

Abstract

In this thesis, I explore the faculty of judgment based on Immanuel Kant, Hannah Arendt and Pierre Bourdieu's point of view. Kant argues that the faculty of judgment allows us to convey between the general and the particular. By exploring the judgment of taste, he locates two necessary conditions that makes it able to claim universal validity – subjectivity and universality. The judgment of taste is subjective because when imagination and understanding are brought together in what Kant calls a “free play” it evokes a feeling of pleasure in the *subject*. Because these faculties are the same for all human beings, and therefore can give the same feeling of pleasure to everybody, the judgment of taste is universally available. According to Kant, this means that when we are making judgment of the beautiful, we *demand*, or think that others *ought* to share our judgment.

Hannah Arendt's give us another approach. Central to her view, is the assumption that all human beings are different and unique. Only by the premise of a free public sphere, where plurality and natality are welcome, human action and judgment are possible. By using historical events to exemplify, Arendt argues that human action, which is fundamentally spontaneous, has been reduced to predictable and controllable behaviour. This is problematic since it is only in a diversity of perspectives and with freedom to think that true judgment is possible. Since we are different, and therefore think different, we have different preferences and thoughts about what is beautiful, good and right.

Social anthropologist Pierre Bourdieu give us a different theory of judgment since he, unlike Kant and Arendt, brings to the point that taste is relational and socially characterized. According to him, judgments of taste are not something we have the same preconditions to make; our experience is in itself socially influenced and reflects relative relationships within the culture. Judgment of taste are therefore not something we can hope to agree about, and is associated with power and dominance. On that account, he argues that we must become aware of this power. By using both Arendt and Bourdieu, I argue that we must open up for a plural and multifaceted judgment. In the closing chapter, I will use these theories to argue that the multicultural society has good prospects for such an understanding of judgment.

Takk

At jeg nå leverer en mastergrad i filosofi har jeg en rekke medmennesker å takke. For at de har vært, og er, nettopp dét. Takk. Til min veileder Ingebjørg Seip, for ypperlig veiledning, tett dialog, motivasjon og hele veien konstruktive tilbakemeldinger; Kamilla Østerberg og Lisa Reutter for samtale, diskusjon og godt vennskap gjennom det som har vært en minne- og lærerik studietid; Ole Andreas Olsen, min bestevenn, kjæreste og samboer, for støtte, tålmodighet og konstruktiv sameksistens; Mine foreldre og min bror som har trodd på, og støttet meg, vært nysgjerrige på hva jeg holder på med og gitt meg frie tøyler til selv å bestemme; Nicolai Holck som har lest korrektur og kommet med forslag til siste stramminger.

Trondheim, mai 2018

Rebecca Lunde

Innholdsfortegnelse

| | |
|---|-----|
| Abstract | i |
| Takk..... | iii |
| Om referanser | vii |
| Innledning..... | 1 |
| Kapittel 1. En allmenn og universell dømmekraft | 5 |
| 1. 1. Kants prosjekt og utgangspunktet for en kritikk av dømmekraften | 5 |
| 1. 1. 1. Dømmekraftens to virkemåter..... | 7 |
| 1. 1. 2. Et fritt spill mellom innbildningskraft og forstand..... | 9 |
| 1. 2. Det skjønnes analytikk | 11 |
| 1. 2. 1. Et interesseløst velbehag | 11 |
| 1. 2. 2. Allmenngyldighet gjennom følelse | 12 |
| 1. 2. 3. Formålstjenlighet uten formål | 14 |
| 1. 2. 4. Et nødvendig velbehag | 17 |
| 1. 3. Det kultiverte samfunn | 19 |
| Kapittel 2. Enighet som potensial | 23 |
| 2. 1. Det virksomme livets betingelser | 26 |
| 2. 1. 1. Nødvendighetens virksomhet..... | 26 |
| 2. 1. 2. Produksjon og verdens varighet | 27 |
| 2. 1. 3. Handling og tale – intersubjektive evner..... | 28 |
| 2. 2. Frihet som handlingsfrihet | 30 |
| 2. 2. 1. Individualitet og et bekræftende fellesskap..... | 32 |
| 2. 2. 2. Behovet for noe eget, og muligheten til å entre noe fritt..... | 33 |
| 2. 2. 3. Det sosiales fremvekst og Arendts modernitetskritikk..... | 34 |
| 2. 3. Dømmekraft som politisk evne | 36 |
| 2. 3. 1. Historisk og hermeneutisk dømmekraft | 37 |
| 2. 3. 2. En utvidet tenkemåte | 39 |

| | |
|---|----|
| 2. 3. 3. Eksemplarisk gyldighet | 42 |
| 2. 3. 4. Tenkning som indre dialog | 44 |
| Kapittel 3. Smak som sosial distinksjon | 47 |
| 3. 1. Reglernes kroppslighet | 49 |
| 3. 2. Smakens sosiale betingelser | 51 |
| 3. 2. 1. Tilegnelse av kapital | 52 |
| 3. 2. 2. En relasjonell virkelighet | 55 |
| 3. 2. 3. Rommets under-rom | 57 |
| 3. 3. Makt i forkledning | 58 |
| 3. 3. 1. Maskulin dominans | 59 |
| 3. 3. 2. Symbolsk vold | 61 |
| 3. 4. En «vulgær» kritikk av de «rene» kritikker | 62 |
| 3. 5. Virkelighetens sosiale karakter | 64 |
| Kapittel 4. Tilgang på virkeligheten og kampen om sannheten | 67 |
| 4. 1. Det sosiales rolle i produksjonen av objektivitet | 67 |
| 4. 2. Aktør og struktur | 72 |
| 4. 3. Et flerkulturelt samfunn | 74 |
| Litteraturliste | 79 |

Om referanser

Ettersom jeg i denne oppgaven har valgt å gi en fremstilling av Kant, Arendt og Bourdieu i adskillte kapittel, vil de samme verkene refereres i lange strekk og uten stor variasjon. I et forsøk på å gjøre teksten mer leservennlig har jeg derfor valgt å benytte forkortelser for de hyppigst anvendte verkene. Ibid. forekommer derfor bare der eksakt samme referanser ligger til grunn som ved forrige referanse. Hos henholdsvis Kant, Arendt og Bourdieu ligger følgende forkortelser til grunn:

| | |
|------|---|
| KrV | <i>Kritikk av den rene fornuft</i> |
| KdU | <i>Kritikk av dømmekraften</i> |
| VA | <i>Vita activa – det virksomme liv</i> |
| LKPP | <i>Lectures on Kant´s Political Philosophy</i> |
| RJ | <i>Responsibility and Judgment</i> |
| BPF | <i>Between Past and Future</i> |
| DIS | <i>Distinksjonen - en sosiologisk kritikk av dømmekraften</i> |
| MD | <i>Den maskuline dominans</i> |
| TFC | <i>The Forms of Capital</i> |
| DPS | <i>Den praktiske sans</i> |

Innledning

Menneskets interesse for å avgjøre hva som er sant og falskt, har helt siden antikken vært gjenstand for filosofisk undersøkelse. Ved å stille spørsmålsteget ved hvordan og hvorvidt vi kan komme til enighet om slike dommer, har vi innen filosofien utviklet begrepet dømmekraft. I denne oppgaven skal jeg undersøke dømmekraften nærmere fra tre ulike perspektiver, ved hjelp av henholdsvis Immanuel Kants¹, Hannah Arendts² og Pierre Bourdieus³ teorier. Spørsmålet som utgjør kjernen i denne oppgaven er: Hvorvidt kan vi bli enige om hva som er skjønt og godt? Vil et mangfold av perspektiver være fruktbart for en forståelse av disse i vårt samfunn?

Som tittelen antyder, skal jeg i denne oppgaven undersøke forholdet mellom smak, enighet og makt. Hvorvidt kan meninger om verden, uttrykk for smak og muligheten til å oppnå enighet være uttrykk for makt? Gitt at alle mennesker bærer i seg en historie, en unik bakgrunn av levd liv som danner grunnlag for hvordan vi opplever og erfarer verden – kan vi da bli enige om hva som er godt og skjønt? Dette er spørsmål jeg vil belyse gjennom en undersøkelse av dømmekraften.

Ettersom det er i møte med det skjønne vi, ifølge Kant, kan erfare dømmekraftens *a priori* prinsipp, er det i hans estetikk jeg vil begynne undersøkelsen av hva dømmekraften er og består i. Da han i 1790 utga *Kritikk av dømmekraften*, gjorde han en undersøkelse av betingelsene for vår erfaring av det skjønne. Det er jakten på den *rene* sanseerfaring som utgjør verkets hovedanliggende. Med forutsetning om at våre erkjennelsesevner er *a priori* og dermed de samme for enhver, så vel som at dommen er fri for interesse, nytte og formål, er den ifølge Kant felt med universell gyldighet. I møte med det skjønne, fremkalles det ifølge Kant en følelse av velbehag i subjektet som følge av en samklang mellom erkjennelsesevnenes frie spill. Sentralt for Kants tilnærming til dømmekraften er forutsetningen om en *felles sans*, en form for samstemthet med andre mennesker som følge av at vi tar del i et felles rasjonalitetsfellesskap. Sansen ser imidlertid ut til å være betinges av et kultivert og nokså homogent samfunn.

Så hvordan står denne teorien om dømmekraften seg i møte med dagens flerkulturelle samfunn – et samfunn med et rikt perspektivmangfold? Er vi i stand til å nå enighet om noe i kraft av vår menneskehet og evne til å abstrahere bort «private betingelser», slik det fremgår av Kant, eller finnes det begrensninger for hvorvidt vi kan kreve andres tilslutning?

¹ f. 1724 – d. 1804

² f. 1906 – d. 1975

³ f. 1930 – d. 2002

Ved å trekke inn Arendts politiske teori om menneskets virksomme liv, skal jeg vise hvordan hun tar utgangspunkt i og utfordrer Kants forståelse av dømmekraftens virkemåte. I likhet med hos Kant, er samfunnet også av betydning for Arendt, av henne forstått som en stabil og varig verden. En forutsetning for at vi skal kunne tale og handle politisk og på den måten forstå hverandre, må det finnes et slags rom for forståelse, et *fremtredelsesrom* hvor mangfold og sameksistens er mulig. At det finnes et slik offentlig-politisk rom er ikke en selvsagt eller naturlig tilstand, for dets eksistens er snarere et potensial for vår virksomhet som politiske vesener. Det handler for Arendt ikke om at vi for enhver pris skal bli enige, men om at hvert enkelt individ innenfor samfunnet skal få utfolde seg i handling og vise frem sin dømmekraft⁴. Dette er noe Arendt hevder at er på vikende front som følge av det hun omtaler som modernitetens *politikkglemsel*, nettopp et bortfall av en fri og offentlig sfære hvor handling, tale og dømmekraft får være virksomme.

Hun er i den forbindelse særlig kritisk til hvordan nyere vestlig tenkning har redusert mennesket til et rasjonelt vesen, en aktør som tenker lovmessig, mer enn det handler spontant i verden. Sentralt for hennes teori er derfor forutsetningen om menneskets forskjellighet, og begrepene *natalitet* og *pluralitet* er derfor sentrale – bare med forutsetning om vår forskjellighet og et offentlig-politisk rom er handling mulig. Her skiller hun seg fra Kant, og viser at dømmekraften først og fremst er en politisk evne, for det er i politikken vi i egentlig forstand deler en felles verden. Jeg argumenterer for at Arendt, som langt på vei videreutvikler Kants teori, ved å tenke at et perspektivmangfold er utgangspunktet for meningsdanning er mer treffende ettersom vi faktisk er forskjellige.

Til tross for at Arendt bringer andre begrep til forståelsen av dømmekraften, virker kritikken av opplysningsprosjektet likevel først å fullendes med Bourdieus refleksjoner over dømmekraften. Kant og Arendt har det til felles at de tenker seg dømmekraften som noe som kan gi opphav til «rene» eller «egentlige» dommer. Bourdieu lar oss tenke nytt om dømmekraften ved å betrakte tale og handling som gjenstand for makt og dominans, inkludering og ekskludering. For ifølge ham finnes det ikke noen *egentlig* smak – smaken er snarere uttrykk for aktørens klassetilhørighet og plassering innenfor det sosiale rommet. Gjennom å felle dommer deler vi med andre *hvem* vi er, eller *ønsker å være*, noe vi senere skal se er analogt til Arendts forståelse av handling og dømmekraft som personavslørende evner.

⁴ Arendt gjør i denne forbindelse blant annet andre verdenskrig til utgangspunkt for noe av sin modernitetskritikk. Hun viser hvordan handling og dømmekraft blir umulig innenfor et totalitært regime som forfekter enighet, enhet og konformisme. I slike omgivelser vil handling reduseres til adferd og dømmekraften tape seg til fordel for tankeløshet.

En særlig interessant forskjell mellom Arendt og Bourdieu, er måten de tenker om tale og handling. Arendt mener disse aktivitetene er kilden til, og utøvelse av, frihet, mens Bourdieu snarere betrakter disse aktivitetene som gjenstand for dominans. Bourdieu argumenterer for at vi gjennom tale og handling både påvirker og lar oss påvirke av hverandre. Når denne påvirkningen skjer i negativ forstand, er dette hva han omtaler som *symbolsk vold* – som Bourdieu skriver – «...en form for makt som utøves på kroppene direkte og liksom magisk, utenfor enhver fysisk tvang» (MD, s. 47). Denne volden er med på å skape, reprodusere og dermed opprettholde kulturelt produserte forskjeller mellom mennesker. Ved å undersøke de handlende aktørenes kulturelle konsum, så vel som å betrakte forskjellene mellom kjønnene, demonstrer han denne volden. Smaken avslører først og fremst ens klasses tilhørighet. Hva en liker vil derfor variere i samfunnets ulike klasser.

I første kapittel skal jeg først etablere Kants teori om dømmekraften. Jeg skal særlig avdekke hvilken betydning Kant gir den rene smaksdom, en dom han mener vi med rette kan kreve at alle andre tilslutter seg. Betydningen av kulturen og mennesket sosiale egenskap vil her være utgangspunkt for den ideelle normen han omtaler som en felles sans (*latin: sensus communis*).

Med første kapittel som bakgrunn vil jeg i andre kapittel bruke Arendts teori til å kritisere Kants universelle dømmekraftsbegrep. I motsetning til Kant anerkjenner Arendt forskjellene mellom mennesker som utgangspunkt for sin teori. Videre vektlegger hun betydningen av å tilhøre en konkret plass i verden, et sted en kjenner seg hjemme i og som gir opphav til en felles virkelighetsfølelse. Arendt argumenterer for at denne virkelighetsfølelsen bare kan eksistere der det finnes et mangfold av individer som gjennom tale og handling gjensidig avdekker sin unike person for hverandre. Arendt forflytter dømmekraftbegrepet inn i politikken område – den universelle dømmekraften tilbakevises og trer frem som representativ og intersubjektiv, med enighet som potensial snarere enn mål.

I tredje kapittel skal jeg gi en fremstilling av Bourdieus forståelse av dømmekraften. Med begrepene *doxa* og *habitus* viser Bourdieu hvordan skillet mellom offentlig og privat så å si er et fiktivt skille. Vår intuitive erfaring av verden er en sosialt preget erfaring. Vi bærer i oss et *a priori* erfaringsapparat som selv er *a posteriori*. Det skyldes at vår første erfaring av virkeligheten er en erfaring av *doxa*. Tatt i betraktning hvordan Bourdieu omtaler dømmekraften som gjenstand for makt og dominans, ser vi en helt konkret forskyving av dømmekraftens funksjon: Hos Kant er den allmenn og universell og lar oss dermed erfare det samme, hos Arendt er den politisk og gjør det mulig for oss å orientere i virkeligheten, og hos Bourdieu er den kroppslig og classesensitiv, en slags posisjonsavslørende evne.

I oppgavens siste kapittel skal jeg, ved å sammenstille de tre tenkernes syn *belyse* dømmekraften fra tre ulike perspektiv. Først, hvorvidt våre sosiale betingelser skal sjaltes ut eller omfavnes i objektivitetsproduksjon. Så, hvordan forholdet mellom aktør og struktur er ulik i hver av teoriene. Til slutt vil jeg ha en oppsummerende diskusjon om det flerkulturelle samfunn.

Jeg argumenterer for at vi kan finne den mest tilfredsstillende tilnærmingen til dømmekraften i et temperert, flerkulturelt samfunn der ulike perspektiver betraktes som en ressurs snarere enn som en utfordring som må normeres og tilsluttes den herskende kulturen.

Kapittel 1. En allmenn og universell dømmekraft

I dette kapittelet skal jeg undersøke Immanuel Kants forståelse av dømmekraften slik det fremgår av hans tredje kritikk. Han forutsetter en tenkning som beror på at vi gjennom abstraksjon fra det som er privat, kan felle dommer med universell gyldighet. Slik kan vi håpe at andre tilslutter seg våre dommer. Hans forståelse av dømmekraften hviler derfor på en grunnleggende tillit til at våre medmennesker erfarer det samme som oss selv og at vi derfor kan bli enige. Til grunn for hans teori ligger en forståelse av mennesket som et rasjonelt, men også sansende vesen. Det er i kraft av våre erkjennelsesevner og med forutsetningen om et rasjonalitetsfelleskap at vi kan nå enighet. Et kultivert samfunn blir i den forbindelse av betydning.

Men dømmekraften kan ikke forstås isolert. For å få grep om hensikten med Kants tredje kritikk, vil jeg derfor først gi en kort fremstilling av gjennomgangstemaet i de to første kritikkenene. Jeg gjør dette fordi Kant selv skriver den tredje kritikken med et stadig tilbakeskuende blikk på naturfilosofien og frihetsfilosofien. Slik blir vi i stand til å se hvordan *Kritikk av dømmekraften* (1790) er tenkt som en brobygger mellom de to første kritikkenene.

1. 1. Kants prosjekt og utgangspunktet for en kritikk av dømmekraften

Når Kant i *Kritikk av den rene fornuft* (1781) kartlegger betingelsene for vår erfaring av verden, argumenterer han for at objektiv erkjennelse kun er mulig dersom subjektet selv frembringer betingelsene for objektivitet (KrV, s. 62, BXVI). Kant gir en transcendental argumentasjon ved å forutsette at mulighetsbetingelsene for vår erfaring finnes i det han omtaler som anskuelsesformer og forstandskategorier. Disse er altså *a priori* og konstitutive for vår erfaring. Anskuelsesformene tid og rom er betingelsene som gjør det mulig for oss å *sanse* objekter, og de tolv forstandskategoriene⁵ er betingelsene som gjør det mulig for oss å *forstå* hva det er vi erfarer. Kant omtaler sansning og forstand som to stammer ved vår erkjennelse, og skriver at «[i] kraft av den første blir gjenstander gitt, i kraft av den andre blir de tenkt» (KrV, s. 100, B129). Kants poeng er at det er disse som i sum gjør det mulig for oss å danne begrep om det vi sanser og slik muliggjør erkjennelse.

Når Kant trekker opp grensene for vår erfaring forsøker han å avdekke hva vi kan, og hva vi ikke kan, ha viten om. Han etablerer et skille mellom *tingen for oss* og *tingen i seg selv*, altså et skille mellom verden slik den fremstår for oss og verden slik den er. Førstnevnte kan vi

⁵ Disse er «(enhet, flerhet, allhet, realitet, negasjon, innskrenking, inherens og subsistens, kausalitet og avhengighet, fellesskap, mulighet, varen og nødvendighet)» Kant, I. (2009) *Kritikk av den rene fornuft*. Overs. av Mathisen, S., et al. Oslo: Pax Forlag. s. 155 (B106)

erkjenne, men sistnevnte lar seg ikke erkjenne ettersom *tingen i seg selv* befinner seg utenfor vår mulighet til anskuelse. Dette betyr at tingen for oss (stoffet) ikke er noe som finnes uavhengig av oss, men er noe som oppstår i møte mellom et erfarende subjekt og tingen i seg selv. Ettersom erkjennelsesevnene er *a priori* og dermed de samme for alle mennesker, har vi også de samme forutsetningene for erkjennelse. Kants forståelse av erkjennelse er et resultat av hans transcendentale idealisme: Han fordrer, i motsetning til dem før ham, at det ikke er subjektet som retter seg mot objektet, men at det snarere er objektet som retter seg *etter* subjektets erkjennelsesevner (KrV, s. 62, BXVI).

Analogt med undersøkelsen i første kritikk, identifiserer Kant i *Kritikk av den praktiske fornuft* (1788) moralens *a priori* prinsipp. Sentralt for Kants forståelse av moralen er hans forståelse av mennesket som et fritt og autonomt vesen. Ettersom vi er frie, selvlovgivende og styres av fornuften, må enhver form for empati, sympati eller begeistring vike når vi vurderer hva som er moralsk godt (Kant, 2007, s. 47). Det gode kan bare bli avgjort gjennom plikt, for bare slik kan vi nå en universelt gyldig moral som tar høyde for opplysningsidealet om at alle mennesker er like. Å handle av plikt, mener Kant gir oss en ny forståelse av friheten – kun gjennom å pålegge oss selv tvang og slik handle lovmessig, kan vi ifølge Kant handle fritt og i overenstemmelse med fornuften. Å pålegge seg selv en lov, mener Kant at har sitt utgangspunkt i den *gode vilje*, altså subjektets vilje til å handle i overenstemmelse med fornuftens morallov. Morallovens formuleringer er kjent som kategoriske imperativ og betyr befaling uten unntak. Universalformuleringen lyder «handle bare etter den maksime gjennom hvilken du samtidig kan ville at den skal bli en allmenn lov» (Kant, 2005, s. 74, egen oversettelse), og uttrykker på denne måten et fornuftsideal som vi, i kraft av å være frie fornuftsvesener, kan velge å pålegge oss selv. Tvangen er videre knyttet til selvlovgivningen vi allerede har nevnt. Når vi vurderer en handling i forhold til det kategoriske imperativ, kan vi avgjøre om handlingen er god i seg selv eller ikke.

I *Kritikk av dømmekraften* (1790) forsøker Kant å lokalisere dømmekraftens *a priori* prinsipp, mulighetsbetingelsen for estetisk erfaring. I stedet for å utarbeide kriterier for hva som kan regnes som skjønt, gir han snarere en kritisk analyse av den estetiske erfarings logikk: hva muliggjør vår evne til å felle dommer om det skjønne, og hvordan kan vi kreve allmenn tilslutning til våre smaksdommer? Ved å avdekke grensene for vår erfaring av det skjønne, viser Kant hvordan anvendelsen av dømmekraften gir opphav til en *førbegrepslig erkjennelse*, en plass hvor forstanden og fornuften bringes sammen (KdU, s. 46).

1. 1. 1. Dømmekraftens to virkemåter

I kritikken innledning etablerer Kant et skille mellom dømmekraftens to virkemåter – som henholdsvis *bestemmende* og *reflekterende*. Han definerer dømmekraften i sin alminnelighet å være «evnen til å tenke det særskilte som inneholdt under det allmenne» (KdU, s. 47) og viser på den måten at det er en evne til å identifisere eller formidle mellom det enkelte og det universelle. Hvorvidt dømmekraften virker bestemmende eller reflekterende, avgjøres av hva som er gitt, og hva som søkes.

Når dømmekraften virker *bestemmende*, arbeider den deduktivt fra det allmenne (loven, regelen, prinsippet) som er gitt, til det enkelte (gjenstanden, handlingen) som søkes. Anvendt på erkjennelse er forstandskategoriene og anskuelsesformene som er *a priori* konstitutive for allmenne begrep det som er gitt. Gjenstandene vi erfarer, er det som søkes og dermed det som bestemmes som *objekt* for vår erfaring (KdU, s. 50). Forstandskategoriene ordner vår anskuelse av et objekt blant annet i forhold til dets egenskap av å ha substans, og at det står i årsaksforhold til andre objekter. Med forutsetningen om at forstandskategoriene er de samme for alle, vil vi til tross for forskjeller i alder, kjønn, etnisitet og kulturell bakgrunn være i stand til å for eksempel si at den lille gaupeungen som sitter fremfor oss er et objekt for vår erfaring. Slik dømmekraften virker bestemmende i erkjennelsesdommer, virker den likeså i moralske dommer. Når vi vurderer en handling i forhold til det kategoriske imperativ, er moralloven det som er gitt *a priori*, mens handlingen er det som søkes. Vi evaluerer det enkelte under det allmenne for å avgjøre hvorvidt en handling er moralsk god eller ikke.

Som vi har sett, kan vi ved hjelp av forstandskategoriene og den bestemmende dømmekraft ordne den lille gaupeungen som et objekt for vår erfaring. Men sett at vi aldri tidligere har sett en gaupe, eller det ennå ikke er bestemt hvilken art dette kattedyret er et eksemplar av, er vi ikke i stand til å avgjøre at objektet er et eksemplar av en slik. Da må vi ta i bruk den *reflekterende* dømmekraft som arbeider induktivt fra det enkelte (gjenstanden, handlingen) som er gitt, til det allmenne (loven, regelen, prinsippet) som søkes.

I mangel på allmenne lover, må den reflekterende dømmekraften ifølge Kant gi seg selv et prinsipp. For at dette virkelig skal gjelde som lov må det ses som nødvendig ut ifra det Kant omtaler som et «prinsipp for mangfoldets enhet» (KdU, s. 47). Prinsippet den reflekterende dømmekraften gir seg selv som lov, er altså et transcendentalt prinsipp – den benytter seg av et *som om*. Her skiller den tredje kritikken seg fra de to tidligere – det er ikke anvendelsen av den bestemmende, men det er nå dømmekraftens *reflekterende* virkemåte som er i spill.

For å vise hvordan dømmekraften virker reflekterende, trekker Kant en parallell mellom bruken av den reflekterende dømmekraften i identifiseringen av det skjønne innen estetikken

og hvordan naturvitenskapelig forskning blir utført. For det virker som at vi kan ordne insekter og dyr, planter og trær i ulike arter og slekter? Ja, argumenterer Kant, for det som i det hele tatt muliggjør naturvitenskap er forskerens bruk av den reflekterende dømmekraft, så vel som tanken om at naturen er *formålstjenlig* – nemlig at vi må tenke *som om* det var en sammenfallende orden mellom vår forstand og naturen. Denne formålstjenligheten er hva Kant omtaler som dømmekraftens regulative prinsipp om naturens formålstjenlighet.

Ettersom dette er et prinsipp den reflekterende dømmekraften gir seg selv, er prinsippet *subjektivt*. Det medfører at dømmekraften ikke kan foreskrive noen lov om at naturen *er* forstandsmessig, men at den i sin refleksjon må tenke *som om* naturen var ordnet av en forstand, uten at å foreskrive det objektivt for naturen (KdU, s. 54). Prinsippet er ikke empirisk og kan derfor ikke føres tilbake til erfaring, det er snarere et transcendentalt prinsipp vi må forutsette for å kunne anvende den reflekterende dømmekraften i møte med naturen. Bare på den måten kan vi mennesker finne oss til rette i naturen og lykkes i vårt forsøk på å forstå og ordne den. Kant argumenterer for at der den bestemmende dømmekraften utelukkende subsumerer under gitte lover, må den reflekterende dømmekraften imidlertid

[...] anta som prinsipp a priori at det som for den menneskelige innsikt er kontingent ved de særskilte (empiriske) naturlovene, likevel inneholder en lovmessig enhet i forbindelsen av mangfoldet til en i seg selv mulig erfaring – en enhet som vi ikke kan fatte, men som likevel lar seg tenke (KdU, s. 51).

Her sier Kant at ideen om naturens formålstjenlighet vanskelig lar seg argumentere for logisk, men at det kommer til syne i vårt møte med naturskjønnheter (KdU, s. 62). Vi må derfor forutsette at et slikt prinsipp er virksomt, fordi det nettopp er en forutsetning for vår erkjennelse av naturen utover de rent allmenne naturlover. Uten et slikt prinsipp ville det ikke gi mening å snakke om noen erkjennelse av naturen, og i desto mindre grad noe reelt harmoniforhold mellom oss mennesker og naturen⁶.

For å få frem hvordan den reflekterende dømmekraften virker og naturens formålstjenlighet kommer til uttrykk, kan vi arbeide videre med gaupe-eksempelet vi forlot i delen om den bestemmende dømmekraft. En helt alminnelig ettermiddag kommer Dag hjem fra jobb, parkerer sykkelen, napper med seg avisen som ligger i avisrøret utenfor døren, og setter seg godt til rette på verandaen som ligger inn mot skogkanten. Etter kort tid hører Dag en febrilsk mjaue lyd.

⁶ Dette er hva Kant vier fokus i bokens andre del: *Kritikk av den teleologiske dømmekraften*, som ikke foreligger i den norske utgaven. «For den teleologiske dømmekraften dreier det seg ikke lenger om en «formålstjenlighet uten formål», slik som når den estetiske dømmekraften dømmer på grunnlag av en følelse av harmoni, men om å dømme om naturen som om dens gjenstander svarer til gitte begreper om deres formål» skriver Espen Hammer i bokens innledning. Kant, I. (1995) *Kritikk av dømmekraften (i utvalg)*. Overs. av Hammer, E. Oslo: Pax Forlag. s. 19

Kan det være naboens katt? Neppe. Han reiser seg opp og får øye på noe i skogkanten, et lite pelskledd ungdyr. Men av hvilken art? Dag søker holdepunkter i sin identifisering av det lille dyret. I mangel på åpenbar resonans, må han *reflektere* over hvordan dyret kan bli plassert ut fra andre dyrearter og -slekter. Han ser at den ligner mer på en rev enn en fugl – det er et pattedyr. Den ligner mer på en puma enn en rev – det er et kattedyr, og han evner etter videre refleksjon å organisere det lille dyret som en gaupeunge. Dette er mulig, sier Kant, med dømmekraftens regulative idé om naturens enhet (KdU, s. 54), da vi nettopp gjennom refleksjon er i stand til å identifisere dyret i mylderet av arter og slekter. I gaupe-eksempelet ser vi hvordan dømmekraften fungerer henholdsvis bestemmende og reflekterende. I første omgang er det allmenne gitt, det enkelte det som søkes og vi arbeider innenfor erkjennelsens felt. I videreutviklingen av eksempelet er det enkelte gitt, det allmenne det som søkes, og vi arbeider innenfor den reflekterende dømmekraftens felt.

Kant innrømmer at prinsippet vanskelig lar seg argumentere for og han påviser at det ikke er et logisk, men et estetisk *a priori* prinsipp. Dette prinsippet *viser seg* i vårt møte med det naturskjønne gjennom følelsen av velbehag i vårt indre. Han skriver at

[...] den estetiske dømmekraften [er] av vesentlig betydning, for bare denne inneholder et apriorisk prinsipp som dømmekraften legger til grunn for sin refleksjon over naturen, nemlig prinsippet om en formal formålstjenlighet i naturen ut fra dens særskilte (empiriske) lover for vår erkjennelsesevne. Uten et slikt prinsipp ville ikke forstanden kunne finne seg til rette i naturen (KdU, s. 62).

1. 1. 2. Et fritt spill mellom innbildningskraft og forstand

I begge sine tidligere kritikker har Kant satt tankeevnen som førende prinsipp for hvordan vi på den ene side kan ha objektiv erkjennelse, og på den annen side avgjøre hvorvidt en handling er moralsk god eller ikke. I møte med skjønnhet er imidlertid verken forstanden eller fornuften alene en tilstrekkelig kilde til å avgjøre hvorvidt en gjenstand er skjønn eller ikke. Ettersom forstanden hele tiden søker en overenstemmelse mellom gjenstand og begrep, er den ikke i stand til å *reflektere* eller oppdage det frie harmoniforholdet den skjønnne gjenstanden i møte med subjektets innbildningskraft⁷ og forstand fremkaller (KdU, s. 48). Forstanden «forenser» vår mulighet til å stå i et *fritt* harmonisk forhold til verden. Dette betyr ikke at det ikke finnes noe harmoniforhold som angår forstanden, for det gjør det når vi ved hjelp av kategoriene skjematiserer, men dette harmoniforholdet er bestemmende og dermed ikke fritt.

⁷ Espen Hammer kommenterer ordvalget i verkets innledning. «Det tyske *Einbildungskraft* er oversatt med *innbildningskraft*. Hadde jeg valgt det mer moderne *innbilningskraft*, ville understrekningen av det aktive, billedskapende momentet ved det sentrale begrepet gått tapt» *ibid.* s. 32

Hva angår smaksdommen, er betydningen av *fri* helt essensiell. Det skjøønne skal ikke vurderes på bakgrunn av hvorvidt det svarer til et begrep og dets formålstjenlighet. Innenfor den reflekterende dømmekraftens felt er det *følelsen* som er det førende prinsipp – mulighetsbetingelsen for vår erfaring av det skjøønne ligger i at det appellerer til våre sanser som noe skjøønt. Denne følelsen kan ikke føres tilbake til noen rasjonell overenstemmelse mellom gjenstand og begrep, slik forstanden søker. Det skjøønne er satt fri fra overenstemmelsen med et begrep, og har *følelsen* som sin bestemmelsesgrunn – bare via den er vi i stand til å avgjøre hva som er skjøønt (KdU, s. 71).

Anvendt på den reflekterende dømmekraften er mulighetsbetingelsene for vår erfaring av det skjøønne et fritt harmoniforhold mellom gjenstanden vi ser og våre erkjennelsesevner (innbildningskraft og forstand), samt følelsen av lyst dette harmoniforholdet frembringer. Innbildningskraften evner å sammenfatte mangfoldet i vår anskuelse, mens forstanden ordner begreps enhet (KdU, s. 86). Når disse to erkjennelsesevnene klinger sammen i det Kant omtaler som et fritt spill, er forestillingen om en gjenstand allment tilgjengelig og mulig å formidle til andre. Dette er mulig fordi erkjennelsesevnene er *a priori* og de samme hos alle mennesker. Etersom våre erkjennelsesevner klinger sammen på samme måte, gir de opphav til like forestillinger, en kollektivt tilgjengelig følelse som gjør det mulig for oss å felle samme dom om det skjøønne.

Kant etablerer et skille mellom den estetiske og den teleologiske dømmekraft, hvor dømmekraften innenfor begge domener opererer reflekterende. Det er den estetiske dømmekraft jeg i dette kapittelet skal undersøke, for det er ifølge Kant innenfor estetikken at den reflekterende dømmekrafts *a priori* prinsipp *viser seg*: I møte med det skjøønne, fremkalles det en følelse av lyst i hvert subjektet som erfarer det som følge av samklagen mellom innbildningskraften og forstanden i et fritt spill. I smaksdommen er det altså den subjektive *følelsen* snarere enn den objektive logikk som er det førende prinsipp.

Etersom våre erkjennelsesevner er de samme og våre erkjennelsesevner i møte med det skjøønne bringes sammen i et fritt spill og fremkaller en følelse av velbehag i subjektet, gir smaksdommen ifølge Kant opphav til en *subjektiv allmenngyldighet*: Smaksdommen er både grunnet på en subjektiv følelse, men felt som om den var objektiv som følge av våre erkjennelsesevners likhet. Derfor har vi ifølge Kant de samme forutsetningene for å felle dommer med universell gyldighet uavhengig av vår sosiale bakgrunn.

Kants teori om den reflekterende dømmekraft tjener både som gjenstand for kritikk og utgangspunkt for diskusjon når vi i andre og tredje kapittel skal nærme oss henholdsvis Arendts og Bourdieus teorier.

1. 2. Det skjønnes analytikk

Hvordan kan denne subjektive følelsen av velbehag foreskrive andres enighet og tilslutning? Som nevnt mener Kant dette lar seg illustrere dersom vi tilnærmer oss det skjønne. Han argumenterer for at når vi feller dommer av typen «denne tulipanen er skjønn» kan vi kreve andres enighet. Men på hvilket grunnlag? Smaksdommen, argumenter Kant, må inneholde fire bestemte egenskaper. Disse presenterer han gjennom det han omtaler som smakskritikkens fire *moment*, i delen ved navn *Det skjønnes analytikk*. Gjennom de fire momentene tegner han opp grensene for smaken. I første moment, omtalt som kvalitetsmomentet, argumentere Kant for at smaksdommen må være fri for nytte. Forestillingen om en skjønn ting skal, sagt på en annen måte, være fundert på det Kant omtaler som et *interesseløst velbehag*. I andre moment argumenterer han for at smaksdommen skal behage universelt – gjennom *følelse*, ikke begrep. Det vil si at skjønnhet beror på en følelse av velbehag i våre erkjennelsesevner snarere enn på et sammenfall mellom gjenstand og begrep. I tredje moment hevder Kant at smaksdommens gjenstand må være *formålstjenlig uten forestillingen om noe formål*. Det betyr at det skjønne blir oss gitt, *som om* det var laget nettopp for å behage. I fjerde og siste moment fremgår det at smaksdommen må kunne gi opphav til et *nødvendig velbehag*. Sentralt for dette momentet er forutsetningen om en felles sans. Det er disse fire momentene jeg i denne oppgaven legger til grunn for å forstå Kants teori om dømmekraftens virkemåte.

1. 2. 1. Et interesseløst velbehag

Kant begynner første paragraf ved å hevde at smaksdommen, i motsetning til erkjennelsesdommen er *estetisk*. Dette betyr at den hviler på et subjektivt velbehag og at dens bestemmelsesgrunn derfor ikke har objektiv legitimitet (KdU, s. 72). At smaksdommen beror på et subjektivt velbehag betyr riktignok ikke at subjektet selv avgjør om en gjenstand er skjønn eller ikke, for følelsen av velbehag, som vi har de samme forutsetningene for, er her det fundamentale. For å skille det skjønne fra det behagelige og det gode, lokaliserer Kant et skille mellom velbehag som interesserer og velbehag som er desinteressert. Interesse kan hos Kant best forstås som en form for nytte og er knyttet til en gjenstands eksistens. I smaksdommen må all form for interesse ryddes av banen, og velbehaget være interesseløst. Kant skiller det skjønne fra henholdsvis i) det behagelige og det ii) det gode gjennom en refleksjon over velbehaget som ligger til grunn for følelsen.

i) Når det gjelder velbehaget ved det behagelige viser han hvordan vi i fornemmelsen av gjenstander enten kan forholde oss objektivt, og på den måten ta innover oss kvaliteten ved

gjenstanden, eller forholde oss subjektivt, noe som angår vårt velbehag. Kant argumenterer for at gjenstanden selv alltid vil være gjenstand for det velbehaget vi føler, og at det således utelukkende blir drevet av subjektets interesse i form av fornøyelse (KdU, s. 75). ii) Likeså vil velbehaget ved det gode alltid bli bedømt mot hvorvidt det svarer til et begrep. Dersom det kun behager som et middel kan det reduseres til nytte, og dersom det behager som et mål i seg selv vil det likevel være preget av en form for formålstenkning – altså hvorvidt gjenstanden svarer til et allerede bestemt begrep. Velbehaget som ledsages av *interesse* tilkommer sansefønelser, mens smaksdommen er ledsaget av et *interesseløst* velbehag.

Et praktbygg kan for eksempel være både nyttig og flott, men velbehaget det fremkaller er forbundet med interesse. Det vurderes i forhold til dets eksistens og nytte. Når vi skal bedømme hvorvidt noe er skjønt eller ikke, er ikke gjenstandens eksistens av betydning – vi må fristille oss fra denne, og bare gjennom forestillingen avgjøre hvorvidt det er skjønt eller ikke. Velbehaget ved det skjønne står i motsetning både til det behagelige, og det gode, som noe interesseløst og fritt ettersom det avgjøres av *refleksjonen* over gjenstanden heller enn dets egenskap av å fornøye eller svare til et begrep. Kant skriver at «[b]lomster, frihåndstegninger, konturer vevd i hverandre uten hensikt og kalt løvverk betyr ingenting, avhenger ikke av noe begrep, men likevel behager de» (KdU, s. 76). Der både det behagelige og det gode er forbundet med interesse, er smaksdommen kontemplativ – den tar ikke inn over seg gjenstandens eksistens, men bare dens evne til å vekke en følelse av lyst eller ulyst i subjektet. Smaksdommen skiller seg fra erkjennelsesdommen ved at den verken er begrepslig begrunnet, eller har noe begrep som sitt formål. Kant oppsummerer første moment som følger:

Smak er evnen til å bedømme en gjenstand eller en forestillingsmåte gjennom et *fullstendig interesseløst* velbehag eller mishag. Gjenstanden for et slikt velbehag kalles *skjønn* (KdU, s. 79).

1. 2. 2. Allmenngyldighet gjennom følelse

Kant argumenterer for at vi ved å akseptere premisset om at smaksdommen er basert på et interesseløst velbehag, også kan kreve allmenngyldighet. Dette er mulig, ettersom velbehaget ikke kan føres tilbake til subjektets private interesser, og i kraft av å være fristilt denne interessen, kan gjelde for enhver (KdU, s. 80).

Men det finnes en dobbelthet for Kant her: på den ene side må vi forutsette at gjenstandens skjønnhet ikke er noe det enkelte subjekt bidrar med, men på den annen side er skjønnheten heller ikke en egenskap ved gjenstanden selv. Skjønnhet oppstår snarere i møte *mellom* et subjekt og en gjenstand: gjennom at innbildningskraften og forstanden klinger sammen i et *fritt*

spill, vil gjenstanden vekke en følelse av lyst i vårt indre og vise seg for oss som skjønn. Etter som innbildningskraften og forstanden er lik for enhver, er ikke skjønnhet noe en gjenstand kan frembringe bare i *ett* subjekt, men i ethvert subjekt som er vitne til det. En må, i likhet med slik naturvitenskapen forholder seg til naturen, tenke *som om* skjønnhet var en beskaftenhet ved tingen uten at det nødvendigvis er slik (ibid.).

For at dette skal gi mening må vi ifølge Kant forutsette en grunnleggende likhet mellom erkjennelsesdommer og smaksdommer – at de er allmenngyldige. Når det gjelder smaksdommen, er ikke gyldigheten fundert på hvorvidt gjenstanden svarer til noe begrep, slik det er for erkjennelsesdommen, men basert på følelsen av lyst og ulyst som fremkalles i subjektet. Kant argumenterer for at det subjektive på samme tid er allmenngyldig ved å hevde at velbehaget det skjønne frembringer, ikke impliserer subjektets interesse. Det handler så å si om å abstrahere bort enhver form for privat nytte. Selv om smaksdommen ikke er styrt av private eller personlige overbevisninger, er allmenngyldigheten vi kan gjøre krav på likevel en *subjektiv allmenngyldighet* (ibid.). Dette skyldes at følelsen av velbehag som den skjønne gjenstanden frembringer, oppstår i subjektet og er estetisk⁸. Vi kan si at smaksdommen felles *som om* den var objektiv, men likevel er subjektiv.

Kant følger opp skillet mellom det behagelige og det skjønne, og hevder at vi ofte forveksler de to. Det vesentlige skille ligger i at det behagelige er individuelt, mens det skjønne gjelder for enhver. Hva som er skjønt, kan føres tilbake til gjenstanden, og er en egenskap som ligger latent i den. Først når våre erkjennelsesevner klinger sammen i et fritt spill og danner en forestilling om gjenstanden, kan vi kreve allmenngyldig enighet. Kant anerkjenner likevel at vi alle har en privat smak, en *sansesmak* som gjør det mulig å felle dommer av typen «det behager for meg» (KdU, s. 81). Dette skyldes at det som behager, hviler på en privat følelse, og dermed kun kan gjelde den enkelte, det er forbundet med interesse og er følgelig knyttet til nødvendighet. «Det samme gjelder ikke bare for tungens, ganens og svelgets smak, men også for alt det som er behagelig for folks øyne og ører» (ibid.). Et utsagn av typen «den er skjønn for meg» ville derimot ikke gi mening for Kant, ettersom det skjønne behager allment, uten begrep. Smaken for det skjønne tilfaller refleksjonssmaken og nås gjennom en følelse som fremkalles av harmoniforholdet mellom erkjennelsesevnene. Refleksjonssmaken skyldes en fristillelse fra det nødvendige, en domfellelse som utelukkende tar inn over seg det formale og desinteresserte.

⁸ Kant skriver at «Men fra en *subjektiv allmenngyldighet*, dvs. fra den estetiske, som ikke beror på noe begrep, går det ikke an å slutte seg til den logiske, ettersom denne typen dommer slett ikke strekker seg til objektet» ibid. s. 84

Kant deler dermed smaken i sansesmaken og refleksjonssmaken, et skille vi i tredje kapittel skal se at Bourdieu kritiserer Kant for å innføre (se 3.4.).

Dommer om det skjønne har ikke som mål å svare til noe begrep, selv om de er allmenngyldige og alltid fordrer andres tilslutning. Smaksdommens gyldighet er riktignok alltid estetisk og svarer til det Kant omtaler som *fellesgyldighet* (KdU, s. 83). Det vil si at gyldigheten ikke hviler på forholdet mellom forestillingen om gjenstanden og erkjennelsesevnene, men på forholdet mellom forestillingen om gjenstanden, hvert enkelt subjekts følelse av lyst og ulyst i møte med den, og en samklang med alle andre menneskers erkjennelsesevner (KdU, s. 84). Når vi feller dommer, er den ikke noen individuell dom, men snarere en felles tilgjengelig dom. Det skyldes at smaksdommen, selv om den ikke kan angi noen regel for subsumsjon, i motsetning til sansedommen medfører det Kant kaller allmenngyldighetens estetiske kvantitet, altså at den forventer andres tilslutning. Han skriver at

Smaksdommen selv *postulerer* ikke alles enighet (for det kan bare en logisk allmenn dom gjøre, ettersom den kan anføre grunner). Den *forlanger* bare denne enigheten hos alle som et tilfelle av regelen gjennom hvilken den forventer, ikke bekreftelse via begreper, men andres tilslutning (KdU, s. 85).

Det er altså ikke subjektet selv som bestemmer om en gjenstand er skjønn eller ikke, ettersom det er et resultat av den følelsen gjenstanden frembringer i det enkelte subjekt. Denne følelsen er en følge av den samklangen forstanden og innbildningskraften i et fritt spill fremkaller, og som i kraft av å være lik hos alle mennesker, åpner for en allmenn og universell smak.

Harmoniforholdet kan ikke som i erkjennelsesdommen føres tilbake til gjenstandens overenstemmelse med et begrep, men kun utledes med bakgrunn i fornemmelsen, gjennom det Kant kaller en «gjensidig samstemthet» mellom innbildningskraften og forstanden som følgelig er den samme for alle mennesker (KdU, s. 88). Vi er i smaksdommen stemt på tre ulike måter. For det første, gjennom en indre stemthet mellom våre erkjennelsesevner, for det andre gjennom en stemthet mot verden i kraft av vår følelse av lyst og ulyst og for det tredje en samstemthet med alle andre mennesker når vi feller dommer.

I en smaksdom tilskriver vi med nødvendighet alle andre den lyst som vi selv føler, nærmest som om det å kalle noe skjønt innebar å anse skjønnheten som en begrepsmessig bestemt beskaffenhet ved gjenstanden; men uten en relasjon til subjektets følelse, er skjønnhet i seg selv ingenting (KdU, s. 87).

1. 2. 3. Formålstjenlighet uten formål

Kant argumenterer for at enhver smaksdom verken kan ha noe subjektivt eller objektivt formål til grunn, og han forutsetter at smaksdommen er formålstjenlig uten formål. Men hva vil det si

og er det i det hele tatt mulig? Han skriver at formål er «et begreps gjenstand såfremt begrepet anses som gjenstandens årsak (dens reale mulighet); og formålstjenligheten (*forma finalis*) er et *begreps* kausalitet med hensyn til dets *objekt*» (KdU, s. 89).

Fordi smaksdommen er estetisk, og ikke erkjennelsesmessig, avgjøres den ikke på bakgrunn av om den svarer til noe begrep, er nyttig eller har noe formål og tjener en funksjon. Det handler utelukkende om innbildningskraftens og forstandens forhold til hverandre i forestillingen. Dette forholdet er forbundet med følelsen av lyst og er rent formalt. Denne lysten hevder Kant at både er subjektiv og allmenngyldig:

Velbehaget som vi, uten begrep, bedømmer som allment meddelbart, og dermed som smaksdommens bestemmelsesgrunn, kan derfor ikke være annet enn den subjektive formålstjenligheten i forestillingen om en gjenstand, uten ethvert formål [...] hvorved en gjenstand blir oss *gitt* (KdU, s. 90-91).

Det skyldes at lysten i den estetiske dommen er kontemplativ, det vil si fordypet i seg selv, og medfører derfor ingen interesse for objektet: Lysten som fremkalles i subjektet, dreier seg om å «[...] opprettholde selve forestillingens tilstand og erkjennelsesevnenes beskjeftigelse uten noen videre hensikt» (KdU, s. 92), altså som skjønn i seg selv.

Det hver enkelt opplever som interesseløst velbehag, er en nødvendig betingelse for erkjennelsen av det skjønn og subjektet kan derfor kreve andres tilslutning til dommen. Dersom det imidlertid skulle oppstå uenighet om hvordan vi dømmer ulike gjenstander, hevder Kant at inntrykkene er subsumert feil – innbildningskraften og forstanden har ikke klinget sammen på riktig vis, men er forsøkt vurdert som skjønn i forhold til et begrep og har dermed et allerede bestemt formål.

At smaksdommen ikke har noen nytte heftet ved seg, har vi allerede sett i Kants første moment. Han argumenterer for at smaksdommen ei heller avgjøres av hvorvidt dens gjenstand er fullkommen eller ikke. Å se en gjenstand i forhold til predikatet fullkommenhet vil med nødvendighet implisere å se gjenstanden opp mot et begrep og med en tilhørende formålstjenlighet. «Dommen kalles nettopp estetisk fordi dens bestemmelsesgrunn ikke er et begrep, men *følelsen* – såfremt den kan fornemmes – av harmoni i sjelsevnenes frie spill» (KdU, s. 99).

Dersom formålstjenligheten den skjønn gjenstanden frembringer ikke går forut for følelsen av lyst, men lysten er selve grunnen til at den skjønn gjenstanden gir seg som skjønn, er den iblandet pirring og rørelse og dermed *ikke* ren (KdU, s. 92). Kant innfører derfor distinksjonen mellom den *rene* smaksdom og den *anvendte* smaksdom. Smaksdommen er for Kant kun ren når den er fraskilt enhver interesse hos den som feller dommen. Den rene smaksdom er

først og fremst fundert i den subjektive bedømmelsen som smaksdommen fordrer. Den er upartisk og kommer *etter* lysten innbildningskraften og forstanden i et fritt spill frembringer. Den rene smaksdom har altså bare formens formålstjenlighet som sin bestemmelsesgrunn og er således fri for formål. Dommer som er partiske og har sanselysten som bestemmelsesgrunn, kan ifølge Kant ikke gjøre krav på andres tilslutning.

For å kunne komme frem til at en gjenstand eksemplifiserer skjønnhet, gjør Kant et skille mellom gjenstander som er formålstjenlige med formål og gjenstander som er formålstjenlige uten formål. Sistnevnte er et kriterium for det skjønne. Formålstjenlighet er i sin alminnelighet knyttet til en fornufte vilje, og kan ses som en form for nytte. Ved å skille mellom bruksgjenstander og kunstgjenstander, naturlige ting og naturskjønnheter, gir Kant en argumentasjon for hvordan formålstjenlighet uten formål er mulig.

Når et begrep om en gjenstand er årsaken til at den finnes, slik begrepet 'bil' viser til en gjenstand som har som formål å transportere mennesker og ting fra ett sted til et annet, er det en kausalforbindelse mellom idéen (begrepet), årsaken til at gjenstanden finnes og gjenstanden selv. Bilen er en gjenstand som er formålstjenlig med et formål. For å undersøke det skjønnes formålstjenlighet, gjør Kant et skille mellom to former for skjønnhet; i) fri skjønnhet, som angår gjenstander som er skjønne i seg selv og ii) vedhengende skjønnhet, hvor skjønnheten beror på hvorvidt gjenstanden svarer til et formål.

Kant viser hvordan en rekke naturfenomen faller inn under det vi kaller frie skjønnheter, som fugler, blomster og vekster. Når vi bedømmer disse frie skjønnhetenes *form* er smaksdommen selv ren, for den vurderes verken mot nytte eller formål. Men det finnes også en rekke andre skjønne ting av vedhengende art, det Kant kaller en *anvendt* smaksdom (KdU, s. 102). Mennesker, dyr, bygninger og landskaper forutsetter, i motsetning til de frie naturskjønnhetene, en rekke begrep om formål gjenstandene skal svare til. Likeså måles de i forhold til begrep om tingens fullkommenhet.

Men hva er den prinsipielle forskjellen mellom for eksempel fuglens sang og hestens arbeid, en blomst og en kornsort? Hva legger Kant til grunn for å gi fuglen og blomsten forrang? Den aller mest påfallende forskjellen mellom frie og vedhengende skjønnheter kan best ses i lys av gjenstandens *funksjon*, altså dens nytte. Fuglens lystige sang og blomstens milde skjønnhet har til felles at de så å si ikke er godt for noe – de evalueres ikke mot noen funksjon – de er fri for nytte. Hestens arbeid og en kornsorts potensiale kan imidlertid vurderes i forhold til sin funksjon og dermed opp mot et formål. Hestens arbeid kan vurderes som godt eller dårlig i forhold til formålet om å trekke store mengder tømmer, og kornsortens avlinger kan avgjøre om det blir en god eller dårlig vinter.

De frie skjønnhetene er skjønne i kraft av fraværet av noe å vurdere formålstjenligheten ut ifra, mens de vedhengende skjønnhetene vurderes ut ifra funksjon og formål. Det som i bunn og grunn skiller de to fenomenene fra hverandre er altså forholdet mellom form og funksjon. Fuglens kvitter, som ikke har noen nytte, trer frem i sin *rene* form, nærmest som musikk for våre ører. Hestens arbeid vurderes derimot i forhold til sin formålstjenlighet, og kan dermed bestemmes i forhold til funksjonen den har. Kant skriver at «Hvis nå smaksdommen med hensyn til en tings skjønnhet gjøres avhengig av formål, slik som i fornuftsdommer, og dermed innskrenkes, så er den ikke lenger fri og ren» (KdU, s. 101).

Når vi ikke har noe begrep om tingene vi omgås, er vi heller ikke i stand til å handle i overenstemmelse med deres formål. Ettersom vi ikke kan dra nytte av gjenstandene på en måte som kommer oss selv eller andre til gode, er de altså formålstjenlige, men uten formål.

1. 2. 4. Et nødvendig velbehag

I verkets fjerde og siste moment viser Kant at smaksdommen står i et nødvendig forhold til velbehag: Nødvendigheten blir av Kant omtalt å være «av et spesielt slag» – den er verken teoretisk eller praktisk, men *eksemplarisk* (KdU, s. 108). Det betyr at alle vil kunne tilslutte seg dommen om en skjønn gjenstand, i og med at den eksemplifiserer en allmenn regel som ikke kan angis (ibid.). Ettersom den estetiske dommen ikke er objektiv eller sluttes som følge av en overenstemmelse mellom gjenstand og begrep, er også denne nødvendigheten subjektiv. I kombinasjon med at nødvendigheten er eksemplarisk, vil den samtidig være gyldig for enhver.

Kant argumenterer altså for at vi, i det vi feller en smaksdom, samtidig gjør krav på andres tilslutning. Kravet er riktignok ikke forbundet med tvang, ettersom vi strengt tatt bare kan *håpe*, eller ha tillit til at våre medmennesker føyer seg til vår dom (KdU, s. 109). Fordi erfaringen av det skjønne frembringer et nødvendig og eksemplarisk velbehag, har alle den samme grunnen til å søke tilslutning til smaksdommen. Kant forutsetter at smaksdommens nødvendighet bestemmes av «et subjektivt prinsipp som – bare gjennom følelse, ikke begrep – likevel allmenngyldig bestemmer hva som behager eller mishager» (ibid.). Dette prinsippet er det Kant omtaler som *sensus communis*. Han argumenterer for at det bare er med forutsetning om en felles sans at vi kan felle smaksdommer, dommer som på samme tid er subjektive og allmenngyldige. Det skyldes at det bare er på den måten at våre erkjennelsesevner kan ses i forhold til hverandre, som del av en større fellesmenneskelig dømmekraft.

Kant gjør en transcendental argumentasjon og forutsetter en menneskelig sans for at våre dommer skal kunne la seg meddele. Hele hans filosofi beror på forutsetningen om at vi *har* viten, noe som viser seg ved at vår erkjennelse lar seg meddele. Forutsetningen er at vi

gjennom språket kan kommuniserer med hverandre. Fordi vi innehar erkjennelsesevner som muliggjør erfaring og gjennom kommunikasjon kan dele disse med hverandre, må vi anta at alle andre mennesker erfarer det samme som oss selv. Slik forsøker han å tilbakevise skeptisismen og vise at den må være feil. Kant skriver at fellessansen «må forutsettes for enhver logikk og for ethvert erkjennelsesprinsipp som ikke er skeptisk» (KdU, s. 110).

Fellessansen er ifølge Kant ikke en sans som er felles for alle, men en sans som gjør det mulig for oss å passe inn i et fellesskap med andre. Fellessansen gjør oss til medlemmer av et fellesskap og gjør det mulig for oss å kommunisere og meddele erfaringen vi kommer til gjennom våre private sanser. Men dette er kun mulig i kombinasjon med forestillingsevnen. Den gjør det mulig for oss å danne bilder av ting som ikke er konkret tilstede foran oss. Ettersom forestillingsevnen er lik og våre forestillinger de samme, mener Kant at vi er i stand til å tenke i alle menneskers sted. Det betyr at vi ikke bare gir uttrykk for noe som tilfredsstill oss selv, men samtidig kan fordre og gjøre krav på andres tilslutning. Som følge av at dommen ikke har noen privat interesse heftet ved seg, er den felt med universell gyldighet. Vi kan dermed ha tillit til at andre tilslutter seg vår dom.

Til tross for at Kant opererer med et begrep om en felles sans, argumenterer han likevel for at de estetiske dommene er subjektive. Dette er av betydning, fordi vi ved å felle dommer om det skjønne ikke kan si noe om fenomenet. Det som gjennom smaksdommen kommer til uttrykk er snarere det samstemte forholdet mellom det enkelte subjekt og verden slik gjenstanden fremstår for oss. Han argumenterer altså for at selv om vi erfarer tingen fra vårt private erfaringssted, samtidig kan enes om gjenstandens egenskap av å være skjønn. Forutsetningen om at vi har en felles sans medfører at følelsen den skjønne gjenstanden frembringer, må dukke opp i hvert subjekt som erfarer den. Det er bare gjennom en likhet i erkjennelsesevnenes frie spill vi kan snakke om noen felles sans. Da må samtlige bevisstheter klinge sammen, skriver Kant, ikke gjennom begrep (som en felles forstand), men gjennom en felles opplevd følelse (KdU, s. 109).

Som vi har sett, vil vi i bedømmelsen av det skjønne regne med at andre mennesker er av samme oppfatning som oss selv. Kant skriver: «[Fellessansen] sier ikke at enhver *vil* gi sin tilslutning til vår dom, men at enhver *bør* gjøre det» (KdU, s. 111). Vi kan følgelig ikke basere fellessansen på erfaring – vi må istedenfor forutsette den som en *ideell norm*. Kant hevder at dersom vi tenker oss fellessansen som en ideell norm, vil det fremkalle et ønske i subjektene om å eksemplifisere fellessansen. Det betyr at vi i domfellelsen tilskriver dommen det Kant

beskriver som *eksemplarisk gyldighet*. Forutsetter vi denne normen kan vi forlange andres enighet om enhver dom som overensstemmer med den (ibid.). Når vi feller smaksdommer og krever andre tilslutning, forutsetter vi at det finnes en felles sans.

For å kunne felle smaksdommer og erfare fra dette ikke-private perspektivet, må vi altså utelukkende rette oss mot gjenstandens *formale* egenskaper. På den måten vil følelsen av velbehag som smaksdommen frembringer nødvendigvis være lik for alle mennesker. Gjennom sitt forsøk på å tilbakevise skeptisismen forutsetter Kant en felles sans som følge av at meninger og dommer er allment kommuniserbare.

For å eksemplifisere kan vi ta utgangspunkt i påstanden «denne tulipanen er skjønn». I smaksdommen gir jeg uttrykk for at den enkelte tulipanen jeg er vitne til, er skjønn. Jeg tilskriver skjønnhet *som om* det var en egenskap ved blomsten, en egenskap som hviler på et desinteressert velbehag som er fritt for interesse og formål. Jeg tilskriver tulipanen eksemplarisk gyldighet ettersom den eksemplifiserer skjønnhet som vi ikke har noen regler for hvordan bestemmes. Tulipanen, som er en enkeltting, eksemplifiserer noe allment. Vi skal gjenfinne den eksemplariske gyldigheten i Arendts teori om dømmekraften. Hun mener at andre menneskers handlinger, så vel som historiske hendelser kan ha nettopp denne funksjonen, å fremvise noe allment i det enkelte.

Det er disse fire momentene som i sum etablerer betingelsene for at smaksdommen kan fordre allmenngyldighet. Kants poeng er at vi når vi tar i bruk den reflekterende dømmekraften, holder dommen tilbake for forstandens skjematisme. Tilbake står innbildningskraften i et fritt spill. Dommen felles da med subjektiv allmenngyldighet, ettersom vi settes fri til å felle en dom om det skjønne, slik den gir seg for oss. På den måten gir smaksdommen oss håp om å kunne oppløse kløften mellom forstanden og fornuften, mellom naturen og mennesket, tvang og frihet. Dette fordi skjønnet vitner om en *før-begrepslig* harmoni mellom subjekt og objekt. Dømmekraftens formålstjenlighet *viser seg* som en bro mellom verden og oss, nettopp gjennom at vi finner oss til rette i naturen.

1. 3. Det kultiverte samfunn

I §40 *Om smaken som en slags sensus communis*, gjør Kant en distinksjon mellom den fellesmenneskelige forstand og den fellesmenneskelige sans. Førstnevnte betegner våre erkjennelsesevner som gir opphav til *like* erkjennelsesdommer. Sistnevnte kan derimot med rette kalles en felles sans ettersom det handler om en type sansemessig følelse som er lik for alle mennesker. Denne evnen kommer først til uttrykk i og med samlivet i det kultiverte samfunn. En må

[...] tenke seg ideen om en sans som er *felles for alle*, dvs. en bedømmelsesevne som i sin refleksjon, tar hensyn til alle andres forestillingsmåte i tankene (a priori), for så å si å sammenligne sin dom med den kollektive menneskefornuft (KdU, s. 172).

For å underbygge sin teori om en felles sans, bringer Kant inn tre maksimer. De tre er i) Å tenke selv; kjent som den fordomsfrie maksime, ii) I tankene å sette oss selv i alle andres sted; kjent som den utvidede maksime og iii) Å alltid tenke konsekvent; den konsekvente maksime. Kant skriver at «Man kan si at den første maksimen er forstandens maksime, den andre dømmekraftens og den tredje fornuftens» (ibid.). Det er derfor den *utvidede tenkemåte* som blir av betydning for dømmekraften. Det handler om å forhindre at private betingelser skal hefte seg ved dommen i den forstand at vi i tanken setter oss i andres sted for å reflektere over dommen.

Kant argumenterer for at denne måten å erfare på, er mulig dersom hvert erfarende subjekt abstraherer, eller renser bort, de interessene som forstyrrer det han kaller en «allmenn tenkemåte». Som vi skal se, er forutsetningen for at vi i det hele tatt kan bringe i tale noen fellessans det faktum at vi mennesker lever i samfunn (ibid.). Det gir ikke mening å operere med noe privat uten en forutsetning om at dettes negasjon, nemlig *fellesskapet*, eksisterer.

Kant, som forfekter et minst mulig privat erfaringsståsted, tar altså utgangspunkt i mennesket som et grunnleggende *sosialt* vesen. Å se bort ifra vår private interesse er bare mulig når det finnes et fellesskap hvor vi kan se den andres perspektiv som et annet enn vårt eget. Poenget er at når vi feller smaksdommer om enkeltfenomener ikke utelukkende lar den hvile på vår subjektive erfaring, men på en *representasjon* vi i og med forestillingsevnen kan gjøre krav på allmenngyldighet om. Dette skal vi senere se er analogt til det Arendt skriver om at vi i vurderingen av en handlings status ved å fremkalle en representasjon snarere enn å basere den på det vi persiperer, som etablerer en tilstrekkelig avstand og dermed kan fremkalle en gyldig dom.

Kant hevder at det skjønne interesserer empirisk, men bare innenfor det kultiverte samfunn, for bare i et fellesskap av flere mennesker kan *sensus communis* gjøre seg gjeldende. *Sensus communis* er ingen samfunnsånd eller uttrykk for noen allmennvilje slik det fremgår av Rousseau (Rousseau, 1958, s. 46). *Sensus* må i denne forbindelse først og fremst forstås som noe som kan *sanses*, en ideell norm vi må forutsette for at våre smaksdommer kan la seg meddele. Som den belgiske kunstteoretikeren Braembussche skriver «[Sensus communis] is much more universal and at the same time determinate, because it is neither empirical nor historical. It is just a transcendental principle, something which we have to presuppose, if we are to make sense of our judgments of taste» (Braembussche, 2000, s. 18). *Sensus communis* er dermed å forstå som en ideell norm vi må forutsette og som dermed lar oss tenke i andres sted. Det betyr at vi må forutsette at andre mennesker erfarer slik som oss selv. Kant skriver at dersom

[...] samfunnstilhørighet er naturlig for mennesket – og dugeligheten og hangen dertil, dvs. *so-sialiteten*, som nødvendig for mennesket i den grad det er bestemt for samfunnet, og dermed en egenskap som tilkommer *humaniteten*, så kan man ikke unngå å betrakte smaken som en bedømmelsesevne for alt det vi kan meddele vår *følelse* til alle andre om. Smaken blir dermed et middel til å fremme alt det alle andres naturlige tilbøyelighet forlanger» (KdU, s. 175).

I denne forbindelse skisserer Kant et eksempel om et menneske som var forlatt på en øde øy. Når en lever totalt skjermet fra andre mennesker og kun forvalter sitt liv og bosted med funksjon å være nettopp dét, vil en heller ikke legge noen innsats i «hverken [å] forskjønne sin hytte eller [seg] selv; heller ikke ville det lete etter blomster» (ibid.). Først i det vi mennesker lever sammen i samfunn, finner vi det naturlig å være *forfinede* mennesker. Da vil vi ikke utelukkende erfare vårt hjem som et funksjonelt tilholdssted – vi vil også vise det frem til andre ved å stille det ut.

Nettopp gjennom å ta våre medmennesker i betraktning, *viser* vi oss frem. Vi kan bare tenke på vår egen selvbevissthet når det gjelder hvordan vi kler oss. Vi tar ikke da bare hensyn til hva vi selv synes om vårt «utstilte uttrykk», men vi håper samtidig at andre vil vurdere det på samme måte – vi har tillit til at andre også vil være enig. Vi kjenner reglene for hva som er akseptabelt og ikke, og tar dermed i betraktning både vår egen og alle andres smak. Som en videreutvikling av denne tenkningen, ville det ikke være snakk om noen smak uten forutsetningen om våre erkjennelsesevner og vårt forhold til samfunnet. At min smaksdom, alle andres smaksdom og virkeligheten stemmer overens, ville da ikke bli synlig. Kulturen utgjør altså kjernen, eller danner grunnlaget for at det gir mening å snakke om noen felles sans, en felles virkelighet eller en felles mening om det som omgir oss. Det må finnes et språk vi kan kommunisere gjennom, og forutsetningen for dette er en felles delt verden.

Vi skal gjenfinne det Kant skriver om dømmekraftens regulative idé om enhet hos Arendt, og se at hun vektlegger betydningen av at verden er stabil og varig. I likhet med Kant, som forutsetter en *a priori* likhet ved våre erkjennelsesevner for å hevde universell gyldighet, er det hos Arendt med forutsetning om en konkret, stabil og varig verden som gjør det mulig for oss å erfare og forholde oss til det samme. Gjennom tale og handling får vi hos Arendt uttrykt vår forskjellighet, og mangfoldet av perspektiver er det som fremkaller noe som sant, virkelig og meningsfullt. Dersom verden imidlertid bare er et forgjengelig, stadig utskiftbart hele, har vi ikke lenger noe å handle og tale sammen med andre om. Vi skal nå se nærmere på hvordan Arendt tar i bruk deler av Kants teori, og bygger videre på den.

Kapittel 2. Enighet som potensial

I dette kapitlet er det Hannah Arendts teori om dømmekraften som står i fokus. For er det virkelig slik at vi ved å abstrahere bort enhver privat interesse kan bli enige om hva som er skjønt og stygt, godt og ondt, rett og galt? Bør vi i det hele tatt omfavne enighet som et mål i seg selv? Dette er spørsmål jeg skal belyse ved å nærme meg Arendts teori om av dømmekraften, en forståelse som er betinget av hennes forståelse av mennesker som grunnleggende handlende, frie og spontane vesener. Hun etablerer med sin forståelse av menneskelig natalitet en tydelig kontrast til Kant som forutsetter en *a priori* likhet ved våre erkjennelsesevner. Gjennom begrepene *pluralitet*, *natalitet* og *veven av menneskelige relasjoner*, lar Arendt oss stille oss kritisk til Kants forståelse av dømmekraften.

Vi skal se at Arendt argumenterer for at dømmekraften for det første gjør seg gjeldende gjennom hvordan vi fatter beslutninger innenfor det politiske, og for det andre er av betydning for hvordan vi i praksis handler. Hennes dømmekraftsbegrep både bygger på, og utfordrer, Kants begrep. Dette er interessant ettersom dømmekraften for Arendt ikke er forstått som en evne der subjektets individuelle forutsetninger blir sett bort ifra, men snarere er en evne hvor subjektets *individualitet* får komme til uttrykk. Heller enn å søke enighet, kan vi komme sammen og fremkalle *representative* dommer gjennom å ta i bruk forestillingsevnen.

Arendt, som i store deler av sin karriere arbeidet innenfor politisk teori, gir dømmekraften et annet rammeverk og innhold enn hva vi har sett hos Kant. Der Kant i sin undersøkelse av dømmekraften argumenterer for at den mest tydelig kan skues i estetikken i vår bedømmelse av skjønnhet, argumenterer Arendt for at dømmekraften først og fremst må betraktes som en politisk evne og dermed har sin viktigste rolle i den politiske sfæren. Det skyldes at vi i politikken i likhet med i estetikken ikke har bestemte regler for hvordan skille mellom godt og ondt, rett og galt. Vi må reflektere over, og søke eksempler som evner å formidle mellom det enkelte og det allmenne – eksempler som kan guide oss i handlingslivet.

Ved å tilnærme seg mennesket som et politisk vesen, etablerer hun en kontrast til den rasjonalistiske tradisjonen som betrakter mennesket som et først og fremst tenkende vesen. Istedenfor å forstå menneskets liv som grunnleggende fornuftsstyrt, argumenterer Arendt for at vi snarere må forstå menneskelig utfoldelse gjennom aktivitetene tale (*gresk: lexis*) og handling (*gresk: praxis*). Med utgangspunkt i disse virksomhetene har mennesker gjennom politikken potensiale til å danne et fremtredelsesrom hvor disse kan utfoldes. Dersom det imidlertid ikke finnes et slik rom, vil også realiseringen av handling og dømmekraft være truet. Arendt viser hvordan moderne fenomen som byråkrati, konformisme, kapitalisme og totalitarisme fremmer

en umenneskelig tilnærming til mennesket. Et sentralt skille er det Arendt gjør mellom *handling* og *adferd*: Mennesker er handlende og tenkende personer som avdekker sin forskjellighet, ikke lovmessige, forutsigbare og tankeløse aktører som utfører adferd. Ved å forstå og behandle mennesker som lovmessige aktører, gjør vi vold på menneskelig pluralitet. Dette skal vi komme tilbake til senere i oppgaven, for når menneskets frihet er truet, rammer det også vår evne til handling og bruk av dømmekraft. En slik reduksjonistisk tilnærming til mennesket danner grunnlaget for Arendts kritikk av moderniteten som en kulturrepøke som har satt vitenskapens idealer om forutsigbarhet og lovmessighet som sitt fremste ideal, og som dermed har ofret politikkens potensiale på fremskrittstroens alter.

Arendts teori om mennesket er basert på en todeling av menneskelivet, mellom *vita activa* (det virksomme liv) og *vita contemplativa* (det kontemplative liv), en deling som har utgangspunkt i Aristoteles skille mellom *bios politikos* og *bios theoretikos*⁹. *Vita activa* utspiller seg ifølge Arendt gjennom aktivitetene arbeid, produksjon og handling. *Vita contemplativa* er fordelt mellom tenkning, vilje og dømmekraft. Arendts tese er at *vita activa* verken er overlegen eller underlegen *vita contemplativa*, men at de to livsformene heller ikke er det samme. Hun argumenterer for at de må bli forstått som to viktige komponenter ved det menneskelige liv, ettersom vi både lever et liv i utfoldelse gjennom handling og et liv fordypet i tanken. Denne todelingen av menneskelivet er sentralt også i min fremstilling av Arendts forståelse av dømmekraften. Ettersom Arendt aldri fikk fullført delen om dømmekraften i sin bok *The Life of the Mind* (1978), er det i dette kapitlet hovedsakelig *Vita activa – det virksomme liv* (1958), *Responsibility and Judgment* (2003)¹⁰, og forelesningsrekken *Lectures of Kant's Political Philosophy* (1992) Arendt holdt høsten 1970, som ligger til grunn for fremstillingen.

For å forstå hvordan Arendt mener handling og dømmekraft står i forhold til hverandre, må vi først nærme oss hennes forståelse av handling, ettersom det er gjennom denne aktiviteten vi avdekker oss som en virkelighet i verden. Jeg vil i fremstillingen av Arendts forståelse av dømmekraften til dels støtte meg på Anne Marie Pahuus ideer i essayet *Hannah Arendts teori om offentlighet og dømmekraft* (2003). Pahuus argumenterer for at vi gjennom å forstå verden fra ulike perspektiv nettopp i sum produserer en felles delt *virkelighet*. Sentralt for Arendts

⁹ Arendt skiller seg fra Aristoteles ved å innlemme både arbeid, produksjon og handling i *vita activa*, en kontrast til Aristoteles hvis *bios politikos* var det egentlige politiske liv og bare inneholdt *praxis*. Slik grekerne så det kunne verken arbeid eller produksjon danne en *bios* ettersom virksomheten er karakterisert av nødvendighet. Arendt er kritisk til Aristoteles' hierarkiske ordning av *bios politikos* under *bios theoretikos* og likestiller i sin teori *vita activa* med *vita contemplativa*. Arendt, H. (2012) *Vita Activa - Det virksomme liv*. Overs. av Janss, C. Oslo: Pax Forlag, s. 35

¹⁰ En samling tekster Hannah Arendt aldri publiserte. Samlet og utgitt posthumt av redaktør Jerome Kohn. Arendt, H. (2003) *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.

forståelse er at vi, kun med forutsetningen om et fellesskap av flere forskjellige perspektiv på virkeligheten kan produsere en objektiv verden og ta i bruk vår dømmekraft. Arendt betoner viktigheten av et menneskelig fellesskap forstått som det offentlige rom, og skriver:

Så snart vi begynner å snakke om ting som har sine erfaringssteder i det private og det intime, henter vi dem ut i et område hvor de får en virkelighet som de aldri før har oppnådd, samme hvor intenst de måtte ha berørt oss. Nærværet av andre som ser det vi ser og hører det vi hører, forsikrer oss om vår egen og verdens realitet (VA, s. 63).

Med utgangspunkt i Arendt argumenterer Pahuus for at denne virkeligheten fungerer som en rettesnor for hvordan det er legitimt å oppfatte verden og dermed handle. Fordi vi i fellesskap er med på å fremkalle det vi kaller virkelighet, kan vi til enhver tid vurdere våre handlinger opp mot denne (Pahuus, 2003, s. 66). Ifølge Arendt er det nettopp med forutsetning om vår pluralitet at vi blir gitt en felles virkelighetsfølelse og dermed har tilgang til det Kant omtaler som *sensus communis*. Hos Kant er fellessansen forankret i vår likhet, nettopp at vi sanser det samme velbehaget i møte med forestillingen, mens det hos Arendt er vår forskjellighet som gjør det mulig å forstå fra et rikere perspektiv enn vårt private.

Seyla Benhabib, som har skrevet flere bøker om Hannah Arendt og Jürgen Habermas' filosofi, argumenterer i artikkelen *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought* (1988) for at Arendts dømmekraftsbegrep kan bli sett i lys av henholdsvis Aristoteles' praktiske klokskap (*gresk: phronesis*) og Kants reflekterende dømmekraft. Det handler på den ene side om å utvikle og trene opp en praktisk klokskap gjennom levd liv, gjennom en karakterbyggende livsførsel, og på den annen side om å være i stand til å felle dommer som både er subjektive og allmenngyldige. Handling og dømmekraft er i begge tilfeller noe som foregår innenfor intersubjektive fellesskap (Benhabib, 1988, s. 31).

Arendt betrakter derfor handling og dømmekraft som to komplementære bestanddeler ved menneskelivet, og forutsetningen for at vi skal kunne handle, mener Arendt ligger i at vi er i besittelse av en reflekterende dømmekraft. Filosofisk kan det argumenteres for at hun står i den fenomenologiske tradisjonen ettersom menneskets væren i verden, sammen med andre mennesker, danner grunnlaget for hennes forståelse av det mest vesentlige for vår virksomhet. Ved å vektlegge det intersubjektive kollektivet av *forskjellige* mennesker, skiller hun seg fra Kant i sitt menneskesyn.

2. 1. Det virksomme livets betingelser

Arendts argumentasjonsstruktur bunner i en analyse av menneskets livsvilkår, og for å forstå hvordan hun tenker seg aktørens forhold til dømmekraften, må vi nærme oss hennes forståelse av menneskets virksomme liv.

I boken *Vita activa* veksler Arendt mellom å gi en historisk, idéhistorisk og fenomenologisk analyse av forholdet mellom de tre aktivitetene innenfor *vita activa*. Hun trekker gjennomgående veksler på historiske hendelsers betydning for utviklingen av menneskets forhold til politikken. Arendt forstår politikk som noe som forutsetter et offentlig rom hvor tenkning, samtale, handling og frihet er mulig. Hun kritiserer særlig moderniteten for å bidra til det hun omtaler som en *politikkglemsel*, for når det offentlig-politiske rommet gradvis minskes, vil også menneskets frihet og pluralitet være truet. Hun gir i sitt modernitetskritiske verk historiske begivenheter og oppfinnelser¹¹ noe av skylden for at frihet og handling er blitt erstattet med forutsigbar adferd. Vi skal komme tilbake til dette senere (se 2.2.4).

Arendt benytter seg av store deler av Aristoteles' tankeinnhold og sympatiserer med hans syn på hva det gode liv er: Det gode liv (*gresk: eudaimonia*) kan bare bli oppnådd i og med menneskets utfoldelse gjennom handling i den politiske sfære, da forstått som et politisk dyr (*gresk: zoon politikon*). Her befinner vi oss i en tilstand av et liv i harmoni. Arendt mener i motsetning til Aristoteles at vi må forstå denne harmonien som betinget av de tre aktivitetene arbeid, produksjon og handling som alle inngår i *vita activa*. Til tross for at Arendt synes å gi handling forrang innenfor menneskets virksomme liv, foretar hun likevel ikke noen hierarkisk rangering av de tre virksomhetene. Både arbeid, produksjon og handling er like nødvendige betingelser for menneskelivet.

2. 1. 1. Nødvendighetens virksomhet

Arendt definerer arbeid som den virksomheten innenfor *vita activa* som først og fremst er forbundet med artens overlevelse og eksistens. Ettersom vi aldri kan mette behovet for mat og reproduksjon en gang for alle, vil arbeidet aldri ta slutt. Til grunn for Arendts forståelse av arbeidet, og her skiller hun seg fra Marx, er at arbeidet ikke er noen *skapende* prosess: Arbeidet er forgjengelig og reproduktivt, og må altså gjøres om og om igjen (VA, s. 102). Hun skriver at

¹¹ Arendt skriver «Tre store hendelser innleder den nyere tid og bestemmer de etterfølgende århundrenes fysiognomi: oppdagelsen av Amerika og den europeiske menneskehetens begynnende utforskning og kolonisering av jordoverflaten; reformasjonen og den tilhørende ekspropriasjonen av kirker og klostre, som setter i gang den moderne økonomiens individuelle ekspropriasjonsprosess og dens samfunnsøkonomiske akkumulasjonsprosess; og endelig oppfinnelsen av teleskopet og utviklingen av en ny vitenskap som betrakter jordens natur fra et åsted i universet» Arendt, H. (2012) *Vita Activa - Det virksomme liv*. Overs. av Janss, C. Oslo: Pax Forlag. s. 255

arbeidet «kretser i en uendelig gjentakelse i den evige sirkelen som bestemmes av den biologiske livsprosessen» (VA, s. 103). Som følge av denne nødvendige gjentakelsen er arbeidet en grunnleggende ufri aktivitet ved menneskets virksomme liv. Ettersom arbeidet er nødvendig og dermed har vært ansett som ufritt, har det historisk sett funnet sted i den private sfære og vært forbundet med husholdet.

Men til tross for denne nødvendigheten, har arbeidet en viktig funksjon i våre liv: gjennom å arbeide etablerer vi en kontrast til fritid og frihet, og et liv uten arbeid vil medføre bortfallet av frihetens motsats. Arbeidet er syklisk og har en viktig funksjon i den forstand at det vekker en lyst i oss og gjør oss tilfreds. «Arbeidets velsignelse består i at strev og lønn følger hverandre i den samme regelmessige rytmen som arbeid og måltid, matlaging og fortæring, slik at hele dette forløpet ledsages av en lystfølelse, som når en frisk kropp fungerer» (VA, s. 110-111).

2. 1. 2. Produksjon og verdens varighet

Produksjon har i motsetning til arbeid en avklart begynnelse og slutt. Gjennom produksjon skaper vi *varige* gjenstander, blant annet verktøy som gjør det mulig for oss å utføre arbeid. Ved å produsere, skaper vi samtidig betingelsene for varigheten i vår tilværelse – tingene vi produserer blir en del av vår *verden*. Ifølge Arendt er verden, i motsetning til jorden og naturen, først og fremst kunstig og fremstilt – den består av ting og redskaper vi mennesker har produsert. Verden er det som står «mellom» oss mennesker – det som skaper rom, og som både skiller og forener oss. Dette mellomrommet er et fellesskap vi mennesker tar del i, et sted vi etablerer, gir verdi og bebor (VA, s. 80). Arendt skriver:

Fødsel og død forutsetter en verden, det vil si noe som ikke er i stadig bevegelse, noe med en varighet og relativ bestandighet som muliggjør ankomst og oppbrudd, som altså allerede har vært der og vil fortsette å være der etter enhver forsvinning (VA, s. 102).

Verden er uttrykk for noe konkret, varig og bestandig – en scene for menneskelig handling, en scene hvis rekvisitter er ting. Produksjon er i likhet med arbeid en betingelse for menneskelivet. Bare med forutsetningen om noe varig og konstant, kan noe fritt, spontant og flyktig oppstå. Arendt viser at måten tingene blir produsert på og tatt i bruk, påvirker vår menneskelige væremåte. Tingene avdekkes for oss som noe vi både kan forstå oss selv, hverandre og verden gjennom – «de har som oppgave å stabilisere menneskelivet» (VA, s. 137). Derfor er det svært kritisk om produksjonen får den samme reproduktive karakteren som arbeidet, noe vi skal gjenfinne i hennes modernitetskritikk. Tingenes virkning kommer til syne gjennom formidling av

menneskelighet, produksjon av relasjoner, og ved delt eierskap til det som ikke er vårt alene (VA, s. 191).

Nettopp som følge av at vi forholder oss til hverandre gjennom ting, kan vi ikke bli forstått utelukkende som naturvesen, slik som andre dyr. Arendt fremhever betydningen av at vi også er verdensvesener – mennesker som *bebor* verden, et syn influert av Heidegger¹². Vi er som naturvesen betinget av våre biologiske begrensninger og som verdensvesen betinget av et offentlig rom som består av et menneskelig fellesskap. Vi er prisgitt hverandre for å leve meningsfylte og gode liv.

2. 1. 3. Handling og tale – intersubjektive evner

Arendt viser hvordan handling skiller seg fra arbeid og produksjon på to sentrale måter. For det første er handling en mellommenneskelig aktivitet. Arendt forstår handling analogt til hva vi i dagligtalen kaller samhandling, altså som en fundamentalt intersubjektiv aktivitet: Uten andre mennesker å handle med, og et offentlig og fritt rom å handle i, vil tale og handling være umulig å realisere. Vi er som handlende følgelig prisgitt andre mennesker å handle sammen med (VA, s. 29). For det andre er handling den eneste blant de tre aktivitetene innenfor *vita activa* som er et mål i seg selv: Vi handler ikke «for-å» oppnå nytte eller profitt av våre handlinger, men snarere realiserer vi vår virkemåte som politiske vesener gjennom handling.

For å gripe kjernen i Arendts handlingsbegrep bør vi ha betydningen av tre begrep på plass. Disse er *natalitet*, *pluralitet* og *veven av menneskelige relasjoner*. Arendt omtaler natalitet (*av latin natalis: fødsels-*) som en slags andre fødsel. Nataliteten kan vi best forstå gjennom handling, ettersom vi ved å handle bringer noe nytt inn i verden – en ny begynnelse som andre kan «plukke opp» og utvikle videre. Analogt til vår første fødsel kan vi forstå nataliteten som den spede begynnelsen barnet har fra dets tidlige alder, hvor det avdekker seg for oss gjennom sine ord, gester og geberder. Videre blir barnet tatt inn som medlem i det menneskelige fellesskap ved å formidle seg selv gjennom å være «et vesen som selv har evnen til å begynne» (VA, s. 178). På samme måte som vi gjennom språket kan generere mange forskjellige grammatikalske setninger, kan vi som handlende vesener generere uventede og uforutsigbare handlinger og slik være et berikende tilskudd til den allerede etablerte verden (VA, s. 180).

¹² Heidegger skriver i *Hebel - husvennen* «Kaller vi dette mangfoldige mellomriket for *verden*, da er verden det hus som de dødelige bebor. De enkelte hus derimot, landsbyene og byene, er til enhver tid byggverker, som i seg og om seg forsamlar dette mangfoldige mellomrike. Først byggverkene henter jorden som det bebodde landskap inn i menneskenes nærhet og stiller tillike nærheten ved det naboende inn under himmelens vidde. Kun i den grad mennesket, som det dødelige vesen, bebor verdens hus, står det under bestemmelsen av å bygge de himmelske deres hus og bosted for seg selv» Heidegger, M. og Bø-Rygg, A. (1996) *Oikos og techne : Spørsmålet om teknikken og andre essays*. Oslo: Aschehoug. s. 38

I likhet med at handling kan bli forstått som en ny fødsel, skriver Arendt at «[t]alen tilsvarer i sin tur den absolutte ulikheten denne fødselen medfører; den realiserer den spesifikt menneskelige pluraliteten, som består i at vesener av enkeltstående ulikhet fra begynnelse til slutt alltid er omgitt av sine like» (VA, s. 179). Når Arendt omtaler mennesket som «omgitt av sine like», mener hun at vi i verden beveger oss som like i et mangfold av flere forskjellige individer. Pluralitet (*av latin pluralis: mangfold*) kan vi derfor best forstå som en generisk ulikhet, en ulikhet som gjør oss i stand til å skille oss selv fra andre som ulike individ. Arendt legger pluralitet til grunn som en deskriptiv nødvendighet ved mennesket i den forstand at vi faktisk er forskjellige. Ved å vise til hva som skjer når mennesker blir betraktet som like, noe vi skal gå nærmere inn på i 2.2.3. og 2.3.1. får pluraliteten en mer normativ karakter. For at vi skal kunne forstå hverandre som ulike, må tale og handling alltid ledsage hverandre. Arendt skriver

Strengt tatt finnes det ingen ordløs handling, siden det ville være en handling uten den handlende [...] Først gjennom det talte ord føyer gjerningen seg inn i en betydningssammenheng. Men talens funksjon er ikke å forklare hva som ble gjort, men snarere å identifisere gjerningsmannen og kunngjøre at det er han som handler, at han kan vise til andre gjerninger og beslutninger og at han har planer for det han vil gjøre videre (VA, s. 180).

Det er altså gjennom handling og tale at vi avdekker og viser frem både vår personlighet og vår dømmekraft. Fordi handling og tale aldri kan utgå fra et kollektiv, men hele tiden er noe som utføres av individer, er disse aktivitetene personavslørende (VA, s. 186). Videre utgjør tale og handling i sum noe fundamentalt menneskelig: Tale evner å skille handling fra adferd, ettersom den som taler også tenker, føler og erfarer på en gitt måte. Vi ytrer ikke bare våre behov gjennom gester og geberder, men gjennom talen ytrer vi, eller formidler vi oss selv, vår forskjellighet og egenart – ja, vår person (VA, s. 177). Likeså fremstår vi ikke bare som forskjellige når vi handler, vi formidler snarere aktivt vår forskjellighet i måten vi handler på. Forskjellen mellom oss forblir dermed verken stum eller passiv.

Som vi har sett, argumenterer Arendt for at de tre aktivitetene arbeid, produksjon og handling utgjør hovedanliggende innenfor vårt virksomme liv, men uten å arbeide, eller uten å produsere, er vi likefullt i besittelse av vår menneskelighet. Vi kan bare se til borgere av samfunnets overklasser som kan betale andre mennesker for å avlaste seg i arbeidet. Dersom en imidlertid ikke ytrer seg gjennom tale og handling, skriver Arendt at livet ikke er annet enn «en død som var strukket ut i hele menneskelivets lengde» (ibid.). Subjektets personlighet vil da ikke være ytret som levende eller menneskelig, men snarere som forstummet, så godt som dødt.

Ved å handle skiller vi oss ganske så drastisk fra denne «døden» Arendt projiserer, og kan ses parallelt med hennes forståelse av *individualitet*. Det er forskjellene mellom oss mennesker, det individuelle og unike som er det vi har til felles og som gjør oss likeverdige. Det er

ikke for Arendt snakk om en individualisme hvor enhver skal hevde sin rett, men snarere om å forfekte et samfunn som muliggjør at alle individer skal få handle og ta i bruk sin dømmekraft. Gjennom å handle vil ethvert menneske representere en forlengelse av seg selv inn i en felles-menneskelig verden (VA, s. 181).

Vi kan også betrakte denne individualiteten i lys av det Arendt omtaler som veven av menneskelige relasjoner. Denne veven er forbundet med narrativet vi forteller vår livshistorie gjennom. Ved å handle blir det tydelig både «hvem vi er», og «hva det er» vi, gjennom handling, viser oss frem som. Arendts poeng er «[...] at vi i denne «talen om» dessuten opplyser om hvem vi er, de talende er» (VA, s. 185).

I denne forbindelse er det en åpenbar forskjell mellom Kant og Arendt. Kant forstår handling som den regelstyrte og lovmessige konsekvensen en overenstemmelse med det kategoriske imperativ gir. Det handler altså om at en i vurderingen, utelukkende med utgangspunkt i den gode vilje, bestemmer handlingen i forhold til moralloven. Handling vil dermed i kantiansk forstand ha til hensikt å «rense bort» subjektets individualitet. Arendt forstår derimot handling som den aller mest personavslørende aktiviteten av dem alle. Hun argumenterer for at vi uten en viss likhet, ikke er i stand til å kommunisere med hverandre. Likheten kan vi kanskje best forstå som premisset om at vi er av samme art, og dermed evner å ytre oss, og forstå hverandre. Det er imidlertid den menneskelige *forskjellighet* Arendt vier fokus i sin forståelse av handling, frihet, dømmekraft og politikk. Uten forskjeller mellom mennesker ville vi verken hatt behov for språk eller handling ettersom våre behov med nødvendighet ville være de samme (VA, s. 176).

2. 2. Frihet som handlingsfrihet

Friheten slik Arendt betrakter den, kan vi forstå ved å rette blikket mot det greske samfunnet slik det var ordnet i antikken: da var frihet et gode som lå hinsides livsnødvendighetene. Innenfor husholdningen fantes det overhodet ingen frihet, og verken herren eller slaven kunne være fri i antikk forstand. For å være en fri mann måtte en først sørge for at det gjennom arbeidet var skapt nok overskudd til at en kunne transcendere privatsfæren og i politikken fullende sitt potensiale som menneske. Poenget i det antikke Hellas var nettopp at de frie borgerne skulle handle, mens arbeid og produksjon var aktiviteter forbeholdt de ufrie, slavene og kvinnene.

Arendt oppvurderer, som vi har sett, menneskets evne til å handle som den aller mest frigjørende blant aktivitetene innenfor *vita activa*. Hun argumenterer for at verken tenkning eller handling alene kan oppvurderes som det høyeste gode, de to må gå hånd i hånd. Elin

Svenneby setter fingeren på dette komplementærforholdet i en utgave av *Kvinneforskning* fra 2002:

For frihet i Arendts forstand er som nevnt ikke spontant å «gjøre det en selv vil» uten å drøfte sin vilje med andre. Våre handlinger har uoverskuelige konsekvenser. Uten kunnskaper og uten en oppøvd tenkeevne og dømmekraft kan vi handle galt, med den beste vilje. Det gjelder derfor å innhente synspunkter ved å lytte til manges erfaring, både i egen og andres kulturer, i fortid og nåtid, både menns og kvinners: samtale, lese bøker, studere (Svenneby, 2002, s. 18).

Her får Svenneby tydelig frem Arendts forståelse av menneskets frihet. Snarere enn å vende inn i oss selv for å finne mening og virkelighet, må vi vende oss mot våre omgivelser og medmennesker for stadig å søke nye perspektiv og åpne for en rikere forståelse av virkeligheten.

Dette harmonerer med Arendts forståelse av den filosofiske tradisjon og hennes forståelse av seg selv i møte med den. Arendt som selv ikke ville omtale seg som filosof, var særlig kritisk til filosofiens forståelse av tenkning som en fremfor alt kognitiv geskjeft, og tilnærming til mennesket som fornuftsstyrte individer. I stedet for å forstå mennesker som først og fremst rasjonelle aktører, bør en forstå de som både tenkende vesener (*gresk: nous*) og som handlende politiske dyr (*gresk: zoon politikon*). Arendt ser tilbake til antikken når hun argumenterer for at mennesker først og fremst handler innenfor et mangfoldig samfunn hvor frihetspotensialet fullbyrdes. Tenkning og handling er derfor begge viktige aspekter ved menneskelivet som må tas i betraktning i det vi virkeliggjør oss i politiske fellesskap (VA, s. 44). Hun skriver at «Socrates believed that men are not merely rational animals, but thinking beings, and that they would rather give up all other ambitions and even suffer injury and insult than to forfeit this faculty» (RJ, s. 92). Vi skal senere se at tenkning for Arendt handler om å ta i bruk forestillingsevnen og dømmekraften.

Gjennom dømmekraftens refleksjon er vi frie til å fatte valg, men Arendt viser at friheten kun er mulig gjennom gitte aktiviteter og innenfor gitte rom. Det er gjennom politikk mennesker kan møtes som likeverdige og frie parter. Politikk er for Arendt bare mulig i det offentlige rom, og betinget av et mangfold av stemmer og perspektiver som muliggjør frihet (VA, s. 71). Vi har allerede sett at Arendt mener at *ting* å tale om og handle i forhold til, er nødvendige betingelser for politikk og frihet, fordi de etablerer rommet for handling. Men også et mangfold av argumenter og meninger må forutsettes for at frihet og dømmekraft skal få komme til uttrykk. «Ikke engang tenkningen – selv om den antagelig er den mest ensomme av alle aktiviteter – finner sted fullstendig uten andres nærvær, den er aldri absolutt alene» (VA, s. 86).

Det er i denne forbindelse vi møter på en av de mest påfallende forskjellene mellom Kant og Arendt – nettopp deres forståelse av frihet. Som vi så i innledningen om Kant (1.1.), er hans frihetsbegrep tett forbundet med fornuftens *vilje*. Frihet kan vi langt på vei forstå som at

den enkelte vilje pålegger seg selv en lov, og slik handler i overenstemmelse med moralloven som fornuften foreskriver. Hos Kant blir dermed en handlings konsekvens sekundært, den kan vi ikke ta i betraktning når vi vurderer en handlings egenskap av å være moralsk god. Frihet handler dermed for ham om at vi så å si kan forutsette at vi forstår konsekvensen av en handling, for gjennom universalformuleringen får vi «testet» handlingens gyldighet. Det handler som vi har sett om å pålegge seg selv plikt til å handle lovmessig i overenstemmelse med fornuftens morallov. På den måten er frihet ikke uttrykk for noe personlig, men heller noe lovmessig og persontildekkende som følge av at handlingen en setter ut i live snarere enn å gi uttrykk for ens subjektive mening, eksemplifiserer en allmenn lov.

Å etablere Arendts skille mellom handling og adferd er her tvingende nødvendig. Som handlende er mennesker frie, talende og tenkende personer som gjennom spontan og uforutsigbar deltagelse meddeler sin unike forskjellighet til verden. Ved å utføre adferd, det vil si gjennom lovmessig, forutsigbar og kontrollerbar utførelse av noe så tankeløst og ufritt som ordre eller mekanismer, er mennesker redusert til naturvesener. Det er bare handling vi kan omtale som en menneskelig virksomhet, for bare gjennom å handle fremmes menneskelig natalitet og pluralitet. Forutsatt Arendts distinksjon mellom handling og adferd, er Kants frihetsbegrep svært problematisk ettersom handling og adferd i hans teori blir sammenfallende.

Arendt forstår frihet som muligheten til å overskride livsnødvendighetene for gjennom handling å tilnærme seg verden som et verdensvesen. Frihet betyr i hennes teori å avdekke sin dømmekraft gjennom handling, en dømmekraft som er *personavslørende*. Dette er et sentralt poeng for Arendt: Som verdensvesen er ikke mennesket underlagt lover om forutsigbarhet, for en slik tilnærming ville redusere menneske til et naturvesen som utfører adferd, type oppførsel som knebler friheten.

2. 2. 1. Individualitet og et bekreftende fellesskap

Den reduksjonistiske tilnærmingen til menneskelig handling er sentral for Arendts kritikk av moderniteten, for når forutsigbarhet og kontroll blir oppvurdert som et gode, knebles det menneskelige mangfoldet. Hun skriver at vi er gått i likhetstenkningens felle – vi snakker ikke lenger om mennesker, men om mennesket. Hun beskriver dette som høyst problematisk fordi vi nettopp avdekker oss for hverandre i vår forskjellighet og gjennom veven av menneskelige relasjoner. Arendt legger til grunn en vesentlig distinksjon mellom individ og fellesskap. Hun argumenterer for at vi grunnleggende sett er adskilte individer, men som på samme tid er prisgitt et fellesskap for å leve gode og meningsfulle liv. Vi står hele tiden både i et forhold til oss selv, til andre mennesker og til verden.

Som følge av at vi lever i en felles verden, argumenterer Arendt for at vi alle har tilgang på en forenende sans (*tysk: Gemeinsinn*), en fellessans. Den viser seg som «den følelsen som knytter våre øvrige fem sanser og den radikale subjektiviteten i den sanselige til et objektivt fellesskap og dermed noe virkelig» (VA, s. 215). Vi kan derfor forstå fellessansen i retning av en felles forståelse av virkeligheten, en utvidet tenkemåte, en forståelse Arendt henter fra Kant og som vi senere skal gå nærmere inn på (se 2.3.2.). Det handler om å tenke subjektivt, men på samme tid på vegne av alle andre gjennom å ta i bruk forestillingsevnen.

Det er et poeng at fellessansen hos Arendt må forstås innenfor rammene av et politisk rom. Dette fordi vi gjennom tale, språk og handling i et fritt, offentlig rom hvor vi kommuniserer og deler våre erfaringer, kan måle hvorvidt vår sansemessige erfaring er i overenstemmelse med virkeligheten eller ikke (ibid.). Etersom det er fellessansen som muliggjør vår kommunikasjon, er den en nødvendig betingelse for vår interaksjon med hverandre og vår forståelse av verden.

2. 2. 2. Behovet for noe eget, og muligheten til å entre noe fritt

For at dømmekraften skal kunne tas i bruk, må det ifølge Arendt finnes et offentlig-politisk rom. For å forstå hvilken betydning Arendt tillegger dette rommet, må vi forstå hvordan skillet mellom offentlig og privat, den frie og den ufrie sfære var i den greske antikken. Da var det hjemmet og husholdet som utgjorde privatsfæren. Dette området var forbeholdt reproduksjon av mat og barn, og var tett forbundet med livsnødvendighetenes tvingende nærvær (VA, s. 75). Relasjonene innenfor husholdet var uløselig knyttet til ulikhet, og relasjonene mellom mor-far, foreldre-barn, herre-slave bar naturlig nok preg av maktforskjeller. Et liv som utelukkende fant sted her, var ansett som en liv av annen rang, eller slik Arendt beskriver dem som utelukkende holdt til der: de «var ikke mennesker i egentlig forstand» (VA, s. 52). I husholdet vil en alltid være under- eller overordnet andre mennesker, og disse innordningene var i antikken ansett som like ufrie. Dette har sin bakgrunn i at det å være fri forutsatte inntreden i den offentlige sfære, blant likemenn.

Det er nettopp i det antikke samfunnet Arendt antyder at den offentlige sfære i sin mest rendyrkede form fantes – *polis* (VA, s. 46). Mannen, som kunne tre ut av det private og inn i det offentlige, kunne på den måten overskride livsnødvendighetenes ufrihet til fordel for et rom blant likemenn. Det besto i å fri seg fra ulikheten som fantes i privatsfærens herredømmeforhold. At den offentlige sfære av grekerne var ansett som overlegen den private, skyldtes blant annet at en innenfor det private var frarøvet deler av sitt menneskelige potensial, nettopp å kunne tale, tenke og handle *sammen med* andre frie menn (VA, s. 75). Arendt ser de to sfærene

som gjensidig avhengige og bemerker viktigheten av at vi både har noe hjemlig og noe offentlig, for bare på den måten kan vi veksle mellom trygghet og utfordring. Den private sfære etablerer en kontrast til den friheten vi med inntredenen i den offentlige sfære har utsikter til.

2. 2. 3. Det sosiales fremvekst og Arendts modernitetskritikk

Ved over tid å ha blitt fremmede for avgrensningen mellom det på den ene side intime, egne, hjemmekjære og private, og på den annen side frie, offentlige felleseiet den offentlige sfære tradisjonelt har bestått av, har vi mistet forankringen til det som i politikken var et skille mellom saker som gjaldt den enkelte (*gresk: idion*) og saker som angikk alle, fellesskapet (*gresk: koinon*) (VA, s. 42). Manifestasjonen av denne sfæresammenblandingen mener Arendt vi finner i den *sosiale* sfære, en slags avart av de to opprinnelige sfærene. Med fremveksten av det sosiale, har de to sfærene nærmet seg hverandre på en slik måte at det egentlig frie rommet hvor politikk er mulig, faller bort. Årsaken til at denne sammenblandingen er så kritisk, skyldes at den ufrie og frie sfære i sum gjør frihet og handling vanskelig.

Hun argumenterer for at et kjennetegn ved mennesket, et kjennetegn hun mener er desto mer karakteristisk for mennesket i det moderne samfunn, er vårt stadige jag etter å overskride våre betingelser. «[D]et moderne mennesket vil lage alt om og avskyr tanken om at noe simpelthen er gitt» (VA, s. 19) og beskriver denne ambisjonen som uttrykk for overmot (*gresk: hybris*)¹³. Begrepet betegner et overmot som viser seg i at vi ikke velger å godta det som er gitt. Likesom idealet innenfor økonomisk teori er vedvarende økonomisk vekst, og innen naturvitenskapen jakten på stadig mer objektivt kunnskap, søker også vi mennesker evinnelig overskridelse av vår situasjon.

Arendts tese er altså at vi i særlig grad fra og med den nyere tid¹⁴, i stadig raskere tempo har beveget oss mot et tap av vår væren som verdensvesen. Dette er ifølge Arendt svært problematisk, fordi bortfallet av en fri offentlighet hvor handling og tale er mulig, medfører at spontan og uforutsigbar handling blir redusert til kontroller- og manipulerbar adferd (VA, s. 57). Da er ikke mennesket annet enn et naturvesen, og det frie, unike og personavslørende faller bort.

Vi har for eksempel som følge av kapitalismens mål om stadig økonomisk vekst beveget oss fra at ting som før var varige, nå hyppigere enn før blir skiftet ut. Møbler, som tidligere

¹³ Arne Vetlesen kommenterer denne i innledningen til den norske utgaven og skriver: «*Hybrisen* på verdens, til forskjell fra naturens, område består i å ville omgjøre (spontan, uforutsigbar) handling til (kontroller- og manipulerbar) adferd, de manges åpne historier til det ene kollektivs «selvrealisering» i lys av Historiens mål.» Arendt, H. (2012) *Vita Activa - Det virksomme liv*. Overs. av Janss, C. Oslo: Pax Forlag. s. 19

¹⁴ Arendt skriver innledningsvis at den nyere tid kan regnes fra og med 1600-tallet. Ibid. s.26

kunne vare i flere generasjoner, er ting vi i dag skifter ut så raskt de går av moten. Arendt argumenterer som følge av dette at verdier som varighet, stabilitet, frihet og mangfold ofres til fordel for overflod og økonomisk vekst. Vi akkumulerer altså ikke lenger ting som sikrer verdens varighet, men snarere forbruksgjenstander som gjør det mulig å akkumulere kapital. Som resultat av denne omveltningen av synet på vår egen virkelighet, synes virkeligheten å falle bort som følge av dens egenskap av å være forgjengelig og utskiftbar. Fordi vi forstår oss selv og hverandre gjennom verden, er et bortfall av denne svært kritisk.

Bortfallet av det offentlig-politiske rommet kan også forstås i relasjon til sammenblandingen av aktivitetene arbeid og produksjon. Arendt kritiserer blant annet Marx for å overse at det er en forskjell mellom arbeid og produksjon. En sammenblanding av disse er bekymringsverdig fordi det medfører at vi får en forbrukstilnærming til våre liv. Det medfører at vi «omgås bruksgjenstander som om de er bruksvarer, dvs. å forvandle bruk til forbruk, slik at en stol eller et bord nå blir forbrukt like raskt som man tidligere forbrukte en kjole eller en sko» (VA, s. 126). Dersom det ikke finnes noen konkret og varig verden har vi ei heller noe grunnlag for handling. Arendt mener vi derfor må denne sammenblandingen til livs ved å etablere et tydelig skille mellom arbeid og produksjon (jf. 2.1.1 og 2.1.2).

I møte med moderniteten blir alt vi omgir oss med gjenstand for forbruk og utveksling. Denne forbrukstilnærmingen til tingene vi omgås, gir opphav til et forandret menneskesyn, et menneskesyn Arendt er særlig kritisk til: homogenitet og likhet har erstattet frihet og mangfold (VA, s. 55). Dersom det ikke lenger finnes noe rom hvor vi mennesker kan komme sammen for gjensidig å avdekke oss for hverandre, er vi ei heller frie. Denne frihetsbegrensingen kan best bli eksemplifisert ved strukturelle fenomener som byråkrati og konformisme, der forutsigbarhet og kontroll har erstattet fri og spontan utfoldelse.

Arendts forståelse av moderniteten kan altså best forstås i negativ forstand – gjennom hva den ikke er. Dette fordi hun i flere av sine tekster etablerer moderniteten som en motsetning til, eller en bevegelse bort ifra, det politiske slik det fremgår av det antikke samfunnet. Moderniteten er dermed ifølge Arendt å forstå som politikkens motsats. Videre kan hennes forståelse av moderniteten heller ikke løsriives fra totalitarismens fremvekst og dens manifestasjon i og med holocaust. Dette kan vi se i hennes gjennomgående kritikk av 1900-tallets totalitære regimers mål om ensartethet, forutsigbarhet og kontroll (Arendt, 2017, s. 574). Grunnlaget for hennes modernitetskritikk er derfor fremveksten av fenomener som legger til rette for denne type tenkning. Hun trekker frem konformisme, byråkrati, teknokratisering og adferd som eksempler på fenomenen som trekker mennesket i motsatt retning av det «egentlig» menneskelige. Disse fenomenene er i virkeligheten det vi kunne kalle *tankeløshet* satt i system, et begrep vi skal

gjenfinne i Arendts refleksjoner over Adolf Eichmann (se 2.3.1.). Det var hans tankeløshet som førte til hans banale ondskap. Arendt skriver at «Samfunnets seier i den nyere tid begynte med at handling ble erstattet med adferd og endte med at person-herredømmet ble erstattet av byråkrati, «ingens» herredømme» (VA, s. 59).

Dette er ifølge Arendt en problematisk følge av moderniteten, for når det sosiale vokser frem og skillet mellom offentlig og privat faller bort, vil bruken av de politiske evnene mennesket har; tale, handling og dømmekraft, være vanskelig å få realisert (VA, s. 260). Dette fordi disse fordrer et offentlig-politisk rom for å være virksomme, et poeng vi må se i relasjon til skillet mellom den offentlige og den private sfære. Ettersom det sosiale er en slags sammenføring av det private og det offentlige, vil også maktforholdene dem imellom, forstått henholdsvis som ulikhet og jevnbyrdighet komme sammen. Menneskene vil bli ufrie i antikkens forstand. Det medfører at vi ikke lenger er virksomme som verdensvesen, men utelukkende som naturvesen underlagt livsnødvendighetene. Vi fratras dermed muligheten til å virkeliggjøre oss i det offentlige, som et menneske.

Arendts fremste poeng er at moderniteten har gjort det vanskelig å fullende oss i vår egentlige form ettersom det perverterte politiske, altså adferd, er motsetningen til det som mennesket med å være et politisk dyr og handlende vesen.

2. 3. Dømmekraft som politisk evne

Med Arendts forståelse av det virksomme liv som bakgrunn skal jeg nå gi en fremstilling av hennes forståelse av dømmekraften. Der Kant fokuserer på den estetiske dømmekraften for å vise nødvendige strukturer for våre erkjennelsesevner, fokuserer Arendt på det politiske for å kunne avdekke strukturen for det sosiale. For dømmekraften, sier Arendt, må vi våge å flytte over i det politiske, for i likhet med vurderingen av det skjønne, har vi heller ingen regler for hvordan handle innenfor det politiske. Der Kant tenker seg at naturskjønne gjennom eksemplarisk gyldighet evner å formidle mellom det allmenne og det enkelte, argumenterer Arendt for at vi særlig i politikken og i handlingslivet kan identifisere enkelthendelser og enkelthandlinger som eksemplifiserer noe allment og universelt. Arendt flytter altså dømmekraften fra estetikken til politikken, fra det skjønnes område til det mellommenneskelige område. Vi skal se at Arendt anvender Kant i sin tenkning om dømmekraften, men at hun også bryter med ham på viktige områder.

Blant annet i forelesningsrekken Arendt holdt ved The New School for Social Research høsten 1970, argumenterer hun for at Kants tredje kritikk er den aller mest politiske av de tre.

Kritikk av dømmekraften svarer ifølge Arendt på et spørsmål som handler om hvordan vi mennesker som sosiale vesener er prisgitt et fellesskap for at tenkning og dømmekraft i det hele tatt skal være mulig (LKPP, s. 10). Fellessansen finnes der mennesker lever sammen i samfunn – vi nærmer oss hverandre, og muliggjør en felles opplevelse av ulike hendelser. Arendt mener vi derfor best kan forstå dømmekraften innenfor den politiske sfære – for det er i politikken vi i realiteten deler en felles verden.

2. 3. 1. Historisk og hermeneutisk dømmekraft

Et fellestrekk ved samtlige av Arendts bøker, er hennes evne til å formidle sin historiske bevissthet. Blant annet i *Vita activa – det virksomme liv* (1958), *Eichmann i Jerusalem* (1963) og *Responsibility and Judgment* (2003), gjør hun det tyske nazi-regimet til gjenstand for en diskusjon om bortfallet av den offentlig-politiske sfæren og konsekvensene det får for menneskets tilgang på frihet, handling og dømmekraft. Hun reiser i boken *Responsibility and Judgment* spørsmålet om hva vi kan lære av historien. Sentralt for dette spørsmålet er betydningen av forholdet mellom filosofi og politikk, tenkning og handling. I bokens forord siterer Jerome Kohn Arendt:

Particular questions must receive particular answers; and if the series of crises in which we have lived since the beginning of the century can teach us anything at all, it is, I think, the simple fact that there are no general standards to determine our judgments unfailingly, no general rules under which to subsume the particular cases with any degree of certainty (RJ, s. vii).

I sitatet antyder Arendt en direkte link til, og en ny forståelse av Kants dømmekraftsbegrep. Slik Kant har vist at vi i møte med skjønnhet må ta i bruk den reflekterende dømmekraft som følge av at det ikke finnes noen allmenne regler for hvordan å avgjøre hvorvidt noe er skjønt, viser Arendt at det er likeså i handlingslivet. Det er ikke slik at det finnes allerede gitte og bestemte regler for hvordan vi kan handle moralsk godt. Disse må vi, ifølge Arendt, snarere nå gjennom refleksjon – ved å ta i bruk tankeevnen. I stedet for å søke det forutsigbare og lovmes-sige, må vi være villige til å løpe risikoen det er å omfavne den frie, spontane handling som innenfor samfunnet kan komme til uttrykk. Likeså må vi omfavne tenkningen, som også kan være ulik for enhver. Om ikke, risikerer vi å havne i totalitarismens og likhetstenkningens klør.

Som vi har sett, kritiserer Arendt moderniteten for å være tankeløshetens kulturrepoke. Ved å peke til historien viser hun hvordan de ytterste konsekvensene av tankeløsheten nådde sitt klimaks under den 2. verdenskrig. Det totalitære regimet blant annet i Tyskland manet til regelstyrt handling og utførelse av ordre, og forhindret på den måten innbyggerne til selvstendig refleksjon og spontan handling. Ved å ta utgangspunkt i den tyske byråkraten Adolf Eichmann og hans rolle i Holocaust, viser Arendt selve manifestasjonen av samtidens moralske undergang

(RJ, s. 54). Hun skriver «Without taking into account the almost universal breakdown, not of personal responsibility, but of personal *judgment* in the early stages of the Nazi regime, it is impossible to understand what actually happened» (RJ, s. 24).

Undergangen skyldtes ifølge Arendt ikke først og fremst at folk hadde onde *tanker* eller ikke var i stand til å gjenkjenne samtidens moralske «sannheter». Det skyldtes snarere at disse moralske «sannhetene» ble motbevist i og med menneskers *handlinger* (RJ, s. 106). Med Arendts forståelse av handling og tenkning til grunn, behøver denne passasjen en forklaring: Det var verken menneskers onde hensikter eller dårlige intensjoner som gjorde undergangen reell. Det skyldtes snarere at det under nazi-regimet var den rent kontroller- og forutsigbare adferd som ble oppvurdert som gode. På den måten kunne regimet lettere kontrollere massene i favør av egen politikk. Handling og dømmekraft, som ledsager hverandre og forutsetter tenkning og refleksjon, ble erstattet med *tankeløs* adferd (RJ, s. 112). Arendt viser gjennom sine verk ved å henvise til historiske hendelser hvor katastrofalt galt det kan gå når dette skjer – når fremtredelsesrommet forsvinner og handling reduseres til adferd.

For det første vil ikke mennesker lenger se seg som frie, handlende personer; og dermed heller ikke lenger kunne stilles til ansvar for sine handlinger. Dette både skyldtes, og resulterte i, at det ikke lenger var ansvarlige individer som handlet, men likesom en «ingen»¹⁵, *regimet*, som satt med ansvaret for adferden det ble oppfordret til (RJ, s. 111). Det medfører at en kan gjøre noe en aldri ville ha gjort dersom en var fri til å reflektere over utøvelsen. For det andre faller virkelighetsfølelsen bort; det er ikke lenger noen virkelighet å sjekke sine egne oppfatninger opp imot, ettersom det totalitært regime ikke er preget av pluralitet og individualitet, men snarere er uttrykk for én synkron mengde: Personene ble redusert til tankeløse individ som likesom maskiner utførte ordre (RJ, s. 23). Arendt skriver i etterskriften til *Eichmann i Jerusalem*: «Eichmann hadde i det hele tatt ingen motiver [...] han ville sikkert aldri ha myrdet sin overordnede for å arve hans stilling. *Det var bare det at han ikke innså hva han gjorde*, om vi skal forsøke å si det hverdagslig» og setter dermed ord på ytterste konsekvens av fremtredelsesrommets bortfall (Arendt, 1998, s. 273). Arendt vektlegger at Eichmanns forestillingsevne var manglende. Ettersom han ikke var i stand til å tenke seg selv i andres situasjon, var han i stand til å gjøre jobben sin uten dårlig samvittighet. Hun skildrer ham på en måte som evner å sammenfatte hva fravær av dømmekraft medfører:

¹⁵ Kan ses analogt til Heideggers forståelse av «das Man» som en slags «ingen» som tar ansvaret for alt, noe som medfører at ingen til slutt har ansvaret for det som skjer. Heidegger skriver: «Man-et kan med den største letthet ta på seg ansvaret for alt, fordi ingen må stå inne for noe. Det «var» alltid man-et, og likevel kan vi si at det var «ingen»» Heidegger, M. (2007) *Væren og tid*. Oslo: Bokklubben. s. 122

Han var ikke dum. Han var den rene tankeløshet – noe som på ingen måte er identisk med dumhet – som disponerte ham til å bli en av tidenes største forbrytere. [...] At en slik virkelighetsfjernhet og tankeløshet kan volde større fordervelse enn alskens onde instinkter som kanskje hører til menneskets natur – det var faktisk den lærdom det var å trekke i Jerusalem (Arendt, 1998, s. 274).

Arendt innrømmer at historien ikke kan si oss *alt* om hvordan vi skal forholde oss i fremtiden, men ettersom nåtidens verden er et resultat av fortiden kan vi trekke lærdom av historien. Vi skal se at hun argumenterer for at vi gjennom forestillingsevnen er i stand til å se for oss en helt annen tid og et helt annet sted enn den konkrete situasjonen kroppen er knyttet til. Dermed kan vi ved å tolke fortiden, forme fremtiden. Et viktig supplement er i denne forbindelse å bemerke at tenkning for Arendt er noe annet enn kognisjon; det handler fremfor alt om å ta forestillingsevnen og dømmekraften aktivt i bruk (RJ, s. 140).

2. 3. 2. En utvidet tenkemåte

En basis som kan motvirke ondskapen vi i og med holocaust og 2. verdenskrig ble vitne til, finnes i det menneskelige fellesskap. Vi lever i samfunn og blir således hele tiden konfrontert med hverandres tilstedeværelse og uttrykk. Innenfor rammene av et samfunn med en etablert kultur, argumenterer Arendt for at vi hele tiden tar opp i oss hva andre mennesker mener om oss. Arendt skriver at «[i]kke noe menneskelig liv – forutsatt at det i det hele tatt er aktivt - , ikke engang eneboerens ørkenliv, eksisterer i en verden som ikke direkte eller indirekte vitner om andre menneskers nærvær» (VA, s. 41).

Grunnleggende for vår virksomhet er altså omgang med andre mennesker, og vi er sosiale vesener. I denne forbindelse er dømmekraften av betydning, ettersom den er uttrykk for en offentlig og felles opplevd virkelighet. Det handler for Arendt om å være i stand til å se, oppleve og erfare fra et rikere perspektiv enn sitt eget. For at et slik vidsyn skal være mulig, trekker Arendt veksler på det vi har sett Kant omtale som dømmekraftens maksime – maksimen som gir opphav til det Kant omtaler som en utvidet tenkemåte.

Arendt bygger videre på, men forstår også maksimen annerledes enn det Kant gjorde. Der Kant ved å forutsette en a priori likhet ved våre erkjennelsesevner og innsetter *sensus communis* som dømmekraftens prinsipp for universell gyldighet, forholder Arendt seg annerledes til det. Hun argumenterer med utgangspunkt i vår forskjellighet at vi er i stand til å fremkalle det hun omtaler som representative dommer.

Arendt gjør det med utgangspunkt i Kant tydelig at vi når vi feller dommer er i stand til å tenke representativt (RJ, s. 140). Med dette som forutsetning må vi anta at vi er i stand til å fremkalle like forestillinger. Det handler ikke om at dommene vi feller er «rene» og universelt

gyldige, men at vi kan trene forestillingsevnen til å gå på besøk i andres erfaringsrom (LKPP, s. 44). Ved å forstå en handling gjennom representasjon snarere enn en handling som er tilgjengelig gjennom persepsjon, er vi i stand til å ta andre mennesker i betraktning når vi feller dommer. Dette er mulig fordi vi på den måten har fått handlingen på tilstrekkelig avstand (LKPP, s. 96).

Imagination alone enables us to see things in their proper perspective, to put that which is too close at a certain distance so that we can see and understand it without bias and prejudice, to bridge abysses of remoteness until we can see and understand everything that is too far away from us as though it were our own affair. This "distancing" of some things and bridging the abysses to others is part of the dialogue of understanding (LKPP, s. 97).

Det handler for Arendt om at vi som et fellesskap av grunnleggende forskjellige individ gjennom representasjon som er lik for enhver, er i stand til å oppleve og erfare fra et rikere perspektiv enn vårt eget. Arendt skriver at evnen «to think with an enlarged mentality is that one trains one's imagination to go visiting» (LKPP, s. 44). Årsaken til at dette er mulig, viser Arendt at ligger i vår grunnleggende evne til å kommunisere med hverandre. For Kant er det likheten som her er avgjørende, men for Arendt er det snarere vår forskjellighet som er kilde til virkeligheten. Det er gjennom et kommunikativt fellesskap hvor vi utveksler meninger og gjensidig regulerer og utbalanserer hverandre, at vi kan komme nærmere hverandre (RJ, s. 189). Det er ikke slik at vi skal nærme oss på en slik måte at vi blir sammenfallende individ. Målet er å legge til rette for at hvert individ skal få handle og utvise sin dømmekraft, og her skiller Arendt seg fra Kant.

Arendt bygger delvis på Kants teori i det hun behandler *sensus communis* men gjør også et poeng ut av Kants noe 'naive' tenkning om *sensus communis* som universell og allmenngyldig. Hun kritiserer ham for å anse seg selv som «citizen of the world» (RJ, s. 140) og dermed ha for stor tillit til at alle andre mennesker vil gi sin tilslutning til dommen. Hun argumenterer for at vi ved hjelp av *sensus communis* ikke faktisk tar innover oss hvordan ethvert annet menneske ville ha erfart, og derfor ikke kan kalle den universell.

Det blir altså tydelig at Arendt er skeptisk til at filosofien har beveget seg i retning av å forstå mennesket som et først og fremst rasjonelt, teoretisk, forutsigbart og regelstyrt vesen. For det første kritiserer hun Kant for å tenke seg dømmekraften som noe vi med forutsetning om riktig subsumsjon kan nå, en slags «ren» smaksdom. Dette blir særlig problematisk når det kommer til politiske saker ettersom en norm om ensartethet undergraver menneskets grunnleggende egenskap av natalitet og pluralitet.

Hun hevder derfor at en bedre og mer fruktbar forståelse finnes i det vi kunne kalle en intersubjektiv eller representativ dom – at vi altså i kraft av å kunne forestille oss eller sette oss inn i andre menneskers situasjon, i refleksjonen over hva det vil være rett å gjøre, kan felle

representative dommer. Desto flere perspektiver vi evner å ta innover oss, desto mer representativ er følgelig dommen. «The validity of such judgments would be neither objective nor subjective, depending on personal whim, but intersubjective and representative» (RJ, s. 141). Arendt viser på den måten viktigheten av mennesket som et tenkende og handlende vesen. Det er ikke bare gjennom å forestille oss i tanken hvordan andre mennesker har det, det handler også om å ta i betraktning vår omgang med verden og hverandre.

Gjennom at vi alle fra hver vår posisjon i verden kan forholde oss til den samme virkelighetsfølelsen, er den menneskelige virkeligheten opprettholdt og tilstede. Det er ifølge Arendt kun gjennom et mangfold av perspektiver at verdens virkelighet kan tre frem som sann og pålitelig og virkelighetsproduksjonen kan betegnes som en kollektiv erfaringsprosess¹⁶. Det offentlige symboliserer det varige i det forgjengelige, ettersom det er noe som sikrer kontinuitet i tilværelsen. Jeg ser dermed Arendts forståelse av dømmekraften som grunnleggende intersubjektiv og pluralorientert. Det er for henne ikke noe mål at vi for enhver pris skal komme til enighet, men treffe forståelse for at det finnes flere ulike måter å komme frem til hva som er godt og ondt. Arendt skriver:

The power of judgment rests on a potential agreement with other, and the thinking process which is active in judging something is not, like the thought process of pure reasoning, a dialogue between me and myself [...] but with others with whom I know I must finally come to some agreement (BPF, s. 217).

Et samfunn hvor det finnes et mangfold av perspektiver, hvor mennesker er aktive og deltagende i samtale og debatt er den måten vi best kan forstå virkeligheten. For Arendt er gyldigheten av politiske dommer avhengig nettopp av vår evne til å tenke representativt, for bare på den måten bærer i seg en gyldighet som ikke bare angår den enkelte som feller den. Gyldigheten av dommene kan i sin tur etterprøves i et offentlig rom hvor et mangfold av ulike mennesker kan utveksle meninger. Meningsdanning er dermed aldri noen individuell prosess, men bunner i et mangfold av perspektiv. Arendt skriver:

The very process of opinion formation is determined by those in whose place somebody thinks and uses his own mind, and the only condition for this exertion of the imagination is disinterestedness, the liberation of one's own private interests (BPF, s. 237).

Bare ved å komme sammen for meningsutveksling, kan vi undersøke dommene fra mange forskjellige synspunkt og avgjøre dommens gyldighet. Når det ikke er tilfelle, og vi feller dommer

¹⁶ Dette er et ord jeg personlig benytter for å betegne virkelighetsproduksjonen slik jeg leser den hos Arendt. Det handler ikke slik som hos Kant om å etablere et «rent» erfaringssted, men snarere om at vi som kollektiv med hvert enkelt perspektiv er med på å utvide virkelighetshorisonen.

som bare tar innover seg vår egen interesse, mener Arendt det skyldes mangel på forestillings-
evne og dømmekraft.

2. 3. 3. Eksemplarisk gyldighet

Som vi har sett Kant forutsette en *a priori* likhet ved våre erkjennelsesevner samt den regulative idè om enhet, og dermed vekker en følelse av velbehag i hvert subjekt som erfarer det, griper Arendt det an annerledes. For henne er det imidlertid vår forskjellighet, våre ulike perspektiver å erfare fra, som muliggjør at vi kan fremkalle en felles *virkelighetsfølelse* og dele en felles verden. I denne forbindelse betraktes *sensus communis* litt forskjellig hos de to. For Kant er denne noe *a priori* vi må foreskrive for dømmekraften, mens det hos Arendt virker å være noe *a posteriori*, her forstått som det vi med forutsetningen om verdens varighet potensielt sett har tilgang på gjennom vår erfaring av den. Uten forutsetningen om et fremtredelsesrom vil vi ikke kunne snakke om noen felles sans.

Forestillingsevnen er vesentlig for å forstå Arendts tilnærming til dømmekraften. I en av de senere Kant-forelesningene argumenterer hun for at skjematismen som står sentralt i Kants *Kritikk av den rene fornuft* har et parallelt begrep i *Kritikk av dømmekraften*, da forstått som eksempler på skjønnhet som gir opphav til eksemplarisk gyldighet. Den eksemplariske gyldigheten er av betydning nettopp fordi den gir grunnlag for å forstå enkelttilfeller som uttrykk for noe allment. Med dette som bakgrunn argumenterer Arendt for at slik som skjemaene ordner vår sanselige anskuelse for forstandens begreper, virker eksemplene som veiledere for hvordan vi kan felle dommer (LKPP, s. 83).

Hun gir en kort gjennomgang av Kants skjematisme: Anskuelse finner sted hver gang en gjenstand gir seg for oss som noe bestemt. Det er først gjennom forstanden at dette bestemte kan tenkes og gi mening som et begrep, for det er gjennom forstanden at gjenstanden gir seg til kjenne for oss som en gjenstand av en gitt type. Det er også den som muliggjør at vi mennesker kan kommunisere og meddele våre erfaringer av ting.

Ved å benytte et bord som eksempel, forklarer Arendt hva Kant mener: Forestillingen om «dette bordet» har sitt opphav henholdsvis i anskuelser og forstanden, det vi første kapittel så Kant omtale som erkjennelsens to stammer. Førnevnte gir oss gjenstanden som «dette» og sistnevnte gir den som «bordet» (LKPP, s. 81). Gjennom en sammenkobling av anskuelser og forstanden ved hjelp av forestillingsevnen, er vår erfaring av gjenstanden mulig, for på den måten evner forestillingsevnen å sammenholde mangfoldet i vår anskuelse. En syntetisering av anskuelser og forstandens begrep utgjør i sum Kants skjematisme.

Arendt påviser og argumenterer for at det skjemaene gjør for forstanden, er det samme som eksemplene gjør for domfellelsen. Hun skriver om Kants skjematisme at «All single agreements or disagreements presuppose that we are talking about the same thing – that we, who are many, agree, come together, on something that is one and the same for us all» (LKPP, s. 83). Det handler altså om at vi, som er mange og forskjellige i kraft av vår forskjellighet, gir opphav til objektivitet. Vi erfarer ikke hver vår private virkelighet, men er i kraft av vår forskjellighet med på å opprettholde og erfare en felles delt virkelighet.

Videre påpeker Arendt at det etablerte skillet mellom den bestemmende og den reflekterende dømmekraft i *Kritikk av dømmekraften* kan bli sett analogt til skjematismen som finnes i *Kritikk av den rene fornuft*. Slik vi har sett at dømmekraften virker bestemmende når det enkelte søkes ut ifra allerede gitte regler, og virker reflekterende når det allmenne forsøkes lokalisert i det enkelte som er gitt, argumenterer Arendt for at vi i skjemaene mottar noe universelt i det enkelte: Når dømmekraften virker reflekterende, kan en ved hjelp av eksempler ledes mot det allmenne i det enkelte, slik skjemaet bringer en enkelttilfelle til et begrep (LKPP, s. 83). En sammenholder med andre ord mangfoldet i anskuelsen, og forestillingsevnen synes dermed å ha ulike arbeidsoppgaver i de to kritikkene. Arendt skriver:

In the *Critique of Judgment* we find an analogy to the «schema»; the «example»[...] in the treatment of reflective judgments, where one does not subsume a particular under a concept, the example helps one in the same way in which the schema helped one to recognize the table as table. The examples lead and guide us, and the judgment thus acquires «exemplary validity» (LKPP, s. 84).

Her er det tydelig at Arendt mener vi kan nyttiggjøre oss av den eksemplariske gyldigheten vi finner hos Kant. I *Responsibility and Judgment* skriver Arendt at eksemplene ikke bare kan hjelpe oss frem når det gjelder bedømmelsen av det skjønne, men også i handlingslivet. Å handle godt handler ikke om å kunne ordne handlinger under begrep, men om å velge gode eksempler til etterfølgelse. Ved å trekke veksler på historien, kan vi velge oss eksempler vi mener det er verdt å følge, og motsatt – la være å følge.

Denne forståelsen av historien kan vi se i lys av Arendts eget forfatterskap. Hun skrev mye og opplyst om årsakene til, og konsekvensene av, totalitære regimers fremvekst. Gjennom å avdekke hvilken forståelse av mennesket som ligger til grunn, har hun gjennom sine verk bidratt til opplysning som kan forhindre at de samme feilene skjer igjen. Ved å ha et opplyst forhold til historien, kan vi la mennesker fra fortid eller nåtid guide oss til å fatte gode valg (RJ, s. 145).

Hvilke forbilder og eksempler vi velger oss, mener Arendt at reflekterer hvem vi ser opp til, hvilke mennesker vi liker å være sammen med og hva vi synes er viktige verdier i livet.

Ettersom vi er ulike, vil vi antakelig også velge ulike personer som våre forbilder. Det viktigste for Arendt er ikke *hvem* en velger seg som eksempel, men *at* en velger et eksempel, for likegyldighet til hvordan det er rett å handle er, ifølge Arendt, et større onde (RJ, s. 146). Hun hevder det er langt mer heldig å omgås mennesker som har et «dårlig» forbilde fremfor noen som ikke har et – for som vi har sett, kan vi gjennom tale og handling ta del i en samtale om hvilke verdier og handlinger vi ønsker å oppvurdere.

Det er tydelig at eksemplarisk gyldighet for Arendt ikke er begrenset til estetiske gjenstander som hos Kant. Det er heller ikke bare enkeltpersoners eksemplifisering av gode eller onde handlinger denne gyldigheten gjelder. Hun utvider den til også å gjelde historiske hendelser som inneholder noe allment i det enkelte. Blant annet den franske revolusjon, opprettelsen av pariserkommunen og de tyske konsilene er eksempler på hendelser hun argumenterer for at eksemplifiserer allmenne tendenser i tiden samtidig som de beholder sin egenverdi (Villa, 2000, s. 251). Analogt tulipanen som hos Kant (1.2.4.) utviser eksemplarisk gyldighet, kan vi se de historiske hendelsene som eksempler på noe allment inneholdt i det enkelte. Hendelsene blir gjennom historieskrivingen bevart som et eksempel verdt å kjenne for ettertiden.

2. 3. 4. Tenkning som indre dialog

En siste viktig innsikt som Arendt trekker på i sin forståelse av dømmekraften, er at vi i vurderingen av hvordan det er rett å handle, alltid står i et refleksivt forhold til oss selv. Ved å se til Sokrates og hans forståelse av dialogen, tenker Arendt seg mennesket som to-i-en. Det handler om at vi, ved å trekke inn i oss selv, ikke består som en isolert bevissthet, men er bevissthet som i tanken er to. Når vi tenker, tar vi del i det Arendt omtaler som «a silent dialogue of myself with myself» (RJ, s. 98).

Gjennom å stå i et samtalepartnerforhold til oss selv, kan vi reflektere over og vurdere tenkningen før vi bestemmer om vi vil handle på den eller ikke. «But this two-in-one, looked upon from the standpoint of human plurality, is like the last trace of company – even when being *one* by myself, I am or can become two – which becomes so very important only because we discover plurality where we would least expect it» (RJ, s. 106). Mangfoldet vi i kraft av å være to-i-en oppdager, er det som setter oss i stand til å vurdere de ulike perspektivene. Ettersom vi i denne indre samtalen er to-i-en må vi, ifølge Arendt, stille oss spørsmålet: Klarer jeg å holde ut med meg selv om jeg velger å handle på denne måten? Hvorvidt vi velger å sette handlingen ut i live, beror på denne indre dialogen. Dersom vi tar innover oss at vi både må kunne leve med våre gjerninger og samtidig tar innover oss at vår måte å ta oss frem i verden på har sin begynnelse i tenkningen, er det grenser for hva vi kan tillate oss å gjøre. Disse grensene er det

ingen utenfor oss selv som kan sette, og vi er dermed å forstå som selvlovgivende. Vi er i likhet med hos Kant gitt et ansvar til selv å forvalte friheten grensesettingen tilbyr.

Tosomheten vi gjennom denne indre dialogen kan betrakte er riktignok bare karakteristisk for tenkningen. Handling, som utgår fra viljen, må snarere være samlet utad som én. Arendt skriver om skillet at «a will divided against itself is less adequate for the task of acting, whereas a mind divided within itself is more adequate for the task of deliberation» (RJ, s. 122). Det er altså gjennom i tanken å være to, og på den måten stå i en pågående *refleksjon* over sine meninger, holdninger og handlinger, at en kan handle utad som én på en menneskelig måte.

Vi har nå sett at Arendt, i likhet med Kant tenker seg samfunnet som arnestedet for noe egentlig, hos henne forstått som autentisk politisk handling. Vi skal nå se at Bourdieu med sin forståelse av makt og dominans kompliserer denne teorien. Ifølge ham er ikke den varige verden og samfunnet vi lever i bare potensiale for fri handling og bruk av dømmekraft, men selve åstedet for makt og dominans.

Kapittel 3. Smak som sosial distinksjon

I dette kapittelet skal jeg ta for meg sosialantropologen Pierre Bourdieus forståelse av dømmekraften ved å fokusere på hvordan det sosiale, som Arendt er så kritisk til, hos ham danner utgangspunkt for å forklare hvorfor vi handler, vurderer og distingverer slik vi gjør. Bourdieus arbeid resulterer i en *handlingsteori* som lar oss betrakte mennesket som en distingverende aktør og dømmekraften som en sosialt og kulturelt preget evne.

Ved å kombinere filosofi og sosialantropologi, forsøker Bourdieu å avdekke hvilke konstruksjonsprinsipper og reproduksjonsmekanismer som finnes innenfor sosiale rom. Han viser at det han omtaler som det sosiale roms logikk har skrevet seg inn i kroppene som sosiale disposisjoner for handling. Uten å gå med på at det finnes faktiske objektive strukturer, hevder han at vi handler *som om* det gjør det. Bourdieus tese er at smaken avspeiler ens plassering i det sosiale rommet og dermed virker som en slags *klassemarkør*. Ved å innhente statistikk, så vel som gjennom mer inngående dybdeintervju, finner han støtte for tesen. Hvordan vi vurderer, og hva vi liker er bestemt blant annet av blant annet kjønn, klasse, politisk overbevisning så vel som økonomisk og kulturell kapital. Slik etablerer hans teori og funn en motsigelse av Kant, som omtaler den «rene» smaken som allmenngyldig og dermed tilgjengelig for enhver. Analysen avdekker at aktørenes muligheter er gitt ut ifra deres sosiale tilhørighet og at det derfor oppstår uenighet om hva som er god musikk, skjønn kunst eller den foretrukne fritidsaktivitet.

Gjennom begrepene *doxa*, *habitus*, *kapital* og *felt* gir Bourdieu oss muligheten til å betrakte logikken som ligger til grunn for at vi handler som vi gjør. Som vi har sett, forfekter både Kant og Arendt noe autentisk eller egentlig, hos Kant forstått som «rene» dommer og hos Arendt «autentisk» handling. Fenomenene Kant og Arendt omtaler som egentlige, argumenterer Bourdieu for at snarere er relative og derfor må forstås som sosialt og kulturelt produserte fenomener. Til tross for at de er sosialt betinget, trer forholdende gjennom språklig meningsutveksling og menneskelig handling innenfor sosiale felt, *som om* de er naturlige.

Ved å belyse hvordan Bourdieu i sine verk *Den praktiske sans* (1980), *Distinksjonen – en sosiologisk kritikk av dømmekraften* (1979), *Den maskuline dominans* (1998) og *Meditasjoner* (1997) tegner opp en ny forståelse av handlingslivet, skal jeg argumentere for hvorfor tesen om en allmenn dømmekraft ikke er en fruktbar tilnærming i dagens samfunn. Sentralt for argumentasjonen er Bourdieus sosiologiske kritikk av dømmekraften. Det er heller ikke uten grunn han har kalt etterordet til *Distinksjonen* for *Grunnriss til en «vulgær» kritikk av de «rene» kritikker*, et eksplisitt spark mot Kant og den estetiske tradisjonen han står i. Bourdieu beskylder Kant for i sin teori om dømmekraften totalt å overse at den «rene» smak i beste fall kan sies å

være et uttrykk for de herskende klassers smak og i verste fall gjør vold på mennesker som ikke tilslutter seg den legitime smaken. Kants «rene» smak er med andre ord selv sosialt preget. Bourdieu viser hvordan også estetiske preferanser hviler på, eller er bestemt gjennom, aktørens klassetilhørighet og plassering innenfor det sosiale rommet. Særlig er aktørens utdanningsnivå og sosiale bakgrunn av betydning for den enkeltes smakspreferanser og kulturelle forbruk.

Analogt til kritikken Bourdieu gir Kant, kan det argumenteres for at hans teori om det sosiale rommet påviser svakhetene ved Arendts teori om det politiske fremtredelsesrommet for handling. Det skyldes at Bourdieu, i motsetning til Arendt, påviser at det offentlige rom selv er sosialt preget, og at skillet mellom politisk og privat, så vel som mellom politisk og sosialt, er et fiktivt skille.

Bourdieu vil utvikle en «bedre», mer treffende teori, og stiller seg kritisk til å betrakte menneskets handlingsliv ut ifra teorier som utelukkende konsentrerer seg enten om betydningen av sosiale objektive strukturer, eller om subjektive disposisjoner. Ved å betrakte enten den ene eller den andre isolert, vil vi henfalle til objektivisme og subjektivisme. Han mener den subjektivistiske tilnærmingen i altfor stor grad undersøker samhandling som noe som utelukkende foregår mellom autonome mennesker. En slik sosialfenomenologi tar ikke innover seg aktørens omgivelser. Det er problematisk fordi handling ikke kan forstås som følge av at aktørene fører opp *grunner*. Handling må også ta aktørens omgivelser i betraktning (DPS, s. 53). Objektivisme er heller ingen tilstrekkelig forklaringsmodell ifølge Bourdieu, for den gir samfunnsmessige strukturer altfor stor betydning og forspiller den frie aktørens rolle. For å unngå å henfalle til henholdsvis subjektivisme og objektivisme, må vi forstå hvorfor vi handler, vurderer og distingverer slik vi gjør, ved å undersøke de objektive strukturene for handling *relasjonelt*. Først ved å vurdere det dialektiske forholdet mellom struktur og aktør, kan vi avdekke at handling ikke er noe som skjer gjennom at aktørene fører opp grunner, men er noe som hele tiden tar opp i seg aktørens relasjoner både til andre mennesker og sine omgivelser (Ritzer, 2014, s. 517). Vi må derfor betrakte regelmessighetene i tilværelsen som vilkårlige, selv om de fremstår for oss som naturlige. Ved å betrakte aktører relasjonelt i forhold til strukturene, kan vi avdekke hvilke makt-, dominans-, og eksklusjonsmekanismer som finnes i praksisene.

Bourdieu skiller seg på denne måten både fra Kant og Arendt. Hos Kant er det *forstandskategoriene* som er *a priori* konstitutive for vår erfaring. Hos Arendt er det *nataliteten* som gjør det mulig for oss å handle fritt og spontant, og på den måten sette noe nytt og uforutsigbart i gang i verden. Bourdieu velger i sin teori å omfavne menneskets sosiale natur som ressurs for å forklare hvorfor vi handler og distingverer som vi gjør. Bourdieu demonstrerer at dømmekraften selv er sosialt preget og er tett forbundet med det sosiale. Smaken som synes sementert

og egentlig, er selv sosialt betinget. Den er relasjonell og hele tiden i forandring. Det får konsekvenser for forståelsen av dømmekraften, slik den har vært betraktet i de to foregående kapitlene – smaken er ifølge Bourdieu verken universell, delbar eller fri, men uttrykker aktørens sosiale tilhørighet i forhold til andre og er med på å opprettholde forskjeller mellom mennesker innenfor det sosiale rommet. Det kultiverte samfunn og verdens varighet er derfor ikke bare forutsetningen for at vi skal kunne snakke om noen felles sans, den er også åsted for det Bourdieu omtaler som kampen om *doxa* – den legitime erfaringen av virkeligheten.

3. 1. Reglens kroppslighet

Den gjennomgående tematikken i Bourdieus forfatterskap er hvordan mennesker innenfor ulike felt taler, handler og utfolder seg. Han skriver i den forbindelse at vårt første møte med samfunnet er et møte med *doxaen*. «En slutter seg til den samfunnsmessige orden fordi den får den faktiske verden og den tenkte verden til å gli over i hverandre slik at de ikke kan skilles fra hverandre, og derfor aksepteres begge som selvfølgelige» (DIS, s. 225). *Doxa* kan dermed best forstås som den sosiale ordenen hver og en av oss tar for gitt, den tilsynelatende *naturlige*, eller selvsagte, måten vi oppfatter verden på. For når vi erfarer verden, er det ingen nøytral virkelighet, men snarere en allerede etablert orden vi med verdens historiske karakter veltes inn i. Ordenen er ikke naturlig, men kulturell.

Her finner vi en likhet mellom Arendt og Bourdieu – verden er ikke uladet og nøytral, men snarere et historisk produkt, hvis eksistens strekker seg langt tilbake før vår inntreden i den. Arendt tenker seg at vi, med utgangspunkt i verdenshistorien, har en forutsetning for å gjøre valg i nåtiden som får heldige konsekvenser for fremtiden, ettersom vi kan trekke på erfaringer fra vår egen eller den kollektive historien. I motsetning til Arendts optimistiske syn, er Bourdieu mer nyansert i den forstand at han påviser hvilken orden *doxaen* beror på. Han skriver at vår verdensorden

[...] med sine dominansrelasjoner, sine rettigheter og overgrep, sine privilegier og urettferdigheter, til syvende og sist består, og det med en slik letthet, med unntak for visse historiske ulykker, og at de mest ulidelige eksistensbetingelse så ofte kan fremstå som akseptable og til og med naturlige (MD, s. 9).

Dette er hva Bourdieu kaller *doxaens paradoks*: til tross for at maktstrukturer og dominansforhold i samfunnet begrenser og gjør vold på en rekke mennesker, beholdes og respekteres de fordi de fremstår *som om* de var naturlige – det forblir usynlig for oss at ordenen ikke er naturlig og kan endres (DPS, s. 96).

Det er ikke vanskelig å få øye på at måten vi går, sitter eller snakker i telefonen på, er kulturelt preget. Dersom vi vender oss til smaken eller moralen, vil ikke også våre dommer om hva som er skjønt og stygt, godt og ondt også være avhengig av vår kulturelle pregning? Jo, svarer Bourdieu – ens kulturelle forbruk og smakspreferanser er nært knyttet til ens utdanningsnivå og sosiale bakgrunn (DIS, s. 44). Pregningen finner vi i kroppen og det er også her vi finner en slags glidende overgang mellom *doxa* og *habitus*. Den samfunnsmessige orden har så å si tatt bolig i kroppen – de er *a posteriori* kroppsliggjorte disposisjoner som opptrer som *a priori* når vi handler. *Habitus* danner på den måten en slags bro mellom verdens orden og aktørens handle- og tenkemåter (DIS, s. 36).

Gjennom språklig anerkjennelse eller miskjennelse av hverandre, gjøres våre handlinger til gjenstand for dominans og ekskludering. Bourdieu avdekker at ordenen, langt fra å være objektiv, selv er ispedd strategier og mekanismer som aktørene utøver både strategisk og ubevisst. Men hvordan er noe slik mulig? Det skyldes at det som er gitt, selv er sosialt konstruert, og vi handler dermed i overenstemmelse med kulturelle skiller som forblir tildekket for oss og trer frem *som om* de var naturlige. Det som tilsynelatende virker å være sementerte strukturer, er snarere selv konstruerte fenomen som det er mulig å forandre. At smaken er en slags strategi for dominans og ekskludering betyr imidlertid ikke at vi kan kvitte oss med mekanismene og finne en mer «egentlig» smak, men det gir oss grunn til å bli bevisst at smaken og dømmekraften heller enn å være lik for enhver, er uttrykk for en individuell preferanse som vi må se i sammenheng med aktørens posisjon i rommet relasjonelt til alle andre.

Habitus kan vi forstå som et sett av varige, men på samme tid foranderlige disposisjoner vi bærer i kroppen, et slags skjema enhver erfaring blir vurdert ut ifra. Bourdieu skriver at «*Habitus* er en sosialisert kropp, en strukturert kropp, en kropp som har inkorporert de immanente strukturene i en verden eller i en del av denne verden, i et felt, og *habitus* strukturer både persepsjon av og handling i denne verdenen» (Bourdieu, 1996, s. 137). Ettersom *habitus* kan betraktes som kroppsliggjorte disposisjoner, vil all handling alltid allerede være preget. *Habitusen* er for Bourdieu analogt med Kants forstandskategorier – den er vår måte å kategorisere og skjematiskere verden på, men må til tross for å være noe *a priori* i den gitte situasjonen hvor vi handler, i motsetning til Kants forstandskategorier, som er like for alle mennesker, forstås som noe *a posteriori*, individuelt, som kulturelt og historisk preget (DPS, s. 102). Slik finner vi grunn til å si at *habitus* er årsaken til at vi erfarer virkeligheten ulikt. Ettersom vi erfarer verden på en måte som selv er sosialt preget, finnes det grunnlag for at også smaken og vår bruk av dømmekraften er forskjellig. For å forstå hvordan denne er ulik, må vi ifølge Bourdieu tilnærme oss menneskets handlingsliv.

Forklaringsmodellene for menneskelig handling kan vi se enten i tradisjonen etter Kant, altså at mennesket primært ønsker å foreta valg som er rasjonelle, da som en aktiv handlende aktør, eller i utilitaristisk ånd, som et menneske som først og fremst handler med hensikt å maksimere egen velferd (DPS, s. 94-95). Bourdieu kritiserer begge teoriene for å redusere menneskets handlinger enten til determinerte valg basert på plikt eller til bevisste strategier. Bourdieu forsøker å vise hvorfor disse tilnærmingene ikke er fruktbare forklaringsmodeller for menneskelig handling. Han demonstrerer at vi, til tross for å oppvurdere likhet som et dydsmønster i vårt moderne og opplyste samfunn, samtidig reproducerer og opprettholder forskjeller mellom mennesker. Dette får konsekvenser for dømmekraften, ettersom forutsetningene ikke er de samme for enhver. For å forstå handling, må vi ifølge Bourdieu både ta i betraktning aktørens påvirkning på verden (jf. Kant) og verdens påvirkning på aktørene (jf. fenomenologien). Han omtaler *habitus* som «uadskillelige fra strukturene» (MD, s. 51) og viser hvordan vi i begrepet *habitus* kan påvise nettopp denne doble forståelsen av handling.

Det er Bourdieus forståelse av *habitus* som danner grunnlag for hans kritikk av Kant. Ettersom vår måte å erfare på forutsetter ulik pregning, må vi regne med at vi med Kants ord 'klinger sammen' på forskjellig måte. Vi kan ifølge Bourdieu derfor ikke gjøre slik Kant foreslår, å felle de samme smaksdommene og kreve allmenngyldighet. Vår måte å erfare på, altså vår *habitus*, er ifølge Bourdieu altfor forskjellig til at det Kant forutsetter, er mulig.

3. 2. Smakens sosiale betingelser

I *Distinksjonen* gjør Bourdieu en undersøkelse av smaks- og dannelsesforskjellene som finnes i samfunnet. Sentralt for undersøkelsen er forståelsen av begrepene Bourdieu bruker: *kapital*, *rom* og *felt*. Han demonstrerer at vi befinner oss innenfor felt med en gitt mengde goder som oppvurderes og bestemmes gjennom feltets praksis. Ved å undersøke hvilke goder som ligger til grunn, viser han at smaken hviler på aktørenes sosiale, kulturelle og økonomiske forutsetninger – forutsetninger som arbeider symbolsk og gjør det mulig å ta seg frem i feltene.

Som allerede nevnt, er kjernen i Bourdieus teori om smaken at den er relasjonell. Det betyr at smaken må ses i forhold til aktørens posisjon i rommet, hvilke goder som tilkommer aktøren samt hvordan aktøren forvalter disse godene. Ettersom smaken er relasjonell, blir den dobbelte betydningen av «*Distinction*» helt sentral. På den ene side innebærer det evnen til å adskille en ting fra noe annet, for eksempel slik vi skiller god og dårlig musikk, skjønn og vulgær kunst gjennom bruk av symboler. På den annen side kan vi forstå det som evnen til kompetent vurdering, og på den måten er vår vurdering selv verdimesig (DIS, s. 51). Slik kan

vi si at vi på bakgrunn av vår adskillelse mellom for eksempel skjønn og vulgær kunst, selv blir plassert innenfor det sosiale rommet på bakgrunn av våre egne vurderinger. Bourdieu skriver om smaken at den «klassifiserer, og klassifiserer den som klassifiserer: Subjekter skiller seg fra hverandre ved hvordan de skiller mellom det vakre og det stygge [...] – og gjennom disse skilene uttrykkes eller avsløres den posisjonen subjektene selv har innen objektive klassifiseringer» (DIS, s. 52). Vi skal se at denne dobbelte forståelsen av distinksjonen ligger til grunn for Bourdieus relasjonelle teori om smaken. Symbolene vi bruker for å formidle vår smak, er ikke noe egentlig eller autentisk, men gir sin verdi på bakgrunn av hvordan de står i *relasjon* til symbolene som tas i bruk i andre klasser. Vi skal gå nærmere inn på hva Bourdieu legger i det symbolske i 3.3.

Ved å tilnærme oss Bourdieus begreper *kapital*, *rom* og *felt* i tillegg til det vi allerede har gjort med *doxa* og *habitus*, får vi øye på hvordan aktørens sosiale forutsetninger avspeiles i smaken. Først ved å forstå hvordan disse begrepene gjør seg gjeldende, kan vi få et innblikk i hans forståelse av dømmekraftens sosiale funksjon.

3. 2. 1. Tilegnelse av kapital

Begrepet kapital kan vi forstå som et gode det er knapphet på, og som det følgelig er konkurranse om å besitte. I Bourdieus teori utgjør kapital grunnlaget for de makt- og dominansrelasjonene som finnes mellom mennesker i samfunnet. Bourdieu skriver at kapitalen er «what makes the games of society» (TFC, s. 15). Han stiller seg kritisk til å forklare hvordan smaken fordeler seg innenfor samfunnets ulike klasser og lag ved utelukkende å betrakte aktørens økonomiske kapital. Dette fordi den bare kan si oss *noe* om smaksfordelingen¹⁷. Ettersom «aktørene eller gruppene fordeler seg ut fra den posisjonen de har i statistiske fordelinger utfra de *to differensieringsprinsippene* som utvilsomt er de mest virksomme», nemlig «økonomisk kapital og kulturell kapital», er det disse Bourdieu vier fokus i analysen (DIS, s. 34). Ved å ta begge i betraktning kan vi nå en rikere forståelse av hvordan smaken fordeler seg. Bourdieu utvider kapitalbegrepet og viser hvordan både den økonomiske og sosiale kapitalen arbeider symbolsk og på den måten etablerer det sosiale rommet.

¹⁷Bourdieu er kritisk til Marx og Webers enkle klasseforståelse. Gjennom å etablere klasser ved utelukkende å tilnærme seg aktørens økonomiske kapital, tar klassebegrepet bare innover seg økonomisk ulikhet. Kun ved å betrakte aktørens sosioøkonomiske forhold og kapitalmengde relasjonelt kan en ifølge Bourdieu unngå å ende i økonomisme. Bourdieu, P. (1995) *Distinksjonen: En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Overs. av Prieur, A. og Barth, T. Oslo: Pax Forlag, s. 44

Økonomisk kapital tilsvarer å ha tilgang på økonomiske goder som penger, verdipapirer og obligasjoner. Disse gjør det mulig å kjøpe gjenstander, opplevelser og ha en livsstil deretter. Ved å besitte økonomisk kapital får en adgang til felt det er vanskelig å få adgang til uten tilstrekkelige midler. Denne kapitalformen kommer gjerne til uttrykk gjennom ens forbruk og livsførsel, og er en faktor som klassifiserer individene innenfor samfunnet (DIS, s. 84). Dersom en har stor økonomisk kapital, er det for eksempel mer sannsynlig at en driver med visse fritidsaktiviteter som for eksempel golf, seiling, ridning fremfor andre, som bocchia, fotball eller fiske, ettersom de førstnevnte er dyrere og dermed vitner om ens økonomiske kapital.

For å forstå hvorfor vi handler og distingverer som vi gjør, hevder Bourdieu vi bør betrakte den kulturelle kapital. Det skyldes at også kulturell kapital avgjør hvilke muligheter en har innenfor det sosiale rommet og videre hvorvidt en mestrer et felt eller ikke. Den kulturelle kapitalen kan vi forstå som kulturell kompetanse som tjener som valuta, og som hjelper oss å navigere innenfor kulturen. Kulturell kapital kan for eksempel tilsvare gode manerer, kjennskap til et felts kutyme, men også kunnskaper innen ulike kulturfelt, som litteratur, billedkunst og klassisk musikk (DIS, s. 197). Den kulturelle kapitalen er med på å bestemme hvilke muligheter som er tilgjengelig for oss, og i kombinasjon med *habitus* er «[f]orholdet til mulighetene et forhold til magten» (DPS, s. 108).

Videre viser Bourdieu hvordan den kulturelle kapitalen er spaltet i tre ulike kapitalstrømmer, henholdsvis som 1) kroppsliggjort, 2) objektivert og 3) institusjonalisert kapital. Han skriver at «[m]ost of the properties of cultural capital can be deduced to the fact that, in its fundamental state, it is linked to the body and presupposes embodiedness» (TFC, s. 17-18). Det er altså en nær relasjon mellom hvordan kapital tas opp i kroppen og uttrykkes gjennom den – kroppen er kapitalbærende.

Den kroppsliggjorte kulturelle kapitalen omfatter holdninger, perseptuelle uttrykk og måter å bevege seg på som gir uttrykk for ens kulturelle dannelse. Et vesentlig kjennetegn ved den kroppsliggjorte kulturelle kapitalen er at akkumulering er en tidkrevende prosess. Akkumulasjonen medfører ofte en individuell forsakelse, altså at en oppofrer noe for å bygge en mer høyverdig karakter (TFC, s. 18). I tillegg til at opptreningen er tidkrevende, kan den heller ikke bli overført like øyeblikkelig som både økonomisk og objektivert kulturell kapital kan. Som følge av at denne kapitalformen er *i* kroppen, kan den heller ikke arves – den dør med aktøren.

Objektivert kulturell kapital følger gjerne ens kroppsliggjorte kulturelle kapital, men skiller seg fra den ved å være materielle ting som kan nedarves og videreformidles. Det kan være ting «such as writings, paintings, monuments, instruments, etc.» (TFC, s. 19). Bourdieu viser at disse godene befinner seg i en dobbeltstilling ettersom de kan bli tilegnet på to ulike

måter. De kan enten erverves materielt gjennom økonomisk kapital, eller erverves symbolsk gjennom kulturell kapital. Det betyr at anskaffelse av tingene forutsetter økonomisk kapital, men at en ved hjelp av kulturell kapital kan få kjennskap til verkenes kulturelle verdi.

Med institusjonalisert kulturell kapital mener Bourdieu den kapitalen som kan erverves gjennom ens prestasjon innenfor en institusjon, for eksempel en vitenskapelig grad avlagt ved et universitet. Fordelen med den institusjonaliserte kapitalen er at den langt på vei utjevner de forskjellene som objektivert kulturell kapital gir opphav til. Bourdieu skriver at:

With the academic qualification, a certificate of cultural competence which confers on its holders a conventional constant, legally guaranteed value with respect to culture, social alchemy produces a form of cultural capital which has a relative autonomy vis-a-vis its bearer and even vis-a-vis the cultural capital he effectively possesses at a given moment in time (TFC, s. 20).

Slik kan institusjonalisert kulturell kapital fungere som en omfordelings- eller utjevningsskapital, noe en i kraft av sine faglige prestasjoner ved et utdanningssted har nådd nokså uavhengig av sin øvrige mengde kulturelle kapital.

Bourdieu trekker frem skolen som et eksempel på en institusjon som oppvurderer en bestemt type kulturell kapital og demonstrer slik at ens sosiale pregning spiller en betydelig rolle for hvorvidt elevenes lykkes eller ikke. Skolen preger de holdningene som finnes og oppvurderes innenfor feltet, og disse avgjøres av feltets praksis.

Anvender vi de ulike kapitalstrømmene på skolen, kan vi se at den kroppsliggjorte kapitalen omfatter holdninger og uttrykk som å sitte stille, rekke opp hånden, bidra i diskusjoner og lignende. Den objektiverte kulturelle kapitalen er av betydning i den forstand at eleven har tilgang på bøker, leksika og internett, så vel som å ha foreldre som leser for en om kvelden. Den institusjonaliserte kulturelle kapitalen kommer til uttrykk gjennom vitnemål og karakterer, eller prestisje knyttet til hvilke utdanningsinstitusjoner en har sine vitnemål fra.

Når det gjelder ens prestasjoner i skolesammenheng, er ens mengde akkumulert kulturell kapital av større betydning enn ens økonomiske kapital, selv om disse gjerne har innvirkning på hverandre. Barn som er oppdratt til å sitte stille, og som lytter når voksne snakker, har en sosial fordel i skolesammenheng fordi de kjenner det sosiale spillet på skolen. Ettersom en på forhånd kjenner spillet regler, er det mer sannsynlig at leksene faktisk blir gjort og at en får gode karakterer i faget. Dermed kan mer akkumulert kapital på et begynnertidspunkt resultere i mer kulturell anerkjennelse på sikt. Det er så å si en oppadgående spiral for de som har mye kapital, og en nedadgående spiral for de som mangler det. På denne måten øker forskjellene, og en av disse forskjellene kommer til uttrykk i *smaken*, som vi skal komme tilbake til i 3.4.

Bourdieu argumenterer for at økonomisk- og kulturell kapital er grunnleggende forskjellige. De er like på den måten at begge kan tjenes opp og akkumuleres. Én form for kapital kan dermed brukes som valuta for å nå andre former for kapital. Når kapitalen tas i bruk på denne måten, kan en gjennom utveksling maksimere eget utbytte og mestre det sosiale spillet (DIS, s. 229). Forståelsen av kapital er altså Bourdieus forståelse av makt. Slik står han i motsetning til Arendt, og viser at det ikke er mulig å danne et offentlig og fritt politisk rom fordi det alltid vil være sosialt, altså et åsted for makt og dominans. Her skiller Arendt og Bourdieu seg tydelig når det gjelder det sosiale rommet. Arendt er kritisk til å la det sosiale komme inn i det politiske rommet fordi det gjør rommet ufritt og vanskeliggjør handling. Bourdieu viser oss derimot at handling alltid foregår i et allerede sosialt betinget rom.

3. 2. 2. En relasjonell virkelighet

Det sosiale rommet kan vi forstå i forhold til Kants kultur og Arendts verden. I Bourdieus teori omfatter det sosiale rommet samfunnet, altså helheten de ulike klassene i sum utgjør (DIS, s. 34). I *Distinksjonen* foretar han en undersøkelse av dannelsesforskjellene som finnes innenfor det sosiale rommet. Ved bruk av korrespondanseanalyse¹⁸ forsøker han å avdekke smakens underliggende dimensjoner, altså hvilke skillelinjer som er de mest markante og avgjørende for hvorfor vi distingverer slik vi gjør. Til grunn for analysen er en rekke spørsmål som angår aktørenes smak, holdninger og kunnskaper. Hva liker de å gjøre på fritiden? Hva foretrekker de å drikke? Hvilke musikalske verk kjenner de til? Hva liker de å spise?

Bourdieu plasserer dataene i et diagram som ligner et koordinatsystem. Aktørene fordeles seg langs den horisontale aksene med utgangspunkt i mengden økonomisk kapital og kulturell kapital, og langs den vertikale aksene med utgangspunkt i mengden samlet kapital (se *Figur 1*). Dersom en har mer kulturell enn økonomisk kapital vil en befinne seg mot venstre i diagrammet, er det omvendt, befinner en seg mot høyre. På den måten visualiserer han hvordan rommet for sosiale posisjoner avspeiler aktørenes mengde kapital og *habitus*.

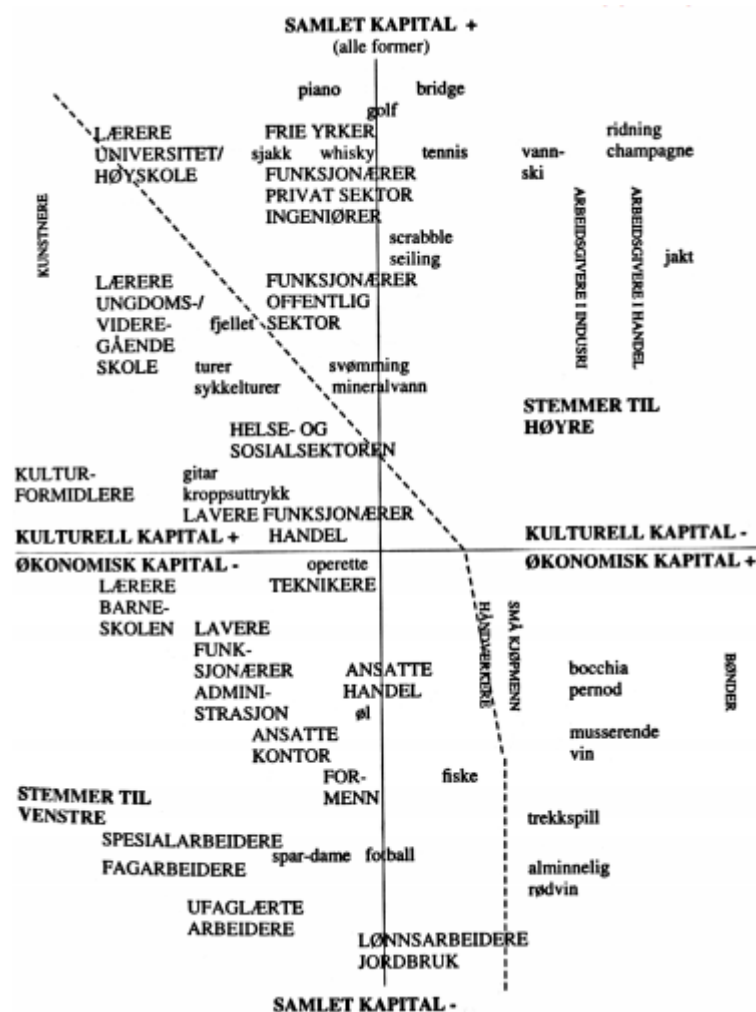
Han avdekker for eksempel at lærere i videregående skole foretrekker turer i marka, stemmer mot venstre politisk og har relativt høy kulturell kapital. Et annet funn blottlegger at arbeidsgivere innenfor handel går på jakt, med sannsynlighetsovervekt drikker champagne, stemmer mot høyre politisk og har høy økonomisk kapital (DIS, s. 35). Han avdekker og viser hvordan aktørenes kapital og *habitus* bestemmer deres posisjon i det sosiale rommet. Nærhet i rommet avspeiler nærhet i *habitus* og vi kan derfor forvente omtrentlig lik måte å felle dommer

¹⁸ En statistisk teknikk hvor forholdene i en krysstabell vurderes i forhold til hverandre. Ibid. s. 35 Se *Figur 1*.

på fra aktørene som befinner seg nært hverandre på papiret. Selv om *habitus* er individuell i den betydning at den er ulik for hvert individ, er den ikke et produkt av en individuell prosess, den er sosialt preget og den skapes og reproduseres ubevisst. Bourdieu skriver

[...] det vesentlige er at når forskjellene i godene eller standpunktene en har eller virksomhetene en hengir seg til disse sosiale persepsjonskategoriene, gjennom disse prinsippene for anskuelse og for inndelinger, blir de til symbolske forskjeller, og konstituerer et *språk* (DIS, s. 37).

Det handler om at vi gjennom vårt kulturelle forbruk, så vel som gjennom avstanden vi etablerer til ulike objekter og fenomen, gis en posisjon innenfor det sosiale rommet relasjonelt i forhold til alle andre. Det er på denne måten smakspreferansene fungerer som en slags *klassemarkør*.



Figur 1: Det sosiale rom slik det fremgår av korrespondanseanalysen. Den stiplede linjen markerer sannsynlig politisk orientering til høyre eller venstre. Figuren er hentet fra den norske utgaven av Bourdieus bok *Distinksjonen* og er en forenklet fremstilling av skjemaet som finnes i den franske utgaven. Utgitt ved Pax Forlag 1995, s. 35.

Bourdieu advarer oss imidlertid mot å tenke disse tendensene som klasser i *faktisk* forstand, for disse er bare *teoretiske* og kan på den måten hjelpe oss å si noe om tendensene¹⁹. Rommet er «en helhet av distinkte og sameksisterende posisjoner, som er utvendige i forhold til hverandre og som definerer hverandre gjennom sin *gjensidige utvendighet*, [...] ved å være over, under eller imellom (DIS, s. 33).

I det sosiale rommet skiller vi oss fra hverandre gjennom måten vi uttrykker oss på, innretter oss etter hverandre og omgås. Bourdieu skriver at «[d]et sosiale rom har en tendens til å finne et mer eller mindre omformet uttrykk i det fysiske rom ved at aktører og eiendommer innretter seg etter en viss orden. Av dette følger det at enhver inndeling og distinksjon innenfor det sosiale rom (høy/lav, venstre/høyre etc.) finnes et reelt og symbolsk uttrykk i det fysiske rom» (Bourdieu, 1999, s. 140). Dette er hva Bourdieu kaller en tingliggjøring av det sosiale rommet. Rommet kan forstås som summen av de fordelingsmekanismene som finnes i samfunnet, og er på ingen måte et hele uten forskjeller. I det sosiale rommet blir vi betraktet, forstått og ansett med utgangspunkt i vår sosiale posisjon. Overalt hvor vi er, er vi ikke bare et punkt, men et standpunkt som forholder oss relasjonelt til alle andre (DIS, s. 42).

3. 2. 3. Rommets under-rom

Det sosiale rommet består av flere, mindre under-rom som Bourdieu kaller sosiale felt. Disse kan for eksempel være fagfellesskap eller interessefelt som kunst, religion, finans eller politikk (TFC, s. 20). Karakteristisk for de sosiale feltene, er at de har fremkalt en bestemt type kapital. Gjennom omgang med feltet, tillæres feltets regler, og slik internaliseres feltets *doxa* som *habitus* i aktørene. En tar del i feltet gjennom å anerkjenne spillets regler og ta disse i bruk innenfor feltet.

Reglene har gjennom aktørenes liv satt seg i kroppene, og det er i kroppen at evnen til å gjenkjenne hvilke spilleregler som gjelder innenfor ulike felt, befinner seg. Bourdieu skriver at «Sansen for spillet er et produkt af erfaringen med spillet, altså med de objektive strukturer i spillerummet, og den er således det, der gør, at spillet antager en subjektiv mening» (DPS, s. 110). Han påpeker at en rekke spilleregler kan erverves, slik kunnskap om kunst kan erverves gjennom å være med i en kunstforening, ha en grunnleggende interesse for kunst og ha venner som interesserer seg for det samme. Hvilken posisjon en har innenfor feltet bestemmes av forholdet mellom *doxa*, *habitus* og mengden akkumulert feltbestemt *kapital*.

¹⁹ Bourdieu advarer her mot det han omtaler som den *substansialistiske lesemåte*. Sammenhengene vi finner i det sosiale rommet er ikke uttrykk for «en mekanisk eller direkte relasjon» i det fysiske rommet, men avdekker sannsynlige forbindelser som er relasjonelle og foranderlige *ibid.* s. 31

Ofte har kapitaltypen som er anerkjent som legitim innenfor feltet antatt *symbolsk verdi*. Den gir aktøren forrang innen feltet og er dermed noe samtlige aktører søker strategisk og ubevisst henimot. Vi kan dermed forstå feltet som et slags konkurransefellesskap. Rizler skriver at «The field is a type of competitive marketplace in which various kinds of capital [...] are employed and deployed» (Ritzer, 2014, s. 522). En kan ifølge Bourdieu nå en god plass innenfor feltet enten ved å tilslutte seg den allerede eksisterende *doxaen*, eller gjennom å bidra til nye innsikter ved for eksempel kritikk av praksisen som foreligger (DIS, s. 239). Denne kampen om anerkjennelse er hva Bourdieu kaller kampen om klassifikasjonene.

Men den feltspesifikke kapitalens verdi er relativ og vil derfor ikke gi samme status innenfor andre felt. Det finner sin forklaring i at den feltspesifikke kapitalen avspeiler feltets *doxa*: Innenfor kunstens felt vil for eksempel kjennskap til klassiske verk og kunsthistoriske epoker ha høyere verdi enn økonomisk kapital og ens mulighet til å kjøre rundt i markedets nyeste luksusbil. Dersom aktøren beveger seg over i finans-bransjen hjelper det ikke at vedkommende evner å skille et maleri av Van Gogh fra et malt av Gauguin.

Ved å rette oppmerksomheten mot den symbolske makten, viser Bourdieu hvordan urettferdige forhold opprettholdes, og viser hvordan de nærmest er helt utilgjengelige for de som er en del av feltet.

3. 3. Makt i forkledning

For å forstå Bourdieus tilnærming til de sosiale feltene og deres tilhørende logikk, må vi få grep om hvilken mening han tillegger det *symbolske*. I *Den maskuline dominans* undersøker Bourdieu den symbolske økonomiens logikk og belyser problemet ved ordenen mellom kjønnene, både den seksuelle, så vel som den arbeidsmessige. Hvorfor forholder denne ordenen seg så stabil når andre forskjeller mellom mennesker kontinuerlig er i forandring? Dette har sin bakgrunn i det Bourdieu omtaler som den maskuline dominans. Analysen tar utgangspunkt i feltarbeid gjort i Kabyli²⁰ og Frankrike.

²⁰ Et samfunn lokalisert i et fjellområde nord i Algerie, en berbisk bosetting hvor det finnes en godt bevart andro-sentrisk kultur. Årsaken til at han valgte denne bosettingen som utgangspunkt for sin analyse var for det første fordi «den kulturelle tradisjonen som opprettholdes der, utgjør en paradigmatisk realisering av middelhavstradisjonen» og for det andre fordi «hele det europeiske kulturfeltet utvilsomt tar del i denne tradisjonen» *ibid.* s. 14

3. 3. 1. Maskulin dominans

Bourdieu avdekker at både kabylere og franskmenn handler etter det samme mønsteret. De tar for gitt at det maskuline har høyere verdi enn det feminine og handler *som om* dette er en naturlig forskjell. Denne type androsentrisme ligger som et slags *a priori* prinsipp for vår erfaring og preger derfor vår verdensanskuelse. Bourdieu påpeker at denne forskjellen også ligger til grunn for store deler av den vestlige kulturen og at det som er den sosiale ordenen per definisjon er en maskulin orden (MD, s. 16). Funnene støtter langt på vei Bourdieus tese om at samfunnets orden hviler på en oppvurdering av det maskuline og mandige og er uttrykk for det han omtaler som den maskuline dominans:

Isolert sett er inndelingen av ting og aktiviteter (seksuelle og andre) ifølge motsetningen mellom det maskuline og det feminine vilkårlig, men den får sin objektive og subjektive nødvendighet fra en innplassering i et system av homogene motsetninger, som høyt/lavt, under/over, foran/bak, høyre/venstre, rett/bøyd [osv.] (MD, s. 15).

Adjektivene som her er nevnt er ikke nøytrale, men bærer i seg *symbolsk verdi* som kleber seg til hvilke kjønn de konnoteres med. Vi kan dermed forstå det symbolske som det ordene bærer i seg av verdi, deres ladning. Ettersom det å være kvinne innenfor den sosiale orden er lavere stilt enn det å være mann, følger det av termene «feminin» og «maskulin» også en symbolsk verdi. Bourdieu viser hvordan ordet «kvinne» er forbundet med feminine uttrykk som bærer i seg negative konnotasjoner som svak, bøyd, lav, tjenestevillig, mens «mann» er forbundet med maskuline uttrykk som sterk, rett, høy, offisiell (MD, s. 19). Han skriver at verdensoppfatningen

[...] fordi den organiseres ifølge inndelingen i *relasjonelle kjønn*, maskulint og feminint, kan instituere fallos [...] og instituere forskjellen mellom de biologiske kroppene som objektivt grunnlag for forskjellene mellom kjønnene, forstått som kjønn som er konstruert som to sosialt hierarkiske vesener» (MD, s. 31).

Det medfører at vi hele tiden beveger oss innenfor et slags værenshierarki som allerede før vår inntreden i det, er kjønnsmessig differensiert. Dette skyldes at det ikke finnes noen alternativ virkelighet å erfare, for den virkeligheten vi erfarer er en maskulin orden. Bourdieu skriver at «den maskuline ordenens styrke kommer til syne ved det at den ikke trenger rettfærdiggjørelse» (MD, s. 17). Den opptrer som nøytral, og forblir dermed forstått som naturlig og selvfølgelig.

Men de tilsynelatende naturlige forholdene er ikke noe som kun finnes i det fysiske rommet eller i det sosiale rommet alene. Bourdieu argumenterer for at de er språklige og skriver seg inn i kroppen som *habitus*. «Den sosiale verden konstruerer kroppen som en kjønnsmessig virkelighet og som forvalter av kjønnsdifferensierende prinsipper for oppfatning og inndeling» (MD, s. 18). Kjønnsforskjellene kommer til uttrykk på mange måter, blant annet gjennom kles-

drakten og hårets oppsetning, så vel som i forbindelse med arbeidet²¹. I forbindelse med oliven-sankingen i det kabylske samfunnet beskriver Bourdieu hvordan disse først og fremst kulturelle forskjellene trer frem som naturlige:

[Kvinnene] er dømt til uopphørlig å gi et skinn av naturlig berettigelse til den nedvurderte identiteten de er sosialt tildelt: Det er på kvinnene den påhviler, denne lange, utakknemlige og omstendelige oppgave det er å plukke opp oliven eller kvister fra bakken, alt som mennene, utstyrt med lange stenger eller med øks har fått til å falle ned. Det er kvinnene som er tildelt den hverdagslige forvaltningen av husholdningsregnskapet, og som dermed synes å finne seg vel til rette med det småskårne i det å holde rede over (MD, s. 39).

Kunne det ikke ha vært helt motsatt – at kvinnen gikk med kjeppen og mannen plukket olivenene opp? Jo, sier Bourdieu, men disse praksisene er resultat av et system hvor dette fremtrer som om det var naturens selvfølgelighet og har skrevet seg inn i kroppene. Med bakgrunn i hvordan kroppene beveger seg og hvordan språket konnoterer ulike ting med forskjellig verdi, legitimeres, bekreftes og opprettholdes dominansforholdene som allerede finnes.

Bourdieu beskriver kroppen som en slags beholder og huskelapp for praktiske erfaringer, men det er ikke dermed sagt at aktørene selv forholder seg aktivt til denne pregningen kroppen bærer i seg. For aktørene, er pregningen usynlig og ubevisst. Ved å rette oppmerksomheten mot språket og kroppene, viser Bourdieu hvordan dominansen gjennom vår bruk av språket skriver seg inn i aktørenes kropp. Gjennom korrigerende ordre som «sitt med rett rygg» eller «en holder ikke kniven i venstre hånd» innskriver de dominerende sin dominans i kroppene som blir adressert (MD, s. 37). Det er tydelig at de som er dominerende innenfor et felt, har definisjonsmakten over hvilke handlemåter og perseptuelle uttrykk som er legitime og illegitime.

Dominansen skriver seg inn i kroppen gjennom ordene vi bruker til å snakke med og vurdere hverandre. For språket er symbolsk konnotert – å holde kniven i venstre hånd er forbundet med å spise «feil», eller «som et barn» og er ikke anerkjent som legitim måte holde bestikket. Likeså er det å sitte med rett rygg forbundet med å sitte «maskulint» eller «dannet», og blir derfor oppfattet som en legitim måte å sitte på. På bakgrunn av ens måte å være på, blir en tildelt plass innenfor det sosiale rommets relasjonelle hierarki.

Bourdieu viser at også de som lider under denne forskjellsbehandlingen, er med på å opprettholde ulikhetene. Dette mener Bourdieu skyldes at oppfatningen av det sosiale orden på

²¹ «Hele vår etikk, for ikke å snakke om vår estetikk består av et system av grunnleggende adjektiver som høy/lav, rett/bøyd [...] som for en stor del også betegner kroppens eller kroppsdelenes posisjoner» Bourdieu, P. (2000) *Den maskuline dominans*. Overs. av Stene-Johansen, K. Oslo: Pax Forlag. s. 36

et utall måter skriver seg inn i hjernene, analogt til overgangen mellom *doxa* og *habitus*. I praksis skjer dette gjennom inkludering og ekskludering på ulike nivå og «viser seg i det fysiske rommet gjennom kroppen, hvilken plass en inntar gjennom holdninger og gester [...] og det viser seg i tiden gjennom talen, gjennom hvilken andel av taletiden en tilmåler seg» (DIS, s. 229).

3. 3. 2. Symbolsk vold

Det vi nå har tatt for oss, er det Bourdieu kaller dominans, og dominans knytter Bourdieu til et annet begrep: *symbolsk vold*. Som vi har sett, er det symbolske ladningen ordene gir tingene de assosieres med. Det betyr at symbolene vi tar i bruk, bærer i seg en tyngde som henger sammen med hvilke forestillinger og konnotasjoner de assosieres med. Symbolene «feminin» og «masculin» blir konnotert med ulike forestillinger. Analogt med dem er symbolene «professor» og «arbeider» forbundet med ulike adjektiv. Symbolet «professor» regner vi gjerne med at svarer til forestillingen om en vestlig, middelaldrende mann som lytter til klassisk musikk, foretrekker spaserer i botanisk hage og leser Morgenbladet, mens «arbeider» gjerne er assosiert med forestillingen om en litt lav, men kraftig kar, som hører på P4 og leser VG. Vi tar i bruk symbolene for å formidle og vise frem hvem vi er og blir dermed plassert innenfor det sosiale rommet i relasjon til alle andre posisjoner.

Det er ikke slik at den symbolske volden kommer til uttrykk i form av at de øverste klassene sier «dette er god kunst» eller «dette er skjønn musikk». Det handler snarere om at vi i kraft av å omfavne en type musikk, også typisk omfavner en rekke andre aktiviteter og livsvalg som Bourdieu avdekker at er relasjonelle, at de står i et visst forhold til hverandre. Bourdieu ønsker med det å vise at «kulturelle behov er produkter av opplæring» (DIS, s. 44). Sentralt både for tesen og for hans funn er den påfallende relasjonen den vi kan se mellom aktørens kulturelle forbruk, utdanningsnivå og sosiale bakgrunn. Bourdieu skriver:

Virkingen av den symbolske dominans (enten den er etnisk, kjønnsmessig, kulturell eller språklig, osv.) utøves ikke med de erkjennende bevisstheters rene logikk, men gjennom skjemaer for oppfattelse, vurdering og handling som er konstitutive for habitusene, og som forut for bevissthetens beslutninger og viljens kontroll danner et erkjennelsesforhold som forekommer meget uklart for det selv (MD, s. 46).

Gjennom livet tilegner en seg en rekke goder som hjelper en å ta seg frem i verden. For eksempel vil tilegnelsen av verktøyet å lese kunsten rett, bli en ressurs i det sosiale spillet, men forbli tildekket at er det for den som evner det. Gjennom å felle legitime dommer innenfor ulike felt, kan en ta seg frem i verden med en progresjon som virker naturlig, selv om denne er resultat av en sosialiseringsspross som er tilegnet immanent. Den symbolske volden er ifølge Bourdieu

så voldelig ettersom den får en form for oppfattelse til å fremstå som den mest naturlige og dermed objektivt tilgjengelig. Det Bourdieu omtaler som *det androsentriske prinsipp* kan vi se i lys av denne forståelsen, ettersom ordene i språket er kjønnete og ladd. De gir en verdi og bærer derfor i seg en form for kapital – for eksempel er «høy» og «sterk» konnotert maskulint og positivt, mens «lav» og «svak» har feminine og negative konnotasjoner.

3. 4. En «vulgær» kritikk av de «rene» kritikker

Med utgangspunkt i teorien om at smaken først og fremst er relasjonell, gir Bourdieu en eksplisitt kritikk av Kants estetikk og tradisjonen den står i. Særlig kritisk er han til skillet mellom «det distingverte» og «det vulgære», et skille Bourdieu kritiserer filosofien for å opprettholde og reproducere. Han skriver at «Det er hevet over enhver tvil at den lærde estetikken [...] – konstituerer seg grunnleggende *mot* de innsikter vi har ervervet oss gjennom forskningsarbeidet som denne boken bygger på, dvs. at *smaken er udelelig*» (DIS, s. 248).

Jeg leser sitatet som en kritikk av Kants skille mellom sansesmaken og refleksjonssmaken. Ifølge Kant vekker det skjønne lysten ved innbildningskraften og forstandens samklang i et fritt spill, mens det pene, eller det behagelige snarere appellerer til vår kroppslige lyst, det Kant omtaler som «tungens, ganens og svelgets smak». Refleksjonssmaken som Kant identifiserer som den frie smak har det interesseløse velbehaget til grunn, mens velbehaget som ligger til grunn for sansesmaken, snarere er fundert på subjektets interesse.

Skillet mellom refleksjonssmaken og sansesmaken kan derfor ses i forhold til skillet mellom form og funksjon: førstnevnte er fristilt nødvendigheten og kan la seg røre ved det formale, mens sistnevnte har denne nødvendigheten, eller funksjonsorienteringen til grunn. At smaken og sublimeringen av kulturen er ulik, har ifølge Bourdieu sin forklaring i aktørens *habitus*. For som vi så Kant omtale smaken for det behagelige som nødvendighetens smak, og smaken for det skjønne som frihetens smak, gjenfinner vi dette skillet hos Bourdieu. De lavere klassers smak er det Bourdieu omtaler som «smaken for det nødvendige» (DIS, s. 186).

Bourdieu viser oss at det ikke er noe egentlig skille mellom «ren» og «uren» smak, for dette skillet er resultatet av de ulike klassenes omgang med kulturen og dermed et kunstig og kulturelt fremkalt skille. Den interesseløse tilnærmingen Kant oppvurderer, argumenterer Bourdieu for at er uttrykk for overklassenes frihet fra livsnødvendighetenes tvingende nærvær. Han skriver at «Det rene blikket innebærer et brudd med den vanlige holdningen til verden, og gitt betingelsene for dette blikket er det også et sosialt brudd» (DIS, s. 49). Ved å bringe Kants forståelse av smaken i kontakt med sosiologiske data, avdekker Bourdieu at det Kant omtaler

som «fri» og «ren» smak er et direkte brudd med den folkelige smak, og langt på vei virker sammenfallende med overklassenes smak.

Bourdieu avdekker at det er et sammenfall mellom estetikkens skille mellom det «rene» og det «urene», det frie og det nødvendige, og påviser at Kants smakskritikk er sosialt preget. Bourdieu skriver at «den kantianske analysen av smaksbedømmelsen helt og holdent [er] etnosentrisk fordi den ikke gir seg selv annet *datum* enn en erfaring som er levd av *homo esteticus* – den estetiske diskursens subjekt opphøyet til den kunstneriske erfaringens universelle subjekt» (DIS, s. 260). Bourdieu kritiserer Kant for i sin teori å hevde at det kulturbærende borgerskapets smak er allment tilgjengelig og dermed universell, uten å ta innover seg at dette er en homogen og svært privilegert gruppe.

Bourdieu sine tese om at smak og klassetilhørighet må forstås relasjonelt, finner støtte i at Kants teori i skillet mellom det «rene», kultiverte og fornemme som finner sine bærere i de herskende klasser, og det urene, ukultiverte og vulgære som finner sine bærere i de lavere klasser. Bourdieu gjenfinner skillet mellom frihet og nødvendighet hos klassene og livsbetingelsene de lever under. «En kunne si at de intellektuelle tror på forestillingen (litteraturen, teateret, maleriet) mer enn på det som forestilles, mens «folket» først og fremst krever at forestillingene og konvensjonene som styrer dem skal gjøre det mulig å tro «naivt» på det som forestilles» (DIS, s. 51). Det er ifølge Bourdieu fraværet av økonomisk nød som gjør det mulig å betrakte kunst med det Kant omtaler som det «rene» blikk.

Som vi har sett hos Kant har den «rene» smaksdom bare formens formålstjenlighet som sin bestemmelsesgrunn. Det handler om at det skjønne «ikke er godt for noe». Dersom velbehaget som ligger til grunn for dommen over et stilleben tilkommer som følge av hunger, er dommen forbundet med interesse, den er ikke felt med universell gyldighet og er heller ikke ren. Om den imidlertid er fundert på et interesseløst velbehag og har den indre samklang mellom innbildningskraften og forstanden som sin bestemmelsesgrunn er den ren og kan kreve andres tilslutning. At kunst som fremstiller mat eller lystige ting oftest finnes i arbeideklassehjem, argumenterer Bourdieu for at har sammenheng med at kunsten tjener en funksjon, den er det han omtaler som «lettvint» i den forstand at den er lett tilgjengelig og lett vekker følelser og begeistring i publikum. Lettvint kunst kan være alt fra «dukketeater til fotballkamper, via fribrytning og sirkus eller lokalkinoen» (DIS, s. 252).

Analogt med slik smak forekommer i de lavere klasser, avdekker Bourdieu en korrelasjon mellom de øvre klasser og deres kulturelle forbruk av abstrakt kunst. Gjennom det abstrakte er betrakteren så å si satt fri til å tenke, reflektere og dermed utfordre sin forestilling. De

øvrige klasser som har dekket behovet for mat, kan gjennom abstrakt kunst la sitt sinn transcendere via kunsten. Smaken Kant omtaler som ren kan derfor ifølge Bourdieu i beste fall sies å avspeile de herskende klassenes smak. At denne er universell og tilgjengelig for enhver, har han ingen grunn til å tro. Såkalt «ren» smak har som Bourdieu skriver «avsmaken som sitt bærende prinsipp» (DIS, s. 249). Han sikter særlig til «avsmaken for det lettvinne» og viser på den måten hvordan de herskende klasser innenfor kulturen oppvurderer vanskelig og utilgjengelig kunst som den ypperste form, nettopp for å etablere distanse til allmuen. «*Den estetiske bedømmelsens sosiale kategorier* kan ikke fungere, hverken hos Kant selv eller hos hans lesere, annet enn gjennom kategoriens svært *sublimerte* form: slik som i motsetningene mellom skjønnhet og tiltrekning, glede og lyst eller kultur og sivilisasjon» (DIS, s. 261). Smaken er ikke utelukkende uttrykk for den enkelte aktørens preferanse, den arbeider som vi har sett symbolsk i den forstand at den gir aktøren en relasjonell plass innenfor det sosiale rommet.

3. 5. Virkelighetens sosiale karakter

Vi har nå sett at både Arendt og Bourdieu tilbyr nye innsikter til Kants forståelse av dømmekraften og smaken. Likevel skiller de to seg også fra hverandre på ulike måter. I motsetning til Arendt som forutsetter et fritt politisk rom for at natalitet og pluralitet, handling og dømmekraft skal kunne realiseres, problematiserer Bourdieu den tilnærmingen. Der Arendt tenker seg den sosiale pregningen som noe som har påvirket det autentisk politiske, og dermed begrenset vår mulighet til handling til fordel for adferd, har vi sett at Bourdieu med begrepene *doxa*, *habitus* og *felt*, viser hvordan den sosiale pregningen trenger inn i aktørenes kropper. Vi har sett at skillet mellom offentlig og privat er fiktivt ettersom de sosiale strukturene har satt seg i aktørene som mentale og kroppslige disposisjoner for handling. Et offentlig-politisk rom som sådan er ikke en tilstrekkelig betingelse for at individene kan handle fritt og spontant, for dette rommet er ikke bare åsted for fri utfoldelse, men også for makt og dominans. På den måten viser Bourdieu at et forsøk på å opprette et fritt politisk rom hvor det sosiale holdes utenfor, vanskelig kan la seg gjøre. Handling er dermed ikke bare en aktivitet som avdekker individenes personlighet, men uttrykker også deres relasjonelle plassering i det sosiale rommet. Gjennom smaken produseres og reproduseres ønsket om avstand og forskjellighet til andre.

Bourdieu argumenterer for at vi heller enn å etterstrebe denne ideelle tilstanden, gjennom kritisk analyse av handlingslivet, må søke en bevisstgjøring om hvilke konstruksjonsprinsipper og reproduksjonsmekanismer som finnes innenfor det sosiale rommet og de ulike feltene. Der det er et poeng for Arendt at vi gjennom vår individualitet skal få uttrykke vår dømmekraft

sammen med andre, er smaken for Bourdieu en posisjonsavslørende evne, en avstand og posisjon aktørene ønsker å opprettholde i forhold til andre. Gjennom en analyse av smaken har han vist oss at det er i aktørens *interesse* å opprettholde forskjellene som finnes mellom folk, fordi det er på den måten vi viser frem hvem vi er. Vi må ifølge Bourdieu bli bevisst at smaken ikke er noe egentlig eller iboende, men snarere forskyves og stadig er i forandring som følge av aktørens kulturelle konsum og praksis. Vi har nå sett hvordan individet hos Bourdieu, både i seg selv, og som del av en klasse og et kjønn, gjennom språket og persiperbare praksiser tar opp i seg, og erverver, en plass og tilhørighet i samfunnet. Bourdieu påviser at vi ikke kan forstå individene isolert, for allerede forutfor sin inntredes i samfunnets ulike felt har de med seg en egen måte å oppfatte seg selv og andre på. Det får betydning for hvordan vi feller smaksdommer og tar oss frem i verden.

I oppgavens avsluttende kapittel, skal jeg nå gjøre en komparativ analyse av de tre tenkernes forståelse av dømmekraften. Hvordan skal vi forstå denne evnen tatt i betraktning de ulike tilnærmingene vi er gitt?

Kapittel 4. Tilgang på virkeligheten og kampen om sannheten

Både Kant, Arendt og Bourdieu har med forskjellige begreper latt oss betrakte dømmekraften som et blandingsprodukt av aktørens rasjonalitet på den ene side og samfunnsmessige sosiale strukturer på den annen side: Hos Kant en evne som gir opphav til like dommer som følge av likhet i våre erkjennelsesevner, hos Arendt en evne betinget av et offentlig-politisk rom hvor fri og spontan handling ledsages av tenkning, og hos Bourdieu en relasjonell, kroppslig og sosialt preget evne som danner utgangspunkt for makt og dominans.

Med utgangspunkt i de foregående kapitlene, skal jeg i dette kapitlet sammenstille og betrakte Kant, Arendt og Bourdieu sine teorier om dømmekraften fra tre vinkler. Først vil jeg undersøke hvorvidt produksjonen av objektivitet skal omfavne eller sjalte ut våre sosiale betingelser. Kan vi oppnå objektivitet gjennom abstraksjon og likhetstenkning eller gjennom et mangfold av perspektiver?

Derneft vil jeg undersøke forholdet mellom aktører og strukturer. Jeg skal vise at grunnen til at objektivitetsproduksjonen er forstått på ulik måte hos de tre tenkerne, skyldes deres ulike forståelse av forholdet mellom aktører og strukturer.

Til slutt vil jeg føre en oppsummerende diskusjon om det flerkulturelle samfunn. Ved å trekke veksler på Arendt og Bourdieus posisjoner, som begge bygger på og bryter med Kant, argumenterer jeg for at det flerkulturelle samfunn kan gi oss en rikere forståelse av dømmekraften. Ettersom det flerkulturelle samfunn gir oss anledning til å betrakte virkeligheten fra en rekke ulike perspektiv, kan nettopp dét være stedet vi kan få grep om virkeligheten. Det forplikter oss imidlertid til å oppgi troen på enighet som et mål til fordel for i) en hensiktsmessig diskurs hvor ulike perspektiv får komme til uttrykk og ii) en bevisstgjøring om at smaken ikke egentlig er delt, men relasjonell og ispedd symbolsk makt. Utfordringen i dagens samfunn er langt på vei at måten vi praktiserer integrering, heller enn å anerkjenne perspektivmangfoldet flerkultur kan bidra til, snarere legger opp til at mennesker med annen kulturell bakgrunn skal føye seg etter den «opprinnelige» kulturen.

4. 1. Det sosiales rolle i produksjonen av objektivitet

Et av de gjennomgående temaene i denne oppgaven har vært menneskets sosiale og kulturelle betingelser i forhold til dømmekraften. Sett i sammenheng med de foregående kapitlene, er det tydelig at de tre tenkerne er uenige om hvorvidt det sosiale er en ressurs som skal omfavnes eller er et forstyrrende element vi bør fase ut når vi feller dommer. Kant etablerer en ny fore-

stilling om hvordan vi kan nå enighet og objektivitet – en forestilling som langt på vei er omfavnet i dagens samfunn. Vår oppfatning av virkeligheten er basert på at vi, gjennom å abstrahere fra våre private interesser, nytte og følelser, er i stand til å bli enige også i utfordrende saker. Men hvis vi er uenige, skal vi da fornekte verdien av vår subjektive erfaringsmåte til fordel for et «objektivt» blikk som muliggjør enighet?

Kant inntar denne posisjonen. Ved å forutsette at våre erkjennelsesevner er de samme for enhver, hevder han at vi i møte med noe skjønt kan felle dommer med universell gyldighet. I smaksdommen bringer den reflekterende dømmekraften innbildningskraften og forstanden sammen i et fritt spill, og vekker dermed en følelse av lyst i hvert subjekt som erfarer det – det skjønne eksemplifiserer regelen som ikke er bestemt, og heller ikke kan angis. Ettersom følelsen som oppstår i subjektet kan fremkalles i hvert subjekt som erfarer det skjønne, er smaksdommen allmenngyldig. De sosiale forskjellene som finnes mellom mennesker blir i smaksdommen noe sekundært, da det er våre *a priori* erkjennelsesevner Kant forutsetter at er de samme og som er av betydning for følelsen av velbehag. Å felle «rene» og allmenne dommer er noe vi ifølge Kant har de samme forutsetningene for å gjøre, såfremt vi holder enhver privat og sosial orientering på avstand.

Vi skal ikke nedvurdere Kants opplysningstenkning som fremmer likhet, for likhet er langt på vei en grunnleggende verdi ved vårt menneskesyn. Idealet om likhet mellom mennesker etablerer fundamentet for forståelsen av mennesket i demokratiske samfunn. Vi er født med den samme ukrenkelige verdien, har de samme rettighetene og er som følge av disse *likeverdige*. Skjønt det er en fin norm at vi kan nå enighet til tross for våre sosiale forskjeller, er det noe annet å *kreve* at alle skal være enige, eller underkjenne mennesker som ikke vil gi sin tilslutning.

Med Arendt kan vi si at Kants likhetstenkning gjør vold på tenkningen. Ved å oppheve én smak som den rette, blir muligheten til å reflektere over hva som er rett i et mangfold av perspektiver, ekskludert. Dersom tenkningen og mangfoldet begrenses, vil også selve det menneskelige ved oss bli begrenset.

Arendts utgangspunkt er, som vi har sett at mennesker er generisk forskjellige: På den ene side er vi født som unike individer, og på den annen side er vi situert ulikt og har derfor ulike erfaringer. Det er disse forskjellene som gjør vår sameksistens så unik – vi er født forskjellige, vi handler forskjellig og fremkaller fra hvert vårt perspektiv en forståelse av virkeligheten. Når vi ved å handle setter noe nytt og uforutsigbart i gang, er det med utgangspunkt i vår forskjellighet i situasjon og lokasjon som kan gi oss unike perspektiver på virkeligheten. Disse perspektivene har vi sett at betinges av et fritt og offentlig rom. Bare gjennom samtale og gjensidig avdekking av hvert subjekts unike erfaring kan vi nå mening.

Virkelighetsproduksjonen fordrer et mangfold av perspektiver. I forsøket på å normere det menneskelige perspektivmangfoldet vil pluraliteten være truet. Den påfallende forskjellen her er at Kant tenker seg en grunnleggende likhet ved våre *a priori* erkjennelsesevner, mens Arendt snarere tenker seg at erfaringen absorberer og beror på individenes lokaliserte og situerte virkelighet. Vi er ikke bare tenkende, men også handlende og det er kun gjennom handling, som ledsages av tale, vi kan avdekke vår forskjellighet. Ved å overse at vi er forskjellige og situert i forskjellige kropper med ulike erfaringer, blir mangfoldet av perspektiver og muligheten til å fremkalle det vi kan kalle en flerstemt sang om virkeligheten, oversett.

Analogt til Arendts innvendinger mot Kant, gir Bourdieu oss nye innsikter i dømmekraftens sosiale funksjon. En allmenn og universell tilnærming til dømmekraften synes ikke å være tilstrekkelig, for det viser seg til stadighet at vi ikke kan komme til enighet. Kant forutsetter at vi i møte med det skjønne klinger sammen på samme måte, men møter motstand i Bourdieus analyse. Fordi vår *habitus* er ulik, vil vi også klinge sammen på ulikt vis – vår erfaring av virkeligheten er preget av vår sosiale tilhørighet, og vi har heller ikke de samme forutsetningene for å like de samme tingene. Vi kan ikke bare velge oss en *habitus*, den er kroppslig situert og er på samme tid *a priori* og *a posteriori* apparat for vår smakspreferanser. Vi liker og verdsetter ulike ting. På bakgrunn av smakspreferansene blir vi tildelt plass innenfor det sosiale rommet, relasjonelt i forhold til alle andre. Ens plass innenfor smakshierarkiet er tett forbundet med ens sosiale bakgrunn og utdanningsnivå, og det er relasjonelle sammenhenger mellom ens sosiale posisjon og hva slags litteratur en foretrekker, hvilken musikk en prefererer og så videre. Ettersom vår måte å erfare virkeligheten er på selv er sosialt betinget, er den derfor ikke lik for alle.

Bourdieu tilbakeviser på denne måten at det finnes noe slik som universelle og objektive estetiske kriterier. Han viser at smaken avspeiler aktørens plassering innenfor det sosiale rommet, noe som gir opphav til en økt fragmentering av smaken. Ideen om et universelt og enstemmig erfaringskollektiv har dermed blitt utfordret av en smakspluralisme som ikke går med på ideen om et unisont samfunn slik det fremgår av Kant. Bourdieu argumenterer for at måten å dømme på også er ulik. Han er, som vi har sett, særlig kritisk til skillet Kant etablerer mellom «tungens, ganens og svelgets smak» og den «rene» smak, henholdsvis forstått som sansesmaken og refleksjonssmaken, som videre kan knyttes til skillet mellom form og funksjon.

Som følge av at smaken følger aktørens sosioøkonomiske forhold, og er relasjonell i forhold til alle andre, må vi gi opp likhetstenkningen når det kommer til vår måte å reflektere over hva som er god musikk, skjønn kunst, et balansert måltid og så videre. Med Bourdieus teori til grunn, kan vi si at Kants tilnærming er for normativ, ettersom vi faktisk liker ulike ting.

Det skyldes som vi har sett at våre preferanser ikke er noe vi kan velge bort: *Habitus er* forskjellig, og dermed vil også vår vurdering av hva som er god musikk eller skjønn kunst være ulik. Ettersom vi gang på gang ikke kan nå enighet, synes ikke en forståelse av dømmekraften som allmenn og universell å være tilstrekkelig for å kunne forklare smaken.

Analogt til Bourdieus smakskritikk, åpner Arendt med begrepene *pluralitet* og *natalitet* for en langt mer mangfoldig tilnærming til våre dommer – for ensartethet og likhet er ifølge henne roten til alt ondt. Selv om Arendt gjør som Kant, i den forstand at hun mener vi gjennom forestillingsevnen kan se for oss det samme som andre, mener hun, og her skiller hun seg fra ham, at vi må anerkjenne de ulike perspektivene som unike i kraft av at enhver erfarer fra sin konkrete og lokaliserte plass i verden. Ved å forutsette menneskets pluralitet som et gode i seg selv, er hver erfaring å regne som et berikende tilskudd til vår felles virkelighetsforståelse.

Når Arendt betrakter dømmekraften som en først og fremst politisk evne, har hun ikke som mål at vi alle skal bli enige, i den forstand at vi skal like de samme tingene eller fatte de samme beslutningene. Det handler snarere om at alle som feller en dom, gjennom et deltagende liv i et offentlig-politisk rom, får ytre seg og ta del i et argumenterende fellesskap, og sammen med andre kan fremkalle mening og objektivitet. Gjennom tenkning, tale og handling, kan vi sammen med andre trene opp dømmekraften. For måten vi forvalter dømmekraften på er ikke noe vi kan lære oss «for-å», som en instrumentell verdi, den er snarere noe vi gjennom tale og handling sammen med andre erverver og forvalter som et gode i seg selv.

Ved å fokusere på det unike ved hvert menneske, opphøyer Arendt verdien av at enhver får vise frem sin person i verden, og at det er et mangfold av perspektiver snarere enn én gruppes tilnærming som potensielt kan produsere objektivitet. Det er gjennom den felles delte tingverden at vi har den samme garantien for verdens virkelighet, og kun med forutsetning om et perspektivmangfold kan verden gi mening for oss. Dersom dette imidlertid er tilfelle, snakker vi ikke egentlig om et pluralistisk og mangfoldig samfunn, men et samfunn som beveger seg i retning av totalitarismens ideal. Arendts forståelse av makt er derfor sentral. Hennes menneskesyn bunner, som vi har sett, i at vi er født forskjellige og at vi dermed gir uttrykk for vår forskjellighet når vi handler. Det er med utgangspunkt i vår unike individualitet vi er satt fri til å handle fritt, spontant og forskjellig. Handling som er betinget av et offentlig-politisk rom, og når dette rommet blir forsøkt normert, vil vår menneskelighet være truet. Når vi ikke lenger er frie og handlende, men blir redusert til like individer som utfører tankeløs adferd, er vi underlagt *vold*.

Med denne forståelsen av vold som bakgrunn må vi, for å opprettholde menneskers frihet handle, ta i bruk dømmekraften og anerkjenne at vi, i kraft av vår individuelle erfaring, i

sum etablerer en virkelighet. Fordi et mangfold av perspektiver kan gi en rikere objektivitet enn om vi lar objektivitetsproduksjonen utgå fra ett perspektiv, er virkelighetsproduksjonen et resultat av en kollektiv erfaringsprosess. Arendt ligger her tett på Kant, men tenker i motsetning til ham at vi ikke kan felle dommer slik andre mennesker ville ha felt dem. Istedenfor å abstrahere bort våre sosiale betingelser for å nå en allmenngyldig dom, bør vi snarere tenke på det unike perspektivet hver enkelt frembringer som en ressurs. Arendt argumenterer for at vi kun ved å ta i bruk forestillingsevnen og *sensus communis* er i stand til å ta andre menneskers perspektiv med i betraktning i det vi feller dommer. Da må vi ikke søke inn i oss selv, men snarere ut til andre mennesker. Desto flere menneskers situasjon vi i tanken klarer å fremkalle, desto mer objektiv, eller sagt med Arendts ord, mer *representativ* og *intersubjektiv*, er dommen. På denne måten er vi i stand til å felle dommer som ikke bare tar innover seg vårt personlige perspektiv, men også perspektiver som finnes utenfor vårt erfaringssted – perspektiv vi kan nå ved å «besøke» de andre. Gjennom samtale og diskusjon kan mennesker sammen avdekke en handling og gjøre den transparent ved å betrakte den fra mange ulike perspektiver. Den kollektive erfaringsprosessen gjør det mulig å fremkalle mening, for meningsdanning kan kun skje i et mangfold av perspektiver.

I motsetning til Arendt, lar Bourdieu oss betrakte objektiviteten, eller virkelighetsopplevelsen, som selve manifestasjonen av det androsentriske prinsipp. Denne ordenen opererer refleksivt ettersom kroppene både er bærere av, og påvirker symbolene som har sin ladning fra dette prinsippet. Selv om denne ordenen er et kulturprodukt, blir den forvekslet med noe naturlig og vi handler som om det var noe egentlig. Dette er Bourdieu kritisk til, og han etablerer med sin teori et brudd med tradisjonen både Kant og Arendt står i. Vi kan ikke gjennom undersøkelse og kritikk avdekke noe «egentlig», det eneste vi er i stand til, er å avdekke hvilke sosiale konstruksjonsprinsipper og reproduksjonsmekanismer som ligger til grunn for ordenen. I forlengelsen av dette, argumenterer Bourdieu for at vi istedenfor å vende oss mot det kunstige skillet mellom det «rene» og det «urene», må bli bevisst at dette skillet ikke er noe i-seg-selv: Det er ingen objektivitetsproduksjon som foregår fra noe verdinøytralt sted. Det er snarere samfunnets orden og kroppsliggjøringen av den som reproducerer og opprettholder *doxaen*. Smaken er relasjonell og hele tiden i bevegelse. Gjennom å oppvurdere og nedvurdere handlinger, aktiviteter og fenomener, vil symbolene vi bruker fortsette å gi den verdien de bærer i seg. Det er sosialt og kulturelt konstruerte skiller som gjennom menneskelig praksis opprettholdes som legitime i kraft av aktørens handlingsliv. Hva som er skjønn kunst eller anerkjent litteratur er ikke bestemt og fastlagt, men hele tiden i bevegelse – for smaken følger de herskende klassers preferanser. Bourdieu gir oss på denne måten en forklaringsmodell som gjør oss i stand til å

forstå hvorfor smak avhenger av klasse og kultur, og at objektivitet heller enn å være noe vi kan nå ved å rense bort det sosiale, er noe vi kan bli bevisst ved å undersøke logikken som ligger til grunn for det sosiale.

4. 2. Aktør og struktur

Noe av det som gjør Kant, Arendt og Bourdieu uenige i forhold til hvordan vi etablerer objektivitet er deres ulike forståelse av forholdet mellom aktør og struktur. De tilnærmer seg relasjonen på ulikt vis, og det er det jeg nå skal vie fokus.

For Kant er strukturene knyttet til vår måte å erfare på. Hans transcendentale argumentasjon bunner i at vår måte å erfare på er lik for alle mennesker. Strukturene kan dermed lokaliseres i våre transcendentale erkjennelsesevner, som er rasjonelle og *a priori*. Som empiriske subjekt anvender vi disse i vår erfaring av virkeligheten, og vi kan, ettersom de er *a priori* og gjelder for enhver, ifølge Kant regne med at alle andre erfarer det samme som oss selv. Som følge av strukturenes *a priori* likhet kan vi fordre allmenn enighet når vi feller smaksdommer. Det er mulig, hevder Kant, fordi vi i møte med det skjønne erfarer en samklang mellom vår sansemessige anskuelse og de transcendentale kategoriene. Kant forutsetter en grunnleggende tillit til at den som feller en smaksdom allerede er del av rasjonalitetsfellesskapet og at vi derfor kan regne med alles enighet.

Hos Arendt er det *verden* som utgjør strukturen for handling. Det er bare individer som kan handle, men som kollektiv har vi produsert en verden som muliggjør handling. Verden utgjør på den måten en nødvendig betingelse og ytre struktur for handling. Dette på grunn av at vi bare med et slik fremtredelsesrom kan komme sammen og avdekke oss for hverandre og oss selv. Arendt gir, i motsetning til Kant, forskjellene mellom og mangfoldet blant mennesker fokus. Vi er grunnleggende forskjellige, og dermed unike. Ettersom vi kan spore menneskeligheten vår i forskjellighet og vår evne til å handle og tale, er det ikke for Arendt noe mål at vi skal komme til enighet om hva som er rett og galt, skjønt og stygt og så videre. Det handler snarere om at det må finnes et fellesskap av andre mennesker som vi kan ytre og formidle oss til gjennom tale og handling, og sammen reflektere over hva som er rett å gjøre. På den måten kan vi vise frem vår egen forståelse av virkeligheten og få den bekreftet eller avkreftet av fellesskapet. Ved å bringe noe nytt inn i verden, kan vi sammen med andre nettopp være med på å utvide vår kollektive bevissthet. Uten forskjeller ville verken handling, tenkning eller dømmekraft være mulig.

Med perspektivmangfoldet som bakgrunn kan vi argumentere for at Arendt i sin teori i motsetning til Kant, betrakter flerkultur som en mulighet snarere enn en utfordring som må bli ignorert. Dette fordi det er, gjennom en gjensidig avdekkende og mangfoldig forståelse av virkeligheten, vi kan fremkalle et mest mulig opplyst og tolerant samfunn som muliggjør representasjon fra flere ulike hold. Bare ved kontinuerlig å være i bevegelse, i form av meningsutveksling og debatt, kan vi videreutvikle oss og trekke veksler på historien. Hadde det ikke vært for vår natalitet og pluralitet, sammen med et rom å handle i, ville det heller ikke være mulig å forstå representativt og mangfoldig.

Vi har sett at Bourdieu ved å påpeke at tale og handling er gjenstand for ekskludering og dominans, viser at symbolsk vold bidrar til å komplisere Arendts forståelse av disse aktivitetene. Han oppvurderer i likhet med Arendt et mangfold av perspektiver, men viser i motsetning til henne at aktivitetene selv er utgangspunkt for makt og dominans. Årsaken til at makt og dominans forblir så skjult, bunner i at vi snakker *som om* enhver har de samme forutsetningene til å felle legitime dommer. Men slik har vi sett at det nettopp ikke er, ettersom vår *habitus* er ulik, og *feltene* er relasjonelle.

Det er disse som utgjør de sosiale strukturene for handling i Bourdieus handlingsteori. Hans teori skiller seg fra Arendts tenkning ved at feltene, i motsetning til *verden*, som hun forutsetter at er stabil og varig, er relasjonelle og hele tiden i forandring. Verden og felt skiller seg dermed drastisk fra hverandre. Der Arendt tenker seg verden som fritt og politisk, hvor skillet mellom offentlig og privat er adskilte sfærer som muliggjør fri, politisk handling, avdekker Bourdieu at rommet hele tiden er i bevegelse og at dette er en slags vesensegenskap for det sosiale. Handling foregår hele tiden innenfor en slags felt-økonomi. Hvilke verdier og objekter som er oppvurdert som det legitime, vil hele tiden stå relasjonelt i forhold til andre felters legitime symboler og kapital. Det er ikke noe konstant og varig, og kan heller ikke være det fordi det er i vår ubevisste interesse at objektene og symbolene vi omgås, viser *hvem* vi er, eller hvem vi *ønsker* å være.

Det grunnleggende her er at Bourdieus teori om symboler er en teori om kapital. Ettersom vi viser frem hvem vi er ved hjelp av symbolene vil de forskyves som følge av aktørens forbruk. Det vil skje et skifte i den symbolske økonomien når en gjenstand, som gir høy symbolsk verdi fordi den er forbundet med overklassen, plutselig blir omfavnet av arbeiderklassen. Når arbeiderklassen istedenfor å drikke øl omfavner rødvin, vil det skje et skifte ved at middelklassen omfavner et annet alternativ, for eksempel musserende vin. Symptomatisk for smaken er at det som er legitimt ikke er noe varig og konstant, men avgjøres av måten symbolene tas i bruk på. Den legitime smaken er stadig i bevegelse, da smaken i den forstand at den flytter seg

for å etablere kontrast eller avstand til de som har tatt den til seg, er relasjonell. Vi har sett at Bourdieu i sin analyse og handlingsteori har avdekket at det sosiale rommet og aktørene bærer i seg en grunnleggende dominanslogikk – en form for dominans vi utøver både strategisk og ubevisst. Aktørene er med sine kroppslige, objektiverte og symbolske kapitalstrømmer utøvere av symbolsk makt, når de distingverer.

Vi kan ikke passivt ta imot denne sosiale ordenen som noe egentlig, men må snarere bli bevisst at det hersker en symbolsk vold i handlingslivet. Derfor må det en bevisstgjøring om disse forholdene til. Bourdieu er ikke spesielt optimistisk i sitt syn på forandring og bedring, men han mener vi gjennom en bevisstgjøring, samt en stegvis forandring av de kulturbærende institusjonene i samfunnet, kan håpe på en forandring.

4. 3. Et flerkulturelt samfunn

Dersom dømmekraften, som Kant foreslår, virker på samme måte for enhver person ettersom vi har de samme erkjennelsesevnene, vil det da være rom for uenighet, ulike former for smak og vurdering? Hvordan står hans teori seg i møte med dagens samfunn – et flerkulturelt og mangfoldig samfunn hvor *flerkultur* fremfor *kulturen* er i spill?

Med utgangspunkt i argumentasjonen som fremgår i denne oppgaven har jeg vist at vi best kan forstå Arendts begrep om dømmekraft i lys av vårt eget samfunn – et samfunn som er pluralistisk og mangetydig. Gjennom hennes politiske teori som er utledet i flere verker, og her gjort rede for i kapittel 2, har vi sett at offentlig meningsdanning utgjør kjernen i, og følgelig er det aller mest vesentlige, for etableringen av en fellesmenneskelig innsikt og dømmekraft. Trekker vi veksler på Bourdieus teori, er det bare ved å bli bevisst hvilke forskjeller som finnes mellom mennesker vi kan gjøre et reelt valg av denne pluralistiske tenkemåten. For det er ifølge Bourdieu ikke noe «egentlig» som finnes i tale og handling, slik det fremgår av Arendt. Disse aktivitetene opptrer ifølge Bourdieu plastisk og foranderlig i det de avspeiler maktforhold i samfunnet.

Det flerkulturelle samfunn undergraves imidlertid når interaksjon og samhandling ikke lenger finner sted eller forsøkes normert. Et eksempel på hva som skjer når denne normeringen blir satt i system, altså at ethvert annet perspektiv ekskluderes og hindres inntreden og kredibilitet, har vi sett Arendt vise gjennom 1900-tallets moralske kollaps og totalitære regimers fremvekst. Selve manifestasjonen av tenkningen og dømmekraftens undergang kan tydelig skues med holocaust. Med bortfallet av en fri offentlighet sluttet mennesker å handle, og stod derfor

heller ikke til ansvar for sine handlinger. Handling ble altså ofret til fordel for adferd der aktørene blindt utførte ordre de mottok.

Den moralske undergangen i og med nazi-regimet fikk ikke bare konsekvenser for dømmekraften, men også for vår forståelse av menneskeheten. Ved å oppvurdere den ariske rase som det eneste legitime perspektivet på virkeligheten, og forsøke å utrydde jøder, sigøynere, homofile og utviklingshemmede, var ikke bare disse menneskenes liv truet. Ettersom pluralitet er selve det menneskelige ved mennesket, var utryddingen ikke bare en forbrytelse gjort mot mennesker, men mot *menneskeheten*. Med dette som bakteppe bør vi derfor fremme, snarere enn å forakte, et mangfold av perspektiver. Bare med forutsetningen om at vi anerkjenner og åpner for et mangfold av perspektiver, kan vi fremkalle en representativ erfaring av virkeligheten.

Gjennom fenomener som integrering, byråkrati og konformisme, skjer en normering av adferd også i dagens samfunn. Ved at vi forsøker å gjøre samfunnet mer homogent, gjør vi vold på perspektivrikdommen det flerkulturelle samfunn tilbyr et utgangspunkt for. Derfor oppfordrer Arendt oss til å etterstrebe et offentlig og fritt rom som muliggjør denne type erfaringsutvekslinger. Vi kan på den måten være vitne til, og selv få vitne om, våre erfaringer, som i sum vil kunne bidra til økt opplysning og refleksjon. Med dette som bakgrunn vil mennesker som lever sammen i det flerkulturelle samfunnet, ifølge Arendt, bidra til at virkelighetshorisonen innenfor samfunnet blir utvidet. Dette forplikter oss imidlertid til å faktisk ta innover oss andre menneskers perspektiver. Da kan vi ikke fundere integreringsarbeidet på en idé om å normere den enkeltes unike bidrag til noe konformt og ensartet.

Her er vi i kjernen av hva Arendt omtaler som veven av de menneskelige relasjonene: hver og en av oss symboliserer, i den forstand at vi tilbyr et unikt perspektiv i samfunnsdiskusjonen, en tråd i denne veven. Blant annet er dialog og handling grunnleggende forutsetninger for en vellykket sameksistens, og bare når fri, spontan og uforutsigbar handling er mulig, kan også pluralitet finne sted i virkeligheten.

Når det gjelder måten vi feller dommer på, er det tydelig at Arendt mener vi kan ha nytte av å ha tilgang på en rekke eksempler – mennesker, hvis handlinger er verdt å følge eller avstå fra å følge. Det samme gjelder de ulike historiske hendelsene som gjennom sin egenskap av å fremstille noe allment i det enkelte kan benyttes som et eksempel det er verdt å følge. Dersom vi tar utgangspunkt i et flerkulturelt samfunn der det finnes et desto større mangfold av eksempler, både i medmennesker og i den kollektive historien, vil vi potensielt sett kunne få tilgang på en mer representativ dømmekraft. Kanskje er det i det flerkulturelle samfunn, et samfunn der det finnes et rikt perspektivmangfold, kjennskap til menneskelige og historiske eksempler, at vi

kan finne en opplyst og representativ dømmekraft? Det forplikter oss imidlertid til å anerkjenne forskjeller og ulikheter snarere enn å forsøke å normere disse. Vi må så å si tenke pluraliteten som et gode i seg selv.

Her finner vi en grunnleggende forskjell mellom Arendt og Bourdieus maktbegrep. Der det i Arendts teori er likhetstanken som utgjør kjernen i maktbegrepet, er det i Bourdieus teori forskjellene mellom våre posisjoner i det sosiale rommet som danner utgangspunkt for makt og dominans. For Arendt er makten i spill når vi handler spontant og fritt, men vold når forskjellene mellom mennesker forsøkes kneblet til kontrollerbar adferd. Det handler for henne om at likhet og normering gjør vold på vår forskjellighet. For Bourdieu handler det snarere om at vi gjennom smaken forsøker å opprettholde forskjellene som finnes mellom oss selv og andre ved å utvise det gjennom vårt kulturelle forbruk. Han avdekker at vi til tross for å oppvurdere likhet mellom mennesker, gjennom i handlingslivet å etablere avstand til de vi ikke ønsker å bli oppfattet som, gjør smaken til gjenstand for makt og dominans. Likhet, forskjell og makt opererer altså nokså ulikt hos de to tenkerne.

Anvendt på flerkultur vil det relasjonelle være av betydning i den forstand at flere kulturer må forstås relasjonelt i forhold til hverandre. Det betyr ikke at kultur A og B som eksisterer i et samfunn er to adskilte og lukkede ordenen, men snarere to strukturer som forholder seg relasjonelt til hverandre. Aktørene innenfor de ulike kulturene plasseres innenfor dette rommet. Ettersom smaken i Bourdieus teori er å regne som en slags klassemarkør, vil vi gjennom våre dommer gi uttrykk for vår preferanse og med utgangspunkt i denne plasseres relasjonelt i forhold til alle andre. Ettersom ordenen trer frem *som om* den var naturlig, handler vi også blindt i overenstemmelse med den. Slik er vi med på å opprettholde den allerede eksisterende praksisen.

Ettersom *doxaen* som finnes i et samfunn får impulser fra andre kulturer, må vi gi opp den etablerte ordenen som råder innenfor en kultur til fordel for en utjevning kulturene imellom. Som følge av at vi oppvurderer én type musikk, karriere, fritidsaktivitet eller kunstform, er vi med på å etablere avstand til de som ikke sier seg enig i denne preferansen. Dette fordi *habitusen* til individer som ikke har oppstått i rommets kultur, heller ikke har den samme pregningen som de som innehar den opprinnelige *doxaen*. En mangler relevant kulturell kapital – en kapital som gjør det mulig for en å ta seg vellykket frem i det enkelte samfunn.

Bourdieu viser at til tross for at det kulturelle forbruket stadig er i forandring, så endres ikke maktstrukturene. Til tross for nye trender, skjer det lite med de sosiale forskjellene. Symbolverdien forflytter seg bare fra ett objekt til et annet, og det er hegemoniet som beholder makten. Ettersom smaken er relasjonell, vil ikke en endring i samfunnsgruppene (kulturelle)

forbruk gjøre noen forskjell, siden forbruket hele tiden vil bli forskjøvet videre. Det er slik vi opprettholder avstanden mellom mennesker. Den hierarkiske strukturen og ordenen er selvrelasjonell og endringene som skjer ser dermed ut til å være små.

Det er dette som ligger til grunn for og utgjør kjernen i Bourdieus kritikk av den sosiale ordenen, ettersom den legger ansvaret på enkeltindividene til selv å skyve til side sin egen kulturelle pregning for å mestre det sosiale spillet. Bare gjennom å tilegne seg kunnskap om det sosiale rommet, hva det er i orden å si, hva en bør holde tilbake, hvordan en skal kle seg eller hvilke politiske synspunkt det er legitimt å ta til orde for, kan en ta seg frem i samfunnet på en strategisk og vellykket måte. Den som klarer seg best innenfor det sosiale rommet er den som evner å veksle mellom hvilke goder en skal benytte seg av til enhver tid. Dette er svært uheldig fordi vi ved å ta den sosiale ordenen for gitt, bidrar til å opprettholde og reproducere forskjellene som ligger i strukturene og institusjonene som bærer samfunnet.

Med utgangspunkt i Bourdieus teori ser det flerkulturelle samfunnet ut til å bære i seg potensial. En varig endring av de urettferdige forskjellene som finnes i det skjulte, virker likevel å være vanskelig å gjennomføre som følge av smakens distingverende og hele tiden relasjonelle og foranderlige karakter. Endring bør dermed skje ved at vi trer frem som tenkende og handlende i opplysningens ånd – at vi står sammen som et kollektiv som gjennom meningsutveksling og debatt sammen kan avdekke hvilke forskjeller som ligger til grunn i samfunnsordenen og gjennom handling bidra til endring.

Men dette legger igjen ansvaret på hver enkelt aktør, og det er følgelig den enkelte som selv må ta ansvar for sine muligheter. Slik bør det ikke være, og de av oss som har ansvar for å øke bevisstheten omkring problemet er ifølge Bourdieu de som i utgangspunktet evner å skue dem. Bourdieu skriver at hver den som er vitne til denne problematikken bør «throw their grain of sand into the well-oiled machinery of resigned complicities» (Bourdieu, 2010, s. 220).

Kant er den som først peker på hvordan erfaring er bestemt av subjektet og ikke er objektivt uavhengig av oss. Det vi har sett at Arendt og Bourdieu benytter seg av ved Kants teori, er at dømmekraften handler om vårt forhold til verden, vår erfaring av den og vår vurdering av det subjektive forholdet. Dette er selve utgangspunktet for tenkningen om dømmekraften, og jeg har med utgangspunkt i Arendt og Bourdieus teorier forsøkt å belyse hvorfor vi ikke kan søke «rene» dommer. Det skyldes at enhver preferanse er et uttrykk for en individuell vurdering, en vurdering vi med Bourdieu har sett at bestemmes av aktørens sosiale betingelser. Heller enn å oppvurdere noe en gang for alle og gå i den samme fellen som Eichmann gjorde – i likhetstenkningens og tankeløshetens felle – må vi ta til *tenkningen*. Vi må ta i bruk den reflekterende

dømmekraft og gjennom indre dialog med oss selv, og gjennom samtale og diskusjon med andre, vurdere hvilke handlinger vi vil velge å sette ut i live.

Jeg har forsøkt å vise at Arendts og Bourdieus teorier om dømmekraften i sum er en treffende tilnærming til dømmekraften enn den «rene» som vi finner hos Kant. Gjennom sin handlingsteori, har Bourdieu vist oss at lik erfaring ikke er et faktisk fenomen. Både innbildningskraften og forstandskategoriene synes å være ulikt preget. *Habitus* kan forstås som kroppsliggjøringen av våre erkjennelsesevner og han viser at disse verken er objektive eller universelle, de er snarere preget av oppvekst, utdanning og sosial tilhørighet. De er altså selv et sosialt produkt. Vi kan ikke, og bør heller ikke, ta for gitt at det vi erfarer er noe objektivt og naturlig, men snarere arbeide for en stadig pågående kritisk undersøkelse av hvor «sannhet», «universalitet» og «objektivitet» kommer fra. Kanskje er det mulig å finne den i et flerkulturelt samfunn der det til grunn finnes et mangfold av perspektiv.

Litteraturliste

- Arendt, H. (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1998) *Eichmann i Jerusalem - En beretning om ondskapens banalitet*. Overs. av Mowinckel, J. L. Oslo: Pax Forlag.
- Arendt, H. (2003) *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2006) *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (2012) *Vita Activa - Det virksomme liv*. Overs. av Janss, C. Oslo: Pax Forlag.
- Arendt, H. (2017) *The Origins of Totalitarianism*. London, United Kingdom: Penguin Books Ltd.
- Benhabib, S. (1988) Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought, *Political Theory*, 16, s. 28. Tilgjengelig fra:
<https://philpapers.org/go.pl?id=BENJAT&proxyId=&u=http%3A%2F%2Fdx.doi.org%2F10.1177%2F0090591788016001003>.
- Bourdieu, P. (1986) The Forms of Capital, i Richardson, J. (red.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, s. 15-29.
- Bourdieu, P. (1995) *Distinksjonen: En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Overs. av Prieur, A. og Barth, T. Oslo: Pax Forlag.
- Bourdieu, P. (1996) *Symbolisk makt*. Overs. av Prieur, A. Oslo: Pax Forlag.
- Bourdieu, P. (1999) *Meditasjoner*. Overs. av Prieur, A. R., Erik. Oslo: Pax Forlag.
- Bourdieu, P. (2000) *Den maskuline dominans*. Overs. av Stene-Johansen, K. Oslo: Pax Forlag.
- Bourdieu, P. (2007) *Den praktiske sans*. Overs. av Bundgård, P. F. København: Hans Reitzels forlag.
- Bourdieu, P. S., G.; Ferguson, P.P.; Nice, R.W.; Wacquant, L.J.D. (2010) *Sociology is a Martial Art: Political Writings by Pierre Bourdieu*. New Press.
- Braembussche, A. v. d. (2000) Clarification of a Kantian Concept on the Way to an Intercultural Dialogue Between Western and Indian Thought, i Kimmerle, H. O., Henk (red.) *Sensus communis in Multi- and Intercultural Perspective: On the Possibility of Common Judgments in Arts and Politics*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heidegger, M. og Bø-Rygg, A. (1996) *Oikos og techne : Spørsmålet om teknikken og andre essays*. Oslo: Aschehoug.
- Heidegger, M. (2007) *Væren og tid*. Oslo: Bokklubben.
- Kant, I. (1995) *Kritikk av dømmekraften (i utvalg)*. Overs. av Hammer, E. Oslo: Pax Forlag.
- Kant, I. (2005) *The moral law : groundwork of the metaphysic of morals*. London: Routledge.
- Kant, I. (2007) *Kritikk av den praktiske fornuft*. Oslo: Aschehoug.
- Kant, I. (2009) *Kritikk av den rene fornuft*. Overs. av Mathisen, S., et al. Oslo: Pax Forlag.
- Pahuus, A. M. (2003) Hannah Arendts teori om offentlighet og dømmekraft, *Slagmark*, nr. 37, s. 63-78.
- Ritzer, G. S., Jeffrey (2014) *Sociological theory*. 9th ed. utg. New York: McGraw-Hill.
- Rousseau, J.-J. (1958) *Om samfunnspakten, eller Statsrettens grunnsetninger*. Overs. av Halvorsen, H. H. Oslo: Dreyer.
- Svenneby, E. (2002) Å tenke gjennom det vi gjør. Hannah Arendt om det virksomme liv, *Kvinneforskning*, s. 10-22. Tilgjengelig fra:
https://issuu.com/kildenkjonnsforskning.no/docs/kvinneforskning_4_02.
- Villa, D. (2000) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* Cambridge: Cambridge University Press.