

Aakvaag, G. C. (2024). Fellesskap på norsk: Frihetens demokratisering og den norske modellen. I G. C. Aakvaag & U.-D. K. Bæck (Red.), *Robuste fellesskap* (s. 33–63). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa240202>

Kapittel 2

Fellesskap på norsk

*Frihetens demokratisering og den norske modellen*¹

Gunnar C. Aakvaag

1 Takk til alle de andre forfatterne av denne boken for tilbakemeldinger på mitt kapittel på et bokseminar på Sommarøy. Takk til medlemmene av Sosialteoretisk salong for stimulerende diskusjon av et tidligere utkast og mange nyttige kommentarer: Atle Wehn Hegnes, Lars F. Johannessen, Håkon Larsen, Tore Rafoss og Erik B. Rasmussen. Og takk til Jan Eivind Myhre for gode kommentarer til den historiske delen. Ingen av dem er enige i alt jeg skriver eller ansvarlige for feil og mangler.

Innledning

I Norge står fellesskap sterkt som *ideal*. Når norske samfunnsmedlemmer møter utfordringer som koronaepidemi, finanskriser, eldrebølge, økende sosial ulikhet og miljøtrusler, er det «fellesskapet» som er truet. Og når de skal løse problemer, er det gjerne «fellesskapet» som skal stille opp. Men hva med fellesskap som *realitet*. Finnes det et norsk fellesskap? Eller er det bare ideologisk retorikk og politisk ønsketenkning? Og hvis det finnes, hva slags fellesskap er Norge? Er hele det norske samfunnet et fellesskap? Eller er det bare summen av mindre fellesskap – som familier, vennegjenger, nabolag, frivillige lag, religiøse menigheter, arbeiderkollektiver og lokalsamfunn – holdt sammen av systemiske mekanismer som makt og penger, stat og marked?

Det er slike spørsmål jeg stiller i dette kapitlet. Da støter jeg som norsk sosiolog på noen utfordringer. Særlig tre tendenser gjør at faget etter min mening har problemer med å svare på slike spørsmål. For det første, og som jeg har argumentert for mer inngående andre steder (Aakvaag, 2013a, 2018b, 2019), er norske sosiologer mest opptatt av *konflikt*. Dette er arven fra den «problemorienterte empirismen» (Aubert, 1969, s. 216) til «gullaldersosiologene» som innstiftet sosiologi som vitenskap i Norge de første par etterkrigstiaårene. Deres «kritiske» prosjekt var å avdekke – bedre: «avsløre» – individer og grupper som faller utenfor eller blir undertrykt av det tilsynelatende inkluderende og egalitære sosialdemokratiske velferdssamfunnet som ble bygget etter krigen. Resultatet er et fag som på godt og vondt er mest opptatt av ulikhet, eksklusjon og motsetninger. Solidaritet, samhold og integrasjon, altså det som binder det norske samfunnet sammen og skaper fellesskap, er mindre fremtredende. Hvis vi så forsøker å åpne denne «sorte boksen» og legge fellesskap under lupen, støter vi på et nytt problem. Norsk sosiologi er nemlig, som jeg også har argumentert for mer inngående andre steder (Aakvaag, 2006, 2019), preget av *fragmentering* eller det som ofte kalles «bindestrekifisering». Faget er splittet opp i en rekke spesialiserte deler eller bindestreks-disipliner som tar for seg ulike deler av samfunnet, som familien (familie-sosiologi), religion (religions-sosiologi), media (medie-sosiologi) og organisasjoner (organisasjons-sosiologi). Spesialisering borger for inngående kjennskap til samfunnets deler, og det er bra. Ulempen er at man mister av syne helheten og det som binder samfunnets deler sammen. Når man så vil analysere fellesskap på et slikt overordnet, samtididiagnostisk nivå, møter vi

på en tredje utfordring, nemlig *teorimangel*. Den sosiolog som vil subsumere mye empirisk variasjon under noen få totaliserende begreper, er avhengig av teoriutvikling på et samtidsdiagnostisk nivå, altså på et høyt generaliserings- og abstraksjonsnivå. Men norsk sosiologi er allment teorisvak, noe også et internasjonalt panel som evaluerte faget, understreket (Ahrne et al., 2010). Selv har jeg brukt beskrivelsen «teorisvak empirisme» (Aakvaag, 2017a) om norsk sosiologi, og mener med det at faget produserer mye empiri, men har svakere ambisjoner når det gjelder å teoretisere empirien. Ikke minst er norsk (og nordisk) sosiologi, som andre også har påpekt (Ahlstrand & Sausdal, 2023), svak på samtidsdiagnostisk makroteoretisering. Denne mangelen på makroteoretiske ambisjoner er et problem når man, som jeg, vil studere hele det norske samfunnet som et fellesskap, noe som krever syntetiserende teori som kan sammenfatte mange fenomener og prosesser.

Dette kapitlet er et bidrag til å bøte på disse tre manglene gjennom å produsere ny sosiologisk kunnskap som utfyller og utfordrer den «ortodokse konsensus» i faget. For det første skal jeg studere norsk *felleskap* og ikke konflikt, selv om, som vi skal se, konflikter har vært helt avgjørende både for at det har blitt dannet et nasjonalt fellesskap i Norge og hvilken form det har tatt. Kapitlet er derfor et eksempel på det jeg kaller «positiv» – til forskjell fra «kritisk» – sosiologi (Aakvaag, 2018b); altså en sosiologi som er opptatt av det som fungerer i samfunnet og holder det sammen. For det andre skal jeg studere fellesskap fra et helhetlig eller *samtidsdiagnostisk* perspektiv. Mitt mål er å diskutere hvorvidt det over de mange lokale norske fellesskapene på mikro- og mesonivå også hvelver seg et større nasjonalt fellesskap som favner hele det norske samfunnet. Hvordan ser det i så fall ut? Og hvor robust er det? Og for det tredje er kapitlet tross av omfattende bruk av (foreliggende) empiri primært et *teoretisk* bidrag. Som det vil fremgå, skal jeg i kapitlet introdusere og diskutere et forslag til en empirisk forankret makroteoretisk modell – en idealtipe, som Weber ville sagt – av det norske samfunnsfellesskapet.

Jeg skal gå frem på følgende måte. I første del av kapitlet argumenterer jeg for at det finnes et overordnet norsk fellesskap. I tillegg til de mange mindre fellesskapene eksisterer det et nasjonalt fellesskap som hvelver seg over og binder sammen de mange små. Hva slags fellesskap er dette? Jeg argumenterer for at det er et *verdifellesskap* knyttet til det jeg kaller frihetens demokratisering. 10–12 generasjoner nordmenn har siden 1814 samarbeidet – ofte på konfliktfylte måter – om å bygge et samfunn som gir flest mulig mennesker

mest mulig frihet på flest mulig områder i livet slik at friheten til å leve sitt eget liv ikke lenger skal være et eliteprivilegium, men for alle.

I den andre delen av kapitlet spør jeg, i tråd med bokens ambisjoner samt i et forsøk på å konkretisere hvordan det norske fellesskapet ser ut, om det norske samfunnsfellesskapet er *robust*? Svaret jeg gir, er at ja, det norske fellesskapet er rimelig robust. For å begrunne det argumenterer jeg for at det som gjør det norske verdifellesskapet robust i betydningen bærekraftig over tid, er at frihetens demokratisering er institusjonalisert gjennom det jeg skal kalle *Den norske modellen* (heretter DNM). Kjernen i DNM er å bygge demokratisk regulerte basisinstitusjoner som produserer kollektive goder som gir norske samfunnsmedlemmer omfattende friheter på sentrale områder i livet.

Jeg er selvfølgelig klar over at mine analyser og konklusjoner inviterer til en rekke motforestillinger. I den tredje og siste delen av kapitlet reiser jeg derfor noen innvendinger, som disse: Bli ikke analyser av fellesskap og det som gjør dem robuste, harmoniserende ved at de overser og tilslører ulikhet, dominans og konflikter? Vil ikke makrososiologiske samtdiagnoser ende opp som overfladiske og unyanserte ved at de presser 200 år med moderne norsk historisk og sosial variasjon inn i noen få generelle begreper? Og innebærer ikke det teoretiske fokuset at modellen jeg utvikler, har svak empirisk støtte; altså er «spekulativ» i ordets negative betydning? I stedet for å diskutere slike spørsmål fortløpende har jeg valgt å utvikle et sammenhengende resonnement i de to første delene, og så samle opp en del motforestillinger i kapitlets tredje og siste del hvor jeg oppsummerer analysene og diskuterer mulige innvendinger samt hvordan de kan møtes.

Det norske verdifellesskapet: frihetens demokratisering

Fellesskap har blitt kalt sosiologiens «mest fundamentale og utbredte» grunnidé («unit-idea») (Nisbet, 1993, s. 47), og sosiologien har blitt kalt «vitenskapen om sosial integrasjon» (Østerberg, 1988, s. 89), altså vitenskapen om hva sosiale fellesskap er, hvordan de oppstår, hvilke mekanismer som opprettholder dem og hvilke konsekvenser de har. Slike utsagn om sosiologiens kjerne kan alltid diskuteres, men at studiet av fellesskap utgjør en sentral

del av faget, kan ingen bestride. Felleskap står helt sentralt hos klassiske og postklassiske sosiologer i den funksjonalistiske tradisjonen, som Durkheim (mekanisk og organisk solidaritet) og Parsons (the societal community). Men det er også viktig hos sosiologer fra andre teoretiske tradisjoner, inkludert den konfliktteoretiske, som Marx (klasse *für sich*), Tönnies (Gemeinschaft), Weber (stand), Cooley (primærgruppen), Goffman (samhandlingsritualer), Habermas (livsverden), Bourdieu (livsstilsgrupper) og Coleman (sosial kapital). Går vi sosiologers forståelse av felleskap nærmere etter i sømmene, viser de at felleskap er et sammensatt fenomen som kan studeres på mange nivåer og fra mange perspektiver. I møte med denne empiriske kompleksiteten har ikke sosiologer konvergert mot en allment akseptert definisjon av felleskap (de gjør sjelden det når det gjelder sentrale begreper). Det ser vi i nyere forsøk på å gi systematiske oversikter over felleskap, som i stedet for en enhetlig definisjon nøyer seg med å peke ut ulike aspekter ved felleskap, som for eksempel samhold, integrasjon, interaksjon, identifikasjon, kommunikasjon, arbeid og nærvær (Tjora, 2018). For mine formål betyr det at det ikke finnes et fastlagt og entydig begrep om felleskap som jeg kan bruke i analysen av det norske samfunnsfellesskapet. Det finnes mange forskjellige. Og da må jeg velge.

Mitt utgangspunkt er at på tross av sine forskjeller, så har de fleste sosiologiske begreper om felleskap det samme utgangspunktet, nemlig at selv om stat og marked gjennom byråkratisk makt og penger er viktige mekanismer for å integrere moderne samfunn, så finnes det «noe mer» som binder folk sammen. Og dette «noe mer» er felleskap: sosiale relasjoner som stikker dypere og er mer grunnleggende enn relasjoner basert på sammenfall av egeninteresse (marked) og formelle rettigheter og byråkratisk over- og underordning (stat). Det er også dette fellesskapet utenfor stat og marked mange ledende sosiologer, som Talcott Parsons (1968, s. 768–775) og Jürgen Habermas (1984, s. 4, Figur 1.1), hevder er fagets viktigste studieobjekt. Men hva er så dette fellesskapet?

I min analyse av det norske samfunnsfellesskapet har jeg valgt å følge Durkheim og «Durkheimtradisjonen» (Collins, 1994), som er den teoriretningen i faget som legger sterkest vekt på felleskap. Inspirert av Durkheim skal jeg i min forståelse av felleskap ta utgangspunkt i det kollektive, altså det vi er sammen om. Jeg går derfor til roten av ordet og vektlegger at det å være et felleskap, er å *ha noe felles*. Først når en ansamling mennesker er

sammen om noe, altså deler et felles anliggende og prosjekt, og slik setter samarbeid i system, blir de ifølge Durkheim et *fellesskap*. Da endrer også relasjonen seg mellom dem og mange av de dimensjonene som i den sosiologiske litteraturen trekkes frem som egenskaper ved fellesskap ser dagens lys, som kollektiv identitet, kollektive symboler, kollektiv handling, kollektive goder, felles verdier, normer og verdensbilder («kollektiv bevissthet»), vilje til oppofrelse, subjektiv opplevelse av samhörighet («oss») og sterke positive (som begeistring, entusiasme, stolthet, sympati og altruisme) og negative (som skyld, skam, indignasjon, sinne og hat) følelser.

Det norske verdifellesskapet

La oss så vende oss til det norske samfunnet. Hva – om noe – er norske samfunnsmedlemmer sammen om og gjør dem til et fellesskap? Hvorfor er de ikke bare en ansamling mennesker som tilfeldigvis befinner seg på samme territorium underlagt den samme statsmakt og som inngår kontraktregulerte bytter med hverandre på markedet? Etnisitet, hudfarge, religion, lokal geografisk tilhörighet og andre tilskrevne og partikularistiske kjennetegn er opplagt viktige. Historisk har for eksempel religion vært viktig i forbindelse med statsbyggingen i Norge på 1600-tallet, mens etnisitet var sentralt i forbindelse med nasjonsbyggingen på 1800-tallet. Og det finnes selvfølgelig fortsatt mange fellesskap i Norge i dag basert på etnisitet, religion og lokal tilhörighet. Problemet med å tuft fellesskap på slike tilskrevne og partikularistiske egenskaper, er imidlertid at de kan ikke være noe alle er sammen om i et kulturelt og institusjonelt mangfoldig norsk samfunn der nordmenn i stadig større grad varierer med henblikk på egenskaper som yrke, utdanning, livssyn, etnisitet og livserfaringer. Min antagelse er derfor at vi må lete etter kjernen i det nasjonale norske fellesskapet i det universalistiske og inkluderende, ikke det partikularistiske og ekskluderende.

For å utdype denne antagelsen skal jeg i spørsmålet om hva nordmenn er sammen om, nok en gang ta utgangspunkt i en sosiologisk innsikt artikulert av Durkheim (1984), og siden videreutviklet av Parsons (1971) og Habermas (1987), nemlig at det som binder mennesker sammen i moderne pluralistiske samfunn, fremfor alt er relativt generelle og abstrakte verdier. Med *verdier* sikter jeg til normative oppfatninger om hva som er verdt å etterstrebe som mål i seg selv både for individer og samfunn. Verdier er selvfølgelig ofte basert

på tilskrevne og partikularistiske kjennetegn som kjønn, etnisitet og religion. Men slike verdier kan vanskelig være felles for menneskene i et pluralistisk samfunn. I stedet, og her gjør innsiktene fra Durkheim, Parsons og Habermas sin entré, må verdiene være så *generelle* (pretendere universalisme, altså gyldighet for alle) og *abstrakte* (heve seg over konkrete fellesskap og de lokale erfaringene de gir opphav til) at de kan deles av mennesker med forskjellig yrke, bosted, etnisitet, livssyn, klasse, kjønn og livserfaringer.

Hva slags type fellesskap oppstår på grunnlag av generelle og abstrakte verdier? Svaret er det som gjerne kalles et «forestilt fellesskap» (Anderson, 2006) av mennesker som selv om de ikke kjenner hverandre personlig eller samhandler direkte og regelmessig, opplever å være et «oss» fordi de gjensidig vet at de deler noen helt grunnleggende oppfatninger om hva slags samfunn de ønsker å leve i og kjempe for. Nordmenn som lever i et slikt verdifelleskap, vil selvfølgelig også tilhøre andre fellesskap (ofte basert på tilskrevne kjennetegn og partikularistiske verdier) på både lavere (som nabolag, profesjon, klasse og menighet) og høyere (som europeer, verdensborger og kristen) nivå enn det nasjonale. Men det som binder dem sammen og skaper et *norsk* fellesskap, er verdier de *som nordmenn* er sammen om.

Frihetens demokratisering

Det store spørsmålet blir da: Hvilke verdier er nordmenn sammen om? Én mulighet er at det ikke finnes et felles verdigrunnlag i det norske samfunnet, bare en rekke verdier som er i uløselig *konflikt* med hverandre og splitter befolkningen verdimesig, som konflikter mellom religiøse/sekulære, urbane/rurale, liberale/sosialistiske, tradisjonelle/moderne og materielle/postmaterielle verdier. Et annet alternativ er at det norske samfunnet har et felles verdigrunnlag, men at det har *varierte* opp gjennom historien i takt med at ulike grupper og sosiale bevegelser har dominert det norske sosiale rommet, slik at det ikke er én verdi som kan sies å være selve den norske. Noe riktig er det i begge disse synspunktene. Det har vært og er kontinuerlig konflikt mellom ulike verdier i et stadig mer pluralistisk norsk samfunn. Og hvilke verdier som har dominert, har også forandret seg i takt med at nye sosiale grupper og bevegelser har gjort seg gjeldende på den sosiale scenen. Allikevel vil jeg argumentere for at det finnes én overordnet verdi i det moderne norske samfunnet, og at det som har forandret seg de siste 200 årene, ikke så mye er

hvilken verdi som dominerer, men hvordan den har blitt fortolket. Jeg skal nå først gi en beskrivelse av verdien, før jeg gjennom et kort historisk-empirisk riss viser hvordan ulike grupper og bevegelser har brukt den til å kjempe for sine interesser og slik gitt den en dominerende plass i det norske samfunnet – samt forandret dens innhold gjennom å fortolke den på nye måter og fylle den med nytt innhold.

Min tese er at verdien man fremfor alt har vært sammen om i Norge de siste 200 årene, er det jeg skal kalle *frihetens demokratisering* (se Aakvaag, 2013b, for en utdyping). Denne universalistiske verdien består av to elementer. Det første er *frihet*, et av idéhistoriens mest omtalte og omdiskuterte begreper. I sin norske variant handler frihet i all hovedsak om å ha tilgjengelige alternativer og derigjennom muligheten til å fatte beslutninger på sentrale livsområder som utdanning, yrke, jobb, partner, venner, bosted, livssyn, kulturelle interesser, informasjon og forbruk. Har man (relevante) alternativer på slike sentrale livsområder, kan man leve sitt eget liv i betydningen ha kontroll over og være ansvarlig for sine handlinger og sitt liv. *Demokratisering* betyr dertil at friheten til å leve sitt eget liv skal være universell, altså ikke bare skal være forbeholdt samfunnets privilegerte sjikt, men alle samfunnsmedlemmene (demos = folk, i betydningen hele folket). Full inklusjon i frihetens rike er målet, som selvfølgelig ikke alltid lar seg realisere. I den sammenheng er det dog viktig å huske at demokratisering ikke innebærer at all sosial ulikhet og all ulikhet i frihet opphører, men at alle skal ha nok ressurser og muligheter til at de kan utøve en grunnleggende kontroll over livene sine. I sum innebærer frihetens demokratisering at den verdien og det målet 10–12 generasjoner nordmenn har samlet seg om siden 1814, er å lage et samfunn hvor friheten til å leve sitt eget liv ikke bare er et privilegium forbeholdt eliter som kongelige, adel, geistlige, embetsmenn, kapitalister, store jordeiere, velstående byborgere og den høyt utdannede kultureliten. Friheten skal være universell, altså for alle, også håndverkere, bønder, industriarbeidere, sykepleiere, funksjonærer, sosialhjelpsmottagere og etniske minoriteter – for å nevne noen grupper utenfor eliten. Et slikt universalistisk fellesskap kan selvfølgelig skape nye grenser og former for ekskludering rettet mot dem som ikke vil være en del av verdifellesskapet eller blir holdt utenfor det – som har vært tilfelle i perioder for bønder, arbeidere, kvinner, skeive og innvandrere. Men dette hindrer ikke at det i sin kjerne er universalistisk og bygget på *idealet* om full inklusjon: Alle skal med, uavhengig av bosted, klasse, kjønn, seksualitet og etnisitet.

Hvordan har frihetens demokratisering blitt den dominerende verdien i det norske samfunnet? Det er en komplisert historie, men ikke mer komplisert enn at hovedtrekkene lar seg rekonstruere som en historisk prosess med fire faser drevet frem av fire grupper og bevegelser som kan knyttes til hvert sitt symbolske årstall.

1814. Frihetens demokratisering har i Norge et klart startpunkt, nemlig 1814. Inspirert av opplysningsfilosofene som Hobbes, Locke og Kant og de revolusjonerende nye franske og amerikanske grunnlovene som bygde på dem, dannet grunnlovsfedrene et nytt norsk frihetsfelleskap gjennom en grunnlov som var universalistisk i den forstand at den omdannet norske samfunnsmedlemmer fra undersåtter under en eneveldig dansk konge til (formelt) likestilte borgere. Og individets frihet var helt sentral. Som finansminister og senere stattholder Wedel Jarlsberg sa, det nye Norge skulle ikke bare bli et «Frihedens Tempel», altså et samfunn med frihet som grunnverdi, men også være tuftet på «Lighedens Grundsætninger», altså frihet for alle (siteret etter Slagstad, 1998, s. 11). Den nye friheten kom særlig til uttrykk i Grunnlovens liberale «borgerlige friheter» (Seip, 2010, s. 49–51), som rettssikkerhet, trykkefrihet (ytringsfrihet), stemmerett, næringsfrihet, og privat eiendomsrett, som skulle sikre norske individer frihet på sentrale livsområder. Og siden dette var universelle rettigheter som alle skulle nyte godt av, og ikke bare samfunnets øverste sjikt og stender, ble friheten i 1814 demokratisert, altså gjort tilgjengelig for alle uavhengig av sosial status. Slik ble et norsk samfunnsfelleskap tuftet på verdien frihet for alle – frihetens demokratisering – innstiftet. Et frø var sådd, selv om vi i ettertid kan se at det ikke helt hadde blomstret. Til det var for mange ekskludert fra friheten.

1884. For selv om Grunnloven ga alle like rettigheter, var Norge gjennom store deler av 1800-tallet fortsatt et elitesamfunn dominert av en liten gruppe embetsmenn som selv om de utgjorde mindre enn én prosent av befolkningen, besatt ledende posisjoner i politikk, forvaltning, kirke, utdanning, kultur og vitenskap. Men det skulle ikke vare. Bondebevegelsen, en bred allianse av bønder, håndverkere, funksjonærer, små næringsdrivende, arbeidere og intellektuelle knyttet til saker som avhold, språk og opposisjon mot statskirken, gjorde opprør mot embetsmannsstatens elitestyre og ville spre makt og frihet utover til de brede lag av befolkningen. En viktig delseier kom alt i 1837 med formannskapsloven og lokaldemokrati. Men den virkelige store seieren kom med parlamentarismens innføring i 1884 (som egentlig var en gradvis

prosess, se Nordby, 2018, s. 34–35), som flyttet den politiske makten fra kongen og hans regjering, som embetsmennene dominerte, til stortinget, som bondebevegelsens representanter nå kontrollerte. Slik overtok folkeflertallet den politiske makten og initiativet i samfunnet. Bondebevegelsens bidrag til det norske verdifelleskapet var å gi idealet om frihetens demokratisering et sterkere innslag av *folkestyre* (Kjeldstadli, 2021). Det er de brede lag av befolkningen som gjennom den «parlamentariske styringskjeden» (Olsen, 1978, s. 24, Figur 1.1), altså valgte representanter i politiske organer, skal styre samfunnet, ikke en liten elite rekruttert fra et privilegert sosialt sjikt.

1935. I takt med industrialiseringen av Norge mot slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet så en ny sosial gruppe dagens lys: arbeiderklassen. Dens medlemmer opplevde å bli fremmedgjort (miste kontrollen over arbeidet sitt) og utbyttet (bli fratatt fruktene av sitt arbeid) av kapitalistene. For å motvirke dette organiserte de seg gjennom fagforeninger og politiske partier. Slik ble den trolig viktigste sosiale bevegelsen i det moderne Norge født: arbeiderbevegelsen. Dens vei til sosial innflytelse kan symboliseres med året 1935. Da inntok Arbeiderpartiet (først i samarbeid med Bondepartiet) en regjeringsmakt de skulle besitte sammenhengende frem til 1961. I tillegg ble den første hovedavtalen mellom arbeidsgiver- og arbeidstagerorganisasjonene inngått. Arbeiderbevegelsen har bidratt til å kjempe frem helt sentrale deler av det norske samfunnet, som en skattefinansiert universalistisk velferdsstat med omfattende offentlige tjenester og ytelser til alle, et regulert arbeidsliv basert på trepartssamarbeidet, og makroøkonomisk stabilitet gjennom styring av økonomien (Hippe & Berge, 2013). Arbeiderbevegelsens bidrag til frihetens demokratisering har fremfor alt vært *sosioøkonomisk likhet*, altså å forsterke det norske verdifelleskapets egalitære dimensjon. Den verdien som særlig lå til grunn for arbeiderbevegelsen, var frihet i form av kontroll over eget liv. Ingen skal måtte «stå med lua i hånda», som Einar Gerhardsen oppsummerte sitt virke, men ha kontroll over sitt eget liv. Og da trengs det omfordeling og utjevning av makt og ressurser som gjør frihet ikke bare til en formell rett, men også en realitet i vanlige folks liv.

1978. Den siste av de store sosiale bevegelsene som har bidratt til å gjøre frihetens demokratisering til kjerneverdien i det norske samfunnet, er kvinnebevegelsen. Etter at kvinnebevegelsens første bølge omkring år 1900 kjempet frem formelle rettigheter til utdanning, arbeid og stemmegivning, kom en ny bølge fra 1970-årene som kjempet mot et patriarkalsk husmorssamfunn som

nok ga kvinner de formelt samme rettighetene som menn, men som fortsatt var systematisk rigget til menns fordel når det gjaldt arbeidsdeling i familien og tilgang til utdanning, arbeid, inntekt og politisk makt. Kvinnebevegelsen ville endre dette gjennom en kombinasjon av feministisk aktivisme nedenfra og offentlig politikk ovenfra, det som gjerne blir kalt norsk statsfeminisme (Hernes, 1987). Og den lyktes ikke bare med å endre holdninger til kvinner, men også samfunnets institusjoner gjennom at kvinner ble inkludert i utdanning, arbeidsliv, politikk og andre basisinstitusjoner. Kvinnebevegelsens bidrag til frihetens demokratisering og det norske verdifelleskapet er *likestilling*. Også kvinner skal nyte godt av den individuelle friheten grunnlovsfedrene innstiftet i 1814 og bonde- og arbeiderbevegelsen utvidet. Og måten det skal skje på, er gjennom å sprengte den tradisjonelle husmorrollen og kjønnsarbeidsdelingen den hviler på. Norske kvinner skal følge Nora og forlate «dukkehjemmet». Det er ikke like enkelt å finne ett år som symboliserer kvinnebevegelsens gjennomslag, men 1978 er en god kandidat. Da kom både likestillingslov og lov om selvbestemt abort, to lover som symboliserer og institusjonaliserer kvinners rett til å bli likebehandlet med menn og kontrollere sin kropp og derigjennom sine liv.

Frihetens institusjonalisering: Den norske modellen

Dermed er første del av kapitlet ført til ende. Jeg har forsøkt å vise hva slags *felleskap* det norske samfunnet er, nemlig et verdifelleskap basert på frihetens demokratisering. Det er et resultat av at fire sosiale grupper og bevegelser først har innstiftet og så gradvis bygget ut idealet om et inkluderende norsk frihetsfelleskap. I denne neste delen skal jeg se nærmere på hvordan dette verdifelleskapet ser ut og hva som gjør det *robust* – hvis det er det.

Helt allment er noe robust hvis det er sterkt og motstandsdyktig – står imot ytre press og ikke undergraver seg selv innenfra. Er det norske verdifelleskapet sterkt og motstandsdyktig? For å svare på det må vi først fastlegge hva det vil si for et verdifelleskap å være sterkt og motstandsdyktig. Her skal jeg legge to kriterier til grunn: institusjonalisering og kollektiv handlingskapasitet. For å være robust må et verdifelleskap for det første være *institusjonalisert*. Verdiane kan ikke bare være noe som befinner seg i samfunnsmedlemmenes

hoder, de må også realiseres i og forme samfunnets ordninger og måten sosialt liv er organisert på. Mer konkret betyr det at verdier må komme til uttrykk på sentrale sosiale arenaer gjennom å prege sosiale roller, normer knyttet til rollene og sanksjoner som motiverer folk til å etterfølge dem. Da er verdier ikke lenger noe som bare «svever rundt» i ideenes tynne luft, men faktisk virksomme elementer i sosialt liv og noe som binder folk sammen i fellesskap. For det andre står fellesskap alltid overfor indre og ytre problemer som truer med å svekke og endog utslette det. Et robust verdifellesskap må derfor besitte evnen til å fange opp og løse problemer gjennom *kollektiv handling*. Sterke og motstandsdyktige fellesskap er «handlingsdyktige fellesskap», som Roar Hagen (2012) sier, hvor folk samarbeider om å tilpasse og videreutvikle samfunnets institusjoner i lys av de verdiene de deler, og i møte med stadig nye problemer.

Jeg skal nå argumentere for at det norske frihetsfellesskapet er relativt robust i betydningen sterkt og motstandsdyktig, og det fordi det er institusjonalisert og gjort handlingsdyktig gjennom det jeg kaller Den norske modellen (DNM). DNM brukes ofte som en betegnelse på avgrensede deler av samfunnet, som trepartssamarbeidet i økonomien eller kombinasjonen av regulert arbeidsliv, universalistisk velferdsstat og aktiv makroøkonomisk styring. Her skal jeg utfordre denne begrepsbruken ved å bruke DNM i en bredere, samtidsdiagnostisk betydning som en modell av den institusjonelle grunnstrukturen til *hele* det norske samfunnet. Målet er på den måten å kunne gi en mer helhetlig og dermed bedre samtidsdiagnostisk beskrivelse av det norske verdifellesskapet. Logikken er som følger: Se for deg at du skal lage et institusjonelt design for et samfunn som demokratiserer friheten, altså gir mest mulig frihet til flest mulig mennesker på flest mulig områder av livet. Hvordan ville du gjøre det? DNM er måten man har gjort det på i Norge. Jeg skal nå presentere en idealtypisk modell av DNM. Som alle modeller befinner den seg på en viss avstand til den empiriske realiteten, som den rendyrker og stiliserer. Og som alle modeller består den av et sett med elementer og presiserer relasjonene mellom dem. Elementene i DNM er fem pilarer jeg nå skal beskrive, og relasjonene mellom dem er måten de supplerer hverandre i å demokratisere friheten på.

Første pilar: en sosial frihetsforståelse

Skal man demokratisere friheten, trenger man en forståelse av *hva* frihet er. Og det har de sentrale aktørene i det moderne Norge hatt. Som vi har

sett, legger de vekt på litt forskjellige aspekter ved friheten, som liberale rettigheter, folkestyre, sosioøkonomisk likhet og likestilling. Men i bunnen ligger en relativt enhetlig oppfatning både av frihetens kjerne, som er at individer har valgmuligheter på sentrale områder i livet, og hva som er bra med frihet, som er å få leve et selvstyrt og «eget» liv. Her er inspirasjonen fra opplysningshumanismens ideal om frie i betydningen myndige (Kant, 1991, s. 54) mennesker tydelig.

Enda viktigere er at de sentrale aktørene har vært enige om *hvordan* frihet realiseres i samfunnet. For å få frem hva som er særegent for dette synet, skal jeg bruke Isaiah Berlins (2002, s. 169–191) kjente skille mellom negativ og positiv frihet til å skille mellom en liberal og sosial frihetsforståelse (her baserer jeg meg på Aakvaag, 2016, 2018a, hvor poengene utdypes). Typisk for det jeg skal kalle det *liberale* synet på forholdet mellom frihet og samfunn, er at samfunnet ses på som noe som gjennom regler, sanksjoner, makt, hierarkier, overvåkning og sosialisering – altså indre og ytre sosial kontroll – begrenser individets frihet. Under ligger Berlins idé om negativ frihet, hvor frihet er *fravær* av ytre begrensninger, ikke minst de som kommer fra samfunnet. La oss kalle det en negativsumsmodell: Jo mer samfunn, jo mindre frihet – og omvendt. Et fritt samfunn krever i så fall at man kvitter seg med de mest begrensende institusjonene samt bygger ned de man ikke klarer seg uten, gjennom å gjøre dem deregulerte, fleksible, desentraliserte og små. Selv om det har en rolle å spille (mer snart), bryter aktørene i DNM med denne liberale (vi kunne også si angloamerikanske) måten å tenke frihet på til fordel for en *sosial* frihetsforståelse. Kjernen her er at samfunnet *muliggjør* individets frihet gjennom å bygge institusjoner som gir dem ressurser til å gjøre ting og leve liv de ellers ikke ville kunne gjort. Mer konkret handler sosial frihet om å bygge institusjoner som gjennom kollektiv handling produserer kollektive goder som gir individene de økonomiske, kulturelle, sosiale, politiske, intellektuelle, helsemessige, estetiske og andre «kapabilitetene» (Nussbaum, 2011; Sen, 1999) de trenger for å leve myndige og «egne» liv. Under ligger Berlins idé om positiv frihet hvor det er *nærvær* av sosialt skapte ressurser og muligheter som gir individer frihet. Dette er en positivsumsmodell: Jo mer samfunn, jo mer frihet.

Et slikt positivt sosialt frihetsbegrep er en del av en moderne norsk «sosial» frihetskultur der veien til frihet går gjennom samfunnet. Ja, selv embetsmennene som i 1814 introduserte det liberale frihetsbegrepet, var svært opptatt av sosial frihet og å bygge institusjoner innen økonomi, utdanning,

helse, politikk, forvaltning, rett og vitenskap for å gjøre det nye frihetsfellesskapet de innstiftet, robust. I forbindelse med DNM er den sosiale frihetsforståelsen så viktig fordi den utgjør *bindeleddet* mellom verdier og institusjoner. Den gir føringer for hvordan idealet om frihetens demokratisering skal institusjonaliseres: gjennom å bygge – ikke svekke eller rive – institusjoner.

Andre pilar: funksjonell institusjonell differensiering

Inspirert av den sosiale frihetsforståelsen er kjernen i DNM å realisere frihetens demokratisering gjennom å bygge mange spesialiserte basisinstitusjoner som ivaretar ulike oppgaver for fellesskapet. Til sammen utgjør disse basisinstitusjonene en sosial infrastruktur som gir norske samfunnsmedlemmer så mange muligheter – kapabiliteter – på så mange områder av livene sine at de får muligheten til å leve frie i betydningen selvstyrte og «egne» liv. Med institusjoner sikter jeg her til sosiale ordninger tuftet på roller, normer, sanksjoner og felles situasjonsdefinisjoner som mennesker lager for å finne ut av det med hverandre. Og med basisinstitusjoner sikter jeg til de viktigste institusjonene i et samfunn, de som har bredde (angår alle eller de fleste) og dybde (har store konsekvenser for individenes objektive livssjanser og subjektive selvforståelse). At basisinstitusjonene er differensierte, betyr videre at det er mange av dem. Og at denne differensieringen er funksjonell, betyr at hver basisinstitusjon har spesialisert seg på å ivareta en spesifikk oppgave for fellesskapet. I Tabell 2.1 gir jeg en oversikt over de 14 norske basisinstitusjonene med utgangspunkt i deres institusjonelle logikk (hvilken logikk roller, normer, sanksjoner og situasjonsdefinisjoner er basert på), funksjon (oppgaven de ivaretar) og kapabilitet (den form for frihet de muliggjør for individet).

Som vi ser av tabellen, har medlemmene av det norske verdifellesskapet i løpet av 200 år skapt et samfunn tettpakket med basisinstitusjoner og institusjonelle logikker. Ja, det er vanskelig å peke på noe en gjennomsnittsnordmann gjør i løpet av en dag som ikke skjer innenfor eller i det minste er påvirket av en eller flere av de 14 basisinstitusjonene. I et frihetsperspektiv vil funksjonelt differensierte basisinstitusjoner regulert av store formelle organisasjoner (med et visst unntak for familien) medføre omfattende sosial kontroll og begrensninger på friheten i form av regler, roller, sanksjoner, makt, hierarkier og overvåkning, noe det «negative» liberale frihetsbegrepet fanger opp (se Aakvaag,

2013b, s. 189–196, for en utdyping). Men viktigere er at de 14 funksjonelt differensierte basisinstitusjonene gir norske samfunnsmedlemmer mulighet til å utvikle, utfolde og leve i overensstemmelse med sine evner, interesser og verdier på en rekke livsområder, og derfor legger forholdene godt til rette for å demokratisere friheten og la folk leve sine «egne» liv.

Tabell 2.1

Den institusjonelle grunnstrukturen i DNM

Basisinstitusjon	Institusjonell logikk	Funksjon	Kapabilitet
Økonomi	Betale/ikke-betale	Produsere og distribuere goder	Arbeid og tilgang til goder
Politikk	Posisjon/opposisjon	Fatte kollektivt bindende beslutninger	Samarbeide om å løse felles problemer
Rett	Lovlig/ulovlig	Konfliktløsning	Fredelig sameksistens
Religion	Transcendens/immanens	Verdensbilder og ritualer	Eksistensiell livsmening
Utdanning	Lære/ikke-lære	(Ut)danne	Utvikle intellektuelle og sosiale ferdigheter
Vitenskap	Sant/usant	Teoretisk artikulert og empirisk testet kunnskap	Tilfredsstillende intellektuell nysgjerrighet
Familie	Intim/anonym	Omsorg og nærhet	Tette familiære, erotiske og romantiske relasjoner
Idrett	Vinne/tape	Fysisk fostring	Utvikle og utfolde fysiske ferdigheter
Kunst	Kunst/ikke-kunst	Utvide virkeligheten	Skape og oppleve estetiske erfaringer
Helse	Frisk/syk	Forebygge og kurere sykdom	Lange og friske liv
Militæret	Sikkerhet/trussel	Beskytte samfunnet	Fredelige og trygge liv
Transport	Mobil/statisk	Geografisk mobilitet av mennesker og varer	Bevegelsesfrihet
Media	Nyhet/gammelt nytt	Informere og kritisere	Et opplyst menneske
Sivilsamfunnet	Problem/ikke-problem	Varsellampe	Engasjere seg i aktuelle problemer

Tredje pilar: det demokratiske maktkretsløpet

Skal et verdifellesskap være robust i betydningen sterkt og motstandsdyktig, må verdiene folk er sammen om, ikke bare institusjonaliseres, slik vi har sett frihetens demokratisering er gjennom basisinstitusjonene. Fellesskapet må også være i stand til å handle kollektivt, det vil si samarbeide om å overvåke, forsvare, tilpasse og videreutvikle sine verdier og ikke minst de institusjoner som skal realisere dem. Spørsmålet blir dermed om det er mulig for et fellesskap som har organisert seg gjennom DNMs 14 funksjonelt differensierte basisinstitusjoner, å bli et handlingsdyktig fellesskap. At det foregår mye lavere-ordens kollektiv handling lokalt i de enkelte basisinstitusjonene, er opplagt. Her produseres det kollektive goder som utdanning, helsetjenester, idrettsarrangementer, gudstjenester og kunstutstillinger. Men kan hele det norske samfunnsfellesskapet være et handlingsdyktig fellesskap? I så fall må det være mulig for norske samfunnsmedlemmer sammen å overvåke, regulere og koordinere alle basisinstitusjonene, og det på en måte som gagnar frihetens demokratisering. Er det det?

Et pessimistisk svar gir sosiologen som mest systematisk har utviklet teorien om funksjonell differensiering, nemlig Niklas Luhmann (1997a, 1997b). Ifølge ham snakker de forskjellige basisinstitusjonene så forskjellige språk at det er umulig for dem å kommunisere med hverandre. Politikere er opptatt av å vinne stemmer, bedrifter av å tjene penger, lærere av om elevene lærer noe, forskere av om noe er sant, og så videre. Det finnes ingen felles grunn med henblikk på å samarbeide om felles mål. Samtidig finnes det heller ingen basisinstitusjon som kan heve seg over og overvåke og styre de andre, som politikken. Det siste får for Norges del en viss støtte i teorier om den korporativt-pluralistiske (Rokkan, 2010), segmenterte (Egerberg et al., 1978), blandingsadministrative (Hernes, 1978) og fragmenterte (Tranøy & Østerud, 2001) staten som ikke kan handle på vegne av hele fellesskapet fordi den er splittet opp i ulike deler og derfor lar særinteresser trumfe fellesinteresser. Problemet er at en slik teori om institusjonell desentrering og kollektiv avmakt passer dårlig på et samfunn med så mye kollektiv koordinering på tvers av basisinstitusjoner som det norske (se Hagen, 2000; Rommetvedt, 2017). Og den passer spesielt dårlig på et norsk samfunn hvor nettopp politikken har vært et koordinerende sentrum de siste 200 årene (Sejersted, 2001, s. 105–111; Slagstad, 2006, s. 169).

Et like pessimistisk svar, men på andre premisser, får vi i den konflikt-teoretiske tradisjonen fra Karl Marx, som i dag har sin fremste representant

i Pierre Bourdieu. Også her er utgangspunktet at moderne samfunn er differensiert i ulike «felter» (Bourdieu, 1992). Men i motsetning til hos Luhmann hevdes det at samfunnet har et koordinerende senter i den dominerende klassen («eliten») som bruker basisinstitusjonene til å (re)produsere makt, ressurser og privilegier til seg og sine. Dette skjer ved at den dominerende klassen bruker familien til å overføre økonomisk, kulturell og sosial «kapital» til sine barn; utdanningssystemet er rigget slik at disse ressursene konverteres til utdanningsresultater; i økonomien (hvor makt, status og inntekt fordeles) gjør dette at den dominerende klassens barn seirer i konkurransen om de øverste posisjonene; kulturelle institusjoner som media, vitenskap og religion legitimerer privilegiene gjennom «symbolsk makt» som omdanner flaks i det sosiale lotteriet til «innsats», «intelligens», «karisma» eller andre rettferdiggjørende faktorer; og over det hele tårner politikken (staten) som holder systemet i gang. Dette er, som vi ser, ikke en teori om frihetens demokratisering, men en teori om ufrihetens demokratisering der frihet er et sosialt privilegium forbeholdt de få. Men selv om det selvfølgelig finnes forskjeller i det norske samfunn, og det er en viss tendens til at de går i arv, kan ikke denne teorien gjøre rede for hvorfor basisinstitusjonene også gagnar vanlige folk som nyter godt av helsetjenester, skole for barna, har en høy materiell levestandard, mye fritid og så videre, som de gjør. Den kan heller ikke gjøre rede for hvordan «ærlige» (Espeli, 2021, s. 171) norske eliter har bidratt til dette, og ikke bare til å (re)produsere egne privilegier. Kort sagt, konfliktteorien kan gjøre rede for frihetens barrierer, ikke dens demokratisering.

For å forstå DNM trenger vi derfor en teori om hvordan et fellesskap kan styre seg selv gjennom en kollektiv selvreguleringsprosess, og det finner vi i Jürgen Habermas' (1996) teori om det demokratiske maktkretsløpet. Det er en teori som viser hvordan et fellesskap av mennesker i et funksjonelt differensiert moderne samfunn som gjensidig betrakter hverandre som frie, fornuftige og likestilte, kan løse problemer gjennom demokratisk kollektiv handling. Det er en prosessuell teori med fem stadier som foregår på hver sin arena med hver sin oppgave: 1) I sin *livsverden* (hverdagsverden) opplever folk problemer de ikke kan løse på egen hånd, som at kvinner blir diskriminert i forbindelse med lønn og opprykk på arbeidsplassen. 2) I *sivilsamfunnet* varsler aktivister og frivillige organisasjoner samfunnet om problemet, for eksempel ved å danne organisasjoner og nettverk som kjemper for kvinners interesser. 3) I *offentligheten*, der samfunnsmedlemmene møtes for å diskutere felles anliggender,

blir saker satt på dagsordenen og en offentlig mening utkrystalliseres, for eksempel at vi har et likestillingsproblem i arbeidsliv og samfunn. 4) I det formelle *politiske systemet* fattes det kollektivt bindende beslutninger som skal løse problemet, for eksempel gjennom å vedta en likestillings- og abortlov. 5) Gjennom *rett og forvaltning* iverksettes til sist politiske beslutninger, som når det opprettes et likestillingsombud med ansvar for å følge opp likestillingsloven eller domstolene straffer brudd på abortloven.

Som vi ser, er Habermas' teori en beskrivelse av hvordan et fellesskap kan bli kollektivt handlingsdyktig: fange opp problemer, diskutere seg frem til gode løsninger, fatte kollektivt bindende beslutninger og ha et omfattende apparat til å iverksette dem. Og den passer godt for Norge, som ifølge en historiker er det «empiriske speilbildet» (Stråth, 2021, s. 358) av Habermas' deliberative demokratimodell. I Norge ble det demokratiske maktkretsløpet innstiftet av en liberal og opplyst embetsmannsstand gjennom de liberale friheter som fulgte med Grunnloven i 1814: menneskerettigheter, rettsstat og demokrati. Deretter handler norsk historie i stor grad om hvordan det demokratiske maktkretsløpet har blitt brukt av bønder til å kjempe for mer folkestyre, arbeidere til å kjempe for mer sosioøkonomisk likhet og kvinner til å kjempe for mer likestilling. Selvfølgelig har ikke alle politiske prosesser og beslutninger i Norge de siste 200 årene fulgt det demokratiske maktkretsløpet. Men det demokratiske maktkretsløpet fanger inn det som siden 1814 i stadig økende grad har vært prinsippet for hvordan politiske beslutninger skal fattes og legitimeres i Norge, nemlig bred folkelig deltagelse og fornuftig diskusjon som demokratiets kjerne. Og ikke minst har mange politiske prosesser ligget tett på modellen for det demokratiske maktkretsløpet, og særlig de store politiske mobiliseringsprosessene jeg har beskrevet og som har formet det moderne Norge (se Aakvaag, 2017b, for en utdyping). I sum er resultatet at stadig flere individer og grupper har blitt inkludert som likeverdige deltagere i det norske verdifellesskapet. Parallelt har friheten fått stadig nye lag og mer konkret innhold både som kulturelt ideal og institusjonell realitet. Det er ikke minst denne vedvarende diskusjonen og utviklingen av DNM i regi av det demokratiske maktkretsløpet som gjør det norske frihetsfellesskapet så robust – samt til et ufullendt og alltid pågående prosjekt.

Fjerde pilar: liberal beskyttelse av individet

Når man bygger opp basisinstitusjoner som økonomi, utdanning, helse og kunst med store formelle organisasjoner som bedrifter, skoler, helseforetak og museer, og så supplerer dem med et demokratisk maktkretsløp med et mektig byråkratisk-rettslig statlig styringsapparat til disposisjon, så er det alltid en fare for at resultat blir et «asymmetrisk» (Coleman, 1982) samfunn hvor individet er lite og samfunnet stort. Særlig stor er faren for at noen individer eller grupper av individer tilriver seg kontrollen over basisinstitusjonene og det byråkratisk-rettslige styringsapparatet og bruker det til å undertrykke og utnytte resten av befolkningen, slik vi så konfliktteorien er opptatt av. I sin ekstreme form har vi sett dette i totalitære kommunistiske (som Sovjet og Kina) og fascistiske (som Tyskland, Italia og Spania) regimer i det 20. århundret. Vi ser det i våre dagers autokratier som Russland, Tyrkia, Kina og Filipinene (for å ta de største). Og vi finner klare tendenser til det i de av dagens liberale demokratier med størst sosioøkonomiske forskjeller (som USA og Storbritannia). Så hvordan sikre at basisinstitusjonene og statens byråkratisk-rettslige apparat brukes for, og ikke mot, befolkningen, som jo er selve forutsetningen for å demokratisere friheten?

Her kommer DNMs fjerde pilar inn, nemlig et sett liberale ordninger som beskytter individet mot maktmisbruk fra stat og basisinstitusjoner. Mer presist handler det om tre barrierer for makt: *Sivile rettigheter* gir alle norske individer en rettslig beskyttet privatsfære hvor de kan gjøre (nesten) hva de vil, beskyttet mot staten og andre sosiale grupper og individer. *Rettsstaten* begrenser statens maktbruk gjennom å underlegge den krav til regler og forutsigbarhet. Og regelmessige *valg* sikrer at man kan kvitte seg med ledere man ikke vil ha.

Denne liberale dimensjonen er ofte oversett i samfunnsvitenskapelige analyser av DNM (som Barth et al., 2014; Dølvik et al., 2015; Esping-Andersen, 1990), som er mest opptatt av materiell velferd, basisinstitusjoner, kollektive goder og kollektiv handlingskapasitet. Ikke desto mindre har den vært sentral siden en liberal embetsmannstand innstiftet det moderne norske verdifelleskapet i 1814. Ja, i et historisk perspektiv kom den liberale friheten først, med Grunnloven i 1814. Først deretter ble den sosiale friheten gradvis bygget opp. En fruktbar måte å lese norsk historie siden 1814 på, er derfor å se den som et resultat av det kontinuerlige forsøket på å definere og realisere frihetens demokratisering i det *produktive spenningsfeltet* mellom liberal (negativ) og sosial

(positiv) frihet. Tillater vi oss nok en gang å være forenklende og skjematisk, kan vi si at den politiske og ideologiske høyresiden (liberale og konservative) særlig har kjempet for negativ liberal frihet og for å beskytte individet mot et destruktivt samfunn, mens venstresiden (kulturradikalere, sosialdemokrater, sosialister og kommunister) særlig har kjempet for positiv sosial frihet og for å bygge opp institusjoner og styringskapasitet. Det er nok av eksempler på hvordan denne spenningen har spilt seg ut i norsk historie. I 1814 ble negative liberale friheter institusjonalisert gjennom Grunnloven, hvorpå man umiddelbart startet å bygge opp en sentraladministrasjon som ga økt positiv styringskapasitet. Den økte positive styringskapasiteten til kongen og hans regjering ble deretter, gjennom parlamentarismen, underlagt negativ demokratisk kontroll gjennom et valgt storting og en parlamentarisk styringskjede som gjør at alle politiske ledere kan fjernes gjennom valg. Rett etter krigen ønsket ledende politikere på venstresiden å bygge ut det byråkratisk-rettslige styringsapparatets makt gjennom å gi staten og forvaltningen svært utvidet myndighet i form av nye beredskaps- og fullmaktslover; et forslag som ble aktivt motarbeidet og til sist nedkjempet av en liberal høyreside som argumenterte for behovet for å beskytte individets frihet mot staten. Etter at Arbeiderpartiet brukte sin nyvunne regjeringsmakt fra 1935 til å bygge en «sosialdemokratisk orden» (Furre, 2000, del III og IV) tuftet på store basisinstitusjoner og et så omfattende styringsapparat at enkelte snakket om «ettpartistaten» (Seip, 1987), kom reaksjonen i form av en «liberal vending» (Sejersted, 2009): først en (ny)liberal «høyrebølge» på 1980-tallet, som bidro til å deregulere deler av samfunnet som boligmarkedet, finansmarkedet og butikkenes åpningstider; deretter fulgte fra 1990-tallet en «rettsliggjøring» som blant annet satte individuelle rettigheter høyt på dagsordenen gjennom menneskerettigheter og mer spesifikke rettigheter knyttet til rollen som for eksempel pasient, kunde og elev. Og slik kunne jeg fortsette med å beskrive pendelbevegelsene mellom negativ liberal og positiv sosial frihet som følger av at høyre- og venstresiden i norsk historie har kjempet om det politiske initiativet.

Men det skal jeg ikke. Jeg skal nøye meg med å gjenta hovedpoenget, som er at selv om positiv sosial frihet er det som gir DNM dens særpreg og frihetens demokratisering substans og innhold, så har DNM i tillegg en liberal side som helt siden 1814 har spilt en viktig rolle ved å beskytte individet mot samfunnet. Det skjer gjennom å kanalisere den sterke kollektive handlings- og styringskapasiteten til 14 funksjonelt differensierte basisinstitusjoner og et omfattende byråkratisk-rettslig statlig styringsapparat i en retning som gir, og

ikke berøver, medlemmene i det norske samfunnsfellesskapet frihet. Selv om dette ikke er en tilstrekkelig, så er det en *nødvendig* betingelse for frihetens demokratisering i DNM.

Femte pilar: frihetens ritualer og symboler

Hvis det liberale aspektet er for lite fremme i samfunnsvitenskapelige studier av DNM, så gjelder det enda mer med dens symbolske og rituelle aspekt. Som vi har lært av Durkheim (1995) og hans etterfølger Randall Collins (2004), så er alle fellesskap avhengig av ritualer som binder folk sammen gjennom sterke kollektive følelser av begeistring, entusiasme, sympati og samhold, men også harme og sinne i møte med angrep på fellesskapet. Slike kollektive følelser manifesterer seg i materielle og immaterielle symboler som representerer fellesskapet. Dermed forankres kollektiv identitet og tilhørighet til fellesskapet ikke bare i folks hjerner og interesser, men også i deres hjerter. *De føler seg* som en del av fellesskapet. Hvilke ritualer er knyttet til frihetens demokratisering og DNM? Og hvilke «hellige» symboler representerer dem? Her skal jeg nøye meg med å gi en kort oversikt basert på et skille mellom regelmessige og spontane ritualer. Den viser at alle de fire viktigste gruppene og elementene i frihetens demokratisering og DNM har sine ritualer og symboler.

Regelmessige («institusjonaliserte») ritualer er rekursive: foregår på samme tid og samme sted, med de samme aktiviteter og de samme symbolene, år ut og år inn. Embetsmannsstanden, Grunnloven og liberal frihet («1814») feirer vi hver 17. mai med flagg og barnetog. I tråd med at det var her det norske verdifellesskapet ble stiftet, er deres viktigste symbol det norske flagget. Andre symboler er Grunnloven, grunnlovsfedrene og Eidsvollsbygningen. Bondebevegelsen og folkestyret («1884») feirer vi hvert fjerde år med stortingsvalg og tilknyttede aktiviteter som debatter, partilederutspøringer og valgvakser. Sine symboler har de blant annet i valglokalet, stemmeseddelen, partienes logoer, kjente rikspolitikere og ikke minst selve stortingsbygningen. Arbeiderbevegelsen og sosial likhet («1935») feirer vi 1. mai med tog, paroler og appeller. De har sine symboler i faner (gjerne røde), sanger («Internasjonalen»), bygninger (arbeidernes hus) og plakater og statuer av stolte og rakryggede arbeidere (uten lua i hånden). Til sist feirer vi kvinnebevegelsen og likestilling («1978») 8. mars med tog, paroler og opprop. Også kvinnebevegelsen har sine symboler i kvinnesakens pionerer, saker (som abort

og likelønn), lover (som abort- og likestillingsloven) og litteratur (som *Et dukkehjem* og *Det annet kjønn*). I Norge finnes i tillegg regelmessige ritualer som går på tvers av de fire bevegelsene og dimensjonene, som kongens og statsministerens nyttårstaler.

Spontane ritualer har på sin side karakter av enkeltepisoder som finner sted som et svar på hendelser som er spesielt betydningsfulle enten fordi de truer eller styrker frihetens demokratisering og DNM. Eksempler er masse-mønstringene som fant sted i Oslos gater både etter unionsoppløsningen i 1905 og etter slutten på fem år med tysk okkupasjon i maidagene i 1945. Av nyere eksempler skiller rosetogene etter terroren på Utøya og regjeringskvartalet 22. juli 2011 seg ut. Mer enn 1 million mennesker gikk i tog i hele landet, hvorav 200 000 samlet seg på Rådhusplassen i Oslo. Talene, sangene og ikke minst rosene og blomsterhavet ble raskt symboler på det alle sa bandt det norske samfunnet sammen: at man er et inkluderende fellesskap basert på frihet og demokrati (se Rafoss, 2020, for en Durkheim-basert analyse).

Avsluttende diskusjon

Dermed er vi fremme ved kapitlets tredje del, hvor det er tid for oppsummering og kritikk. Jeg har i dette kapitlet argumentert for at det finnes et norsk fellesskap. På spørsmålet om hva slags fellesskap det norske samfunnet er, har jeg svart at det er et verdifellesskap tuftet på idealet om frihetens demokratisering. Dette er en relativt generell og abstrakt verdi som har blitt konkretisert og gitt substans av spesielt fire grupper og bevegelser siden 1814: embetsmannsstanden (liberal frihet: sivile rettigheter, rettsstat og demokratiske valg), bondebevegelsen (folkestyre), arbeiderbevegelsen (sosioøkonomisk likhet) og kvinnebevegelsen (likestilling). På spørsmålet om hva som gjør dette fellesskapet robust, har jeg svart at det er robust fordi det er institusjonalisert i DNM, en måte å organisere samfunnet på med fem pilarer: 1) en sosial frihetsforståelse der frihet ses som et produkt av samfunnets nærvær, ikke dets fravær; 2) 14 funksjonelt differensierte basisinstitusjoner som gir norske samfunnsmedlemmer en rekke kapabiliteter på en rekke områder; 3) et demokratisk maktkretslop som gjør det mulig å styre og koordinere basi-

sinstitusjonene med særlig henblikk på å sørge for at alle individer og grupper får nytte godt av kapabilitetene; 4) et sett liberale barrierer som beskytter individet mot samfunnet; 5) og til sist kollektive ritualer og symboler som (gjen)skaper kollektive følelser av samhold og å være et «oss».

På denne måten har jeg forsøkt å gi en analyse av fellesskap i Norge som går på tvers av etablerte sosiologiske perspektiver ved at den er *positiv* (til forskjell fra kritisk og konfliktteoretisk), *samtidsdiagnostisk* (til forskjell fra avgrenset og bindestrekifisert) og *teoretisk* (til forskjell fra empirisk, om enn den baserer seg på mye empiri). Mye kan sies om mine analyser. Jeg skal avslutte kapitlet med å ta opp noen innvendinger. Plassbegrensninger gjør at jeg må nøye meg med å peke ut en retning for hvordan de kan besvares.

Hvor norsk er frihetens demokratisering? Det norske frihetsfellesskapet er tuftet på vestlige opplysningside(al)er som frihetens demokratisering, funksjonell differensiering, det demokratiske maktkretsløpet og liberale barrierer. Gir det mening å snakke om et særegent «norsk» fellesskap når det i all hovedsak er basert på importerte europeiske og angloamerikanske verdier og institusjoner? Svaret er ja. På tross av at det har mange likhetstrekk med andre vestlig-moderne fellesskap, er Norge et særegent fellesskap allerede av den grunn at det er avgrenset fra andre samfunn i tid (fra 1814 til i dag), rom (nasjonalstaten Norges territorielle grenser) og personer (12–14 generasjoner med nordmenn som siden 1814 har oppholdt seg på dette territoriet). Enda viktigere er at disse verdiene og institusjonene er realisert på særegne måter i Norge. Bestemte sosiale bevegelser, grupper, personer og hendelser har gitt de universalistiske opplysningsidealene en særegen norsk form, som igjen har dannet opphav til særegne norske tradisjoner, ritualer og en kollektiv hukommelse. Barnetogene 17. mai og trepartssamarbeidet i arbeidslivet er eksempler på hvordan generelle idealer om liberale rettigheter og økonomisk frihet i arbeidslivet har antatt en særegen norsk form. Det norske frihetsfellesskapet er slik et spesialtilfelle av mer generelle og abstrakte opplysningsidealene.

Mangel på detaljer? En opplagt innvending er at når man går så allment og samtidsdiagnostisk til verks som jeg her har gjort, og subsumerer et helt samfunn og over 200 år med historie under noen få generelle begreper, så ofrer jeg en detaljert og grundig forståelse på den totaliserende syntesens alter. Til det er det å si at av og til kan det være nødvendig å se bort fra mylderet av detaljer for å skaffe seg oversikt. Først når man ser dets mange deler i sammenheng, forstår man et samfunn og dets historie. Alternativet til helhet er

ikke en dypere, men en mer fragmentert forståelse. Dessuten er mine analyser basert på omfattende samfunnsvitenskapelig og historisk empirisk forskning om sosiale grupper, sosiale bevegelser, basisinstitusjoner og politiske prosesser i det moderne Norge. Når det er sagt, er det en viktig oppgave å gå mer detaljert til verks for å bygge ut mine analyser samt se om de får empirisk støtte – dog uten å oppgi den helhetlige, samtididiagnostiske ambisjonen.

Hva med grupper og bevegelser som ikke er nevnt? Én ting er å gi en mer detaljert beskrivelse av de grupper og bevegelser jeg *har* tatt med. Men hva med alle de jeg *ikke* har nevnt? Det er ingen tvil om at langt flere grupper og bevegelser enn de fire jeg har beskrevet, har vært aktive og påvirket Norge siden 1814, som samvirkebevegelsen, urfolksbevegelsen, fredsbevegelsen, homsebevegelsen og miljøbevegelsen, for bare å nevne noen. Når jeg har begrenset meg til de «fire store», er det fordi det er stor enighet blant historikere og samfunnsvitere om at de har vært mest sentrale i å forme det moderne Norge. I tillegg har de andre bevegelsene i all hovedsak bidratt til å kjempe for frihetens demokratisering på sine (ofte beslektede) områder, slik at de ikke utfordrer mine hovedkonklusjoner, men heller utvider dem. Men også her er det selvfølgelig behov for videre analyser og utdyping.

For harmoniserende? En mer alvorlig innvending er at jeg med min «positive sosiologi» tegner et for harmonisk bilde både av det norske fellesskapet og den historiske prosessen som har skapt det. Hvor blir det av konfliktene, kampen, volden, ufriheten, de ekskluderte og de som er mot frihetens demokratisering? Mitt første og mest opplagte svar er at dette kapitlet ikke handler om konflikt, men fellesskap. Derfor har jeg prioritert å trekke frem det som binder nordmenn sammen, ikke det som skiller dem fra hverandre. For det andre er det, som jeg har forsøkt å vise, faktisk mye som binder nordmenn sammen. De er medlemmer av et frihetens verdifellesskap som er institusjonelt realisert gjennom DNM. Dette helt vesentlige aspektet ved det norske samfunnet går tapt i konfliktteoretiske analyser som like ensidig vektlegger for eksempel klassekonflikt, sentrum/periferi-spenningen, kjønnsdiskriminering og identitetspolitiske motsetninger knyttet til kjønn, seksualitet, etnisitet og funksjonshemming. For det tredje er det riktig at det finnes grupper på ytre høyre- og venstresiden som aktivt har kjempet mot frihetens demokratisering og DNM, som revolusjonære Moskva-kommunister i Ap og NKP i mellomkrigstiden, høyreradikale bevegelser som NS i mellomkrigstiden, revolusjonære maoister i AKP(m-l) på 1970-tallet og fundamentalistiske islamister og

høyreekstremister de senere årene (Sørensen & Brandal, 2018, gir en oversikt). Men det norske samfunnet har vist seg motstandsdyktig overfor slike angrep på frihetens demokratisering og DNM. Ingen av disse bevegelsene har blitt massebevegelser med bred folkelig appell, og det måtte militær inngripen fra en fremmed makt (Tyskland) til for å bringe en av dem til makten en kort periode (NS i 1940–1945). Det viser hvor dypt forankret det norske verdifelleskapet og frihetens demokratisering er både på høyre- og venstresiden i norsk politikk. Ja, ikke bare har frihetens demokratisering virket modererende på de ytterliggående bevegelsene selv, som har vært mindre ekstreme enn i mange andre land, men den har skapt en «norsk politisk kultur» (ibid., s. 287) som har hindret ytterliggående bevegelser i å få bred oppslutning. La meg helt til sist også få si at det er misvisende å kalle min analyse harmoniserende og konfliktfri. Jeg har tvert om lagt stor vekt på motsetninger og konflikter mellom embetsmenn og bønder, mellom kapitalister og arbeidere og mellom menn og kvinner, som ofte har vært harde både i ord og handling. Så vi kan gjerne kalle Norge et «konfliktfelleskap». Det norske samfunnet er derimot ikke et «uenighetsfelleskap» (Iversen, 2014). Tvert om spiller konfliktene seg ut innenfor rammene av noe vi er enige om og som gjør oss til et fellesskap, som altså er å samarbeide om å gi flest mulig mennesker mest mulig frihet på flest mulig områder: frihetens demokratisering. De viktigste konfliktene i det moderne Norge handler ikke først og fremst om å utfordre denne verdien, men om hvordan den skal fortolkes og realiseres. Ikke bare det, konfliktene spiller seg ut innenfor et institusjonelt rammeverk for å løse strid på en fredelig, fornuftig og rettferdig måte. Siden 1814 har det demokratiske maktkretsløpet gitt ikke minst ekskluderte og marginaliserte grupper en mulighet til å kjempe for sine interesser. Det har nok disiplinert og «temmet» dem gjennom å tvinge dem til å bruke fredelige midler. Men det har også gitt dem stort gjennomslag for egne interesser og bidratt til å inkludere dem i, få et eieforhold til og forme DNM og frihetens demokratisering.

Er det norske verdifelleskapet tuftet på frihetens demokratisering? Men hvordan vet jeg at frihetens demokratisering er det som binder folk sammen i Norge? La meg begynne med å si at et verdifelleskap ikke trenger å innebære at absolutt hele befolkningen slutter opp om den grunnleggende verdien og de institusjoner den kommer til uttrykk gjennom. Det holder at majoriteten gjør det. Det er heller ikke noe krav at nordmenn selv må bruke betegnelsen «frihetens demokratisering». Oftest brukes andre ord som «inkluderende»,

«egalitært», «tolerant», «liberal-demokratisk», «likestilt» og «humanistisk» om det norske verdifellesskapet. Uttrykket «frihetens demokratisering» er en neologisme jeg har utviklet for å sette disse ulike dimensjonene av verdifellesskapet på et felles begrep. Men hvordan understøtter jeg empirisk at frihetens demokratisering er den norske kjerneverdien? På flere måter. For det første har Grunnloven, det norske samfunnets «grunnbok», i over 200 år og gjennom mange revisjoner vært tuftet på individets frihet. Som det heter i Grunnlovens nye § 2: «Verdigrunnlaget forblir vår humanistiske og kristne arv» (med «kristne» må her forstås en *de jure* religiøs forankring av frihetens demokratisering som *de facto* får mindre og mindre betydning i et stadig mer sekulært norsk samfunn kjempet frem av overveiende sekulære og opplysningshumanistiske sosiale bevegelser). For det andre er de kollektive ritualene i det norske samfunnet, som 17. mai, 1. mai, 8. mars, valg og rosetoget etter 22. juli, feiringen av det norske samfunnets grunnverdi og mest «hellige objekt»: individet og dets frihet til å leve sitt eget liv. For det tredje er frihetens demokratisering den styrende verdien innad i alle de 14 basisinstitusjonene i det norske samfunnet. I familien velger vi selv partner. I utdanningssystemet sier lover, forskrifter og læreplaner at skolen skal gi alle de samme mulighetene til å utvikle og utfolde sine evner og interesser – samt tilegne seg liberaldemokratiske holdninger og verdier. Helsevesenet skal gi alle den helsehjelpen de trenger og slik gi folk lange og sunne liv. I økonomien er både konsumenter og produsenter stort sett frie til å gjøre som de vil. Rettsvesenet skal håndheve lover og regler som beskytter enkeltindividets sivile, politiske og sosiale rettigheter og så videre. For det fjerde, og i forlengelsen av forrige poeng, handler veldig mye offentlig debatt i Norge om å «strekke» frihetens demokratisering til alle, og ikke minst de som står i fare for å falle utenfor eller ikke inkluderes fullverdig i basisinstitusjonene. Kvinner må inn i næringslivet, innvandrere inn i idretten, personer med lav utdanning må få kunstopplevelser, skolen må unngå frafall, og så videre. For det femte har de viktigste (samt mange andre) sosiale bevegelsene i Norge siden 1814 kjempet for frihetens demokratisering, som vi har sett. Og til sist, hvis vi går ned på individnivå, så slutter den store majoriteten av Norges befolkning opp om frihetens demokratisering. Typisk vil 80–90 prosent svare at de slutter opp om verdier som uavhengighet, inklusjon, toleranse, mangfold, ytringsfrihet, en omfordelende og skattefinansiert velferdsstat, likestilling og religionsfrihet (Hellevik & Hellevik, 2022). I sum

tyder dette på ganske god empirisk støtte for tesen om frihetens demokratisering som kollektiv grunnverdi i Norge.

Ideal eller realitet? Ett er hvilke verdier et samfunn har, noe annet er hvorvidt det lykkes realisere dem. Lever realitetene opp til idealet? Har DNM lyktes med å institusjonalisere frihetens demokratisering? Her er det viktig å ha klart for seg at frihetens demokratisering nettopp er et ideal, og det ligger i idealers natur at de sjelden eller aldri fullt ut er realisert. Det er heller ikke deres oppgave. De skal være orienteringspunkter for individuell og kollektiv handling: noe å strekke seg etter. Når det gjelder innholdet i frihetens demokratisering, er det heller ikke et ideal som krever full sosioøkonomisk likhet for å realiseres. Det er nok at den store majoriteten i samfunnet har tilgang til *nok* ressurser og kapabiliteter til fritt å utvikle og utfolde evner og interesser og slik leve sine egne liv. Frihetens demokratisering handler ikke om å gjøre alle helt like sosialt, kulturelt og økonomisk, men om å bygge et institusjonelt «dansegulv, slik at enkeltmenneskene kan danse sine liv,» for å sitere Tage Erlander (se Frankfurt, 2015, for en teoretisk utdyping). Da omdannes frihet fra et eliteprivilegium til et massefenomen. Hvor mye sosial ulikhet frihetens demokratisering er forenlig med, er et krevende spørsmål. Det er opplagt at hvis ressurser og derigjennom makt hopper seg opp på for få hender, vil det true de manges frihet. Og i Norge eksisterer det sosioøkonomiske forskjeller mellom folk knyttet til utdanning inntekt, formue og sosial status, forskjeller som delvis går i arv mellom generasjoner og også har konsekvenser for livssjanser og livskvalitet. Særlig inntekts- og formuesforskjellene har også økt det siste tiåret, selv om den langsiktige historiske tendensen siden 1814 er mer sosioøkonomisk likhet (Aaberge & Modalsli, 2014). Dette gjør at selv om mange er frie i Norge, så er noen friere enn andre. Allikevel, ser vi på det norske samfunnets historiske utvikling siden 1814, er det god grunn til å hevde at Norge faktisk har kommet langt i å realisere frihetens demokratisering. 1800-tallet var en periode med en rekke politiske, økonomiske, utdanningsmessige, rettslige, sosiale, kulturelle og andre fremskritt (Myhre, 2022, gir en bred oversikt). Resultatet er at ved inngangen til det 20. århundret var Norge sammenlignet med andre vestlig-moderne land «rikt, avansert, moderne og demokratisk», som historikeren Jan Eivind Myhre (2021a, s. 11) sier. Den utbredte myten om det «fattige Norge» omkring år 1900 er gal (Myhre, 2021b, 2022). Siden da har utviklingen bare akselerert (se Furre, 2000; Sejersted, 2005), noe som har fått en annen historiker, Finn Olstad, til å kalle det 20.

århundret «frihetens århundre» (Olstad, 2010). Ikke minst har perioden etter 1945 vært en «lang opptur», for igjen å sitere den samme historikeren (Olstad, 2017). Resultatene avtegner seg på empiriske indikatorer. Hvis Norge omkring 1900 lå rundt midten sammenlignet med andre vestlig-moderne samfunn, så topper landet i dag de fleste internasjonale sammenligninger av menneskelig utvikling, velstand, inntektslikhet, sosial mobilitet, likestilling, ytringsfrihet, demokrati, rettsstat og så videre. Sosiologen Anders Barstad (2014, s. 355), som har foretatt den hittil mest omfattende oppsummeringen av forskningen på nordmenns levekår og livskvalitet, konkluderer med at «uansett om vi tar for oss objektive levekårskriterier, subjektiv livskvalitet, eller forsøker å kombinere disse [...], kommer Norge meget godt ut i internasjonale velferdsmålinger. Vi er ikke alltid på topp [...], men som regel ikke langt unna.» Så på tross av de sosiale ulikhetene som fortsatt finnes i Norge, er det derfor god empirisk støtte for å hevde at friheten er demokratisert. De fleste nordmenn danser i dag «sine egne liv» på dansegulvet til den 200 år gamle DNM.

Referanser

- Ahlstrand, R. & Sausdal, D. (2023). A Diagnosis of Society and Nordic Sociology. *Acta Sociologica*, 0(0), 1–4. <https://doi.org/10.1177/00016993231217598>
- Ahrne, G., Boje, T., Esseveld, J., Gundelach, P. & Riska, E. (2010). *Sociological Research in Norway: An Evaluation*.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities*. Verso.
- Aubert, V. (1969). *Det skjulte samfunn*. Pax Forlag.
- Barstad, A. (2014). *Levekår og livskvalitet*. Cappelen Damm Akademisk.
- Barth, E., Moene, K. O. & Willumsen, F. (2014). The Scandinavian Model – an Interpretation. *Journal of Public Economics*, 117(September), 60–72. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jpubeco.2014.04.001>
- Berlin, I. (2002). *Liberty*. Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1992). *Texter om de intellektuelle*. Symposion Bibliotek.
- Coleman, J. S. (1982). *The Asymmetric Society*. Syracuse University Press.
- Collins, R. (1994). *Four Sociological Traditions*. Oxford University Press.
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton University Press.
- Durkheim, É. (1984). *The Division of Labor in Society*. Free Press.
- Durkheim, É. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life* (K. E. Fields, Overs.). The Free Press.
- Dølvik, J. E., Fløtten, T., Hippe, J. M. & Jordfald, B. (2015). *The Nordic Model Towards 2013*. Fafo.
- Egerberg, M., Olsen, J. P. & Sætren, H. (1978). Organisasjonssamfunnet og den segmenterte stat. I J. P. Olsen (Red.), *Politisk organisering* (s. 115–142). Universitetsforlaget.
- Espeli, H. (2021). Fra økonomiske misligheter til et webersk byråkrati? I J. E. Myhre (Red.), *Myten om det fattige Norge. En misforståelse og dens historie* (s. 147–192). Dreyer forlag.
- Esping-Andersen, G. (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Polity Press.
- Frankfurt, H. G. (2015). *On Inequality*. Princeton University Press.
- Furre, B. (2000). *Norsk historie 1914–2000: Industrisamfunnet – fra vokstervisse til framtidstilvil*. Det Norske Samlaget.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action. Volume One: Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action. Volume Two: Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. Polity.
- Hagen, R. (2000). Rational Solidarity and Functional Differentiation. *Acta Sociologica*, 43(1), 27–42. <https://doi.org/10.1177/000169930004300104>
- Hagen, R. (2012). Samfunn som handlingsdyktig fellesskap. I K. Dahlgren & H. E. Næss (Red.), *Tanker om samfunn*. Universitetsforlaget.
- Hellevik, O. & Hellevik, T. (2022). Verdier og verdiutvikling. I I. Frønes & L. Kjølørød (Red.), *Det norske samfunn..* (8. Utg., Bd. 3, s. 338–366). Gyldendal.
- Hernes, G. (1978). *Forhandlingsøkonomi og blandingsadministrasjon*. Universitetsforlaget.
- Hernes, H. (1987). *Welfare State and Woman Power*. Universitetsforlaget.

- Hippe, J. M. & Berge, Ø. (2013). Ombyggingens periode. Landrapport om Norge 1990–2012. Fafo.
- Iversen, L. L. (2014). *Uenighetsfellesskap. Blikk på demokratisk samhandling*. Universitetsforlaget.
- Kant, I. (1991). *Political Writings*. Cambridge University Press.
- Kjeldstadli, K. (2021). Folkebevegelsene demokratiserte Norge. I J. E. Myhre (Red.), *Myten om det fattige Norge. En misforståelse og dens historie* (s. 193–222). Scandinavian Academic Press.
- Luhmann, N. (1997a). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1997b). The Limits of Steering. *Theory, Culture & Society*, 14(1), 41–57. <https://doi.org/10.1177/026327697014001003>
- Myhre, J. E. (2021a). Myten om det fattige Norge. I J. E. Myhre (Red.), *Myten om det fattige Norge. En misforståelse og dens historie* (s. 11–37). Scandinavian Academic Press.
- Myhre, J. E. (Red.). (2021b). *Myten om det fattige Norge. En misforståelse blir til*. Scandinavian Academic Press.
- Myhre, J. E. (2022). *Den norske modellen blir til. Norge 1814–1914*. Dreyer forlag.
- Nisbet, R. (1993). *The Sociological Tradition*. Transaction.
- Nordby, T. (2018). *Norges politiske system etter 1814*. Dreyers forlag.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities*. Harvard University Press.
- Olsen, J. P. (1978). Folkestyre, byråkrati og korporativisme – skisse av et organisasjonsteoretisk perspektiv. I J. P. Olsen (Red.), *Politisk organisering* (s. 13–114). Universitetsforlaget.
- Olstad, F. (2010). *Frihetens århundre*. Pax.
- Olstad, F. (2017). *Den lange oppturen. Norsk historie 1945–2015*. Dreyer.
- Parsons, T. (1968). *The Structure of Social Action. Volume Two: Weber*. The Free Press.
- Parsons, T. (1971). *The System of Modern Societies*. Prentice-Hall.
- Rafoss, T. (2020). Å føle fellesskap med fremmede: Rosetogene og følelsenes sosiologi. *Norsk sosiologisk tidsskrift*, 4(4), 225–240. <https://doi.org/10.18261/issn.2535-2512-2020-04-04>
- Rokkan, S. (2010). *Stat, nasjon, klasse*. Universitetsforlaget.
- Rommetvedt, H. (2017). *Politikkens allmenngjøring*. Fagbokforlaget.
- Seip, J. A. (1987). Fra embetsmansstat til ettpartistat. I J. A. Seip (Red.), *To linjer i norsk historie*. Universitetsforlaget.
- Seip, J. A. (2010). *Utsikt over Norges historie*. Gyldendal.
- Sejersted, F. (2001). *Demokrati og rettsstat*. Pax forlag.
- Sejersted, F. (2005). *Sosialdemokratiets tidsalder*. Pax.
- Sejersted, F. (2009). Den liberale vending. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 3(4), 226–239.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- Slagstad, R. (1998). *De nasjonale strateger*. Pax Forlag.
- Slagstad, R. (2006). *Kunnskapens hus*. Pax.
- Stråth, B. (2021). Om den nordiska fattigdomens betydelse. I J. E. Myhre (Red.), *Myten om det fattige Norge. En misforståelse og dens historie* (s. 332–362). Dreyer forlag.
- Sørensen, Ø. & Brandal, N. (2018). *Det norske demokratiet og dets fiender. 1918–2018*. Dreyer forlag.
- Tjora, A. (2018). *Hva er fellesskap*. Universitetsforlaget.

- Tranøy, B. S. & Østerud, Ø. (2001). En fragmentert stat? I B. S. Tranøy & Ø. Østerud (Red.), *Den fragmenterte staten* (s. 9–36). Gyldendal Akademisk.
- Østerberg, D. (1988). *Metasociology: An Inquiry Into the Origins and Validity of Social Thought*. Universitetsforlaget.
- Aaberge, R. & Modalsli, J. H. (2014). Fordelingen av inntekter i Norge fra 1875 til idag. *Plan*, 46(3–4), 22–28.
- Aakvaag, G. C. (2006). Den samtididiagnostiske sosiologiens forjettelse. *Sosiologi i dag*, 36(4), 6–33.
- Aakvaag, G. C. (2013a). Farvel til gullaldersosiologien. *Sosiologisk tidsskrift*, 21(4), 374–395. <http://dx.doi.org/10.18261/ISSN1504-2928-2013-04-04>
- Aakvaag, G. C. (2013b). *Frihet. Et essay om å leve sitt eget liv*. Universitetsforlaget.
- Aakvaag, G. C. (2016). Out of the Doll's House. From Zero-Zum to Positive-Sum Social Freedom. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 17(3), 337–354. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2016.1211023>
- Aakvaag, G. C. (2017a). Forsøk på å beskrive det ugjennomtrengelige. Bidrag til symposium om Frønes og Kjølørød (red.): Det norske samfunn, 7. utg. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 58(2), 226–231.
- Aakvaag, G. C. (2017b). Institutional Change in Norway: The Importance of the Public Sphere. I F. Engelstad, H. Larsen, J. Rogstad & K. Steen-Johnsen (Red.), *Institutional Change in the Public Sphere* (s. 71–97). De Gruyter. <http://dx.doi.org/10.1515/9783110546330-005>
- Aakvaag, G. C. (2018a). A Democratic Way of Life: Institutionalizing Individual Freedom in Norway. I F. Engelstad, C. Holst & G. C. Aakvaag (Red.), *Democratic State and Democratic Society* (s. 48–75). De Gruyter Open. <https://doi.org/10.1515/9783110634082-004>
- Aakvaag, G. C. (2018b). Positiv sosiologi. Fotnoter til en utgravd sosiologi. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 59(3), 280–302. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-291X-2018-03-03>
- Aakvaag, G. C. (2019). Fragmented and Critical? The Institutional Infrastructure and Institutional Ambitions of Norwegian Sociology. I J. Valsiner (Red.), *Social Philosophy of Science for the Social Sciences* (s. 243–269). Springer Nature. https://doi.org/10.1007/978-3-030-33099-6_14