>	<i>Har forstått</i>
- Prosess	- Avsluttet prosess
- Forut for «har forstått»	- Etterfølger «å forstå»
- Evaluerer «har forstått»	- Gjenstand for «å forstå»
- Tid	- Tid og rom
- Kreativitet og fantasi	- Kunnskap og mening
- Ineffektivitet og anomi	- Effektivitet og produksjon
- Mulighet for sosial endring	- Begrensning for sosial endring
- Ikke-intersubjektiv	- Intersubjektiv
- Evaluerende	- Ferdigstilt evaluering
- Modus operandi	- Opus operatum
- Illokusjonær	- Perlokusjonær
- Ikke enda forstått	- Ikke lengre uforståelig
- Skeptisisme	- Naivitet

7.2 Hva er aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring?

Hva er aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring? Som man kan se nedenfor (i tabell 7:4) representerer *grønn* farge effektivitet og aktørens

begrensninger for sosial endring, men *rod* farge representerer ineffektivitet og aktørens muligheter for sosial endring. *Minne* representerer akkumulasjonen av *har forstått* innhold (habitus/ livsverden). *Ikke internalisert* representerer ineffektivitet fordi innholdet ikke kan brukes som en ressurs i *time-space*, både fordi dette per dags dato hverken er forstått eller kan bli forstått i fremtiden (ettersom det ei heller evalueres av aktøren). Dette har likevel liten innvirkning på aktøren, så lenge det som ikke internaliseres ikke er en særlig viktig ressurs for å kunne fungere ellers i samfunnet. *Anomi* representerer (som nevnt) en utfordrende tilstand hos aktøren som er vanskelig å komme seg ut av.

Tabell 7:4 Et ytterligere utvidet handlingsteoretisk rammeverk der handlingstypene demonstrerer aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring.

	Ekstern forståelse	Intern kognitiv forståelse (to sykluser)			
Sekvens	-	1	2	3	4
Tid	Ja	Ja	Ja	Ja	Ja
Rom	Ja	Nei	Ja	Nei	Ja
Endring?	Nei	Ja	Nei	Ja	Nei
Handlings typer	Har forstått	Å forstå	Har forstått	Å forstå	Har forstått
	Ikke internalisert	Anomi	Minne	Anomi	Minne

Det kan være verdt å merke seg at det ikke nødvendigvis er aktøren selv som aktivt søker endring eller nye forståelser. Det kan også være at samfunnet utad over tid har endret seg såpass mye at den kunnskapen man en gang tilegnet seg ikke lengre kan realiseres som en ressurs på samme måte, noe som kan tenkes er mest aktuelt for den eldre generasjonen sammenlignet med den yngre generasjonen. Det skal også sies at *å forstå* på ingen måte med nødvendighet samtidig innebærer en utfordrende anomisk tilstand for aktøren. Som oftest

representerer det bare en kort evaluering som forstås og internaliseres relativt uproblematisk. Likevel er den grunnleggende mekanismen den samme.

Hva er aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring? Som vi kan se, så er ikke mulighetene så veldig store. *Å forstå* er på mange måter alltid teoretisk til stede, men alle de logiske og psyko-sosiale begrensningene gjør at sosial endring i realiteten er veldig utfordrende. Det er derfor noe ironisk ved at jeg i en oppgave med særlig søkelys på sosial endring ikke kan unngå å presisere at samfunnet sin mest grunnleggende bestanddel er reproduksjon eller orden. Det meste av den sosiale endringen som skjer kan sannsynligvis sies å være av relativt liten betydning, men sosial endring er absolutt noe som skjer og er på ingen måte umulig. På den måten ligger den generelle beskrivelsen av samfunnet og sosial handling overordnet sett tettere opp mot Bourdieu enn Habermas. Det handlingsteoretiske fundamentet i oppgaven har dog i større grad støttet seg til Habermas enn Bourdieu.

Det skal sies at det er mulig å hevde at selv om aktøren selv har gjennomgått en vellykket sosial endring av egen forståelse så har ikke dette noe å si før han eller hun aktivt utøver denne forståelsen i det sosiale rom sammen med andre deltakere. Nei, det er korrekt. Samtidig, er det sannsynlig at aktøren selv har gjennomgått en vellykket sosial endring av egen forståelse som ikke også kan utøves i det sosiale rom? Hvis den kan utøves så utøves den jo bare? Forståelsen er nå en del av aktørens personlige kunnskap. Hvis den derimot ikke utøves, befinner aktøren seg da i prosessen *å forstå* eller er den avsluttet som *har forstått*? Selvsagt det første. Jeg sier ikke med dette at aktøren også med nødvendighet vil utbasunere sine mest mistenkelige forståelser til alle og enhver, men det vil være en forståelse som vil kunne få utløp i det sosiale rom på en så tilstrekkelig måte som er nødvendig for at aktøren skal kunne opprettholde den. Hva med løgn? Det samme gjelder her. Aktøren trenger ikke å fremstå oppriktig for at utøvelse av egen forståelse skal skje – det er fremdeles en utøvelse. Hva hvis aktøren sin forståelse avviker markant fra opinionen *og* forståelsesprosessen *å forstå* også de facto er avsluttet? Da bør man først spørre seg hvor sannsynlig dette er. Deretter,

hvis forståelsen med nødvendighet *også* må kunne kommuniseres og bekrefte utad for å opprettholdes, vil også den aktuelle aktøren de facto kommunisere sin forståelse til andre samfunnsdeltakere, som på sin side vil ta stilling til denne informasjonen. Dersom forståelsen resolutt avvises av samtlige deltakere vil den aktuelle aktøren måtte gå tilbake til skrivebordet (*å forstå*) for å i det minste modifisere forståelsen i en slik grad at den kan kommuniseres og bekrefte utad (hvis den for aktøren er avhengig av å nettopp kunne kommuniseres og bekrefte utad). Dersom aktøren i neste omgang får med seg et par andre deltakere, kan dette enten sees på som tilstrekkelig for kommunikativ bekreftelse, eller aktøren kan (sammen med de to andre deltakerne) innta en heterodoks posisjon i opposisjon til den øvrige offentligheten hvis kravet om kommunikativ bekreftelse enda ikke er tilfredsstillt. De tre deltakerne kan nå modifisere på deler av forståelsen de sammen allerede har for å kunne virke tiltalende for enda flere. Dersom dette heller ikke fungerer, kreves det enda større endringer og enda flere turer tilbake til skrivebordet (*å forstå*). Det er på denne måten den øvrige offentligheten relativt ufrivillig utøver makt ovenfor et mindretall med meninger som ikke sees på som akseptable. Derfor er det også veldig begrenset hvor utagerende og avvikende slike forståelser kan være. Vi blir rett og slett mer like hverandre. Slike sosiale mekanismer er en klar fordel når det kommer til objektivt uakseptable meninger, men det kan også være en ulempe hvis mindretallet har en objektivt bedre forståelse. For at så mange som mulig skal kunne delta i den samme forståelsen kreves det også at den ikke er i overkant innviklet at den er direkte vanskelig å kunne forstå. På den måten er det også, som nevnt tidligere, begrensninger på hvor avansert og objektivt presis en slik samlet forståelse kan være – sett at man ikke har all verdens tid til *å forstå*. Religiøse myter, troll og tusser var på mange måter et uunngåelig resultat.

En aktør som befinner seg i en anomisk tilstand som resultat av *å forstå* kan også sees på som en sosial endringstilstand i seg selv. Dette fordi aktørens forståelsesprosess med nødvendighet både avviker og er under konstant fluktuasjon relativt til den stabile samfunnsforståelsen utenfor. Dette er

imidlertid en realitet andre samfunnsmedlemmer ikke vil kunne få direkte innsyn i. Grunnen til at vi andre deltakere dog gjerne ikke karakteriserer dette som sosial endring per se, er fordi forståelsen hos den aktuelle aktøren ikke enda har *stabilisert* seg som *har forstått*. Noe som er relativt paradoksalt med tanke på at det er sosial endring vi faktisk snakker om.

I denne oppgaven har jeg (som nevnt) tatt i bruk begrepet anomi som beskrivelse av de mer alvorlige tilstandene der aktøren sitter fast i selve forståelsesprosessen *å forstå*, men alle slike prosesser kan for all del også sees på som anomiske differensiert ut fra ulik alvorlighetsgrad. Det er videre mulig å karakterisere enhver *har forstått* avslutning av forståelsesprosessen *å forstå* som en minimal modifikasjon eller endring av det bestående, sett at hver enkeltaktør også muligens vil tolke eksterne elementer noe ulikt – som en alltid tilstedeværende evolusjon i forståelse uansett institusjon eller samfunnstilstand. Det er dog uvisst hvor stor vekt man skal legge på dette.

Jeg nevnte i innledningskapittelet at en av ulempene med handlingsteorier er at man ikke nødvendigvis kan gjøre rede for andre sosiale begivenheter som *å bli slått i ansiktet* eller *å bli dyttet ut i bassenget*. Det kan man på sett og vis heller ikke her, men man kan imidlertid noen ganger plassere dette i en indirekte relasjon med handlingstypologien presentert ovenfor. Det å bli slått i ansiktet vil eksempelvis føre til en *har forstått* smerte som aktøren ikke selv kan kontrollere ettersom kroppen er biologisk programmert til å reagere på visse måter og derfor automatisk også hopper over forståelsesprosessen *å forstå*. Det å bli dyttet ut i bassenget er derimot mer komplisert sett at det ikke også oppstår noen nevneverdige biologiske reaksjoner av betydning i kjølvannet av begivenheten. Kanskje må vi inn i fysikkens verden? Hoppe over både *å forstå* og *har forstått*?

Handlingstypologien kan også settes i sammenheng med sosialt konstruerte fysiske objekter. Du vil eksempelvis med liten sannsynlighet gjennomgå evalueringsprosessen *å forstå* om det kan være fysisk mulig for deg å uten videre bevege deg gjennom veggen på cella i fengselet eller gjennom muren som er satt

opp på grensa mellom to ulike nasjoner i konflikt. Dette representerer en åpenbar begrensning av sosial endring.

Det kan videre også være en nyttig analytisk øvelse å vurdere hvilke sosiale elementer, som i så stor grad som mulig, søker å begrense aktørens mulighet for *å forstå* og derav også muligheten for selvstendig handlingsutøvelse. En åpenbar kandidat er trusler, men det er også flust av andre eksterne sosiale elementer som søker å begrense aktørens grad av selvstendighet og mulighet for sosial endring. Hva med religion? Ideologi? Hierarkisering? Lover? Penger? Klokkeslett? Jeg mener på ingen måte at slike begrensninger er negative, men heller at det representerer en strukturell kontroll over aktøren sin mulighet for sosial endring. Dette fordi det for aktøren er en ulempe, ikke bare når det kommer til å evaluere dem, men også når det kommer til å velge en annen forståelse.

Visse sosiale institusjoner som eksempelvis vitenskapen var ment å unngå slike begrensninger for sosial endring som potensielt også kunne virke destruktivt for videre utvikling av kunnskap siden ideen jo er at innholdet ene og alene skal være basert på rasjonelle argumenter og vitenskapelige bevis, men også her ser man at det kan oppstå mulige begrensninger som vitenskapelige paradigmer, politiske intervensjoner, økonomiske insentiver, organisatorisk overstyring, maktkamper, publiseringspoeng og antall sitater som indikator på vitenskapelig kvalitet. Dette og mer virker alle inn på kravet om økt effektivitet. Innovative forståelser med vitenskapelig kvalitet som resultat av sosial endring er per definisjon det motsatte av effektivt. Det tar tid.

Etter å ha differensiert mellom de to handlingstypene å forstå og har forstått som ikke to enkeltorienteringer uten noen form for relasjon til hverandre, men som to idealtyper som er påfølgende sammenkoblet i tid der den ene med nødvendighet følger den andre og vice versa, er det også mulig med en gradert tolkning av sosialt liv generelt mellom forståelse på den ene siden og effektivitet på den andre siden uten å hverken spenne bein på den maktbelastende delen (Habermas) eller den makt-kritiske delen (Bourdieu) av virkeligheten. Denne nevnte graderte tolkningen har jeg valgt å henholdsvis kalle orientering mot forståelse og orientering mot effektivitet.

Begge orienteringene vil uansett helningsgrad henholdsvis alltid inneholde både å forstå og har forstått, der forskjellen ligger i grad av frekvens av førstnevnte (orientering mot forståelse) eller grad av frekvens av sistnevnte (orientering mot effektivitet). Et samfunn utelukkende bestående av enten det ene eller andre vil av enkle logiske grunner gå i oppløsning fordi har forstått umulig kan foregå uten å forstå eller har forstått. Samfunnet som historisk komponent vil således, alltid til en viss grad uansett orientering, både øke i effektivitet (har forstått på tvers av time-space) og i forståelse (tiden det tar å gjennomføre prosessen å forstå). Likevel, hele poenget med en slik typologi er ikke å kunne vise til at begge fenomener alltid vil eksistere, men å kunne peke på ulik vektning av enten orientering mot forståelse eller orientering mot effektivitet innen visse sosiale sektorer eller felt, samfunnet som helhet eller enkelthandlinger som sådan.

Hvilke konsekvenser medfører en slik handlingsteoretisk forankring av sosial endring som er presentert i denne oppgaven? Det medfører for det første en annerledes og (etter min mening) bedre forståelse av sosialt liv og samfunnet generelt. For det andre tilbyr det en dynamisk handlingstypologi som det er mulig å utvikle videre og som tar hensyn til både strukturell påvirkning og individuell frihet uten at man undergraver den ene eller den andre siden. For det tredje tilbyr det en handlingsteoretisk syntese av Habermas sin teori om den kommunikative handling og Bourdieu sin teori om habitus. For det fjerdede medfører den at man unngår de tradisjonelle dualistiske problemstillingene som gjerne oppstår i kjølvannet av enhver handlingsteori som bygger sin samfunnsforståelse på det overordnede problemet om sosial orden fremfor sosial endring, i tillegg til at man unngår en objektivisering av enkeltaktøren.

På et visst tidspunkt i arbeidet med denne oppgaven skjønte jeg at prosessen som aktøren befinner seg i når han eller hun evaluerer sin omkringliggende verden innebærer en direkte motsetning eller uforenelighet med den omkringliggende verden inntil han eller hun ikke evaluerer den lengre. På den måten markerer jeg en handlingstype som sjeldent (eller aldri?) inngår i den mer

tradisjonelle sosiologiske forståelsen av handling. Hva skjer om du legger frihet innad denne prosessen?

For den oppmerksomme leser vil man også oppdage at handlingstypologien presentert i denne oppgaven tilbyr en todimensjonal forståelse av det man vanligvis tenker på som enkelthandlinger. En forståelse som også (som nevnt) kan graderes fra et mer overordnet samfunnsperspektiv til den ene eller andre siden avhengig av hvor eller når man befinner seg, i tillegg til å kunne beskrive hvilken innvirkning egenskapene til de to handlingstypene isolert sett har over enkeltaktøren. Jeg anser derfor oppgavens problemstilling «*hvordan handlingsteoretisk forankre aktørens muligheter og begrensninger for sosial endring?*» som besvart.

Here's to the crazy ones. The misfits. The rebels. The troublemakers. The round pegs in the square holes. The ones who see things differently. They're not fond of rules. And they have no respect for the status quo. You can quote them, disagree with them, glorify or vilify them. About the only thing you can't do is ignore them. Because they change things. They push the human race forward. And while some may see them as the crazy ones, we see genius. Because the people who are crazy enough to think they can change the world, are the ones who do.

— **Rob Siltanen**

Bibliografi

- Aakvaag, G. C. (2002). Hva Holder et Høymoderne Samfunn Sammen? En Drøfting av Teorier om moderne Sosial Integrasjon hos Max Weber, Zygmunt Bauman og Jürgen Habermas. [Hovedoppgave]. *Universitetet i Oslo*.
- Aakvaag, G. C. (2005). Frihet og orden. En kommunikasjonsteoretisk løsning. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 46(2), 187-219.
<https://doi.org/10.18261/ISSN1504-291X-2005-02-04>
- Aakvaag, G. C. (2006). Når teori og praksis skiller lag. En habermasiansk kritikk av grunntrekk i Pierre Bourdieus sosiologi. *Agora: Journal for metafysisk spekulasjon*, 24(1/2), 318-351.
<https://doi.org/10.18261/ISSN1500-1571-2006-01-02-14>
- Aakvaag, G. C. (2008). *Moderne Sosiologisk Teori*. Abstrakt forlag.
- Aakvaag, G. C. (2016). Out of the doll's house. From zero-sum to positive-sum social freedom. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 17(3), 337-354. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2016.1211023>
- Aakvaag, G. C. (2018). A Democratic Way of Life: Institutionalizing Individual Freedom in Norway. I *Democratic State and Democratic Society* (48-75). De Gruyter Open Poland.
<https://doi.org/10.1515/9783110634082-004>
- Aakvaag, G. C. (2018). Positiv sosiologi. Fotnoter til en uutgravd sosiologi. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 59(03), 280-302.
<https://doi.org/10.18261/issn.1504-291X-2018-03-03>

- Aase, A. (2013). *Om rikdommens og fattigdommens årsaker [utkast]*.
- Althusser, L. (1976). *Essays in Self-Criticism*. NLB.
- Andersen, H., & Bo Kaspersen, L. (2013). *Klassisk og Moderne Samfundsteori* (5. utg.). Hans Reitzels Forlag.
- Appelrouth, S., & Edles, L. D. (2016). *Classical and Contemporary Sociological Theory: Text and Readings*. Sage.
- Archer, M. S. (1995). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge University Press.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words (The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955)*. Oxford University Press.
- Bhaskar, R. (1998). *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences* (3. utg.). Routledge.
- Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. Routledge.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. Sage.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2015). *Den Samfunnsskapte Virkelighet*. Fagbokforlaget.
- Blumer, H. (1954). What is Wrong with Social Theory? *American Sociological Review*, 19(1), 3-10. <https://doi.org/10.2307/2088165>
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Polity Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Polity Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2004). *Science of Science and Reflexivity*. The University of Chicago Press.

- Bourdieu, P., & Bubik, H. (1999). Pierre Bourdieu om Jürgen Habermas. *Morgenbladet*. Hentet fra <https://www.morgenbladet.no/aktuelt/1999/07/02/pierre-bourdieu-om-jurgen-habermas/>
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Polity Press.
- Durkheim, E. (2002). *Suicide: A Study in Sociology*. Routledge.
- Durkheim, E. (2006). *Selected Writings on Education. The Evolution of Educational Thought: Lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France (2)*. Routledge.
- Elster, J. (1981). Snobs. *London Review of Books*, 3(20), 10-12. Hentet fra <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n20/jon-elster/snobs>
- Evans, G., & McDowell, J. H. (1976). *Truth and Meaning: Essays in Semantics*. Oxford University Press.
- Forskningsrådet. (2010). *Sociological Research in Norway: An Evaluation*. Hentet fra <https://www.forskningsradet.no/siteassets/publikasjoner/1253965057242.pdf>
- Fowler, B. (2013). Simon Susen's "Bourdieuian Reflections on Language: Unavoidable Conditions of the Real Speech Situation"—A Rejoinder. *Social Epistemology*, 27(3-4), 250-260. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818735>
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Polity Press.
- Guzmán, S. G. (2013). Reasons and the Acceptance of Authoritative Speech: An Empirically Grounded Synthesis of Habermas and Bourdieu. *Sociological Theory*, 31(3), 267-289. <https://doi.org/10.1177%2F0735275113502968>
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and Human Interests*. Beacon Press.

- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action (1): Reason and the Rationalization of Society*. Polity Press.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action (2): Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1991). A Reply to my Critics. I Honneth A. & Joas H. - *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (214-264). The MIT Press.
- Hagen, R., & Gudmundsen, A. (2011). Selvreferanse og refleksjon: Forholdet mellom Teori og Empiri i Forskningsprosessen. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 52(4), 459-489. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-291X-2011-04-02>
- Hagen, R., & Kristiansen, T. T. (2016). Individuell Frihet og Kollektiv Selvbegrensning. *Sosiologisk tidsskrift*, 24(03), 201-224. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2928-2016-03-02>
- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens: A Brief History of Humankind [Kindle]*. McClelland & Stewart.
- Harari, Y. N. (2015). *Homo Deus: En kort historie om i morgen*. Bazar Forlag/Cappelen Damm.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Oxford University Press.
- Honneth, A. (1986). The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture. *Theory, Culture & Society*, 3(3), 55-66. <https://doi.org/10.1177/026327686003003006>
- Inglis, D. (2013). Bourdieu, Language and "Determinism": A Reply to Simon Susen. *Social Epistemology*, 27(3-4), 315-322. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818742>
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.
- Kögler, H.-H. (2013). Unavoidable Idealizations and the Reality of Symbolic Power. *Social Epistemology*, 27(3-4), 302-314. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818741>
- Lord, A. B. (1960). *The Singer of Tales*. Atheneum.

- MacLeod, J. (2009). *Ain't No Makin' It: Aspirations and Attainment in a Low-Income Neighborhood* (3. utg.). Westview Press.
- Martinussen, W. (2008). *Samfunnsliv: Innføring i Sosiologiske Tenkemåter*. Universitetsforlaget.
- Marx, K. (1959). The Economic and Philosophical Manuscripts.
- Outhwaite, W. (2013). Bourdieu and Habermas: "Linguistic Exchange" versus "Communicative Action"? A Reply to Simon Susen. *Social Epistemology*, 27(3-4), 247-249. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818734>
- Parsons, T. (1949). *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (491). Free Press.
- Poupeau, F. (2001). Reasons for Domination, Bourdieu versus Habermas. *The Sociological Review*, 49(1_suppl), 69-87. <https://doi.org/10.1111%2Fj.1467-954X.2001.tb03534.x>
- Ritzer, G. (Ed.). (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing.
- Robbins, D. (2013). Response to Simon Susen's "Bourdieuian Reflections on Language: Unavoidable Conditions of the Real Speech Situation". *Social Epistemology*, 27(3-4), 261-274. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818736>
- Sandberg, S., & Pedersen, W. (2006). *Gatekapital*. Universitetsforlaget.
- Samuelsen, Ø. A. (2019). Hvordan kan Synkende Fruktbarhet Forstås ut fra Generell Sosiologisk Teori? [Bacheloroppgave]. *Universitetet i Agder*. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.16162.17606>
- Sartre, J.-P. (2015). *Being and Nothingness* (4. utg.). Routledge.
- Searle, J. R. (1979). *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge University Press.
- Sennett, R. (2001). *Det Fleksible Mennesket: Personlige konsekvenser av å arbeide i den nye kapitalismen*. Fagbokforlaget.
- Sewell Jr., W. H. (2005). *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. University of Chicago Press.

- Skarpenes, O. (2007). Den «Legitime Kulturens» Moralske Forankring. *Tidsskrift for Samfunnsforskning*, 48(4), 531-563.
<https://doi.org/10.18261/ISSN1504-291X-2007-04-03>
- Skirbekk, G., & Gilje, N. (2007). *Filosofihistorie: Innføring i europeisk filosofihistorie med særlig vekt på vitenskapshistorie og politisk filosofi*. Universitetsforlaget.
- Stevenson, A. (Ed.). (2010). *Oxford Dictionary of English (via macOS)* (3. utg.). Oxford University Press.
- Susen, S. (2007). *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*. The Bardwell Press.
- Susen, S. (2013). Bourdieusian Reflections on Language: Unavoidable Conditions of the Real Speech Situation. *Social Epistemology*, 27(3-4), 199-246.
<https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818733>
- Susen, S. (2013). Introduction: Bourdieu and Language. *Social Epistemology*, 27(3-4), 195-198. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.824644>
- Svartdal, F. (2020). Kognitiv Dissonans i Store Norske Leksikon. Hentet fra (12.06.21) https://snl.no/kognitiv_dissonans
- Swartz, D. (1997). *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. University of Chicago Press.
- Turner, B. S. (Ed.). (2006). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge University Press.
- Vassenden, A. (2018). Produktive Anomalier: Teoriutvikling i Empirisk sosiologi. *Norsk Sosiologisk Tidsskrift*, 2(2), 145-163.
<http://dx.doi.org/10.18261/issn.2535-2512-2018-02-03>
- Viereck, G. S. (1929). What Life Means to Einstein. *The Saturday Evening Post*. Hentet fra http://www.saturdayeveningpost.com/wp-content/uploads/satevepost/what_life_means_to_einstein.pdf
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations* (4. utg.). Wiley-Blackwell.

Selvvalgt pensum

Aakvaag, G. C. (2005). Frihet og orden. En kommunikasjonsteoretisk løsning.

Tidsskrift for samfunnsforskning, 46(2), 187-219.

<https://doi.org/10.18261/ISSN1504-291X-2005-02-04>

Aakvaag, G. C. (2006). Når teori og praksis skiller lag. En habermasiansk

kritikk av grunntrekk i Pierre Bourdieus sosiologi. *Agora: Journal for metafysisk spekulasjon*, 24(1/2), 318-351.

<https://doi.org/10.18261/ISSN1500-1571-2006-01-02-14>

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*.

Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University

Press.

Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Polity Press.

Elster, J. (1981). Snobs. *London Review of Books*, 3(20), 10-12. Hentet fra

<https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n20/jon-elster/snobs>

Fowler, B. (2013). Simon Susen's "Bourdieuian Reflections on Language: Un-

avoidable Conditions of the Real Speech Situation"—A Rejoinder. *Social Epistemology*, 27(3-4), 250-260.

<https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818735>

Guzmán, S. G. (2013). Reasons and the Acceptance of Authoritative Speech:

An Empirically Grounded Synthesis of Habermas and Bourdieu. *Sociological Theory*, 31(3), 267-289.

<https://doi.org/10.1177%2F0735275113502968>

- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action (1): Reason and the Rationalization of Society*. Polity Press.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action (2): Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Beacon Press.
- Inglis, D. (2013). Bourdieu, Language and “Determinism”: A Reply to Simon Susen. *Social Epistemology*, 27(3-4), 315-322.
<https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818742>
- Kögler, H.-H. (2013). Unavoidable Idealizations and the Reality of Symbolic Power. *Social Epistemology*, 27(3-4), 302-314.
<https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818741>
- Outhwaite, W. (2013). Bourdieu and Habermas: “Linguistic Exchange” versus “Communicative Action”? A Reply to Simon Susen. *Social Epistemology*, 27(3-4), 247-249. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818734>
- Poupeau, F. (2001). Reasons for Domination, Bourdieu versus Habermas. *The Sociological Review*, 49(1_suppl), 69-87.
<https://doi.org/10.1111%2Fj.1467-954X.2001.tb03534.x>
- Susen, S. (2013). Bourdieusian Reflections on Language: Unavoidable Conditions of the Real Speech Situation. *Social Epistemology*, 27(3-4), 199-246.
<https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818733>