

POLITISK SOCIOLOGI OG DEMOKRATITEORI

- en metateoretisk og komparativ læsning af Pierre Bourdieu og Niklas Luhmann

Ved Svend Roald Thorhauge

Essayet foretager en sammenligning af Pierre Bourdieu og Niklas Luhmann med henblik på at identificere en fælles epistemologisk og politiske problemhorisont. Tesen, der forfølges, er at de to teoretikere trods store forskelle i konkrete teoribygninger og specifikke begrebsudviklinger forsøger at imødegå samme obstacles épistémologiques. En yderligere tese er, at det hverken for Luhmann eller Bourdieu alene er et epistemologiske problem: Hindringen af en adækvat beskrivelse af socialiteten gør også en adækvat forståelse af demokratiet umulig og det er, per definition, et demokratisk problem. Kants artikel *Was ist Aufklärung* danner kolonnebog for regnskabet.

En sammenligning af den franske sociolog og filosof Pierre Bourdieu med den tyske system- og samfundsteoretiker Niklas Luhmann ligger umiddelbart lige for og er da heller ikke enestående; på de danske Universiteter har det det vel i de senere år været fast ingrediens ved afslutningen af de sociologiske introduktionsfag. Alt efter temperament og standpunkt kan sådanne sammenligninger konkludere at Luhmanns systemer er mindre, eller Bourdieus felter mere autonome end som så; eller at den ene teori frem for den anden tilbyder mere adækvate beskrivelser af socialiteten (se eksempelvis Arnoldi, 1998).

Det er ikke ærindet i det følgende, men nok et væsentligt incitament til at forsøge hvad allerede er forsøgt. Problematikken med en sammenligning som Arnoldis er, at han implicit forudsætter en realisme (som beskrevet hos Outhwaite, 1987), der er i direkte modstrid med såvel Luhmanns som Bourdieus konstruktivistiske teoridannelser. Konstruktivismen som udelukker at man kan måle og afveje den ene teori med den anden.¹

¹ Det er ikke blot et spørgsmål om 'inkommensurabilitet' eller 'gensidig udelukkelse'. Problemet er ikke filosofisk, men politisk sociologisk: Hvilken forskel gør den ene beskrivelse frem for den anden (se også note 3). Vedrørende konstruktivismen i sociologien: se Jacobsen (2001) for en problemorienteret oversigt.

En sammenligning må i stedet gå over de udfordringer som de to teoridannelser eksplicit søger at imødegå, mere end over deres konkrete imødegåelser. Først *efter* denne sammenligning kan de konkrete system- og praksiskonstruktioner inddrages med henblik på at fremvise væsentlige forskelle og ligheder.

Tesen er, at Bourdieu og Luhmanns fælles udfordring er det liberale demokrati, som det finder sit udspring i Oplysningen. Dog for dem begge således, at Oplysningen ikke blot kan tages for pålydende:² Som vi skal se forudsætter (eller fortsætter) Oplysningen en kartesisk dualisme,³ som i sig selv hindrer en adækvat beskrivelse af en kompleks socialitet.⁴ Såvel Luhmann som Bourdieu har altså (såfremt mine teser er plausible) et ambivalent forhold til Oplysningen.

Jeg vil indlede med en redegørelse for det liberale demokrati med afsætning i dets rødder i Oplysningen og forsøge at rekonstruere demokratibegrebet (del I). Dernæst vil jeg redegøre for de epistemologiske problematikker som følger med den kartesiske dualisme, herunder hvilken betydning det har for vores forståelse af det liberale demokrati (del II). Herefter vil jeg introducere først det Bourdieuske perspektiv på disse problematikker, og siden hans løsningen på disse (del III), hvilket fører naturligt over på en tilsvarende introduktion og løsningspræsentation hos Luhmann (IV), inden del V hvor jeg vil lade deres forskelle og ligheder gøre en forskel til det rekonstruerede demokratibegreb. Denne del tjener som konklusion og perspektivering.

² Eller som Foucault udtrykker det, så skal man ikke lade sig 'afpresse' af Oplysningen (Foucault 1987).

³ Hvilket selvfølgelig er en reduktionistisk påstand. Argumentet er baseret på Kants lille artikel "Was ist Aufklärung" fra Berlinische Monatsschrift 1784, der ikke indrømmer Oplysningen dennes kompleksitet, men som i denne sammenhæng gør det ud for en nødvendig kompleksitetsreduktion.

⁴ Og med adækvat menes her en beskrivelse som muliggør et liberalt demokrati. Pointen er at sammenligningen ikke vil måle beskrivelserne (teorierne) på deres umiddelbare sammenfald med virkeligheden. Selvfølgelig vil en moderne teori have større udsigelses- og forklaringskraft end en arkaisk (som eksempelvis syndefaldsmyten). Men når to samtidige og komplekse teorier sammenlignes, er det svært at inddrage empiri som teorierne ikke allerede forholder sig til. Som påpeget ovenfor bliver det et spørgsmål om standpunkt, om iagttageren vil favorisere den ene frem for den anden teori. Således synes det nærmest ironisk, at Arnoldi (1998) afviser autopoiesen på grundlag af Bourdieus iagttagelser. I stedet må teorierne tages for pålydende: Hvad er det der gøres gældende; Hvilken lededifferens ligger til grund (Luhmann), hvilke positioner fremhæves (Bourdieu).

I

"Den offentlige brug af ens fornuft må til enhver tid være fri, og dén alene kan bringe oplysning blandt menneskene; men privatbrugen af fornuften kan ofte være stærkt indskrænket uden af den grund at hindre oplysningens fremskridt syndeligt" (Kant 1993: 73).

"Oplysningen må, som vi ser, ikke opfattes blot som en generel proces, der vedrører hele menneskeheden; den fremtræder nu som et politiske problem. Problemet er under alle omstændigheder at vide, hvordan brugen af fornuften kan antage den offentlige form som den kræver, hvordan frækheden til at vise kan udøves i fuldt dagslys, mens individerne adlyder så samvittighedsfuldt som muligt (...) den offentlige og frie brug af den autonome fornuft vil være den bedste forudsætning for lydighed, under den forudsætning, imidlertid, at det politiske princip, der må adlydes, selv er i overensstemmelse med den universelle fornuft" (Foucaults læsning af Kants tekst (1987: 84)).

Jeg vil i det følgende gå nærmere ind i den tekst som Kant citatet er hentet fra, men henblik på at identificere de politisk teoretiske argumenter, som går igen i den almen (eller gemene) demokratikonception (1). Det fører over i en problematisering af denne demokratikonception (2), hvilket implicerer en digression over individet (3) og magten (4) som politiske forudsætninger og konstrukter. Afslutningsvist vil jeg forsøge i fornøden respekt til demokratiets begrebstradition at opstille et alternativt demokratibegreb (5).

1. En redegørelse for Oplysningen og ikke mindst den demokratiforståelse som bedst lader sig oplyse i denne, burde basere sig på adskilligt flere tekster end alene Kants artikel i *Berlinische Monatsschrift*. Men som påpeget i note 2 er ærindet med at inddrage Oplysningen alene at konstruere en arena, hvor Luhmann og Bourdieus teorier lader sig møde. Og da er Oplysningen ved Kant ikke valgt arbitrært. Således kalder Luhmann en hel artikelseerie for *Sociologische Aufklärung* og Bourdieu vælger som undertitel til sit hovedværk *Distinktionen den slet skjulte Kant-henvisning "En sociologisk kritik af dømmekraften"* (1995). Ligeledes burde en redegørelse for demokratiets politisk teoretiske rødder basere sig på læsninger af Platon, Aristoteles, Locke,

Rousseau, Stuart Mill, Tocqueville, Burke, Marx og Weber⁵, og hvis det er de politologiske (rent faktisk sociologiske) rødder, gennem en eksegesi af Robert A. Dahls polyarkibegreb.⁶ Her er det ikke tilstrækkeligt at indvende at ærindet blot er et sammenligningsgrundlag mellem Bourdieu og Luhmann, når jeg samtidig vil forsøge en rekonstruktion af demokratibegrebet. Argumentet må derfor blive mere pragmatisk (eller måske casuistisk?): Der er ikke i de givne rammer plads og tid til en sådan eksegesi og det rekonstruerede demokratibegreb er derfor preliminært og tentativt. Ikke desto mindre vil jeg hævde, at det vil kunne holde vand, da såvel de politiske teoretiske som politiske rødder er almengjorte, eller i hvert fald hænger uadskilleligt sammen. Hvilket jo i sig selv er en pointe.⁷ Rekonstruktionen forholder sig således (som allerede påpeget indledningsvist) til en almen demokratiforståelse. Men mere herom under punkt 5; nu først tilbage til østpreusseren Emmanuel Kant.

Der kan fremdrages tre væsentlige pointer i Kants artikel. For det første at Oplysning er menneskets frigørelse fra selvforskyldt umyndighed. Mennesket skal nu følge sin egen vilje. Men det vil som bekendt ikke blot sige egne tilbøjeligheder. Kant er god lutheraner og lader viljen være bundet i et kategorisk imperativ efter hvilket enhver handlen skal kunne gælde som almen maxime⁸. Så langt hvad gælder det enkelte menneske. Men Kant er (som også god platoniker) opmærksom på en nødvendig (og i hvert fald faktisk) samfundsmæssig arbejdsdeling. Og det kan gøre det kategoriske imperativ utilstrækkeligt.⁹ Løsningsformlen bliver adskillelsen af den private og den offentlige brug af fornuften. Som privat er fornuften bundet af magt og partikulær, som offentlig er den magtfri og universel¹⁰. Som privat er den knyttet til mennesket som konkret empirisk (objektiveret) subjekt, som offentlig er den knyt-

⁵ Hvis man skulle følge Curt Sørensen kongerække.

⁶ Hvis man skulle følge Palle Svensson (1996).

⁷ En ikke uvæsentlig pointe såfremt man mener at akademisk vidensproduktion gør en forskel i den socialitet der beskrives. Det er derfor ikke lige-gyldigt hvad der publiceres som akademisk litteratur og det er ikke lige-gyldigt hvilket videnskabsteoretisk ideal der ligger til grund for den akademiske vidensproduktion. Det er eksplicit Bourdieus pointe (se senere), mit ærinde her er at vise, at det også er Luhmanns.

⁸ Det sidste fremgår ikke af artiklen, men af kritikken af den praktiske fornuft (1788/2000).

⁹ For hvordan ville en bager (som bager) stille sig overfor imperativet. Ville han bage flere eller færre brød?

¹⁰ Hvilket som bekendt har været Habermas' projekt at påpege lige siden jf. (1996, 1997 og 1998).

tet til det transcendent fælles subjekt. Det er denne adskillelse der gør at borgerne på samme tid er forfattere af og adressater for den konkrete lovgivning (jf Habermas 1998). Som lovgivere er de autonome, som retssubjekter netop underkastede.¹¹ Det er forudsætningen for det deliberative demokrati, det vil sige der demokrati der baserer sig på det offentlige ræsonnement, eller (fortsat) med Habermas nyformulering af Kants krav om at folket selv skal kunne *ville* pålægge sig de gældende love: " »Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten« (1998:138). Habermas løsning er en formulering i konjunktiv. Men hvad enten offentligheden er real eller kontrafaktisk, stiller det spørgsmål til den konstitution. Som Foucault påpeger i citatet ovenfor er det allerede hos Kant et problem hvordan denne offentlige brug af fornuften skal sikres. Den liberale fordobling af samfundet i stat og samfund var som bekendt ikke nok, for hvem sætter grænserne for denne fordobling? I en nutid præget af globalisering og internationalisering må man også stille spørgsmål til afgrænsningen af "alle möglicherweise Betroffenen". Det kræver ikke kaosteori at vide, at en beslutning i Washington kan få betydning i Pakistan.

2. Det problematiserer den almene forståelse af demokrati som 'folkestyre'. Spørgsmålet ovenfor går jo netop på hvem der er folket. Men faktisk kan man problematisere allerede ved oversættelsen af 'demokrati' med 'folkestyre'. Det græske ord for folk (eller Volk) er 'Etnos', som vi på dansk genkender i ord som etnisk. 'Demos' derimod betyder politisk fællesskab og er som sådant knyttet til 'polis' og ikke til 'oikos'. Så langt er der faktisk også kongruens med Kant, da 'oikos' netop var området for den private brug af fornuften; og kongruens med den klassiske liberalisme (i en politisk teoretisk horisont), som ville unddrage økonomien den politiske styring. Det græske ord for at styre er heller ikke 'kratein' (som derimod betyder magt), men 'kybernikae'. Demokrati kan altså etymologisk også forstås som 'politisk magt' det vil

¹¹ 'Subjekt' kommer af det latinske *subjecio* som betyder underkaste, det har imidlertid adskillige dobbeltbetydninger. For det første er det oprindeligt et retorisk begreb som betyder det at underkaste et begreb betydning, for det andet kan det også betyde et kaste noget op (under-kaste). Kant forener nærmest samtlige betydninger.

sige dette, at magten er baseret i 'polis' og ikke i 'oikos'. Denne 'oversættelse' af demokrati har således kongruens med den liberale fordobling af samfundet i stat og samfund. Når demokrati som folkestyre har bidt sig fast skyldes det sikkert Aristoteles tredeling mellem monarki, aristokrati (eller oligokrati) og demokrati. Men så længe vi alligevel primært har lånt det græske begreb for derefter at fylde det med Oplysningens emancipatoriske ærinde, er der for så vidt ikke noget i vejen for at lede efter andre etymologiske rødder end lige de, der ligger først for.

Men det har fortsat ikke løst afgrænsningsproblemet ovenfor: Hvorledes sikre den offentlige fornuft, det vi sige hvordan skelne mellem stat og samfund, for ikke at tale om mellem samfund og samfund.

Jeg vil vende tilbage til et løsningsforslag senere, men må først foretage en digression over først individet og dernæst magten.

3. Individet bliver såvel interventionspunkt for politisk styring som legitimeringen af den denne styring. Retligt baseres de liberale demokratiet på en række friheds- og deltagelsesrettigheder som skal sikre henholdsvis den private og den offentlige autonomi. Forfatningssikrede rettigheder som ytrings- og forsamlingsfrihed forudsætter en samtidig retspleje som sikrer en retfærdig rettergang og en række afværgerettigheder som eksempelvis boligens ukrænkelighed. Det, der er værd at bemærke ved disse er at de alle retter sig mod den enkelte som individ. Heraf de *individuelle* menneskerettigheder. De individuelle menneskerettigheder er udtryk for en paradoksalt dobbeltforskydning. Retsstaten i sin enevældige periode anvender nemlig individualiseringen af rettighedssystemet som middel til en centralisering af magten hos monarken. Gennem nedbrydningen af de tidligere juridisk overlappende feudale strukturer står individet nu direkte ansigt til ansigt med suverænen uden de mellemlid som hidtil havde ydet den suveræne magt modstand.¹² Det er vel at mærke ikke et problem for Kant. Individet skal som sådan adlyde landets love (så langt følger han Hobbes) så længe det sikres muligheden for at anvende sin offentlige fornuft frihed.

¹² Det har de selvfølgelig gjort af adskillige årsager og sikkert ikke blot for at hindre den suveræne magt i sin udfoldelse, med mindre denne udfoldelse sås som en hindring af disse mellemlids udfoldelse.

4. Men så langt er vi forblevet i en juridisk magtforståelse, hvor magten som dominans strømmer ud fra et suverænt magtcentrum. Men problematikken er ikke kun retlig: For hvordan adskille den offentlige fornuft fra den private når den ytrer sig? Afvises forestillingen om det transcendentale subjekt (og det gøres her) er der tre løsninger tilbage. Enten kan man iagttage hvorledes strategier forsøger at producere de nødvendige subjekter, eller rettere: hvordan mennesket gør sig selv til subjekt for den sunde fornuft. Det er Foucault ærinde gennem hele sit forfatterskab. Eller også kan man påpege hvorledes den sunde fornuft er udtryk for ophøjelsen og reproduktionen af en bestemt stands ethos. Det er Bourdieus projekt og det vender vi tilbage til. Endelig kan man afvise subjektet som et spørgsmål om nykker og i stedet påpege den nødvendige samfunds konstruktion for et liberalt demokrati. Det er Luhmanns ærinde og det vender vi også tilbage til.

5. Det jeg har forsøgt at skitsere i det ovenstående er for det første at vi i vores forståelse af det liberale demokrati ikke kan undsige Oplysningens ideer om autonomi. Men spørgsmålet er herefter og for det andet, om det også forpligter os på de konkrete institutionaliserede udgaver af demokratiet, her særligt de retsstatslige institutioner som vel at mærke er førdemokratiske i deres oprindelse. Ikke forstået således at retsstaten bør afvises, men måske bør den ikke i en internationaliseret politisk verdensorden gives en så fremtrædende plads som eksempelvis Habermas giver den (1998). Det rokker derfor også ved såvel det individualitetsbegreb som magtbegreb der følger med mainstream politologisk demokratikonception. Jeg vil derfor, og med afsæt i de etymologiske udredninger ovenfor forsøge en tentativ definition af demokrati som 'offentlig magt'.¹³ Jeg vil forsøge at vise at der kan hentes argumentation for denne definition hos såvel Luhmann som Bourdieu. Men inden da vil jeg redegøre for de epistemologiske forhindringer som Oplysningen også gav til sin eftertid.

¹³ Det græske adverbium 'demosia' betyder offentligt.

II

Loic J.D. Wacquant indleder sin introduktion til Bourdieu med følgende Wittgensteincitat: "Når først den nye tankegang er accepteret, forsvinder de gamle problemstillinger; man har faktisk svært ved at genkalde sig dem. For de er en del af vores måde at udtrykke os på, og ifører vi os en ny udtryksform, kasseres de gamle problemstillinger sammen med de gamle klæder" (Bourdieu og Wacquant, 1996: 15). (Det, der må være den sene) Wittgensteins pointe er, at vi selv skaber vores problemer. At den manifeste akademiske konstruktion medfører en række problematikker, som forsvinder i det øjeblik konstruktionen forandres.

Når Wacquant vælger at indlede med netop dette citat har det naturligvis sine grunde. Det store dyr i åbenbaringen er dikotomien mellem subjekt og objekt, eller i sin oprindelige kartesiske form: mellem sjæl og legeme (Descartes 2000: 127ff). Den dikotomi som også er så væsentlig for Kants demokratimodel,¹⁴ fordi det er den eneste måde hvorpå han kan transcendere subjektet; den eneste måde hvorpå den offentlige fornuft kan universaliseres. Men allerede for Descartes voldte det store problemer at forbinde disse to ontologiske entiteter sjælen og legemet. Hvordan stod de i forbindelse? Var det gennem en særlig knogle i hjernen?

Dikotomien har siden spaltet sig adskillige gange og går igen som struktur/aktør; individ/samfund; struktur/proces etc.¹⁵ Alle dikotomier som på et eller andet sæt berører forholdet mellem kontinuitet og forandring, hvilket jo præcist var Descartes problem. I vulgærmarxismen bliver det til et spørgsmål om strukturdeterminisme hvor alt transformation sker bag om ryggen på de enkelte og i simplistiske aktørmødelles bliver samfundet reduceret til at være en vedtagelse. Hos Anthony Giddens bliver det til en strukturationsmodel hvor alt og intet bliver til magt.¹⁶ Det sociologiske dilemma er at dikotomierne er gode som analytiske distinktioner, men de kommer til kort når de skal spalte empirien. Attributionen af et valg til en aktør vil altid

¹⁴ Og så må det vist hellere med at Kant netop ikke taler om demokrati men om republikken: res publica: Det offentlige

¹⁵ Se Kaspersen (1996) for en oversigt.

¹⁶ Giddens tildeler således aktørerne den transformativiske kapacitet, men optræder alligevel i en ny dansk oversigt over de sidste 50 års magtkonception som eksponent for en strukturalistisk magtforståelse (Thomsen 2000).

være udtryk for en iagttagelse. Og alt afhængig af iagttagerens iagttagelse vil valget være mere eller mindre frit. Iagttaget fra retssystemet er det således den enkeltes eget valg om loven overtrædes, selvom netop dette valg kan iagttages som et resultat af strukturelle årsager iagttaget fra det politiske system. Det er ikke i sig selv et problem; tværtimod kan det i en postmateriel politisk tidsalder hvor alle slås om midten være med til at sætte skel mellem partierne. Men iagttaget fra sociologien er det mere problematisk, for det betvivler sociologiens evne til at producere sandhed. Og iagttaget i en demokratisk horisont er det tilsvarende problematisk, for hvori består da autonomien. Hvem er selvlovgivende, hvis ikke vi kan iagttage vandtætte skodder mellem den enkelte og dennes omverden? Kan man overhovedet længere (og har man overhovedet kunnet) skelne mellem den offentlige og den private brug af fornuften? Bourdieu og Luhmann giver hvert deres svar på dette.

III

"Sociologien er for Bourdieu *også et politisk instrument*. Hans udlægninger af sociologiens mål og midler er et forsøg på en radikal ændring af de principper, vi bruger til at konstruere den sociale verden med, hvorved der åbnes op for en anden og mere rationel og human måde at forme sociologien, samfundet og - i sidste instans - os selv på" (Bourdieu og Wacquant, 1996: 53). Med denne henvisning til det indledende Wittgensteincitat afslutter Wacquant sin introduktion til Bourdieu og med dette citat vil jeg indlede Bourdieugennemgangen.

Der er to væsentlige grunde til at Bourdieu vil "ændre de principper, vi bruger til at konstruere den sociale verden med". For det første kan hele Bourdieus forfatter-
skab ses som en påpegnings af, at stats og samfund ikke er adskilt. Ikke kun ved det, at staten har monopoliseret den legitime udøvelse af symbolsk vold og således reproducerer et bestemt værdihierarki som favoriserer bestemte, altså at staten rækker sine tentakler langt ind i samfundet; men samtidig ved det, at samfundet qua habitus rækker sine tentakler langt ind i staten. Der er med andre ord noget der ikke er hvad det giver sig ud for at være. Men Bourdieu er ikke en Sherlock Holmes. Ærin-

det er ikke blot at påpege hver der gemmer sig bag ved det der er tilfældet.¹⁷ For der gemmer sig ikke noget mere ægte bag skindet; der gemmer sig ikke en mere sand ontologisk væren. Bourdieus påpegning går ud på at det, der er, kunne have været anderledes. Og således er han helt i overensstemmelse med Luhmann. Bourdieu påpeger også at det, der er, har en historie som ikke kan forstås uden at forstå de magtrelationer der har gjort sig gældende undervejs og stadig gør sig gældende.¹⁸ Således er han helt i overensstemmelse med Foucault. Men hvis det værende ikke skjuler sig bag ved sin fremtræden, er epistemologien jokeren i spillet: Derfor vil han ændre de principper som vi konstruerer verden med.

Epistemologien; adgangen til realiteten; måden hvorpå vi dømmer nogle og ikke andre udsagn for sande, hænger for Bourdieu uløseligt sammen med måden hvorpå samfundet er indrettet: revolution går med andre ord over akademiet. Før vi når til revolutionen vil jeg dog først gøre rede for Bourdieus imødegåelse subjekt-objekt dikotomien (1). Denne imødegåelse er grundlaget for Bourdieus politiske kritik (2), som kan vises trods sin afvisning af Oplysningen, alligevel at have sine rødder i denne (3).¹⁹ I et forsøg på at overkomme denne apori, vil jeg derfor afslutningsvist sætte Bourdieu op imod den demokratidefinition, som er skitseret ovenfor (4).

1. Det første problem der opstår når man har at gøre med et skel mellem subjekt og objekt er, hvor og hvordan man skal placere de to entiteter. Hvis Subjektet er det iagttagende individ og objektet det der iagttages (eksempelvis et andet subjekt), hvorfra skal så hentes de kategorier som subjektet anvender i sin beskrivelse af objektet. Det er ikke kun et sprogfilosofisk problem. Selv uden et sprog ville det være højst usandsynligt at to subjekter ville agere fuldstændigt divergerende overfor det samme objekt. Men hvis to adskilte subjekter agerer på samme vis overfor samme objekt, hvori består og opstår så dette fællesskab? Hvorfor er der så stor overens-

¹⁷ Se omkring denne for sociologien så væsentlige "mistankens hermeneutik" i Luhmanns afskedsforelæsning om tilfældet og det der ligger bag (2000a).

¹⁸ Faktisk forudsætter de såkaldte 'ahistoriske konstanter' et konstant afhistoriseringsarbejde (Bourdieu 1999)

¹⁹ Det siges jo at kritikken af fornuften er fornuftens eget værk.

stemmelse mellem de objektive og de subjektive strukturer (Bourdieu og Wacquant, 1996: 65)

I en diakron iagttagelse af sociale praksisser, eksempelvis kønsrollemønstre, vil man kunne iagttage kontinuiteter som går på tværs af det enkelte individ skråstreg den enkelte agent. Og i en synkron analyse vil man kunne iagttage forskelle i eksempelvis kønsrollemønstre på tværs af forskellige sociale positioner. Forskelle som transcenderer det enkelte individ. Subjektet kan altså ikke placeret alene hos aktører, subjektet må faktisk henvises til socialiteten.

Jeg vil hævde at det er det Bourdieu gør med sit habitusbegreb. Habitus som en strukturerende struktur (Bourdieu 1990 et passim), knyttet til den enkelte agent, men kun forstået i relation til det aktuelle felt, er det subjekt som både kan være transcendent (for agenten) og tilskrives handlekraft (voluntaristisk motivation).

På samme måde som habitus paradoksalt bliver til et strukturelt begreb, bliver felt til et agentbegreb. Det aktuelle felt (der er et socialt rum med en egen logik (Bourdieu og Wacquant 1996: 61) kan ikke forstås uden at man forstår de habitus og positioner der gør sig gældende i feltet. Feltet der i Durkheimsk forstand er et socialt faktum, bliver i Bourdieusk forstand en relation mellem positioner (Bourdieu: 1995).

Man kan lidt kritisk spørge om Bourdieu med denne 'venden dikotomierne på hovedet' falder i samme grube som Giddens gør med sin strukturationsteori. Spørgsmålet er, om ikke Bourdieu mister teoretisk stringens, når han hele tiden vil lade en definition afhænge af et stykke konkret empirisk feltarbejde. Men det lader vi hænge som et 'akademisk' spørgsmål. I modsætning til Giddens kan Bourdieu nemlig med sit habitusbegreb fortælle mere om hvorfor den enkelte handler som hun gør, end Giddens som tilsyneladende lader alt være et spørgsmål om valg af livsstil (1994). Og det er netop i dette såkaldte valg af livsstil at Bourdieu kan sætte ind (og sætter ind) med en politisk kritik.

2. I en grov forenkling kan man inddele partierne i det danske parlament efter hvem der tilskriver individet stor selvstændighed, og hvem der tilskriver det mindre. Når det gælder eksempelvis behandlingen af kriminelle, er det store spørgsmål om det er

den enkeltes egen eller samfundets skyld. SF og Konservative kan så skændes om hvorvidt det er sædernes eller taburetterne fald, der er skyld i den almindelige moralske fallit og liberale partier kan håndhæve den enkeltes egen værdi (og dermed en grænse for staten) og derfor egen skyld (og dermed en grænse for samfundet).²⁰ I forhold til den konflikt er Bourdieu naturligvis et trumfkort for alle konservative kræfter, hvad enten de er placeret på højre- eller venstrefløj. Habitus er ingen socialrådgiver et ukendt begreb. Men alene at kategorisere Bourdieu som inertiens profet yder ham ikke retfærdighed. Bourdieus politiske kritik rækker langt videre og går over staten (Bourdieu 1998: 35ff).

Indførelsen af retsstaten og valoriseringen af nye vidensformer (eller viden *per se*) er ikke en proces som kan forstås uden også at forstå de positioner, der gjorde sig gældende under indførelsen. I det feudale system var jordbesiddelse og slægtskab den vigtigste entrebillet til den politiske magt. Men den første og anden urbanisering øgede handlen i byerne. Sammen med den nye økonomi, merkantilismen, betød det en øget velstand hos den tredje stand. En velstand som kom hele nationen til gode, men som ikke udløste en tilsvarende øget politisk magt til denne stand. Det accepteredes ikke. Derfor opstod der krav om en politisk magt som ikke var afhængig af de sociale strukturer. Når de sociale strukturer vel at mærke var jordbesiddelse og slægtskab. Ikke når de sociale strukturer var lærdom og mobilitet. Lighed for loven og frigivelsen af de markedsdynamikken kunne nok iklædes naturretligt betragtninger, men var for en Bourdieusk betragtning blot valoriseringen af den lærdom og de kundskaber som den stærke stand besad.

Adskillelsen af den private og den offentlig fornuft var en knægtelse af de svages ret til at tale deres egen sag! Die bürgerliche Öffentlichkeit var præcist borgerskabets offentlighed.

Desto mere lykkedes det samme borgerskab at få staten til at etablere skoler og akademier, hvori statens poder skulle oplæres i dette værdihierarki (Bourdieu 1996). Derfor er det så indlysende at det er godt at få sig en realeksamen. Derfor er det så

²⁰ Igen en grov reduktion. Især liberalismens forhold til individets frihed lader sig skære over en ganske anden læst, se hertil Rose (1999).

svært at tale om staten: den har selv informeret sine kategorier (Bourdieu 1998: 35). Det er det Bourdieu benævner symbolsk vold og det er det der sætter individet i en 'double bind' situation (Bateson). Hvad enten vi modsætter os eller lader være har vi allerede tabt. Som god platoniker lader Bourdieu dog den mulighed stå åben, at vi kan lade sociologien komme os til hjælp.²¹ Spørgsmålet er imidlertid om det reelt vil være til nogen hjælp.

3. Men hvordan forholder dette sig til oplysningens imperativer? Bourdieu afviser umiddelbart Kants skel mellem privat og offentlig brug af fornuften for så vidt at den offentlige brug af fornuften skulle være mindre magtbetvunget (eller -tynget) end den private, og for så vidt at skellet skulle være lige for alle. Det kan her indføres at Kant selv påpeger, at en lærd i det offentlige kan gøre brug af sine private fornuft, netop fordi denne er lærd.

Som Foucault anmærker (1997) omvender Kant den almindelig retsstatslige forståelse af, at man kan sige hvad man vil derhjemme, men derude må tale under visse forpligtelser, konkret under ansvar for lovene.²² Det ville Kant for så vidt ikke uenig i. Forvekslingen handler om et andet offentlighedsbegreb. Som privat tager man del i arbejdsdelingen. Det vil sige at som privat skal præsten forkynde dogmet, som offentlig kan han betvivle det. Kants skel mellem privat og offentlig er altså sat før der kom et skel mellem civilsamfund og marked, og før en masse andre skel mellem privatsfære og socialsfære eller mellem system og omverden.

Kvintessensen i Bourdieus argumentation er i lighed med Foucault og Luhmann, at Kants skel er politisk. Og at skellet går mellem hvad der er politisk relevant og hvad der ikke er politisk relevant. Og hvad der er politisk relevant for Bourdieu, er det, der forskyder magtpositionerne i samfundet. Fornuftens offentlige brug må derfor være hvor fornuften sætter spørgsmålstejn ved de gældende relationer. Det valoriserer også de svagere stillede, for i det perspektiv kan de gerne tale deres egen sag. Det gør den ikke mindre legitim.

²¹ Det fremgår flere steder, se til eksempel perspektivering i den maskuline dominans (1999).

²² Grundlovens § 7

Så langt kan Bourdieu forstås i en idealistisk horisont, og så langt følger han Oplysningens skematik. At han ikke følger forestillingen om oplysningens fremskridt og den forestilling om Mennesket som ligger heri, vil jeg nøjes med at konstatere. Det bør dog anføres at den emancipatoriske tanke 'frigjort' fra forestillingen om en menneskelig essens, falder fint i tråd med Bourdieus forsøg på at 'frigøre' individet fra den symbolske magt som det (mere eller mindre selvforskyldt) umyndiggøres af. Men det stiller også følgende kritiske og retoriske spørgsmål til Bourdieu: Hvis ikke Kants 'Menschkeit' ligger bag - hvad så?

4. Netop emfasen på de skjulte magtformer er sammenfaldende med det skitserede demokratibegreb ovenfor. Hvorfor skulle Bourdieu gøre hvad han gør, hvis ikke det var fordi han ville understrege af det liberale demokrati, med sin pluralisme, ikke er tilfældet i den grad som det forestilles. Hvad skulle overhovedet være ideen med at påpege heteronomien, hvis ikke det var en fremføring af autonomien. Men i en kompleks socialitet hvor vi ikke længere mekanisk genkender os selv i den anden, kan autonomien ikke længere fremføres positivt. Den fri mand er bundet af sin frihed og den bundne fri i sin tryghed. Ikke mindst Thomas Højrup der på dansk jord har gennemført analyser som i høj grad minder om hvad Bourdieu har gjort i Kabylien, kan vise at promoveringen af en bestemt frihedsform, er undertrykkelse af andre frihedsformer.

Autonomien må derfor afgrænses negativt: magten må påpeges hvor den virker i det skjulte. Det er frihedens sociologi (Bourdieu 1998: ix). Det er også demokrati forstået som offentliggørelsen af den politiske magt.

IV

I det følgende vil jeg først redegøre for Luhmanns formulering af de epistemologiske problemer og hans løsning af disse (1), inden jeg går til hans politiske begreb (2). Det medfører som ovenfor et kik tilbage til Oplysningen (3) og endelig en sammenligning af Luhmann og Bourdieu over demokrati forstået som offentliggørelsen af den politiske magt (4).

1. Der er dem, der gerne vil gøre Luhmann til kantianer (eksempelvis Harste 1998). Det er der muligvis noget om, men ligesom Bourdieu er han det i hvert fald med visse væsentlige forbehold: Den lille artikel *Subjektets nykker og spørgsmålet om mennesket* (1995), kan læses som et stor opgør med Kant. Et opgør med antropologien, forestillingen om mennesket som et fornuftsvæsen, såvel som et opgør med forestillingen om et subjekt. Men det fremgår jo også af artiklens titel.

For Luhmann opstår problemet ved det at subjektet må ligge til grund for sig selv, da det jo ellers ikke ville være adskilt fra sin omverden (som allerede anført). Men når subjektet i sin iagttagelse af verden kunne lægger sig selv til grund, kan det ikke indrømme andre subjekter eksistens. Forestillingen om subjektivitet afviser således en intersubjektivitet, med mindre intersubjektiviteten transcenderes. Det er ikke en løsning der tilfredsstillende hverken Luhmann, eller for den sags skyld Bourdieu. Som Bourdieu gjorde spørgsmålet om subjektet til et spørgsmål om habitus, kunne Luhmann nu gøre subjektet til et socialt system. Det er imidlertid ikke hans løsning.

Luhmann ser subjektet som en løsningsformel og der er grund til at citere ham lidt udførligt: "I subjektet kunne alle ukendtheder og usikkerheder anbringes i form af frihed; hvor frihed så samtidig betyder, at alle de former for indflydelse (som man naturligvis ikke kan se bort fra) må opfattes som *accidentielle*, som »tilfældige« (...) På vegne af det subjekt, som ligger til grund for sig selv og for alt andet og som ved sin frihed adskiller sig fra alle empiriske årsager, udstedes der en blancocheck til samfundet. Subjektet er i streng og paradoksal forstand »samfundets utopi«, det sted hvor intet sted er at finde" (1995: 41-42). Det er det Nietzsche kalder for en »bøddels metafysik« (1998: 57) og det er lige præcis også Bourdieus pointe: Postulatet om subjektet muliggør afstraffelsen af samme. Blancochecken gør at samfundet med henvisning til den frie vilje og afvisningen af den sociale herkomst (alle empiriske årsager), kan gøre hvad det vil. Og den sigtede (også i andet end retlig forstand) kan ikke eskapere uden at henvise til sin manglende frie vilje, hvilket vil sige afvisningen af sin egen menneskelighed.

Luhmann tager for så vidt Wittgensteincitatet ovenfor alvorligt. I stedet for at mediere over subjektet, afviser han overhovedet at beskæftige sig med det. I stedet

foreslår han følgende fire semantiske revolutioner, som »vil kunne give udgangspunktet for diskussionen et andet grundlag« (1995: 44): For det første at systemer må forstås som operationer, for det andet at disse er rekursive, for det tredje at operationerne frembringer en forskel og for det fjerde at denne forskel genindtræder i forskellen som forskellen mellem system og omverden. Jeg vil ikke i denne sammenhæng gå dybere ind i de systemteoretiske implikationer heraf. Det er nok at betone at disse fire er det epistemologiske grundlag for hele Luhmanns systemteori. Hvilket betyder, at Luhmanns teoridannelse *i dette perspektiv* kan ses som løsningen på de epistemologiske forhindringer som danner fælles problemhorisont for Luhmann og Bourdieu. Eller mere stramt: Systemteoriens epistemologiske *sine qua non* er en overskridelse af dikotomier som bunder i 'alteuropäische Semantik'

2. Men det udvisker det kantianske skel mellem privat og offentlig fornuft, fordi den offentlige fornuft ikke længere kan referere til et fællestrascendent subjekt og især fordi mennesket afvises som social kategori. Men det afviser ikke autonomien. Referencen er blot erstattet af et skel mellem selv- og fremmedreference og de psykiske systemer opererer autonomt, eller autopoietisk i dette skel. Det er ikke blot et politiske postulat hos Luhmann. Det er det epistemologiske grundvilkår for hele teori-dannelsen.

Men det er kun muligt fordi der håndhæves et kategorisk skel mellem psykiske og sociale systemer. Et skel der kun kan opretholdes, fordi der også er et tilsvarende skel mellem de forskellige sociale systemer. Kun derigennem kan psykiske systemer 'frit' fra- og tilkoble sig den systemiske kommunikation. Pointen er reelt Durkheims. Kun gennem et stigning i samfundsmæssiggørelse, kan der ske en tilsvarende stigning i individualisering. I samfund med mekanisk solidaritet hvor der er lighed mellem hver enkelt og mellem hver enkelt og samfundet, eksisterer der en dyb afhængighed som gør ethvert brud katastrofalt (Durkheim 2000: 92 et passim). Først med arbejdsdelingen og den organiske solidaritet kan de sociale systemers normative forventninger tåle ikke at blive mødt. Ja, først dér kan de bekræftes og konsolideres netop ved ikke at blive mødt (Luhmann 2000b: 381ff. Det skaber et frihedspotentiale

som det kræver en ny epistemologi at iagttage. Derfor er samfundsdifferentieringen det liberale demokratis *sine qua non*.

Men Luhmann afviser ikke at der eksisterer en offentlighed. Offentligheden eksisterer blot ikke ud i den frie luft. Offentligheden er det politiske systems omverden (1990: 56ff). Og som sådan forstår offentligheden sig i Oplysningens terminologi.

3. Til gengæld afviser Luhmann demokrati som folkestyre. Det vil sige folket som forfatter af og adressater for lovgivningen. Det er hvad han kalder for en for kort slutning i.e. en kortslutning (1990: 232). Demokrati forudsætter skellet mellem de der regerer og de der regeres. Demokrati forudsætter altså som hos Durkheim det politiske.²³ Demokrati er, ifølge Luhmann, at der kan ske et skifte mellem disse. Altså at regeringen kan sidde i opposition og omvendt (henvisning). Men hvorfor er det demokratisk? I modsætning til Luhmanns sædvanlige funktionelle argumentation, er det nu ikke evident, hvad der gør skiftet mellem at sidde indenfor og udenfor demokratisk. Han skriver kun hvilken funktion han finder demokratisk, ikke hvori det demokratiske består.

Jeg vil hævde at Luhmann finder skellet demokratisk, fordi det sikrer en pluralisme og fordi det fastholder skellet mellem regering og opposition. Demokrati bliver således den funktionelle sikring af det politiske system, som igen tilbyder fastlæggelsen af kollektivt bindende beslutninger. Demokratiet er dermed den eneste måde hvorpå den funktionelle differentiering fastholdes. Og da den funktionelle differentiering er forudsætningen for de psykiske systemers autonomi, er demokratiet den eneste vej ud af den selvforskyldte umyndighed.

På trods af de mange afvisninger af Kant i den tekst som jeg har valgt at tage udgangspunkt i, er der altså alligevel visse væsentlige affiniteter til Oplysningen.

4. Ydermere er der kongruens til den demokratidefinition som jeg optegnede ovenfor. De sociale systemer er kommunikative systemer. De funktionelle subsystemer deler sig alt efter hvilken binær kode, der er lededifferens for den enkelte kommuni-

²³ Hvilket, bør det med, afviser den marxistiske idé om et postpolitiske demokrati.

kation. Enhver kommunikation kan tilordnes mindst et kommunikationssystem. Det politiske system er således al kommunikation som orienterer sig efter koden magt/ikke magt eller koden regering/opposition. Påpegning af magtformer kan således forskyde regering/oppositions differensen. Det vil være en politisk iagttagelse. Magtfuldkommenhed kan også i sig selv betyde en forskydning.²⁴ Demokrati forudsætter således at alt kan gøres til genstand for politisk kommunikation. Luhmann giver grundlaget, Bourdieu og Foucault gør arbejdet.

V

Jeg har indtil nu forsøgt at vise at Bourdieu og Luhmann begge har det liberale demokrati som politiske horisont for deres arbejder og at denne horisont historisk og aktuelt må forstås i en Oplysningens semantik. Endvidere har jeg vist hvordan de begge indenfor denne horisont har måttet og villet overskride nogle af det epistemologiske forhindringer som har præget samfundsvidenskaberne siden disses opkomst. Alligevel er deres arbejder meget forskellige, ja nærmest usammenlignelige. I det følgende vil jeg alligevel forsøge at komme denne del af sammenligningen lidt nærmere, men vel at mærke med det forudgående som fundament for sammenligningen. Først vil jeg se på nogle af de forskelligheder som oftest overses (1), dernæst vil jeg opsummere de ligheder som jeg har pointeret undervejs (2).

1. Bourdieus metodologi eller teori tager afsæt i praksis. Det vil sige i agenters handlinger og struktureringen af disse. Luhmanns teori tager derimod afsæt i kommunikationer, og lader handlinger og struktureringer være systeminterne kommunikative attributioner. Bourdieu lægger emphasis på samfundets ikke-differentierede kendetegn²⁵ og på sammenhængen mellem fremherskende rationaliteter, konstanter og normer. I forhold til den klassiske sociologi er Bourdieu således arvtager efter Max Weber. Luhmann derimod lægger emphasis på samfundets differentierede kendetegn

²⁴ Som da en republikaner i USA for nylig blev demokrat for at forhindre et republikansk flertalstyran-
ni.

²⁵ Men er ganske opmærksom på at de er foregået en differentiering. Pointen er netop at denne differentiering *ikke* er trængt igennem.

og forskellen mellem rationaliteter²⁶. I forhold til den klassiske sociologi er Luhmann således arvtager efter Émile Durkheim.

Selvom den ene altså fokuserer på mere på overlejringerne fra tidligere tider og den anden på det der kunne blive de kommende tider, kan man hævde at de begge baserer deres teorier på en tesen om samfundsmæssig differentiering og at de begge tildeler denne differentierings enheder, funktionelle systemer eller felter, mere eller mindre autonomi. Det gør at en sammenligning af dem ligger lige for. For meget lige for, for der en yderligere kompleksitet på spil:

For det første foretager Luhmann yderligere et skel mellem sociale systemer, interaktionssystemer og organisationssystemer (2000b: 37). Skulle man tvinge en sammenligning i differentieringsbegrebet, ville Bourdieus felter falde ind mellem interaktionssystemer og organisationssystemer. Organisationssystemer forudsætter hos Luhmann medlemskab, men Bourdieu arbejder også med en eller anden form for adgangskriterier (Bourdieu og Wacquant, 1996: 88). Interaktionssystemer forudsætter nærvær og gensidig perception og er kendetegnet ved at de kan skifte systemreference kontinuerligt (og det kan det politiske system selv sagt ikke).

Fordi Bourdieu fastholder referencen til praksis (og ikke kommunikation om praksis) er det muligt (og nødvendigt) at placere hans 'felter' mellem to systemtyper. En Luhmanns iagttagelse ville hævde at Bourdieu ensidigt iagttager de politiske systemreferencer i felternes kommunikation. At han ikke er i stand til at skelne mellem eksempelvis den videnskabelige kode og den politiske. Bourdieu vil naturligvis svare, at det præcist er fordi man ikke kan skelne. Men her er der grund til at formulere en kritik af Bourdieu. For det, at der er interdependenser, indbyrdes sammenhænge og konstante påvirkninger fra et rationalitetsområde til et andet, er ikke det samme som at afvise muligheden for at skelne. Tværtimod er det grund nok til at man bliver nødt til at skelne. En kompleks socialitet har behov for kompleks teori-dannelse. Netop ved at skelne mellem kommunikationers forskelle gør Luhmann det muligt at koncentrere sig om en ting ad gangen. Samtidig gør han teoridannelsen mere sensibel overfor kontingensen, fordi enhver systemisk operation er et forsøg på

²⁶ Men er opmærksom på at tidligere samfundsformationer 'overlejrer' i aktuelle formationer.

at overkomme kontingensen i samme operation. Kontingens er derfor ikke som hos Bourdieu horisont for teorien, men fundamentet. At kontingens kun er horisont hos Bourdieu for (selvsagt og på grund af habitusbegrebet) den, effekt at han nok erkender den, men faktisk ikke rigtigt kan forklare den.

Til gengæld kan Bourdieu med sin prakseologi og her særligt habitusbegrebet forklare hvorfor nogle er mere disponerede for bestemte praktikker end andre. Dermed kan han også i højere grad end Luhmann angive konkrete policyforslag. Her hænger Luhmann lidt og blaffer i vinden, som en meget abstrakt, der mere egner sig for teoretiske feinschmeckere end politologiske udøvere med impact for øje.

En sidste væsentlig forskel er at Luhmann kan ikke iagttage den symbolske vold. Det er ham for teorifjernt. Bourdieu hænger fast i den symbolske vold, men nægter at påpege objektive interesser. Dermed bliver alt i sidste ende til symbolsk vold.

2. Fælles for teorierne er som anført ovenfor, en påpegning af det kontingente og højst usandsynlige ved socialiteten som den fremstiller sig, om end deres forhold til kontingensen som også påpeget er noget forskellig. En fælles konsekvens af kontingenserfaringen er endvidere, at teorierne bygger på forestillingen om socialiteten som relationel og ikke substantiel. Ydermere er kontingens i mindre grad en påpegning af tilfældighed og i højere grad en påpegning af inerti.²⁷ Det er ikke to uvæsentlige detaljer, fordi det stiller Luhmann og Bourdieu på den side af åen som Anthony Giddens (og Ulrich Beck for den sags skyld) ikke står på: Enhver form for realisme og forestillinger om nye tredje veje som transcenderer alt hvad der før er set, må afvises. Det er imidlertid ikke det samme som relativisme og slet ikke det samme som nihilisme.²⁸ Tværtimod er det en understregning af at vi skal fastholde de gevinster vi har og ikke kalde for gevinst hvad ikke er gevinst.

²⁷ Kontingens forener dermed modernitetens kontinuitet og diskontinuitet. Her har de begge affiniteter til Foucault.

²⁸ Her har de begge affiniteter til Nietzsche.

LITTERATUR

- Arnoldi, Jacob. (1998), »Modernisering, social mobilitet og systemteori« in *Dansk sociologi*, 9. årg., nr. 2, pp.7-19.
- Bourdieu, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, London: Polity Press
- Bourdieu, Pierre. (1995), *Distinktionen – en sociologisk kritik af dømmekraften*, København: Det lille forlag.
- Bourdieu, Pierre (1996), *State Nobility*, Cambridge: Polity Press
- Bourdieu, Pierre (1998), *Practical Reason*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1999), *Den maskuline dominans*, København: Tiderne Skifter
- Bourdieu, Pierre. & Loïc J. D. Wacquant (1996), *Refleksiv sociologi – mål og midler*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Descartes, René (2000), *Descartes*, København: Munksgaard – Rosinante.
- Durkheim, Émile (2000), *Om den sociale arbejdsdeling*, København: Hans Reitzel.
- Foucault, Michel (1987), »Hvad er oplysning?«, in *Slagmark*, nr. 9, pp. 90-104.
- Giddens, Anthony. (1994), *Modernitetens konsekvenser*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Habermas, Jürgen (1996), *Teorien om den kommunikative handling*, Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Habermas, Jürgen (1997), *Borgerlig Offentlighed*, Oslo: Gyldendal.
- Habermas, Jürgen (1998), *Fakticität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Recht und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harste, Gorm (1998), *Efter Oplysningen – Habermas og Luhmann om autonomi og auto-poieses*, Århus: Institut for Statskundskab.

- Jacobsen, Michael Hviid (2001), »Konstruktionen af socialkonstruktivismen – be- grebsforvirring og terminologisk anarki i sociologien« in *Distinktion*, Vol. 2001, nr. 3, pp. 111-132.
- Kant, Immanuel (1993). »Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning ?«, pp. 71-80 in Morten Haugaard Jeppesen (red.), *Immanuel Kant: Oplysning, historie, fremskridt*. Århus: Slagmark.
- Kant, Immanuel (2000), *Kritik af den praktiske fornuft*, København: Hans Reitzels For- lag.
- Kaspersen, Lars Bo (1996), *Strukturationsteori og empirisme*, Århus: Institut for Stats- kundskab.
- Luhmann, Niklas (2000a), »'Hvad er tilfældet?' og 'Hvad ligger der bag?' – de to so- ciologier og samfundsteorien« in *Distinktion*, Vol. 2000, nr. 1, pp.9-25.
- Luhmann, Niklas (2000b), *Sociale systemer – grundrids til en almen teori*, København: Hans Reitzel.
- Luhmann, Niklas (1995), »Subjektets nykker og spørgsmålet om mennesket«, pp. 34- 50 in samme, *Autopoiesis II*, København: Politisk Revy.
- Luhmann, Niklas (1990), *Political Theory in the Welfare State*, Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1998), *Afgudernes ragnarok*, København: Gyldendal
- Outhwaite, William (1987), *New philosophies of social science*, New York: St. Martins Press.
- Rose, Nikolas (1999), *Power of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press
- Svensson, Palle (1996), *Demokratiets krise?*, Århus: Politica
- Thomsen, Jens Peter Frølund (2000), *Magt og indflydelse*, Århus Magtudredningen.