



LUND UNIVERSITY

Filosofisociologi

Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande

Lundberg, Henrik

2007

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Lundberg, H. (2007). *Filosofisociologi: Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande*. [Doktorsavhandling (monografi), Sociologi]. Department of Sociology, Lund University.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

FILOSOFISOCIOLOGI

Henrik Lundberg

Filosofisociologi

Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande



Lund Dissertations in Sociology 78

En komplett förteckning över
Sociologiska institutionens utgivning
finns sist i boken, och på
www.soc.lu.se/info/publ

COPYRIGHT ©
Henrik Lundberg 2007

OMSLAG
Miyuki Kaceto

GRAFISK FORM
Kjell E. Eriksson

SÄTTNING
Ilgot Liljedahl

TRYCK
Media-Tryck Sociologen, Lunds universitet 2007

ISBN 91-7267-245-5

FÖRLAG OCH DISTRIBUTION
Media-Tryck Sociologen, Lunds universitet
Box 114
221 00 Lund

Fax 046-222 4794 E-post repro@soc.lu.se
www.soc.lu.se/info/publ

Innehållsförteckning

Förord	7
KAPITEL 1	
Vad är filosofisociologi?	9
1.1 Syfte och disposition	9
1.1.2 Kortfattad forskningsöversikt	15
1.2 Filosofisk kunskap och relativism	17
DEL I	
Durkheim och Mannheim som filosofisociologer	27
KAPITEL 2	
Durkheim: filosofi som bestämd av kollektiva representationer	29
2.1 Bakgrund och disposition	29
2.2 Uppmjukningen av sanningen	30
2.2.1 Begrepp som kollektiva representationer	32
2.2.2 Exkurs om det genetiska felslutet	37
2.3 Kritiken av pragmatismens sanningsteori	40
2.3.1 Sanningsbegreppets moraliska karaktär	41
2.3.2 Sanningsbegreppets nödvändighet	42
2.4 Mytologiska och vetenskapliga sanningar	45
2.5 Det religiösa livets elementära former	48
2.5.1 Durkheims sociologiska förklaring av kategoriernas ursprung	50
2.6 Filosofisociologiska konsekvenser av Durkheims kunskapssociologi	57
KAPITEL 3	
Mannheim: filosofi som en kamp om att definiera verkligheten	63
3.1 Bakgrund och disposition	63
3.2 Plats- och varaförbunden kunskap	65
3.2.1 Platsbunden kunskap	68
3.2.2 Relationism	74
3.2.3 Varaförbunden kunskap	75
3.3 Mannheims sociologiska objektivitetsbegrepp	80
3.4 Kritiken av begreppet varaförbunden kunskap	83
3.5 De intellektuella och tankestilar	85
3.6 Den liberala och konservativa tankestilen	87

3.7 Ideologianklagelser och felslut	91
3.8 Mannheims kunskapssociologiska metod	98
3.9 Vetenskapsteorier som kulturellt betingade tankestilar	99
3.10 Filosofisociologiska konsekvenser av Mannheims kunskapssociologi	105
3.11 Sammanfattning och slutsatser av del I	107
DEL II	
Ett paradigm för filosofisociologin	109
KAPITEL 4	
Collins: Interaktionsritualer, emotionell energi och kulturellt kapital	115
4.1 Det filosofiska tänkandets sociologi	124
4.2 Interaktionsritualer bland intellektuella	127
4.3 Det lilla antalets lag och den materiella infrastrukturen	133
4.4 Kreativt tänkande som en stigande abstraktions- och reflektionsnivå	139
4.4.1 Två sociologiska synsätt på filosofiska abstraktionsnivåer	147
4.5 Tänkandets förutsägbarhet	149
4.6 Naturvetenskapen som ett undantag från Det lilla antalets lag	152
4.7 Filosofiska diskussioner som maktritualer	156
4.8 Den frånvarande mikronivån	159
4.9 Mertons fem frågor	163
KAPITEL 5	
Bourdieu: Filosofi som sublimerade sociala aspirationer	167
5.1 Det skolastiska perspektivet	168
5.2 Vetenskapens och filosofins fält	175
5.2.1 Fält, kapital och habitus	177
5.2.2 Det vetenskapliga fältet	182
5.3 Martin Heideggers politiska ontologi	186
5.3.1 Illusio, doxa, nomos	192
5.4 Coda	197
5.5 Mertons fem frågor	203
5.6 Sammanfattning och slutsatser av del II	205
DEL III	
Ett program för filosofisociologin	209
KAPITEL 6	
Ett utkast till framtida filosofisociologisk forskning	211
English Summary	
The sociology of philosophy	
– a sociological perspective on philosophical thought	215
Käll- och litteraturförteckning	219

Förord

Efter att ha arbetat med en text i fyra och ett halvt år finns det onekligen något lustfyllt över att slutligen skriva ett förord. Under årens lopp har jag inte sällan fantiserat om vilka slags underfundiga kvickheter och storslagna citat jag skulle förse förordet med. När det nu väl har blivit dags att skriva det är det dock bara min tacksamhet jag vill uttrycka. Mitt första tack går naturligt nog till min handledare Carl-Göran Heidegren. Carl-Göran har varit ett fantastiskt stöd under dessa år. Hans stora kunskaper i sociologisk teori, filosofihistoria och språk har varit ovärderliga för författandet av detta arbete. Jag hoppas att vi får möjlighet att samarbeta också i framtiden! Jag vill också tacka kolleger och vänner som har läst och kommenterat manuskriptet. Följande personer har lämnat värdefulla synpunkter: Johan Lindgren, Daniel Sjödin, Klas Gustavsson, Anna Engstam, Bosse Holmqvist, Martin Wiklund och David Wästerfors. Ett särskilt tack till Thomas Brante som vid två tillfällen har läst manuskriptet i olika versioner och levererat konstruktiv kritik. Det faktum att en del varningar har klingat ohörda kan säkert ges något slags kunskapssociologisk förklaring. Tack till Katarina Sjöberg och övriga redaktionsmedlemmar i Sociologisk forskning. Jag har under våra redaktionsmöten genererat såväl EE som KK. (Se kapitel fyra för en ingående diskussion av dessa begrepp). Jag vill också tacka mina föräldrar, Anita Lundberg och Sidney Petersson, och mina syskon med familjer för deras uppmuntran och stöd. Min svärmor Maria Sjögren har på alla sätt bistått med praktisk och andlig hjälp. Jag har satt värde på båda, men kanske framförallt på den förra. Tack! Bordercollien Scott har lämnat ett värdefullt bidrag i form av krav på långa promenader och träning. Ibland har han under våra promenader plötsligt vänt sig om och tittat på mig under det att han glatt viftat på svansen. Han måste ha förstått att jag varit i behov av uppmuntran! Mitt största tack går naturligtvis till min älskade fru Caroline Sjögren – för *allt*. Kanske kunde det ändå vara på sin plats med ett storslaget citat? I *Helena* skriver Euripides: ”Nu leder en gud oss dithän där / vår lycka kan frodas: / min motgång förbyttes i medgång när du kom hit till mig, sent men ändå i tid.”

K A P I T E L I

Vad är filosofisociologi?

1.1 Syfte och disposition

I uppsatsen ”The Fixation of Belief” från år 1877 diskuterar Charles S. Peirce olika metoder för att skapa stabila övertygelser. Filosofernas särskilt omhuldade metod kallar han *a priori*-metoden. Den lär att vi endast ska acceptera sådana övertygelser som är i överensstämmelse med generella förnuftsprinciper. Övertygelser måste, enligt *a priori*-metoden, vara ”agreeable to reason”.¹ De förnuftsprinciper som filosoferna valt som grund för kunskapen skiljer sig emellertid åt, vilket ger vid handen, menar Peirce, att de har valts på subjektiva, estetiska grunder:

It makes of inquiry something similar to the development of taste; but taste, unfortunately, is always more or less a matter of fashion, and accordingly metaphysicians have never come to any fixed agreement, but the pendulum has swung backward and forward between a more material and a more spiritual philosophy, from the earliest times to the latest.²

Enligt Peirce har filosofer ständigt skiftat i sina uppfattningar om vilka förnuftsprinciper som är givna för det filosofiska tänkandet. Bristen på enighet ger upphov till frågan om någon princip överhuvudtaget är given en gång för alla. Den engelske filosofen D.W. Hamlyn har precis som Peirce noterat att det går moden i filosofin. Modeströmningarna rör inte bara perifera drag i tänkandet, utan även substantiella frågor som bedömningen av vilka filosofer som är betydelsefulla och vilka argument som är vederhäftiga. Filosofiska teorier och argument som för hundra år sedan betraktades som avgörande genombrott kan idag dömas ut som i grunden förfelade.³ Bertrand Russells teori om bestämda beskrivningar från år 1905 hälsades t ex av E.P. Ramsey som ”a paradigm of philosophy”.⁴ Den samtida filosofen Stephen Toulmin vill däremot förpassa Russells attack på det naturliga språket till idéhistoriens kuriosakabinett.⁵

1 Peirce, p. 106 (1958).

2 Ibid, p. 106.

3 Hamlyn, p. 291 (2005).

4 Citat efter Ayer, p. 27 (1982).

5 Toulmin, p. 68 (2003).

Enligt Hamlyn har skiftena i utgångspunkter för filosofin ofta berott på utomfilosofiska faktorer. I Hamlyns korta artikel specificeras inte närmare vilka dessa faktorer är. Det är inte orimligt att identifiera de utomfilosofiska faktorerna med sociala förhållanden. Den disciplin som i så fall vore bäst lämpad att studera växlingarna i filosofiskt tänkande är kunskapssociologin. Denna vetenskapsgren tar sin utgångspunkt i det faktum att uppfattningar skiftar med kulturella och sociala miljöer och föresätter sig att ge skiftningarna en sociologisk förklaring. Kunskapssociologin har, kunde det hävdas, gjort sociologi av Pascals kända ord om att vad som är sanning på ena sidan Pyrenéerna är villfarelse på den andra.⁶

Vad innebär ett kunskapssociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande? Hela denna avhandling utgör ett försök att diskutera och besvara denna komplexa fråga. Jag ska som en allra första start på diskussionen konstatera vad det *inte* är. I en lärobok i filosofisk metod, *Verktygslära för filosofer*, för filosofen Sven-Ove Hansson en snarlik diskussion som Peirce och Hamlyn. Han konstaterar att filosofin (liksom sociologin) är ett fragmenterat ämne med flera olika inriktningar. ”En väsentlig del av denna oenhetlighet”, säger han, ”hänger samman med att olika filosofer väljer olika slags idealisering av filosofiska problem”.⁷ Med idealisering avser Hansson, grovt talat, olika sätt att förenkla och närma sig filosofiska problem. Hanssons ”idealisering” låter sig, åtminstone för mina syften, jämföras med Peirces ”subjektiva, estetiska grunder”. Ur kunskapssociologisk synvinkel är Peirces och Hanssons sätt att närma sig problemet med filosofins oenhetlighet otillfredsställande. En kunskapssociolog vill istället relatera valet av förnuftskriterier och idealiseringar till sociologiska variabler, t ex generations- eller gruppstillhörighet. Förklaringen blir kunskapssociologisk i den stund förnuftskriterierna/idealiseringarna förankras i skilda tankekollektiv eller det visas hur blivande fackfilosofer socialiseras in i grupp-specifika sätt att tänka. Bourdieu har t ex påpekat att pendrörelser inom vetenskapliga discipliner, som ofta sammankopplas med modeströmningar, kan tolkas som de senast anlända forskarnas reaktion på de äldre dominerande forskarnas maktinnehav.⁸ En förklaring av brytningar och övergångar i filosofiskt tänkande utifrån t ex ett generationsperspektiv vore fullgod kunskapssociologi. Kunskapssociologin för sålunda tillbaka ”subjektiva, estetiska grunder” och ”idealiseringar”, åtminstone är det ett metodologiskt ideal, till sociala strukturer och sammanhang. Kunskapssociologen vill förklara *varför* en viss grupp av filosofer väljer ett slags idealisering av ett filosofiskt problem medan andra grupper väljer en annan. Karl Mannheim framhöll som en av kunskapssociologins viktigaste uppgifter att påvisa att det också bakom till synes individuella drag i tänkandet döljer sig kollektiva krafter, t ex erfarenheten av att tillhöra en specifik grupp eller generation. Tänkarens erfarenhet av att göra en ”plötsliga insikt” eller

6 Pascal, §108, p. 108 (1995).

7 Hansson, p. 47, (1998).

8 Bourdieu, p. 97 (2004).

få en "snilleblix" har, menar han, inte desto mindre sitt upphov i kollektiva krafter, vilka också lever i honom eller henne.⁹

På senare år har en typ av studier vuxit fram som studerar filosofiskt tänkande ur kunskapssociologisk synvinkel. På engelska talar man om *sociology of philosophy* (Randall Collins) respektive *sociology of philosophical knowledge* (Martin Kusch). Sociologen och idéhistorikern Carl-Göran Heidegren har givit disciplinen det följdriktiga svenska namnet *filosofisociologi*.¹⁰ Jag kommer att följa Heidegren i valet av terminologi. Precis som namnet anger är filosofisociologin det sociologiska studiet av filosofin. Filosofisociologin utgör ett nytillskott i raden av "bindestrecksociologier", såsom t ex familjesociologi, utbildningsociologi, avvikelsoociologi, etc. En filosofisociologi kan utformas på olika sätt. Inom vetenskapssociologin är det t ex brukligt att skilja mellan traditionell vetenskapssociologi (som i hög grad influerats av Robert K. Merton) och sk post-mertonsk vetenskapssociologi (som uppstod som en reaktion på Robert K. Mertons skola). Den förra kännetecknas av att den framförallt studerar vetenskapens belöningsystem, kommunikationsmönster, normer och institutioner och dylikt. Traditionell vetenskapssociologi intresserar sig inte för innehållet i den vetenskapliga kunskapen, utan för vetenskapens sociala förutsättningar och funktioner. I denna tradition utgår man från att vetenskapens kognitiva innehåll i princip förhåller sig autonomt till sociala förhållanden. Den post-mertonska vetenskapssociologin, som idag dominerar ämnet, går ett steg längre och hävdar att sociala faktorer inte endast bestämmer vetenskapens organisatoriska och normativa ramar, utan också, åtminstone delvis, kunskapens innehåll. Den post-mertonska vetenskapssociologin intar sålunda en mer radikal epistemologisk ståndpunkt än Mertons skola.

Det går att tänka sig en motsvarande uppdelning också på filosofisociologins område.¹¹ Filosofen Philip L. Quinn beklagar i en artikel att professionsociologer inte har funnit filosofyrket värt att utforska.¹² För en filosofisociolog som vill verka i Mertons efterföljd är filosofyrket dock höggradigt intressant. Det skulle finnas flera saker att lyfta fram i en sådan studie. Steve Fuller har t ex observerat att filosofyrkets starka professionalisering i USA har lett till att den analytiska filosofin i hög grad skurits av från de humanistiska och samhällsvetenskapliga disciplinerna och det offentliga samtalet i stort. Det har inneburit att den analytiska filosofin har fått en tämligen undanskymd roll i offentligheten och på humanistiska och samhällsvetenskapliga fakulteter. Den analytiska filosofin har, säger Fuller, blivit ett offer för sin egen framgång och professionalisering.¹³ I den kontinentala traditionen – där det inte är lika självklart vilka problem en filosof ska beatta sig med eller hur han/hon ska behandla dem – når filosofer ut på ett annat

9 Mannheim, p. 68 (1984).

10 Heidegren, p. 193 (1999).

11 Heidegren, p. 193, n.1 (1999).

12 Quinn (1987).

13 Fuller, p. 171 (2002).

sätt till offentligheten och till andra akademiska discipliner. Det råder utan tvivel en skillnad i berömmelse, åtminstone bland sociologer, historiker och litteraturvetare, mellan franska intellektuella som Michel Foucault och Jean-Paul Sartre ("den totale intellektuelle")¹⁴ och analytiska filosofer som Willard van Orman Quine och Donald Davidson. Ett annat intressant tema vore att undersöka hur val av litterär genre och publiceringsform hänger samman med filosofers egen förståelse av sin verksamhet. Platon, Berkeley, Hume och Schelling m.fl. skrev filosofi i dialogform. Dialogformen tjänar till att lyfta fram att filosofi väsentligen handlar om kontrovers, debatt och argumentation.¹⁵ De kristna filosoferna Augustinus och Anselm av Canterbury skrev filosofi som bön. Rationalisten Spinoza försåg sitt verk *Etiken* med undertiteln "bevisad genom geometrisk metod". Enligt Spinoza var filosofiskt tänkande således ett slags geometri. För Hegel handlade filosofi om historieskrivning, närmare bestämt om berättelsen om världsansdens bildningsgång genom historien.¹⁶ Också skönlitteraturen är en möjlig filosofisk publiceringsform. Dostojevskijs *Bröderna Karamazov*, Sartres *Äcklet* och Camus *Främlingen* är exempel på filosofiska romaner. Den skönlitterära publiceringsformen hör nära samman med uppfattningen att filosofin framförallt handlar om etiska, politiska och existentiella frågor. Analytiska filosofer skriver framförallt korta artiklar som publiceras i internationella facktidskrifter. Idéhistorikern och filosofen Svante Nordin har påpekat att denna publiceringsform stämmer väl överens med den analytiska filosofins uppfattning att filosofiskt tänkande är "piecemeal problem-solvning" snarare än systembyggande.¹⁷ Artikeln som publiceringsform, eller sammanläggningsavhandlingen som avhandlingsform, vittnar också om att den analytiske filosofen hellre modellerar sin yrkesroll efter den artikelskrivande naturvetaren än den monografiskrivande humanisten. Ett annat tecken på denna identifikation är att analytiska filosofer i likhet med naturvetare sällan reflekterar över sin verksamhet i sociala eller kulturella termer. De två skisserade forskningsfrågorna torde i själva verket utgöra två sidor av ett och samma mynt. Publiceringsform och skrivsätt hör samman såväl med filosofers självförståelse som det kulturella inflytande som de aspirerar på. I och med att analytiska filosofer framförallt publicerar sig i facktidskrifter är de fömodligen inte intresserade av att utöva ett allmänskulturellt inflytande. Franska "mediafilosofer" som t ex Luc Ferry och André Glucksmann når på grund av sin mer tillgängliga stil däremot ut till en bredare publik (som också innefattar bildade lekmän). De är också sannolikt mer intresserade av att utöva ett allmänskulturellt inflytande än vad analytiska filosofer är. Filosofers ställning och inflytande inom olika kulturer

14 I *Konstens regler* hävdar Bourdieu att Sartre utgjorde inkarnationen av begreppet den totale intellektuelle: "... en skrivande tänkare, en metafysisk romanförfattare och en filosofisk konstnär, en som kastar sig in i sin tids politiska stridigheter med alla dess auktoriteter och kompetenser förenade i en och samma person" (Bourdieu, p. 306, 2000b).

15 Nordin, pp. 708-709 (2005).

16 MacIntyre, p. 32 (1984).

17 Nordin, pp. 708-709 (2005).

och traditioner är angelägna frågor som förtjänar en närmare sociologisk belysning. I fokus för denna avhandling står dock en post-mertonsk filosofisociologi som studerar den filosofiska kunskapens *inhåll* snarare än dess sociala betydelse och funktion. En post-mertonsk filosofisociologi hävdar sålunda att filosofisk kunskap är *bestämd av sociala faktorer*. Ett sådant ställningstagande ger upphov till ett flertal frågor: Vad avses egentligen med filosofisk kunskap? Vad är filosofi? Leder inte en post-mertonsk filosofisociologi till en självvederläggande relativism? Innan jag närmare diskuterar dessa teoretiska och metodologiska frågor ska avhandlingens innehåll och disposition presenteras. Jag ger också en kortfattad presentation av det internationella och inhemska forskningsläget på filosofisociologins område.

Denna avhandling består av sex kapitel fördelade på tre delar. Syftet med del I är att detaljstudera två filosofisociologiska pionjärer: Émile Durkheim (1858-1917) och Karl Mannheim (1893-1947). I två kapitel inspekterar jag Durkheims och Mannheims respektive kunskapssociologier i syfte att ta fasta på de delar av deras tänkande som kan användas för att bedriva filosofisociologi av idag. Frågeställningen är sålunda: *Vad i den klassiska kunskapssociologiska traditionen (Durkheim och Mannheim) kan användas för att kasta ett sociologiskt ljus över filosofiskt tänkande?* I och med att jag redan försvurit mig åt en post-mertonsk filosofisociologi är det inte ägnat att förvåna att jag också fastnat för de tankar hos dem som pekar i denna riktning. Det finns flera skäl till att mönstra Durkheim och Mannheim ur en filosofisociologisk synvinkel. Båda räknas som kunskapssociologins grundläggare. Durkheim och Mannheim är upphovsmännen till vad som har kallats den franska respektive tyska traditionen inom kunskapssociologin. I och med att filosofisociologin är en underavdelning av kunskapssociologin är denna vetenskapsgrens klassiker en naturlig utgångspunkt för en orientering i filosofisociologi. Både Durkheim och Mannheim hade tillika en omfattande filosofisk utbildning. De startade båda sina akademiska karriärer som filosofer för att så småningom sadla om till sociologer.¹⁸ De hävdade, slutligen, att deras kunskapssociologier utgjorde ett korrektiv till den traditionella epistemologin och filosofin. Det går rentav att hävda, att de ville ersätta filosofin med kunskapssociologin.

Del I är inte enbart en exegetisk genomgång av några av kunskapssociologins klassiska texter. Med exempel som hämtats framförallt från David Bloor's forskning visas hur Durkheims och Mannheims tänkande kan tas i bruk för filosofisociologiska syften. Insprängd i framställningen av Durkheims och Mannheims kunskapssociologier återfinns också avsnitt där ett mer självständigt tänkande kommer till uttryck. Som ett underliggande tema i del I ligger en kritik av tillämpningen av det genetiska felslutet på filosofisk kunskap. Del I avslutas med en sammanfattning och utvärdering.

18 Av de fyra sociologer som framförallt diskuteras i denna avhandling (Durkheim, Mannheim, Collins och Bourdieu) är det endast Collins som inte inledde sin akademiska bana som filosof. Han studerade dock filosofi under sin grundutbildning.

I del II vänder jag uppmärksamheten mot den samtida filosofisociologin. I två kapitel behandlas två tongivande sociologers bidrag till disciplinen: Randall Collins (f. 1941) och Pierre Bourdieu (1930-2002). I fokus för intresset står hur Collins och Bourdieu behandlar relationen socialt vara/filosofiskt tänkande i sina empiriska arbeten. För att utreda denna fråga använder jag mig av Robert K. Merton's analyschema för kunskapssociologisk forskning. Analyschemat består av fem frågor, var och en försedd med flera underfrågor, och syftar till att kartlägga hur sociologer behandlar sambandet mellan sociala faktorer och tänkande. Frågeställningen i del II kan formuleras som: *Hur ser förhållandet mellan socialt vara och filosofiskt tänkande ut i Collins respektive Bourdieus filosofisociologier?* Jag undersöker också vad de båda sociologerna lägger i begreppen "socialt vara" och "filosofiskt tänkande". Kunskapssociologins förklaringsriktning går från socialt vara till tänkande. Denna tankegång uttrycks redan i Marx berömda ord i inledningen av *Till kritiken av den politiska ekonomin*: "Det är inte människornas medvetande som bestämmer deras vara utan tvärtom deras samhällseliga vara bestämmer deras medvetande."¹⁹ Även om Marx idé genom åren har förfinats och vidareutvecklats, inte minst genom Collins och Bourdieus arbeten, fångar citatet på ett kärnfullt vis kunskapssociologins grundläggande utgångspunkt. I och med att kunskapssociologin förklarar tänkande utifrån socialt vara blir det en angelägen forskningsuppgift att identifiera och beskriva de sociala orsaksmekanismer som bestämmer tänkandet. Om kunskapssociologin inte går i land med denna uppgift blir den ett slag i tomma luften. Det finns i så fall ingenting som säkerställer att tänkande varierar med sociala faktorer till skillnad från t ex psykologiska eller biologiska. Det blir också lätt att förneka att det finns ett intressant samband mellan socialt vara och tänkande. Ett sådant förnekande torde i själva verket vara filosofins defaultvärde. Filosofisociologin kan därför inte låta sig nöjas med plattityder som "Det filosofiska systemet X återspeglar en uppåtstigande medelklass dilemma".²⁰ Konkretion och åskådlighet måste vara den filosofisociologiska forskningens ledstjärnor. Del II avslutas med en sammanfattning och utvärdering.

De båda frågeställningarna i del I och II kan sägas vara delfrågor av avhandlingens mera övergripande frågeställning: *Vad innebär ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande?* Denna allmänna frågeställning ger vid handen att föreliggande studie är tämligen explorativ – och programmatisk – till sin karaktär. Avhandlingen utgör ett försök att orientera sig på ett område som först under de senaste decennierna har vuxit fram som ett eget forskningsområde. Om del I och II har undersökt filosofisociologins förhistoria och samtid, blickar del III mot framtiden. I ett kortare kapitel skisseras ett program för filosofisociologisk forskning. Jag lyfter fram en del av studiens viktigaste slutsatser och argumenterar för att den filosofisociologiska forskningen bör ta sin utgångspunkt i dessa. Programmet utgör i stor utsträckning ett ställningstagande för Bourdieus filosofisociologi.

19 Marx, p. 78 (1998).

20 Exemplet har hämtats från Bourdieu & Wacquant, p. 69 (1992).

En avgränsning: I avhandlingen argumenteras för att filosofisk kunskap är möjlig att förklara utifrån sociala förhållanden. Jag tar dock inte ställning till om också sk analytisk kunskap, matematik och logik, går att analysera ur en sociologisk synvinkel. Denna fråga är alltför intrikat för att bara utgöra ett sidospår i en avhandling. Kunskapssociologer har dock inte varit främmande för att relativisera även logik och matematik i förhållande till sociala förhållanden. Av de sociologer som diskuteras i denna avhandling är det framförallt David Bloor och Randall Collins som företräder en sådan ståndpunkt.

1.1.2 Kortfattad forskningsöversikt

Det finns ett flertal äldre tänkare och sociologer som har lämnat intressanta bidrag till kunskapssociologin. En del namn och verk anmäler sig tämligen omgående: Karl Marx och Friedrich Engels (*Die deutsche Ideologie*), Max Scheler (*Probleme einer Soziologie des Wissens*), Pitrim Sorokin (*Social and Cultural Dynamics*), C Wright Mills (*Sociology and Pragmatism: the higher learning in America*) och Robert K. Merton (*The Sociology of Science*). Dessa författare skulle i likhet med Durkheim och Mannheim kunna betraktas som förelöpare till filosofisociologin. Anledningen till att framförallt Durkheim och Mannheim diskuteras i del I är, som framgått ovan, att de betraktas som kunskapssociologins grundläggare. De intar därför en särställning i förhållande till övriga sociologer. Varför har Bourdieus och Collins filosofisociologier bedömts vara särskilt intressanta att lyfta fram? De författare som möjligtvis skulle kunna utmana Collins och Bourdieu om platsen som disciplinens främsta företrädare är Martin Kusch och Klaus Christian Köhnke. Kuschs *Psychologism – A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (1995) ges visst utrymme i denna avhandling. Klaus Christian Köhnkes verk *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die Deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (1986) diskuteras däremot inte alls.²¹ Det främsta skälet till att Bourdieu och Collins har givits företräde framför Kusch och Köhnke är att deras filosofisociologier utgör beståndsdelar av redan etablerade sociologiska teoribildningar. De har tagit sin fältteori respektive rituella interaktionsteori i anspråk också för andra syften än filosofisociologiska. Kusch och Köhnke är inte på samma vis som Bourdieu och Collins intresserade av att bidra till sociologisk teoribildning. De är mera renodlade filosofer/filosofihistoriker. Flera av de tankar som Durkheim och Mannheim formulerade återkommer tillika i vidareutvecklad form hos Bourdieu och Collins. De representerar i viss utsträckning en vidareutveckling av den klassiska traditionen. Det ska inte förnekas att valet av filosofisociologer också delvis är strategiskt betingat.

21 För en diskussion av dessa båda verk, se Heidegren (1999). Köhnkes verk finns översatt till engelska som *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism* Cambridge University Press, Cambridge, U.K., 1991.

Kunskaps- och vetenskapssociologin är tämligen undanskuffade discipliner inom sociologin. Inte sällan anklagas de för att vara alltför filosofiska och teoretiska. Vad skulle man då inte säga om en *filosofisociologi* som diskuterar *filosofer*? Ingen kan dock påstå att Collins och Bourdieu, eller för den delen Durkheim och Mannheim, inte är första rangens sociologer. Genom att visa att två av sociologins främsta samtida företrädare har bedrivit filosofisociologi hoppas jag kunna visa att filosofisociologi är ett i högsta grad betydelsefullt och spännande sociologiskt forskningsområde.

Viktiga bidrag till filosofisociologin har också lämnats av Jean-Louis Fabiani, Louis Pinto och Anna Boschetti, Michele Lamont, Neil Gross och Cristina Chimisso. De tre förstnämnda författarna tillhörde alla kretsen kring Bourdieu. Antologin *The Sociology of Philosophical Knowledge* (2000), under redaktörskap av Martin Kusch, erbjuder en första ingång till ämnet. Den samlar bl a bidrag av David Bloor, Martin Kusch, Randall Collins och Cristina Chimisso. Övergripande filosofisociologisk orientering finns att inhämta också i Randall Collins artikel "Sociology and Philosophy" (2005) och i Charles Camics och Neil Gross "The New Sociology of Ideas" (2001). På svenska finns ännu förhållandevis litet skrivet. Den första artikeln som på svenska introducerar och diskuterar filosofisociologiska problemställningar är Carl-Göran Heidegrens "Filosofi och sociologi. Om möjligheten av en sociologiskt orienterad filosofihistoriskrivning". En liknande ansats återfinns i Carl-Göran Heidegrens och Henrik Lundbergs "Sanning på ena sidan av Pyrenéerna, villfarelse på den andra. Om kunskapsociologi, filosofisociologi och filosofihistoria" (2006). Vad empiriska arbeten beträffar är Carl-Göran Heidegrens *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi 1860-1915* (2004) det främsta verket. I sitt omfångsrika arbete analyserar Heidegren nordisk universitetsfilosofi under åren 1860-1915 utifrån sociologiska och idéhistoriska utgångspunkter. Två svenska verk som utan att ta sin explicita utgångspunkt i filosofisociologin likafullt tangerar ämnets frågeställningar är Svante Nordins *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall* (1981) och Sven-Eric Liedmans *Att förändra världen – men med måtta. Det svenska 1800-talet speglat i C.A. Agardhs och C.J. Boströms liv och verk* (1991). Även vetenskapsteoretikern Margareta Hallbergs arbete *Etnologisk koreografi – att följa ett ämne i rörelse* (2001) bör omnämnas i detta sammanhang. Även om studien behandlar etnologin understryker hon att etnologin framförallt tjänar som *exempel* på en humanvetenskap.²² I fokus för intresset står humanvetenskapernas (humaniora och samhällsvetenskap) kunskapsprocesser. Inte minst är de två inledande teoretiska kapitlen av filosofisociologiskt intresse.

22 Hallberg, pp. 15-16 (2001).

1.2 Filosofisk kunskap och relativism

Med filosofisk *kunskap* avses inte i detta arbete, som i filosofiska texter, "true justified belief" eller "reliably generated belief", utan istället "vad som i en viss kontext gäller som kunskap", "vad som tas för övertygande argument eller odiskutabla utgångspunkter för tänkande". Denna distinktion är i linje med den traditionella arbetsdelningen mellan filosofer och kunskapssociologer. Enligt denna arbetsdelning intresserar sig filosofer för kunskapens giltighet medan kunskapssociologer studerar vad som gäller som kunskap i olika kontexter.²³ Kunskapssociologen tar däremot inte vanligtvis ställning till kunskapens giltighet. I denna avhandling argumenteras emellertid för att "vad som i en viss kontext gäller som kunskap" är den enda typ av vetande som finns för filosofisk kunskap. För den filosofiska kunskapens vidkommande går det inte att göra någon åtskillnad mellan "true justified belief" och "vad som i en viss kontext gäller som kunskap". Det har sin grund i att det inte existerar något kontextoberoende rättfärdigande för filosofisk kunskap. För denna kunskapsform existerar, för att tala med Protagoras, alltid möjligheten av två motsatta tal, *dissoi logoi*, varav ingen kan visas vara slutgiltigt sann.²⁴ Filosofisk kunskap är, om man så önskar, en social konstruktion. Det innebär att den är knuten till vissa sociala grupperingar, t ex olika konkurrerande filosofiska skolbildningar, och utgör grunden för deras förståelse av verkligheten. Det elliptiska påståendet "A vet att P" kräver därför ett tillägg i stil med t ex "i den filosofiska tankestilen T och tankekollektiv TK".²⁵ Denna typ av relativism har däremot inga vittgående konsekvenser för vare sig vetenskaplig verksamhet eller det sk "sunda förnuftet". Det är istället fråga om en form av relativism som tar sin utgångspunkt i det faktum att *all kunskap inte är av samma slag*. I det följande ska jag exemplifiera resonemanget genom att diskutera tre olika typer av påståenden.

Det finns påståenden som människor från de mest skilda kulturer och sociala sammanhang som regel snabbt enas om. Detta gäller t ex för sk *observationssatser*, dvs satser av typen (A) "Det ligger en sten på bordet". När man talar om stenar på bordet är det tämligen enkelt att förstå vad som avses med sanning. (A) är sann om och endast om det verkligen ligger en sten på bordet. Detta är tillika ett påstående vars sanningshalt de flesta människor lätt kan pröva. På omvänt sätt är det lätt att förstå vad det innebär att ta miste på satsen ifråga. Man tar miste om man tror att det ligger en sten på bordet, men det sedan visar sig att så inte är fallet. Observationssatser har således ett övervägande empiriskt innehåll. Det finns emellertid skillnader mellan grupperns sätt att *tänka* som återfinns på ett högre abstraktionsplan än observationer. Med Hackings ord: "Where we as people have

23 Berger och Luckmann, pp. 2-3 (1966).

24 Perelman, p. 175 (2004).

25 Denna modell har hämtats från Fleck, p. 48 (1997).

branched off from others as a people [dvs till skillnad från observationssatserna som i princip är gemensamma], we find new interests and a looseness of fit between their and our commonplaces.”²⁶ Olika grupper utvecklar skilda intressen och för-givet-taganden. Relativiserande sociologiska faktorer ger sig därför, menar jag, framför allt till känna när det gäller *tänkande och argumentation*. Till skillnad från observationer lutar sig tänkande och argumentation i hög grad mot ett kollektivt idésammanhang. Låt oss nu betrakta en andra typ av påstående.

I inledningen till Marx och Engels *Kommunistiska manifestet* återfinns de bekanta orden: (B) ”Alla hittillsvarande samhällens historia är klasskampens historia.”²⁷ Detta påstående har uppenbarligen inte bara ett empiriskt innehåll. Det rymmer i hög grad också ett teoretiskt innehåll. Det är därför inte självklart att (B) är sann på samma oproblematiska vis som den mer eller mindre rena observationssatsen (A). (B) innehåller det teoretiska begreppet ”klasskamp”. Det finns politiska och vetenskapliga traditioner, t ex liberalism och metodologisk individualism, som inte erkänner existensen av klasser i marxistisk mening. Enligt dessa teoritraditioner kan det följaktligen inte heller finnas någon ”klasskamp”. Marxismen hävdar således att världen rymmer vissa typer av objekt, klasser, som liberalismen förnekar existensen av. (Vare sig marxister eller liberaler förnekar dock existensen av stenar på bordet.) Ska man säga att (B) är ett omstritt påstående, men att det *i sig* måste vara sant eller falskt (eller meningslöst)?²⁸ Jag skulle hellre hävda att det finns olika, inbördes motstridiga, sätt att begreppsliggöra samhället och historien. Dessa teoretiska påståenden ingår i sin tur i mera omfattande vetenskapliga teorier eller vokabulärer. Vokabulärernas giltighet bör bedömas utifrån faktorer som förklaringskraft, förmåga att begreppsliggöra grundläggande sociala mekanismer och empiriska skeenden, förmåga att skapa djupare förståelse, etc.²⁹ Dessa kriterier för att träffa valet mellan olika vokabulärer upphäver dock inte oenigheten mellan stridande samhällsvetenskapliga läger. Varje läger kommer att försvara sin position utifrån sina egna stödjande observationer och sin egen metafysik. De kommer utifrån dessa att hävda att den egna teorin har större förklaringskraft och på ett bättre sätt förmår begreppsliggöra sociala mekanismer, etc. Detta är dock den förlägenhet som samhällsvetenskapen och sociologin befinner sig i. Sociologin är i allt väsentligt, för att tala med Kuhn, en för-paradigmatisk vetenskap. Det är inte möjligt att samla alla sociologiska skolor under ett och samma tak.

26 Hacking, pp. 171-172 (2002).

27 Marx och Engels, p. 19 (1998). Idén att använda mig av detta exempel har hämtats från Rorty, p. 163 (1982).

28 Det finns naturligtvis villkor under vilka påståendet skulle vara definitivt falskt, t ex om hela världshistorien skulle ha utgjort en pastoral idyll. Det skulle i så fall vara frånvaron av strider som skulle göra påståendet falskt. Det bör påpekas att det också finns sociologiska teorier som håller sig närmare observerbara data än (B).

29 Danemark et al., p. 265 (2003).

Låt oss nu betrakta en tredje typ av påstående: (C) ”En sats kan vara sann även om det inte finns någon evidens i kraft av vilken det går att avgöra om den är sann.” Till skillnad från (B) saknar denna sats ett empiriskt innehåll. Vi kan inte göra några observationer eller experiment för att pröva giltigheten i (C). Giltigheten är istället helt och hållet beroende av en abstrakt argumentation och av anförandet av goda skäl. (C) rör sig, menar jag, på en högre abstraktionsnivå än både (A) och (B). Vi kan föreställa oss (A), (B) och (C) som punkter på en linje där (A) och (C) utgör ytterpunkterna. Låt oss för enkelhetens skull anta att (B) innehåller lika delar empiri och teori. (B) placeras därför mittemellan (A) och (C). Anta att linjen utgör en kontinuerlig följd, ett kontinuum, på så sätt att det finns flera andra mellanliggande punkter på linjen. Det finns alltså inga vattentäta skott mellan (A), (B) och (C). Jag menar att det då är rimligt att säga att ju längre högerut vi rör oss på linjen desto mer abstrakt och teoretisk blir kunskapen. Det blir också allt svårare att enas om de medel genom vilka sanningsanspråk prövas och avgörs. Det blir vidare mer och mer problematiskt att tala om sanning som en enkel korrespondens med en av oss oberoende verklighet. Påståendenas sanning kommer istället i allt större utsträckning att handla om oss själva och vår grupptillhörighet, vår akademiska utbildning, våra intressen, etc. Någonstans på resan från (A) till (C) upphör följaktligen också den traditionella distinktionen mellan ”sanning” och ”övertygelse” att vara tillämplig. ”Övertygelse” ska i sammanhanget emellertid inte förstås som en subjektiv och individuell övertygelse, utan som knuten till grupper av olika slag och storlek. Olika filosofiska utbildningar genererar olika slags övertygelser.

Kuhn har påpekat att vetenskapliga skolor i ett för-paradigmatiskt skeende är lika inriktade på att försöka övertyga konkurrerande skolor som att göra naturen rättvisa.³⁰ Detta förhållande kan sägas karaktärisera sociologin. Sociologin är en empiriskt arbetande samhällsvetenskap som rymmer flera olika skolbildningar. Samtidigt som sociologer försöker göra den empiriska verkligheten rättvisa är de också intresserade av att vederlägga andra teoretiska och metodologiska utgångspunkter. Detta har sin grund i att det inte finns någon standarduppsättning av metoder och teorier som alla sociologer måste hålla sig till. Förekomsten av konkurrerande positioner kännetecknar i ännu högre grad filosofin. Utifrån sociologisk synvinkel kan filosofi förstås som ett fält där olika positioner och skolor utvecklas i en ständig konkurrens med varandra. (Denna uppfattning om filosofin diskuteras i del II. Här preciseras också innebörden i begreppet ”filosofins fält”.) Även om de filosofiska frågorna har förblivit relativt beständiga genom historien har, som redan framgått ovan, det sätt på vilka de angrips och karaktäriseras ständigt skiftat. Under filosofins historia har också, ska det tilläggas, nya frågor ständigt tillkommit. Filosofer har dock aldrig enats om några allmänna framgångskriterier eller etablerade resultat. Filosofin verkar överhuvudtaget inte kunna ge upp-

30 Kuhn, p. 24 (1981).

hov till något annat än en oupphörlig oenighet.³¹ Min poäng med att understryka detta faktum är att framhäva de tämligen harmlösa konsekvenserna av en relativism för filosofisk kunskap. Det är fråga om en relativism för en typ av utsagor där det alltid har varit oklart vad sanning innebär och hur den prövas. En relativism för filosofisk kunskap innebär inte heller att alla filosofiska positioner är lika goda och därför utbytbara mot varandra. Det är möjligt att skilja bättre positioner från sämre också utifrån kontextuellt bestämda kriterier. Dessa kontextuella kriterier är inte subjektiva eller godtyckliga, utan har under historiens gång vuxit fram ur olika positioner på det filosofiska fältet. Oenigheten mellan en relativist och en icke-relativist gäller således inte frågan om alla filosofiska positioner ska ställas på ett och samma plan. Den gäller istället om det finns någonting bortom det filosofiska fältets historia – en ideal sfär, ett transcendentalt ego, en moralisk lag, etc. – som gör filosofiska påståenden och teorier sanna/giltiga.³²

Vare sig naturvetenskaplig verksamhet eller ”sunda förnuftet” är i behov av en filosofisk grundläggning. Vetenskapliga begrepp och teorier bör, anser jag, framförallt betraktas som verktyg som är mer eller mindre användbara för att beskriva eller förutsäga skeenden av olika slag.³³ Empiriskt arbetande forskare är vanligtvis inte intresserade av vad som ligger i sanningsbegreppet, utan endast av hur forskningsmetoder kan förbättras. De oroas inte över huruvida förutsägelser är sanningsindikatorer, utan bara om de slår in eller inte. Deras epistemologiska reflexivitet sträcker sig inte stort längre än så. För empirikern finns därför inga specifika filosofiska problem – bara empiriska och metodologiska.³⁴ Empirikern är intresserad av att slipa verktygen, men inte av frågan huruvida de fångar verkligheten sådan den är i sig själv eller vilka ontologiska villkor som måste vara uppfyllda för att de ska fungera. Den empiriske forskaren stannar på en given abstraktionsnivå och överlåter höghöjdsstigningen åt filosofen och metateoretikern. Filosofiska problem utgör således inte vanliga vetenskapliga forskningsproblem som forskare till vardags försöker komma till rätta med. Filosofers påståenden om att vetenskapliga teorier nödvändigtvis ”förutsätter” bestämda uppfattningar i ontologiska och epistemologiska frågor är, menar jag, snarare ett uttryck för en filosofisk fördom. Det är först, som Kuhn har föreslagit, i situationer av sk extraordinär vetenskap som forskare intresserar sig för filosofiska frågor.³⁵ Därmed är naturligtvis inte sagt att vetenskapsfilosofi är en gagnlös verksamhet. Vetenskapsfilosofiska ar-

31 Dummett, p. 70 (1995).

32 Rorty, p. 167 (1982).

33 Se Kivinen och Piironen, p. 322 (2006).

34 Fuchs, p. 68 (2001).

35 Med Kuhns egna ord: ”Jag tror att det framför allt är i uppenbara krissituationer som forskarna vänder sig till filosofisk analys som ett sätt att lösa gåtorna inom sitt fält. Forskare har inte i allmänhet behövt eller velat vara filosofer. I själva verket håller normal vetenskap vanligen den kreativa filosofin på armslängds avstånd, sannolikt med goda skäl. I den utsträckning som normal vetenskap kan bedrivas med paradigmet som modell behöver inte regler och antaganden göras explicita. I kapitel 5 konstaterar vi att den fullständiga uppsättning regler och antaganden som den filosofiska analysen söker inte ens behöver existera” (Kuhn, pp. 77-78, 1981).

beten bör däremot framförallt förstås som bidrag till filosofin och inte till naturvetenskapernas utveckling. Om filosofer anser sig bidra till naturvetenskapen är det i alla händelser fråga om en hjälp som naturvetenskapen alltid har klarat sig utan. Även vårt vardagsspråk reder sig utan några utvecklade uppfattningar om vad som avses med "sanning", "kunskap", "visshet", etc. Det finns inte, som filosofen Sören Stenlund har påpekat, något sätt att ställa dessa begrepp på en säkrare grund än den som deras vardagliga och icke-filosofiska användning redan skänker dem.³⁶ Svårigheterna uppkommer fastmera när vi tror att det bortom dessa begrepp måste finnas principer som skulle kunna kasta ljus över deras korrekta användning.

För att sammanfatta det ovan sagda och för att tydligare lyfta fram filosofins egenart, skulle jag med Rorty vilja skilja mellan två olika typer av teorier: första och andra ordningens teorier. Teorier av första ordningen är vetenskapliga teorier eller vardagliga uppfattningar som beläggs eller vederläggs med hjälp av observationer och empiriska data. Andra ordningens teorier är filosofiska teorier som avser att t ex rättfärdiga, kritisera eller klargöra olika egenskaper och förutsättningar hos teorier eller uppfattningar av första ordningen. Denna verksamhet bedrivs huvudsakligen med abstrakt argumentation. Argumentation av detta slag är sällan evident eller konklusiv.³⁷ En relativism för filosofiska teorier blir ett problem bara för den som anser att en vetenskaplig teoris värde är beroende av en filosofisk grundläggning. Lyckligtvis är det, som Rorty har påpekat, inte så många som tror det. Relativism eller skepticism för teorier av andra ordningen implicerar följaktligen inte heller relativism/skepticism för teorier av första ordningen. Jag vill återigen påpeka att det inte finns någon absolut skillnad mellan de två olika teorityperna. Det är istället fråga om gradskillnader. Distinktionen har dock fördelen att den lyfter fram att *filosofiskt tänkande är en andra ordningens verksamhet*. Filosofiska frågor prövas först och främst genom argumentation medan vetenskapliga frågor prövas genom experiment eller andra former av empiriska belegg. Filosofisk verksamhet skiljer sig således från annan typ av intellektuellt arbete i det att den oftast rör sig på en högre abstraktionsnivå. (I detta arbete kommer jag stundtals likafullt att använda termerna "intellektuell" och "filosof" som mer eller mindre synonyma). I det följande ska jag fördjupa diskussionen om relativism genom att diskutera frågan om huruvida en relativistisk position för filosofisk kunskap är självvederläggande.

I *Méditations pascaliennes* noterar Bourdieu att sociologer ständigt hamnar i en besvärlig position: sociologen förefaller nödsakad att tala om en relativisering och

36 Stenlund, p. 142 (2000).

37 I sin *Meditationes* menade sig Descartes ha funnit en första princip för filosofin i sitt berömda "Cogito, ergo sum" – "Jag tänker, alltså är jag." I dag är det välkänt att Descartes landvinning med *cogito* var långt mer begränsad än han själv trodde. Även om "Cogito, ergo sum" är en självklart sann sats kan man inte ur denna, via en särskild sanningsteori, såsom Descartes menade, härleda varken Guds eller yttervärldens existens. Ur Descartes *cogito* följer inget annat än att människan är ett tänkande ting – ett "res cogitans".

historisering av förnuftet i en diskurs som reser universella anspråk. Sociologen tycks vilja upphäva förnuftet med rationella argument.³⁸ Hur ska filosofisociologen hantera detta problem? Jag skulle vilja skilja mellan två former av filosofisociologisk relativism: en begränsad och en utvidgad relativism.³⁹ Den begränsade relativismen noterar att såväl filosofiskt tänkande som de giltighetskriterier som tänkandet utvärderas efter växlar mellan olika kulturer och miljöer. Den begränsade relativismen ger dessa skiften en sociologisk förklaring. Denna typ av filosofisociologisk forskning förnekar att filosofiskt tänkande är enhetligt och universellt. Forskningen har emellertid inga implikationer, åtminstone reses inga sådana anspråk, för tänkandets giltighet. Denna ståndpunkt är inte så mycket ett stridsrop för relativism som en vedertagen ståndpunkt. Det är helt enkelt ett faktum att giltighetskriterier har skiftat under filosofihistoriens gång. För Platon var t ex påståendet ”Jag ser en kopp framför mig” bara en andra rangens sanning (doxastisk kunskap) medan det för de logiska positivisterna gällde som paradigmfallet för kunskap (protokollsatser). Den begränsade relativismen är dock inte problemfri. För att denna typ av filosofisociologisk forskning ska vara övertygande måste den kunna visa att giltighetskriterier skiftar med *sociala* faktorer. Den måste, med andra ord, detaljerat kunna beskriva de sociala orsaksmekanismer som genererar filosofisk kunskap. (Detta problem bildar, som redan har framgått, stommen i del II av denna avhandling.) Den begränsade relativismen betonar således den filosofiska kunskapens *relationella* karaktär: filosofisk kunskap har vissa specifika sociala orsaker.⁴⁰

Den utvidgade relativismen intar en litet djärvare position och drar epistemologiska slutsatser av tänkandets växlingar. Denna form av relativism *tolkar* tänkandets historiska och sociala ombytlighet som att det inte finns några evigt sanna filosofiska ståndpunkter. Det vore dock ett misstag att tro att den utvidgade relativismen impliceras av den begränsade. De empiriska beläggen för den utvidgade relativismen är logiskt förenlig också med det traditionella svaret att filosofin inte har uppnått några säkra resultat eftersom de filosofiska frågorna är svåra och komplexa (Med Hägerströms ord: ”Meningskiljaktigheterna [inom filosofin] har sin förklaringsgrund däri, att denna vetenskaps föremål erbjuder de största svårigheterna att bemästra, då det här är fråga om grundvalen för all sanning.”)⁴¹ Den utvidgade relativismen lämnar således empirins domäner och intar en filosofisk ståndpunkt. Den blir själv en del av ett filosofiskt språkspel. Finns det någon an-

38 Bourdieu, p. 93 (2000a).

39 Se även Mannheim, p. 239 (1976).

40 Den begränsade relativismen sammanfaller med vad som inom sociala vetenskapsstudier kallas ”metodologisk relativism”. För en diskussion av metodologisk relativism, se kap. 2 och pp. 108-12 i Hallberg (2001).

41 Hägerström, p. 38 (1910). Michael Dummett skriver på motsvarande vis: ”Det är för att dessa frågor är exceptionellt svåra som kloka människors arbete, genom flera århundraden, har misslyckats med att finna svar som allmänt uppfattas som korrekta” (Dummett, p. 41, 1995). Han tillägger också: ”Filosofi skulle intressera mig mycket mindre ifall jag inte trodde det var möjligt för oss att nå fram till allmänt accepterade svar på de stora metafysiska frågorna” (ibid., p. 42).

ledning för filosofisociologin att ge sig ett sådant riskabelt projekt i kast? Fördelen med den utvidgade relativismen är, menar jag, att den är i linje med kunskapssociologins överlag anti-essencialistiska hållning. Det sociologiska tänkandet är, som Bauman och May har påpekat, en anti-fixerande makt.⁴² Det vore besynnerligt att hävda att filosofiska ståndpunkter ständigt skiftar med sociala miljöer, men att det bortom alla dessa historiska skiften och språng likafullt finns evigt giltiga svar. Exempel på andra ordningens frågor som den utvidgade relativismen menar saknar evigt giltiga svar är: "Har vi en fri vilja?"; "Finns det naturlagar?"; "Vad gör en sats sann?"; "Hur orsakar en sak en annan?"; "Finns det skäl att tro på Gud?"; "Har djur rättigheter?"⁴³

En kritisk röst bryter plötsligt in i framställningen: "Hur kan en filosofisociolog hävda att det inte finns filosofiska sanningar, utan att själv göra anspråk på att vara i besittning av en filosofisk sanning? En empiriskt arbetande filosofisociolog kan måhända upptäcka att giltighetskriterier varierar med sociala förhållanden. Det går däremot inte att empiriskt upptäcka att det inte finns filosofiska sanningar. Om filosofisociologen menar sig *veta* att det inte finns några filosofiska sanningar gör han/hon sig skyldig till en självmotsägelse." Nej, det är sant att filosofisociologen inte vet detta. Hans/hennes grund för att tro att det inte finns filosofiska sanningar är att filosofin under sin långa historia ännu inte har producerat några allmänt accepterade sanningar. Det är *möjligt* – om än inte sannolikt – att det i framtiden blir möjligt att nå absolut kunskap i filosofiska frågor eller att sådan kunskap finns, men att våra försök att nå den förblir relativa och icke-konklusiva. Det finns dock inte några stora problem förenade med att argumentera för att det inte finns några absoluta filosofiska sanningar. En filosofisociolog (som ansluter sig till den utvidgade relativismen) rättfärdigar sin relativistiska position genom att försöka övertyga samtida relevanta publikker, sociologer, filosofer, idéhistoriker, med t ex filosofiska och historiska argument.⁴⁴ Han/hon använder sig i likhet med filosoferna själva av de olika institutionaliserade argument och tankefigurer, *topoi*, som är i omlopp på det filosofiska fältet. Filosofisociologen har lyckats i sitt uppsåt när det för tillfället inte går att uppbringa några avgörande invändningar mot satsen "Det finns inte några filosofiska sanningar".

Vad innebär det att ett påstående är rättfärdigat när ingen för tillfället kan anföra några avgörande invändningar mot det? Bruno Latour och Martin Kusch har tillhandhållit ett sätt att förstå rättfärdigande av teoretiska påståenden ur sociologisk synvinkel. I sitt inflytelserika verk *Laboratory Life – The Construction of Scientific Facts* sätter sig Latour före att demonstrera hur ett "hårt faktum kan dekonstrueras sociologiskt".⁴⁵ Latour analyserar fem olika stadier som ett påstående ge-

42 Bauman & May, p. 23 (2004).

43 Frågorna har hämtats från omslagsfliken till *The Oxford Companion to Philosophy* (2005).

44 Se Rorty, pp. 29-88 (2004).

45 Latour och Woolgar, p. 107 (1986). Min diskussion av Latour tar sin utgångspunkt i pp. 75-88 i detta verk.

nomgår innan det accepteras som ett hårt faktum av vetenskapssamfundet. Det sista stadiet innebär att påståendet är så pass uppenbart att det sällan omnämns, utan alltid tas för givet. Påståenden på stadium fyra är av typen: "F står i relation R till G." Även om det sakförhållande som uttrycks i påståendet är okontroversiellt är det likafullt ett faktum som förtjänar att omnämnas och explicitgöras. Enligt Latour förekommer typ fyra-påståenden framförallt i läroböcker och i undervisning. Om typ fyra-påståenden förses med ett prefix, som t ex "Det är ännu oklart vad som gör att..." eller "X och hans forskargrupp har hävdat att..." rör det sig istället om typ tre-påståenden. Typ tre-påståenden handlar om andra påståenden. Latour kallar prefixen för "modaliteter". Typ fyra-påståenden skapas genom att modaliteten tas bort från typ tre-påståenden. En utsaga antar sålunda en annan status när den inte längre föregås av ett modalt prefix. Det är t ex skillnad mellan "Det är ännu oklart vad som gör att F står i relation R till G" och "F står i relation R till G". Typ två-påståenden är modala utsagor, som kännetecknas av att de understryker att evidensen för ett givet påstående är oklar, t ex "Utifrån nämnda studier är det svårt att avgöra om F står i relation R till G". Typ ett-påståenden har helt och hållet karaktären av gissningar och spekulationer ("Det skulle inte förvåna mig om det i framtiden gick att belägga att F står i relation R till G"). Ett faktum är, sammanfattningsvis, ett påstående som saknar modalitet och vars uppkomstbetingelser är bortglömda. Faktumet ifråga har förvandlats till en "tyst kunskap". Martin Kusch har använt sig av Latours teori för att studera den sk psykologismstriden ("Psychologismusstreit") i tysk filosofi 1880-1920. Syftet med hans studie är att dekonstruera det filosofiska faktumet att psykologismen innebär en felaktig och självvederläggande position och att vi har Husserl och Frege att tacka för denna insikt. Kusch åskådliggör hur frågan om psykologismen från att omkring år 1880 ha varit en öppen fråga sedermera (omkring förra sekelskiftet) omvandlas till ett felslut som meningsmotståndare kan beslås med. Han visar, med andra ord, hur psykologismen från att ha gällt som ett typ ett eller typ två-påstående blir till ett typ fyra eller fem-påstående. Kusch medger att det kan låta en smula egendomligt att tala om filosofiska fakta. Det finns inte desto mindre, påpekar han, filosofiska påståenden som uppfyller följande tre kriterier:

1. De utgör baskunskaper i ämnet, dvs de återfinns i grundläggande läroböcker i filosofi och lärs ofta ut som "filosofiska fakta" eller "misstag att undvika".
2. De är av den karaktären att de inte kan förbigås av någon som arbetar inom ett visst område.
3. De kan utan att underbyggas med ytterligare argumentation anföras för att visa att ett resonemang är felaktigt. (Svante Nordin har påpekat att varje tid och plats har sina egna odiskutabla utgångspunkter som fungerar som strategiska invändningar i filosofiska diskussioner: "Hur kan detta förenas med Kants kunskapsteori?"; "Är inte detta idealism?")⁴⁶ Även om filosofiskt

⁴⁶ Nordin, p. 194 (2006).

vetande sällan är universellt accepterat finns det således sammanhang i vilka vissa ståndpunkter tas för givna.⁴⁷

Vad har Latours och Kuschs undersökningar för relevans för frågan om rättfärdigande? Det vore oriktigt att tolka Latours och Kuschs studier som om att de är redogörelser för extrema fall som saknar anknytning till hur rättfärdigande i regel äger rum. Poängen i deras studier är att detta är hur rättfärdigande av teoretiska påståenden går till. Vissa filosofiska argument och positioner stelnar till i filosofers medvetanden och omvandlas till obevkliga sanningar. Det går inte att på förhand säga hur de sanningar ser ut som det filosofiska fältet, eller delar av det, kommer att sluta upp kring. Propositionen ”Det finns inga filosofiska sanningar” är därför, i en eller annan formulering, en lika god kandidat som ”En sats kan vara sann även om det inte finns någon evidens i kraft av vilken det går att avgöra om den är sann”. Jag har därmed inte löst den besvärliga frågan om huruvida en relativism för filosofisk kunskap är självvederläggande. Mitt syfte har fastmera varit att utifrån Latour och Kusch visa att de sociala processer som opererar på filosofins fält kan omvandla öppna frågor till självvederläggande positioner. Varför skulle de då inte kunna omvandla självvederläggande positioner till öppna frågor eller till och med obevkliga sanningar? Det skulle inte förvåna mig, för att formulera sig i ett typ ett-påstående, om det i framtiden gick att visa att den utvidgade relativismen inte är självvederläggande. Det betyder inte att rättfärdigandeprocessen för filosofiska teorier är blottad på rationalitet, utan bara att det inte går att göra någon klar distinktion mellan ”det rationella” och ”det sociala” i detta sammanhang. Det finns, med andra ord, inga andra filosofiska sanningar än de som genom olika sociala processer skapas och upplöses på det filosofiska fältet. Hur dessa sociala processer kan se ut beskrivs mer ingående i del II av detta arbete.

Vad är egentligen poängen med att studera filosofisk verksamhet ur ett sociologiskt perspektiv? Är det ett försök att presentera sociologin som intellektuellt överlägsen filosofin? Befinner sig sociologin ett steg närmare sanningen? Det bör, för det första, uppmärksammas att insikten att filosofin är socialt bestämd svårliken skulle komma från filosofin själv. Det faller således på sociologens lott att utlägga detta perspektiv. Enligt sociologin är människors tankar och handlingar utflöden av de sociala sammanhang de ingår i. Det är därför följdriktigt att studera även filosofin ur ett sådant perspektiv. Sociologins enda övergripande metodologiska regel är att inte lägga band på fantasin. Det vore därför märkligt att *a priori* undanta vissa områden för sociologisk analys. Om sociologen i sitt studium av filosofin pekar på vad han/hon uppfattar vara blinda fläckar i det filosofiska tänkandet betyder det inte nödvändigtvis att sociologin själv saknar sådana.⁴⁸ En blind fläck skulle kunna vara att sociologin överdriver den utsträckning i vilken tänkande är socialt bestämt eller missförstår betydelsen av detta. Sociologin är,

47 Kusch, p. 28 (1995).

48 Fuchs, p. 40 (2001).

med andra ord, inte en "view from nowhere", utan en utblick från här och nu. Sociologens teoretiska uppfattningar och metodologiska utgångspunkter gäller inte annat än tills vidare. De har lika litet som filosofin emanerat ur ett tidlöst förnuft. Naturligtvis kan även sociologin göras till föremål för en sociologisk (eller psykologisk) studie. Den kan dock inte studera sig själv samtidigt som den studerar filosofin. En sociologisk förklaring måste förutsätta någonting som inte själv förklaras, dvs socialt vara. När sociologin studerar filosofin utgår den därför från att filosofin kan förklaras utifrån socialt vara. Allt kan studeras, ifrågasättas och kritiserars – men inte allt samtidigt. Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande, vilket är undertiteln på föreliggande arbete, är ett *annat perspektiv* på filosofin än det filosofer själva anlägger. Det är inte den slutgiltiga sanningen om filosofin som nu utan vidare har uppenbarat sig.

I

Durkheim och Mannheim som filosofisociologer

K A P I T E L 2

Durkheim: filosofi som bestämd av kollektiva representationer

2.1 Bakgrund och disposition

I detta kapitel diskuterar jag Émile Durkheims kunskapssociologi sådan den kommer till uttryck i framförallt hans *Pragmatisme et Sociologie* (Pragmatism och sociologi) och *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Det religiösa livets elementära former).⁴⁹ *Pragmatism och sociologi* är ursprungligen en serie föreläsningar som Durkheim höll vid Sorbonne vintern 1913-14. Ingen av föreläsningarna utgavs under Durkheims livstid, utan kom i tryck först 1955. Föreläsningarna vidareutvecklar den kunskapssociologiska teori Durkheim hade presenterat i *Det religiösa livets elementära former* två år tidigare (1912). Eftersom båda böcker härrör från samma period i Durkheims tänkande och behandlar delvis överlappande teman, torde det inte spela någon roll i vilken ordning de presenteras. Jag börjar med att diskutera *Pragmatism och sociologi*, för att sedan behandla *Det religiösa livets elementära former*. Det är oundvikligt att presentationen av de båda böckerna överlappar något. Syftet med kapitlet är att extrahera de beståndsdelar ur Durkheims kunskapssociologi som är av bestående intresse ur filosofisociologisk synvinkel. Det innebär att min presentation eller diskussion av verken inte gör anspråk på att vara heltäckande. Inte heller lyfter jag fram alla brister i Durkheims kunskapssociologi och vetenskapsteori, utan endast de som är relevanta för mitt syfte. Kapitlets huvudsakliga slutsats är att Durkheims främsta bidrag till filosofisociologin är uppfattningen att begrepp är kollektiva representationer som i en

49 Böckerna har lästs på engelska.

transfigurerad form utövar tvång över individen. Durkheims sociologiska förklaring av tankekategoriernas ursprung går däremot inte att upprätthålla.

2.2 Uppmjukningen av sanningen

Durkheim inleder sina föreläsningar om pragmatismen med att anmärka att sociologin och pragmatismen har som gemensamt ”a sense of life and action”.⁵⁰ Båda, säger han, är samma tidsålders barn. Även om Durkheim i detta sammanhang inte närmare utvecklar vad han avser, har han förmodligen i åtanke att både sociologin och pragmatismen föredrar en vetenskaplig infallsvinkel till filosofiska frågor. När sociologin och pragmatismen söker svar på filosofiska frågor om vad som är moraliskt gott eller sant, spelar historiska data om kulturellt betingade moraluppfattningar eller världsbilder, snarare än bara *a prioriska* argument, en viktig roll.⁵¹ Huvudfienden i detta sammanhang är rationalismen. Både Durkheim och pragmatismen vänder sig mot rationalismens abstrakta och statiska sanningsbegrepp. Pragmatismen förmår bättre än någon samtida filosofisk doktrin, säger Durkheim, att peka på behovet av en reformering av den traditionella rationalismen. Pragmatismen visar nämligen vad som fattas i den: ett dynamiskt sanningsbegrepp.⁵²

Även om det finns en viss kongenialitet mellan pragmatismen och hans egen sociologi, skyndar sig Durkheim att tillägga att han helt vänder sig emot pragmatisternas slutsatser. Han vill bara reformera den traditionella rationalismen och inte som pragmatismen kasta den över bord. Hela den franska kulturen, får vi veta, är i grund och botten rationalistisk: ”A total negation of rationalism would thus constitute a danger, for it would overthrow our whole national culture.”⁵³ Ja, inte bara den franska kulturen, utan också stora delar av den filosofiska traditionen hotas av pragmatismens militanta angrepp på förnuftet. Om pragmatismen är riktig måste stora delar av filosofin i grunden omprövas.

Det kan förefalla irrelevant att oroas över en filosofisk ståndpunkts möjliga konsekvenser när man prövar dess giltighet. En sådan försiktighet är emellertid i linje med Durkheims ovilja mot plötsliga förändringar, som riskerar att slå över i anomiska tillstånd. Durkheim såg i pragmatismen, som vunnit insteg i franskt intellektuellt liv, i själva verket en fara för en *intellektuell anomi*.⁵⁴ I och med att pragmatismen vände sig mot sannings- och kunskapsbegreppet sådant det hade

50 Durkheim, p. 1 (1983).

51 Joas, p. 57 (1993).

52 Durkheim, p.1 (1983).

53 Ibid. p. 1.

54 Allcock, p. xxxvii (1983).

uppfattats av den filosofiska traditionen, kunde pragmatismen ge upphov till ödesdigra intellektuella konsekvenser. Även om Durkheim är överens med pragmatismen om att en renodlad rationalistisk förståelse av filosofin är förfelad, vill han inte förfalla till, vad han uppfattar vara, pragmatismens irrationalism. Han är därför noga med att framhäva att pragmatismen bara tjänar till att visa på vad som fattas i rationalismen. Det är emellertid den inhemska sociologin, och inte den främmande läran, som ska tillhandahålla den saknade biten.

Pragmatismens basala drivkraft är, säger Durkheim med en hänvisning till William James, viljan att ”mjuka upp sanningen” (soften the truth).⁵⁵ Rationalismen – eller dogmatismen, som James också säger – har förvandlat sanningsbegreppet till en statisk idé, som är artskild från mänskligt handlande och tänkande. Pragmatismen betraktar istället förnuftet och sanningen som mänskliga produkter, vilka tillkommit på grund av specifika orsaker i tid och rum. Att ”mjuka upp sanningen” innebär att förvandla sanningen till något som kan ges en vetenskaplig förklaring. Tanken att sanning är något evigt fixerat återfinns emellertid inte bara i rationalismen – dvs den filosofiska tradition som framförallt förknippas med Descartes, Leibniz, Spinoza och deras efterföljare – utan också i empirismen. Gemensamt för empirismen och rationalismen är närmare bestämt uppfattningen att en sann idé är en kopia av verkligheten, vare sig idén i fråga överensstämmer med objekt i yttervärlden eller med ett abstrakt system av propositioner. Det är uppfattningen att sanning är en kopia av verkligheten, och därmed för alltid fastställd, som pragmatismen går till storms mot.

För pragmatismen, säger Durkheim i sin nionde föreläsning, är en sann idé inte en livlös avbild av verkligheten. En sann idé är istället någonting levande vars funktion är att öka vårt välbefinnande och berika vår tillvaro. Sanningen förmår fylla denna funktion i kraft av att den leder till praktisk framgång i handling och därmed också till ökad tillfredsställelse: ”The true idea enables us to move easily among things, and since it is easier, action is more certain.”⁵⁶ En sann idé är således en idé som när den omsätts i handling skänker tillfredsställelse och framgång. Detta innebär att en idé blir sann först när den testats i praktisk handling. Människan skapar enligt pragmatismen idéns sanning snarare än att sanningen är ett redan befintligt drag hos idén.

Det är uppenbart att Durkheim hyser stor sympati för pragmatismens vanvördiga infallsvinkel till sanningsbegreppet. Att mjuka upp sanningsbegreppet, säger han, är att beröva sanningen dess absoluta och sakrosankta karaktär. Det är att plocka ned sanningsbegreppet från den platonska idévärld där det tronat alltför länge och förvandla det till någonting som låter sig analyseras och förklaras. ”Imagine”, säger Durkheim, ”that instead of being thus confined in a separate world, it is itself part of reality and life, not by a kind of fall or degradation that would

55 Durkheim, p. 66. (1983).

56 Ibid. p. 51.

disfigure and corrupt it, but because it is *naturally* part of reality and life.”⁵⁷ Pragmatismens viktigaste bidrag till den samtida filosofin är att den tillhandhåller ett antropocentriskt perspektiv på sanningsbegreppet. Den vill, säger Durkheim, överbrygga klyftan mellan vara och sanning.

Här finns, säger Durkheim, en parallell mellan pragmatismen och sociologin. Genom att applicera ett historiskt perspektiv på samhället och människan har sociologin nått fram till en liknande slutsats: Människan är en produkt av historien och befinner sig i en ständig tillblivelse; det finns därför ingenting i henne som på förhand är bestämt eller definierat.⁵⁸ Om sanningen är av mänskligt ursprung, måste den följaktligen också vara en mänsklig produkt. ”Sociology”, säger han i nästa andetag, ”applies the same conception to reason. All that constitutes reason, its principles and categories, has been made in the course of history.”⁵⁹

Durkheim utlägger här en tankegång som senare blev central i Det starka programmet, som formulerades av vetenskapssociologerna David Bloor och Barry Barnes på 1970-talet. I sitt inflytelserika verk *Knowledge and Social Imagery* från år 1976, kritiserar Bloor den traditionella filosofiska uppfattningen att det rationella och sanna är sin egen bästa förklaring. Både James och Durkheim vill precis som Bloor se detta slags rationalism ersatt med en naturalistiskt färgad kunskaps-teori. Även sanningen och förnuftet måste ges en vetenskaplig förklaring.

2.2.1 Begrepp som kollektiva representationer

Det är framförallt den platoniska uppfattningen att begrepp är abstrakta entiteter som existerar oberoende av mänskliga medvetanden, som är föremål för Durkheims och James kritik. Filosofer har i Platons efterföljd ofta funnit sig nödsakade att anta existensen av detta slags entiteter för att tillförsäkra sig om att vi alla avser samma sak när vi talar om t ex ”rättvisa”, ”sanning” etc. Hur skulle kommunikation vara möjlig, har de frågat sig, om alla rör sig med en egen subjektiv föreställning om rättvisa? Den outtalade premissen för resonemanget har varit att antingen har alla en subjektiv uppfattning om rättvisa, vilket omöjliggör kommunikation och analys; eller så äger begreppet en självständig existens, som gör att vi kan fånga den reella innebörden i det.⁶⁰

I appendix II till *Pragmatism och sociologi* och i avslutningen till *Det religiösa livets elementära former* för Durkheim en diskussion om begrepp i vilken han hävdar att begrepp bättre förstås som kollektiva representationer (*représentations collective*) än som platoniska idéer. Innan jag går närmare in på denna tankegång

57 Ibid. p. 67.

58 Ibid. p. 67.

59 Ibid. p. 67.

60 För ett försvar av denna tankegång, se t ex Jubien, pp. 12-18 (1997).

måste jag först förklara vad Durkheim avser med begrepp och kollektiva representationer.

Durkheim menar att det inte är tillräckligt, som ibland är brukligt, att förklara begrepp med att de svarar mot ett generellt innehåll, eftersom det också finns begrepp som refererar till unika individer. För monoteister utgör t ex gudsbegreppet ett singulärt begrepp, som svarar mot en unik individ. Begreppens främsta kännetecknande egenskap är istället att de kan universaliseras och göras till ett helt kollektivs egendom. Durkheim skiljer mellan perceptioner och (mentala) bilder å ena sidan och begrepp å den andra. Perceptioner och bilder är privata och av den anledningen inte kommunicerbara. Vi kan inte, säger han, tala om *mitt* begrepp, medan vi talar om *min* perception.⁶¹ En perception och en mental bild bär min kropps och personlighets outplånliga kännetecken. De begrepp jag tänker genom är däremot anonyma och kollektiva. Eftersom det bara är begreppen som är kollektiv egendom, kan endast de tjäna som bärare av kunskap och mening i språket.⁶² Det är således begreppen som ligger till grund för all vetenskaplig och intellektuell verksamhet. Durkheims distinktion mellan begrepp och perception är, i likhet med begreppsparen heligt/profant och sociologi/psykologi, modellerade efter hans fundamentala åtskillnad mellan det sociala och det individuella.⁶³

Med kollektiva representationer avser Durkheim, grovt talat, institutionaliserade tankemönster som utövar en tvingande verkan på individen. Kollektiva representationer är skilda från individuella representationer på samma vis, säger han, som psyket är skilt från neurala tillstånd.⁶⁴ Kunskap om individuella psykologiska tillstånd ger därför lika litet kunskap om innehållet i kollektiva representationer som neurologiska data kan ge upplysningar om innehållet i individuella representationer. De kollektiva representationerna uppstår visserligen genom en sammanslagning av individuella representationer. Så snart de har uppstått kombineras, attraheras och repelleras de emellertid enligt sina egna lagar. Sociala fenomen kan därför inte förstås i individualpsykologiska termer. Den sociala sfären utgör en egen emergent verklighet. De lagar som styr de kollektiva representationerna är, säger Durkheim, ännu så länge ofullständigt kända. Han hyser dock gott hopp om att kunskapssociologin så småningom ska kunna kasta ljus över dessa. Durkheim frågar sig nu om inte begreppen i själva verket är kollektiva representationer:

When the Socratics discovered that there were fixed representations, they were full of wonder; and Plato felt impelled to hypostasize, almost to make divine, these fixed thoughts.

We can, however, find other explanations of the properties of concepts. If they are common to all, is it not because they are the work of the community [dvs socialt orsakade]? Clas-

61 Durkheim förnekade inte, säger Schmaus, att individer kan introducera egna begrepp. Han hävdade snarare att individer är tvingade att formulera dessa på sådant sätt att de är universaliserbara och möjliga att kommunicera. Se Schmaus, pp. 48-49 (1994).

62 Ibid., p. 48.

63 Lukes, p. 26 (1985).

64 Durkheim, pp. 24-25 (1953).

sical dogmatism, which postulates the agreement of all human reasons, is a little childish. There is no need to go beyond experience to seek this one, impersonal thought. A form of it, collective thought, occurs within experience. Why should concepts not be collective representations?

Everything collective tends to become fixed, and to eliminate the changing and the contingent. In addition, it is because they are collective that concepts impose themselves upon us, and are transmitted to us.⁶⁵

Hur ska begreppens fixerade extension förklaras? Måste vi i likhet med Platon hypostasera dem – dvs tillskriva begreppen en självständig existens – och placera dem i en översinnlig idévärld? Nej, säger Durkheim, vi behöver inte gå bortom det sociala för att redogöra för begreppens universalitet eller oföränderlighet. Begreppens universalitet kan förklaras med att de är kollektivt delade (åtminstone inom ett visst kollektiv) och deras oföränderlighet med att kollektivt delade idéer tenderar att fixeras. Medan individers uppfattningar ofta skiftar krävs det, säger Durkheim, avgörande händelser för att ett helt kollektivs mentala disposition ska förändras.⁶⁶

Förtjänsten med Durkheims teori om begrepp som kollektiva representationer är att den är ontologiskt sparsammare än platonismen. För att förklara hur en gemensam förståelse är möjlig, tvingas platonismen att på ett tveksamt sätt expandera ontologin. Durkheim betonar emellertid att man inte behöver gå bortom erfarenheten för att förklara begreppens anonyma och kollektiva karaktär. I *Det religiösa livets elementära former* sätter sig Durkheim före att förklara den sociala bakgrunden till tänkandes mest *fundamentala* begrepp – de sk tankekategorierna. Han hävdar här på motsvarande vis att vi inte behöver anta existensen av någonting som förhåller sig externt till erfarenheten, ett kantianskt transcendentalt subjekt, för att förklara tänkandets grundläggande enhet. Durkheims ansats är inspirerad, säger han, av ”that spirit of positivism”,⁶⁷ som förblir inom det observerbaras sfär.

En avgörande skillnad mellan Durkheims sociologi och platonismen är att begrepp enligt Durkheim har ett socialt innehåll medan platonismen lär att begrepp är höjda över det sociala. En konsekvens av Durkheims uppfattning blir att det förefaller utsiktslöst att söka efter tidlösa och icke-kontextbundna definitioner av begrepp som t ex ”rättvisa”, ”lycka”, etc. Utifrån Durkheims synvinkel blir det istället naturligare att anta att dessa skiftar med olika historiska och sociala kontexter. Låt oss se hur Mary Douglas, Durkheims kanske mesthängivna samtida efterföljare, har dragit filosofisociologiska slutsatser av detta resonemang.

Om vi antar att begrepp har något slags platonsk status är det naturligt att fråga vad som ligger i t ex begreppen ”kunskap” eller ”rättvisa”. Tanken är att dessa begrepp består av olika beståndsdelar som är åtkomliga genom begreppsanalys. Fi-

65 Durkheim, p. 104 (1983).

66 Durkheim, p. 329 (2001).

67 Ibid. p. 21.

losofisk analys handlar, enligt detta synsätt, om att ”packa upp” (unpack) vad som ligger i begreppen; men mer sällan om frågan vem som lagt det där eller varför.

I *How Institutions Think* hävdar Mary Douglas att detta slags begreppsanalyser för att bli intressanta måste kompletteras med kunskapen om att filosofiskt tänkande är institutionellt betingat. Frågan måste, med andra ord, ställas hur begreppen har antagit den betydelse de har. Som ett exempel på en ansats som använder sig av en förfelad begreppsanalys anför Douglas filosofen Alan Gewirths försök i *Reason and Morality* att finna en överordnad moralisk princip:

Its strategy is to unpack what is logically entailed in the concept of a rational agent. Agents want to achieve their goals; therefore, they want freedom to act and the well-being for acting. The wants are intrinsic to the concept of agency: therefore, agents' wants turn into claims. Recognizing that his own claims are valid against all other agents, the rational agent must, for consistency's sake, acknowledge that the same claims by other agents are valid against himself. Not to recognize what is implied in rational agency is to act against reason.⁶⁸

Utifrån dessa antaganden härleder Gewirth substantiella moraliska principer, som t ex alla människors rätt till frihet och välbefinnande. Denna härledning, säger Douglas en smula spydigt, påminner om hur medeltida teologer bevisade att jungfru Maria föddes utan arvsynd (”den obefläckade avlelsen”). De hävdade, i all korthet, att Gud ville att Maria skulle födas utan arvsynd och eftersom det ligger i själva gudsbegreppet att Gud är allsmäktig, så skapade han också Maria utan arvsynd. Både skolastikerna och Gewirth anför argument som innebär att man ”packar upp” de logiska konsekvenserna av ett begrepp: Gewirth hävdar att det i begreppet ”aktör” ingår att man har rätt till frihet och välbefinnande och skolastikerna menar att predikatet att vara allsmäktig ingår i gudsbegreppet. Douglas poäng är nu att dessa konsekvenser av ett begrepp endast följer inom ett bestämt institutionellt sammanhang och av en given tankestil.⁶⁹ Men vad menas med ”institutionellt sammanhang” och ”tankestil”? Låt oss istället formulera frågan som: Vad är en social institution?

En institution är, säger Douglas, minimalt sett bara en konvention. En konvention uppstår när alla inblandade aktörer har ett gemensamt intresse av att koordinera handlingar på ett effektivt sätt. Konventioner är dock instabila till sin natur och kan lätt omkullkastas. För att konventionen ska konsolideras och bli till en social institution i ordets mer utvecklade mening krävs ”a parallel cognitive convention to sustain it”.⁷⁰ Det krävs att den sociala institutionen kan anföras något slags legitimationsgrund för sin existens. Denna legitimationsgrund består,

68 Douglas, p. 116 (1986).

69 I *Knowledge and Social Imagery* skriver David Bloor på liknande vis: ”What may feel to the philosopher like a pure analysis of these concepts or a pure appeal to their meaning, or the mere drawing out of their logical entailments, will, in reality be a rehearsal of certain of the accumulated experiences of our epoch.” (Bloor, p. 76, 1991).

70 Douglas, p. 46 (1986).

menar Douglas, oftast i att fenomenet i fråga påstås vara förankrat i människans eller universums natur:

A convention is institutionalized when, in reply to the question, "Why do you do it like this?" although the first answer may be framed in terms of mutual convenience, in response to further questioning the final answer refers to the way the planets are fixed in the sky or the way that plants or humans or animals naturally behave.⁷¹

För att institutionen skall erhålla acceptans och vara funktionsduglig krävs att vissa formella drag hos institutionen ifråga kan förankras i en ordning bortom det sociala, t ex i naturen, i ett tidlöst förnuft, eller i en övernaturlig ordning. Institutionen är för sin funktionsförmåga helt och hållet beroende av att dess sociala ursprung kan döljas.⁷² Om institutionen blott skulle gälla som en konvention, och t ex utvärderas i termer av sin effektivitet, skulle det vara lättare att vinna gehör för uppfattningen att institutionen i något avseende bör förändras eller helt upphöra. För att institutionen (eller tankestilen) skall kunna betraktas som en del av varats själva natur och kunna tjäna som odiskutabel utgångspunkt för argumentation måste dess "founding analogies" döljas.

När Douglas, i Ludwik Flecks efterföljd, talar om "tankestil" avser hon samma sak som Durkheims "kollektiva representationer".⁷³ Felet som både Gewirth och de skolastiska teologerna begår, om vi får tro Douglas, är att de utgår från sin tids kollektiva representationer och misstar dessa för att vara universellt giltiga. Argumentationen presenteras som om den vore oberoende av de sociala institutioner och historiska aktörer som har skapat den. Andra sociala institutioner skulle, menar Douglas, ha skapat andra argument och uppfattningar om vad förnuftet påbjuder. Vårt individuella tänkande har så att säga förberetts av våra sociala institutioner: de har redan gjort halva jobbet åt oss. Poängen med Douglas argument är sålunda att varje moralfilosofi med nödvändighet lutar sig mot religiösa föreställningar, moraliska intuitioner eller dylikt, som är färgade av sin tids kollektiva representationer.

För att analysera våra egna kollektiva representationer behöver vi bara undersöka vad som är gemensamt i vårt tänkesätt. Vår tid präglas enligt Durkheim av

71 Ibid. pp. 46-47.

72 I *Det religiösa livets elementära former* presenterar Durkheim en liknande tankegång om hur sociala krafter påverkar individen: "Because social pressure exerts its influence mentally, it was bound to give man the idea that one or more powers exist outside him, powers both moral and forceful, that compel his submission. Since these powers speak to him in the tone of authority and sometimes even tell him to violate his most natural inclinations, man must imagine these powers as partly external to himself. *Of course, there would be no mythological interpretations if he could readily see that these influences emanate from society.* But social action works in circuitous and obscure ways, using psychic mechanisms that are too complex for the ordinary observer to perceive their source. Until scientific analysis comes along to enlighten him, he does sense that he is acted upon, but not by what. (Durkheim, pp. 156-157, 2001. Min kursiv).

73 Som jag uppfattar det använder Douglas begreppen "tankestil", "kollektiva representationer", och "institutionellt tänkande" och dylikt, som synonymmer.

en ”kult av individen”. Individen har bland de europeiska folken, säger Durkheim, kommit att få ett ojämförligt värde.⁷⁴ Det är därför följdriktigt att frågan om individens rättigheter och lyckomöjligheter – till skillnad från t ex frågan om vad Gud kräver av oss – har stor plats i samtidens moralfilosofi. Denna tankestil är dock av relativt sent datum, påpekar Douglas, och äger inte heller en självklar auktoritet i alla delar av världen. Det är möjligt att invända att det är skillnad på en moralisk sats kausala uppkomstbetingelser och dess giltighet. Detta är innebörden i det sk *genetiska felslutet*.⁷⁵ Liberalismens idéer kan enligt detta argumentationsätt äga tidlös giltighet även om den har en välkänd tillkomsthistoria. En moralteoris kausala tillkomsthistoria har således ingen bäring på dess giltighet. Det genetiska felslutet har många gånger använts som ett argument mot kunskapsociologin och liknande ansatser. Argumentet tjänar inte sällan som ett försök att avfärda ett sociologiskt perspektiv på kunskap som irrelevant eller trivialt. Eftersom invändningen också riktar sig mot filosofisociologiska studier får det anses försvarbart att jag fördjupar denna frågeställning här.⁷⁶

2.2.2 Exkurs om det genetiska felslutet

Det finns i huvudsak två sätt för filosofisociologen att förhålla sig till det genetiska felslutet. Den ena positionen innebär att sociologen hävdar att ett arguments (eller en filosofisk teori)s giltighet inte har någon relation till dess uppkomstbetingelser. Kunskapsociologen skriver i så fall under på det genetiska felslutets giltighet. För filosofisociologins del skulle det medföra att sociologen kopplar samman filosofisk argumentation med annan social verksamhet i syfte att påvisa det filosofiska tänkandets sociala ursprung och karaktär. Studierna har emellertid inte några implikationer för de filosofiska teoriernas giltighet. Denna ståndpunkt kallades i inledningen begränsad relativism. Den andra positionen hävdar att också sanning eller giltighet är en funktion av en social eller kulturell bas. Denna uppfattning kallade jag utvidgad relativism.

Den som klandrar en position för att vara relativistisk antyder därmed att det existerar en absolut ståndpunkt i frågan. Motsatsen till ”relativ” är som bekant ”absolut”. Problemet med kritiken av relativismen och anförandet av det genetiska felslutet är, som jag ser det, att ett absolut giltighetsbegrepp för filosofisk kun-

74 Durkheim, p. 58 (1953).

75 I *The Oxford Companion to Philosophy* skrivs bl a följande om det genetiska felslutet (the genetic fallacy): ”Probably first called such by Morris Cohen and Ernest Nagel, it is the fallacy of confusing the causal origins of a belief with its justification.”

76 I en recensionsessä av Randall Collins bok *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual Change* skriver t ex Peter Munz: ”If we accept this as an explanation of the philosophical content that is thus created, we are guilty of the genetic fallacy [...]. Such an explanation [...] says absolutely nothing about the value, the cogency, the relevance of the philosophy that is thus created.” (Munz, p. 225, 2000).

skap i så fall tenderar att tas för givet. I en artikel av Per Bauhn, ”Vi har gått vilse bland strukturerna”, framskymtar denna uppfattning. I centrum för Bauhns kritik står det slags moral- och socialfilosofi som i likhet med kunskapsociologin anlägger ett kontextuellt synsätt. Bauhn skriver:

Det finns två grundläggande problem med detta sätt att bedriva moralfilosofi. För det första förväxlar man frågan om giltighet med frågan om ursprung, det vill säga man begår det som på filosofiskt fackspråk kallas det genetiska felslutet. Sanningen eller giltigheten i en utsaga har ingenting att göra med identiteten på den som uttalar den, utan handlar istället om hur utsagan förhåller sig till verkligheten och andra giltiga utsagor. Giltigheten i utsagor om huruvida det finns fisk i vattnet, eller om huruvida vi har anledning att tro att det finns en medborgerlig rätt till politisk frihet, är avhängig hur det faktiskt ser ut i vattnet, respektive hur rättighetsanspråk kan relateras till en rationellt hållbar värdeteori. Men giltigheten i dessa utsagor har inget att göra med om den som uttalar dem är kines eller svensk, direktör eller arbetare, man eller kvinna.⁷⁷

Enligt Bauhn finns det en parallell mellan hur vi avgör frågan om det finns en medborgerlig rätt till politisk frihet och frågan huruvida det finns fisk i vattnet. Det är emellertid vilseledande, menar jag, att ställa dessa två uppfattningar (teorier av första respektive andra ordningen) på ett och samma plan. Det finns en fundamental skillnad mellan de båda fallen. Frågan om ett eventuellt fiskbestånd i en sjö låter sig avgöras på empirisk väg. Även om det bland forskare kan existera skilda uppfattningar om hur mycket fisk det finns i en sjö finns det inom vetenskapssamfundet konsensus om hur frågan ska avgöras. Varje uppfattning i frågan måste kunna styrkas med empiriska belägg. Frågan om det finns en ”medborgerlig rätt till politisk frihet” är däremot inte under empirisk kontroll. Det är därför inte självklart att uppfattningens genetiska bakgrund i detta fall saknar betydelse. Anklagelsen om ett genetiskt felslut är, menar jag, tillämplig i det förra fallet (teorier av första ordningen), men inte i det senare (teorier av andra ordningen).

Om det finns fisk i en sjö beror på hur en av oss oberoende verklighet ser ut. Den medborgerliga rätten till politisk frihet beror däremot på ett kontextrelaterat mänskligt tänkande. När vi prövar giltigheten i denna fråga tar vi vår utgångspunkt i våra kollektiva representationer. Det går inte att undersöka giltigheten i denna idé oberoende av de kollektiva representationer som mer eller mindre tvingar sig på oss och formar vårt sätt att tänka. Enligt Bauhn prövas giltigheten i en ”medborgerlig rätt till politisk frihet” genom en undersökning om den kan relateras till ”en rationellt hållbar värdeteori”. Det är således den rationellt välgrundade värdeteorin som avgör giltigheten i det etiska påståendet. Men också en ”rationellt hållbar värdeteori” är beroende av kollektiva representationer. För att

⁷⁷ Bauhn, p. 40 (2004). Se även Bauhn (2005). Här heter det på samma vis: ”Men ursprung avgör inte giltighet. Att Galilei i Italien vid sekelskiftet 1600 formulerar fysiska lagar om kroppar i fritt fall innebär ju inte att dessa lagar skulle sakna tillämpning i Sverige år 1500 eller på Madagaskar år 1700. Och på samma sätt förlorar inte föreställningen om mänskliga rättigheter sin universella giltighet bara därför att den formulerats vid en viss tidpunkt i en viss miljö” (Bauhn, p. 19, 2005).

Bauhns argument ska övertyga krävs att det går att specificera vari moralisk sanning eller giltighet består och hur denna kan verifieras oberoende av våra kollektiva representationer.⁷⁸ I annat fall blir det poänglöst att tala om sanning och giltighet (i absolut mening). Bauhn förutsätter således det han borde visa, dvs att det inte finns något samband mellan giltighet och tillhörighet till kollektiv av olika slag. Ur filosofisociologisk synvinkel faller det sig mer naturligt att betrakta såväl moraliska uppfattningar som de kriterier enligt vilka de värderas som sociala konstruktioner. I artikeln "Jugements de valeur et jugements de réalité" (Värdeomdömen och faktaomdömen) gör Durkheim i själva verket, om än i andra ordalag, samma poäng:

To sum up; if the value of a thing cannot be, and has never been, estimated except in relation to some conception of the ideal, the latter needs explanation. To understand how value judgments are possible it is not enough to postulate a certain number of ideals [dvs överhistoriska moraliska ideal som gör etiska påståenden sanna]. Their [idealens] origins, the way in which they are related to, yet transcend, experience, and the nature of their objectivity must be accounted for. Since ideals and their corresponding value system vary with various human groups, *does this not suggest a collective origin for both?*⁷⁹

För filosofisociologin är det sålunda lämpligt, åtminstone som arbetshypotes betraktat, att studera också filosofisk giltighet som en del av en sammanhängande tankestil. Filosofisociologin bör studera den kollektiva gestaltning av verkligheten i vilken vissa typer av argument blir "goda" och "dåliga". Enligt denna filosofisociologiska arbetshypotes är filosofiska argumentens egenskap att vara goda/dåliga eller relevanta/irrelevanta en funktion av den tankestil och kontext som de uppträder i. Argument blir goda/dåliga genom att accepteras som sådana av kollektiv av olika storlek. Rorty har påpekat att argument inte har den kontextberoende

78 I den tidiga uppsatsen "Über die Eigenart kultursociologischer Erkenntnis" (1922) hävdar Mannheim att kultursociologin (vilken han senare kallar kunskapsociologi) varken kan bekräfta eller falsifiera påståenden om verkligheten. Kultursociologin studerar etiska påståenden som kulturella produkter, men ingenting impliceras därmed om utsagornas giltighet. Av denna anledning kan det inte heller finnas, säger han, en sociologisk kritik av kunskapen eller förnuftet (Mannheim, pp. 90-91, 1980). Mot slutet av uppsatsen heter det också att kultursociologin vare sig kan eller vill upplösa det filosofiska giltighetsbegreppet eller reducera det till det temporala (Ibid. p. 136). Det förfaller, med andra ord, som att det genetiska felslutet förutsätter ett icke-temporalt och oföränderligt giltighetsbegrepp för att vara tillämpligt. I *Die Grundlagen der Arithmetik* (Aritmetikens grundvalar) skriver t ex Gottlob Frege: "Det historiska betraktelsesättet, som försöker avlyssna tingens tillblivelse, och ur tillblivelsen försöker få kunskap om deras väsen, är givetvis helt legitimt – men det har också sina gränser. Om ingenting i tingens ständiga flöde förblev evigt, fast, så skulle möjligheterna att få kunskap om världen upphöra, och allt skulle störas samman i förvirring." (p. 18) Svårigheten blir, åtminstone när det gäller filosofisk kunskap, att specificera vari detta eviga giltighetsbegrepp består. Varför skulle detta begrepp ha en specifik status i förhållande till andra? I sina senare 20-talsarbeten kom Mannheim att ändra ståndpunkt i denna fråga. Hela uppsatsen pekar i själva verket fram mot detta brott. I "Historicism" (1924) anför Mannheim samma kritik mot det genetiska felslutet som framkommer ovan. Min kritik av det genetiska felslutet har emellertid framförallt inspirerats av C. Wright Mills uppsats "Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge" (1940).

79 Durkheim, p. 90 (1953). Min kursiv.

egenskapen att vara bättre mer än vad påståenden har en kontextberoende motståndskraft mot vederläggning.⁸⁰ Denna uppfattning är i linje med Durkheims ovan redovisade vilja att beröva sanningsbegreppet dess sakrosankta och absoluta karaktär.

Det finns ett slags individualistisk *bias* i det genetiska felslutet såsom det formulerats av Bauhn (och såsom det vanligtvis återges när det används som argument mot kunskapssociologiska studier). För kunskapssociologin är det inte den individuella egenskapen att vara kines eller svensk som är intressant, utan istället det faktum att medlemmar i olika kollektiv tenderar att tänka och utvärdera argument på olika sätt. Traditionell kinesisk filosofi skiljer sig t ex från svensk och anglosaxisk filosofi. När John Dewey och Bertrand Russell gästföreläste över Västerlandets filosofi vid Pekings universitet 1919-1920 blev detta enligt en rapportör ett stort fiasko. Bara ett fåtal av åhörarna, vilka var präglade av den neo-konfucianistiska filosofin, kunde förstå eller uppfatta någonting intressant i dessa föreläsningar.⁸¹ Ur filosofisociologisk synvinkel är den genetiska förståelsen av kunskaps- och giltighetsanspråk således inte ett oförskämt *ad hominem*-argument,⁸² utan ett försök till att förstå tänkandets sociala grunder.

2.3 Kritiken av pragmatismens sanningsteori⁸³

Både Durkheims sociologi och pragmatismen vänder sig, som vi har sett, mot varje lära ("dogmatismen") som vill hypostasera våra begrepp och göra en skarp skillnad mellan kunskap/sanning å ena sidan och handling (pragmatismen) och sociala faktorer (Durkheim) å den andra. Men även om Durkheim och pragmatismen i detta avseende är ense, är de långt ifrån färdkamrater. Durkheim riktar i själva verket skarp kritik mot pragmatismens sanningsteori.

Enligt Durkheim är det utsiktslöst att försöka kasta ljus över sanningsbegreppet utan att studera den samhällsliga aspekten av det. För att vinna kunskap om sanningsbegreppet måste vi undersöka vilka egenskaper som kännetecknar av kollektivet erkända sanningar. Durkheim menar att pragmatisternas sökande efter en rent filosofisk sanningsdefinition är förfelad. Deras metod är bakvänd, säger han, och leder till verbala definitioner utan objektiv giltighet. De intresserar sig för sanningsbegreppet sådant det *bör* vara – även om det inte erkänns av någon – snarare än så som det *är*. (Med *är* avses således hur allmänt omfattade sanningar er-

80 Rorty, p. 146 (2004).

81 Favrholt, p. 102 (1996).

82 Det genetiska felslutet betraktas ofta som ett specialfall av *argumentum ad hominem*.

83 I början av föreläsningarna klargör Durkheim att han inte räknar Peirce till pragmatisterna. Skälet till detta, säger han, är att Peirce inte förkastar det traditionella sanningsbegreppet. De tänkare Durkheim polemiserar mot är Dewey, James och Schiller.

fars av människor i samhället.) Durkheim hävdar att en filosofisk sanningsdefinition med nödvändighet måste stödja sig på socialt förankrade intuitioner om sanning. Hur ska vi annars kunna veta, frågar han sig, att den definition vi nått fram till är riktig? Enligt vilka kriterier ska vi välja?

Durkheims kritik av pragmatismen kan sammanfattas i att den inte har insett att sanningsbegreppet är en kollektiv representation med särskilda sociala egenskaper. Sanningsbegreppet äger i kraft av att vara en kollektiv representation en moraliskt påbjudande och tvingande karaktär. Dessa karaktäristiska drag kan inte göras om intet genom en godtyckligt vald definition om att sanning är vad som leder till framgångsrik handling och psykologisk tillfredsställelse. En filosofisk teori om sanning måste respektera dessa egenskaper och försöka förklara dem. Pragmatismens oförmåga att inse att sanningsbegreppet rymmer ett socialt element gör att den låter sig beskrivas, säger Durkheim, som en form av "logisk utilitarism".⁸⁴

2.3.1 Sanningsbegreppets moraliska karaktär

I och med att pragmatismen inför subjektiv tillfredsställelse och framgång som kriterium på sanning kan den inte, menar Durkheim, redogöra för den moraliskt påbjudande kraft som sanningen har. Människan har i alla tider känt sig tvungen att söka sanningen och att försvara den när den ifrågasätts. Även om man avfärdar dogmatismens absoluta och statiska sanningsbegrepp måste denna psykologiska aspekt av det likafullt förklaras. Men pragmatismen kan inte ge någon förklaring, eftersom den inte skiljer mellan de skilda slags mentaliteter, som har sitt ursprung i individuell respektive kollektiv erfarenhet:

Pragmatism, which levels everything, deprives itself of the means of making this interpretation by failing to recognize the *duality* that exists between the mentality which results from individual experiences and that which results from collective experiences. Sociology, however, reminds us that what is *social* always possesses a higher dignity than what is individual. It can be assumed that truth, like reason and morality will always retain this character of being a higher value. This in no way prevents us from trying to explain it. The sociological point of view has the advantage of enabling us to analyse even that august thing, truth.⁸⁵

Varför kan inte pragmatismens individualistiska sanningsbegrepp förklara de moraliska övertoner som sanningen haft i alla kulturer? Enligt Durkheim tvingar sig kollektiva representationer på individer med en annan kraft än vad individuella representationer gör. Det beror på att kollektiva representationer har ett annat slags psykologisk energi än vad de individuella har. Det är i kraft av denna överlägsna energi som de kollektiva representationerna injagar större respekt i indivi-

84 Durkheim, p. 73-74 (1983). Se även Allcock, p. xxxviii (1983).

85 Durkheim, p. 68 (1983).

den än vad en individuell representation någonsin förmår göra.⁸⁶ En sanningsteori som kopplar sanning till *subjektiv* tillfredsställelse och framgång kan därför aldrig redogöra för sanningbegreppets ”character of being a higher value”. I *Det religiösa livets elementära former* hävdar Durkheim att religionens distinktion mellan heligt och profant motsvaras av skillnaden i psykologisk energi mellan kollektiva respektive individuella representationer. Han gör här på samma vis gällande att teorier om religionens uppkomst, som har sin grund i individualpsykologiska faktorer inte kan förklara skillnaden mellan heligt och profant.

En annan aspekt av pragmatismens logiska utilitarism är, säger Durkheim, att sanningens intersubjektivitet inte kan ges en tillfredsställande förklaring. Vad som framstår som nyttigt och tillfredsställande ur en persons synvinkel är det inte ur någon annans: ”But here a problem arises. If truth thus has a personal character, how can *impersonal truth* be possible?”⁸⁷ Om varje människa värderar olika saker som nyttiga och fördelaktiga för handling, innebär det att alla rör sig med olika sanningskriterier. Pragmatismen kan därför inte förklara hur en gemensam samhällelig kunskapsskatt är möjlig.

2.3.2 Sanningbegreppets nödvändighet

Såväl den filosofiska traditionen som människan i gemen har, säger Durkheim, alltid hävdad att sanning består i att en trosföreställning uttrycker verkligheten sådan den är. Sanningen pressar sig tillika på människan och tvingar henne att ansluta sig till den.

Det gäller således att ge en förklaring till varför människan har kommit att tro att sanning består i att en uppfattning överensstämmer med verkligheten och varför hon ovillkorligen ansluter sig till sanningen när den förevisas henne. För att förklara detta förhållande måste, säger Durkheim, även icke-vetenskapliga och för-vetenskapliga sanningar studeras. Sanningsbegreppet har nämligen en vidare domän än vetenskapen. Innan vetenskapen gjorde sitt intåg i historien utgjordes samhällets hela intellektuella liv av myter, vilka människor trodde tillhandahöll en korrekt bild av verkligheten. Durkheim kallar dessa slags trosföreställningar för mytologiska sanningar. Varför omfattades dessa? Var det för att de hade testats mot verkligheten och visat sig korrespondera mot denna? Omfattades de, med andra ord, på rationella grunder? Nej, inte alls, svarar Durkheim:

86 ”In the life of the human race, it is the collectivity which maintains ideas and representations, and all collective representations are by virtue of their origin invested with a prestige which means that they have the power to *impose* themselves. They have a greater psychological energy than representations emanating from the individual. This is why they settle with such force in our consciousness. That is where the very strength of truth lies.” Ibid. pp. 84-85.

87 Ibid. p. 75.

The world of mythical beings is not a real world, and yet men believed in it. Mythological ideas were not considered as true because they were based on an objective reality. The very opposite is the case: it is our ideas and beliefs which give the objects of thought their vitality. Thus, an idea is true, not because it conforms to reality, but in virtue of its creative power.⁸⁸

De mytologiska sanningarnas övertygande kraft består inte i att de korresponderar mot verkligheten, utan i att de är uttryck för ett enhetligt socialt kollektiv, som med väldig styrka tvingar sig på det enskilda psyket. Det är denna moraliska kraft, menar Durkheim, som förklarar sanningens ovillkorliga karaktär. (Som kommer att framgå i kapitel fyra är det denna durkheimianska tanke som Randall Collins har tagit fasta på i sin filosofisociologi.) Pragmatismen bortser från att sanningsbegreppet äger denna egenskap när de hävdar att vi är fria att förhålla oss till sanningen som vi önskar. De inser inte att det finns fakta i målet.

När pragmatisterna likställer sanning med framgångsrikt handlande som leder till ökad tillfredsställelse glömmar de tillika bort att sanningen kan ha en omstörtande inverkan på individen. Långtifrån att alltid öka människans välbefinnande sätter sig sanningen ibland till motvärn och förvägrar oss tillfredsställelse.

In short, when pragmatists speak of truth as something good, desirable and attractive, one wonders whether a whole aspect of it has not escaped them. Truth is often painful, and may well disorganize thought and trouble the serenity of mind. When man perceives it, he is sometimes obliged to change his whole way of thinking. This can cause a crisis which leave him disconcerted and disabled. If, for example, when he is an adult, he suddenly realizes that all his religious beliefs have no solid bases, he experiences a moral collapse and his intellectual and affective life is in a sense paralysed.... Thus the truth is not always attractive and appealing. Very often it resists us, is opposed to our desires and has a certain quality of hardness.⁸⁹

Det finns oklarheter i Durkheims karaktärisering av sanningsbegreppet. Han presenterar en naturalistisk sociologisk-historisk förklaring av sanningsbegreppet med hjälp av vilken han kritiserar pragmatisternas sanningsteori. Det innebär att Durkheim för fram någonting som åtminstone liknar en filosofisk sanningsdefinition: sanningen *är* moraliskt påbjudande och tvingande. Dessa egenskaper är tillika ytterst av kollektivt ursprung. Durkheims "sanningsdefinition" hör nära samman med ett dunkelt drag i hans tänkande. Enligt Durkheim kan kollektivet aldrig helt och hållet ta miste i frågor som på ett *fundamentalt* plan rör vår kunskap. Kollektivets vetande kan i detta avseende vara inexact, men aldrig för sitt

88 Ibid. p. 84.

89 Durkheim, p. 74 (1983).

syfte helt inadekvat.⁹⁰ Om vissa grundläggande föreställningar överlevt genom tiderna, t ex uppfattningen att sanning är moraliskt påbjudande och tvingande, är det ett tecken på att begreppet, som Durkheim gåtfullt säger, korresponderar mot någonting verkligt.⁹¹ Jag återkommer till denna besvärliga tankegång hos Durkheim nedan.

I *Pragmatism och sociologi* är det ibland tillika oklart om Durkheim menar att vi ansluter oss till sanningen endast därför att kollektivet pressar oss eller om vi också kan bli övertygade på rationella grunder. Durkheim säger explicit att mytologiska sanningar inte har förvärvats på rationell basis. I ovan anförda citat förfaller det som om man av förnuftiga skäl kan bli övertygad om att ens religiösa tro saknar tillräcklig grund. Har Durkheims kunskapssociologi här hamnat i en återvändsgränd? Om han å ena sidan väljer att betrakta sanningen som något som mekaniskt pressar sig på individen utan hennes rationella samtycke, hamnar han i besvärliga problem med självreferens. En sådan lösning är inte attraktiv för Durkheim. Men om han å andra sidan ger upp tanken på att kollektiva representationer utövar ett tvång över individen, faller hans kunskapssociologi samman.

Det slags problem Durkheim ställs inför är en konsekvens av hans (och kunskapssociologins) naturalistiska infallsvinkel till kunskap. Kant skilde mellan ett transcendentalt jag som föregår erfarenheten, och som förhåller sig externt till erfarenheten och världen, och ett empiriskt jag som bebor världen och är underkastad dess lagar. Durkheim ville, som framgått, tillhandhålla förklaringar som höll sig kvar inom det observerbaras sfär. Han stryker därför Kants transcendentala jag, men bibehåller det empiriska jaget. Durkheims naturalistiska-sociologiska försök att förklara kunskap ställs emellertid inför svårigheten att säkerställa möjligheten av giltig kunskap. Om vi människor, inklusive Durkheim, är underkastade ett socialt tvång som leder oss att tänka i vissa banor, finns det ingenting som garanterar att de slutsatser vi når fram till är riktiga. Hur ska vi veta att den kunskap vi producerar har tagits fram på tillförlitlig väg och inte bara pressat sig på oss? Vilka anspråk kan Durkheim, med andra ord, resa på att hans kunskapssociologi är sann? Detta är ett verkligt problem för Durkheim eftersom han menar att sociologin producerar en objektiv kunskap om samhället. Han menar sig lösa problemet genom att skilja mellan mytologisk och vetenskaplig sanning.

90 Österberg, p. 215 (1995). I *Det religiösa livets elementära former* hävdar Durkheim att religiös erfarenhet inte är helt och hållet ogrundad: "this unanimous feeling of believers across time cannot be purely illusory." Religiös erfarenhet måste, menar han, ha något slags referens till verkliga förhållanden. Durkheim fortsätter: "But given the fact that [...] 'religious experience' is grounded in some way – and what experience is not? – it does not in the least follow that the reality that grounds it must objectively conform to the idea that believers have of it" (p.312). Även om religiös erfarenhet inte kan vara fullständigt illusorisk, kan människor likafullt ta miste på det rätta symbolförhållandet mellan erfarenhet och verklighet. Durkheims användning av begreppet illusorisk är en smula egensinnig. Enligt vanligt språkbruk är religionen illusorisk, dvs helt och hållet ogrundad, om dess verkliga objekt inte är Gud.

91 Se t ex Durkheim, p. 20 (2001).

2.4 Mytologiska och vetenskapliga sanningar

Durkheim angrep pragmatismen för att den likställde tänkande och handling. För pragmatismen är tänkande framförallt ägnat att lösa problem i praktiska situationer. Ett tänkande som inte har sin grund i ett verkligt problem, som t ex att en tidigare övertygelse omkullkastats, är förhatligt för pragmatismen. Ett särskilt omhuldat hatobjekt är Descartes metodiska tvivel.⁹² Durkheim står emellertid fast vid åtskillnaden mellan tänkande och handling. Det finns ett sökande efter sanningen som inte är motiverat av praktiska hänsyn, utan som företas för sin egen skull. Människans hela intellektuella historia, från de första myterna till samtidens vetenskap, vittnar om hennes rationalistiska sinnelag. I årtusenden har hon levt av mytologiska sanningar som helt saknar praktisk betydelse.⁹³ Människan söker kunskap om tillvaron utifrån det grundläggande intellektuella behovet att förstå – inte för att handla. Durkheim avfärdar därför pragmatismen som en monistisk handlingsfilosofi, som, i likhet med idealismen, felaktigt upphöjer en enda princip som mönsterbild för kunskapen:

Everything is a product of certain causes. Phenomena must not be represented in closed series: things have a "circular" character, and analysis can be prolonged to infinity. This is why I accept neither the statement of the idealists, that *in the beginning there is thought*, nor that of the pragmatists, that *in the beginning there is action*.⁹⁴

De mytologiska sanningarna utgör ett sammanhängande tanke-system som tillhandhåller en förklaring av tillvaron. Kollektivet förstår sig självt genom de mytologiska sanningarna. Eftersom de mytologiska sanningarna är för- eller icke-vetenskapliga refererar de inte, som framgått, till en av människan oberoende verklighet, utan till en social verklighet. De har sålunda en självrefererande karaktär. De mytologiska sanningarna hänför sig till ett kollektivt "vi", som skapar den sociala verkligheten:

In the last analysis, it is thought which creates reality; and the major role of the collective representations is to "make" that higher reality which is *society* itself.⁹⁵

Durkheim ger här uttryck för den i dagens samhällsvetenskap vanliga tanken om att den sociala verkligheten är konstruerad. Durkheim är emellertid ingen filoso-

92 Se t ex Peirces "Some Consequences of Four Incapacities", p. 40 (1958).

93 När Durkheim talar om kunskap åsyftar han teoretisk kunskap, t ex olika slags religiösa eller ontologiska föreställningar. Som Allcock (1983) påpekat negligerar han den praktiska kunskapen, t ex hantverk, jakt, fiske, som rimligtvis har spelat en stor roll i forntida samhällen.

94 Durkheim, p. 67 (1983).

95 Ibid. p. 85. Se också ibid. p. 24.

fisk bildstormare, som vill hänföra all slags sanning till mytologisk sanning.⁹⁶ Förutom mytologisk sanning finns också vetenskaplig sanning. Endast den vetenskapliga sanningen uttrycker verkligheten sådan den är. De mytologiska sanningarna uttrycker istället vilka föreställningar ett kollektiv har om sig självt. De båda sanningsformerna omfattas tillika på skilda grunder. När vetenskapliga sanningar kräver verifiering för att accepteras, godtas mytologiska sanningar utan någon bevisning. Deras övertygande kraft, som är av icke-evidentiell natur, består i att de pressar sig på individen.

De mytologiska sanningarna återfinns inte bara i sk primitiva eller traditionella samhällen. De existerar även i det moderna samhället. Durkheim hävdar att begrepp som "demokrati" och "framsteg"⁹⁷ fyller samma funktion i det moderna samhället, som traditionella mytologiska föreställningar gjorde i det förmoderna, dvs de tjänar till att hålla samman kollektivet. Den vetenskapliga sanningen kommer aldrig helt och hållet, menar Durkheim, att ersätta den mytologiska. Comte hade fel när han påstod att samhällslivet kunde grundas på enbart positiv vetenskap och att allt som föll utanför vetenskapens område skulle betvivlas. Människan tvingas att ta ställning också i frågor som vetenskapen ännu inte kunnat ge besked om. Så är fallet inte minst inom samhällsvetenskapen som alltjämt befinner sig i ett outvecklat tillstånd. Den kunskap samhällsvetenskapen producerar har ett begränsat värde för t ex politisk handling. Men eftersom det inte är möjligt för samhället att skjuta upp beslut i komplicerade frågor till dess att vetenskapen lämnat besked måste vägledning hämtas från annat håll. Den mytologiska sanningen kommer därför in för att tillhandhålla principer för handling:

If there is no objective knowledge, society can only know itself from within, attempt to express this sense of itself, and to use that as its guide. In other words, it must conduct itself with reference to a representation of the same kind as those which constitute mythological truths.⁹⁸

Det vetenskapliga tänkandet behärskar således inte ensamt det moderna samhället och kommer förmodligen heller aldrig att göra det. Det kommer antagligen alltid att finnas utrymme för ett tänkande som även om det har ett sekulärt inne-

96 En central punkt i sk post-mertonsk vetenskapssociologi är uppfattningen att också naturvetenskapen har ett socialt innehåll, dvs att den "handlar om" samhället. I *Knowledge and Social Imager* (1991) skriver t ex David Bloor: "[...] if mathematics is about number and its relations and if these are social creations and conventions then, indeed, mathematics is about something social. In an indirect sense it therefore is 'about' society. It is about society in the same sense as Durkheim said that religion is about society. The reality that it appears to be about represents a transfigured understanding of the social labour that has been invested in it." (Bloor, pp. 105-106, 1991).

97 Sedan Durkheim höll sina föreläsningar har begreppet "framsteg" kommit litet på skam. Det motsäger dock inte Durkheims allmänna tes om att det moderna samhället rymmer icke-vetenskapliga trosföreställningar som tjänar till att hålla samman kollektivet. Vår uppslutning kring idén om mänskliga rättigheter utgör ett mer tidsenligt exempel.

98 Durkheim, p. 90 (1983).

håll likafullt har en religiös eller mytologisk upprinnelse. Det innebär att det också i framtiden kommer att finnas skillnader i det sätt på vilka olika kollektiv begreppslikt gör erfarenheten.

På vilket sätt kan distinktionen mellan mytologiska och vetenskapliga sanningar hjälpa Durkheim ur det predikament som skisserades ovan? När Durkheim talar uppskattande om James "uppmjukning av sanningen" är det endast den mytologiska sanningen han avser, dvs olika slags moraliska och religiösa föreställningar. Enligt Durkheim "handlar" dessa föreställningar inte om en av kollektivet oberoende verklighet, utan om kollektivet självt. Durkheim är emellertid en avgjord motståndare till en uppmjukning av den vetenskapliga sanningen. Vetenskapen studerar en verklighet som är oberoende av det sociala kollektivet. När specifika etiska, ontologiska och religiösa sanningar skiftar från en tid till en annan förblir den vetenskapliga kunskapen om dessa skiften likafullt universellt giltig. Det är bl a av denna anledning som Durkheim säger att han bara vill reformera rationalismens sanningsbegrepp och inte fullständigt kasta det överbord.⁹⁹

Eftersom sociologin är en vetenskap representerar den verkligheten sådan den är: "The social sciences... express what society is in itself, and not what it is subjectively to the person thinking about it."¹⁰⁰ I ett annat sammanhang heter det: "What we have to discover is society as it is, not society as it sees itself, which may produce an erroneous picture."¹⁰¹ För att sociologen ska nå fram till den objektiva sanningen om samhället krävs, menar Durkheim, att han noggrant definierar sina begrepp och använder sig av den naturvetenskapliga metoden. I sin metodbok *Les Règles de la Méthode Sociologique* (Sociologins metodregler) från år 1895 understryker Durkheim att forskaren i synnerhet måste undvika den mytologiska sanningens vrångbild, *prénotions*, av verkligheten:

Alla förutfattade meningar måste systematiskt undanröjas. [...] Sociologen måste alltså strikt avhålla sig från att använda sådana föreställningar som har utvecklats ovetenskapligt och för helt ovetenskapliga ändamål, både när han bestämmer sitt undersökningsobjekt, och när han gör sina demonstrationer. Han måste göra sig kvitt de självklara – men felaktiga – betraktelsesätt som folk i allmänhet har, och en gång för alla skaka av sig det ok av empiriska kategorier, som han är så van vid att de till slut ofta tyranniserar honom.¹⁰²

Det är inte tillräckligt, säger Durkheim, att konsultera sitt medvetande för att nå fram till en adekvat definition av begrepp. Forskaren måste hålla i minnet att de begrepp han har omedelbar tillgång till har uppkommit för andra ändamål än vetenskapliga. Det är först när den mytologiska sanningens felkälla undanröjts som

99 En annan anledning är att han för vissa för vår kunskap grundläggande begrepp vill bevara något slags korrespondens.

100 Durkheim, p. 88 (1983).

101 Durkheim, p. 63 (1953). För en samtida sociolog är en sådan position förstås behäftad med stora problem. Durkheim hävdade emellertid att det finns en förutsättningslös och objektiv kunskap om samhället.

102 Durkheim, p. 70 (1978).

en vetenskaplig process kan ta sin början – och som en objektiv kunskap om samhället är möjlig. Även om Durkheim således stryker Kants transcendentala jag som ovetenskapligt, ger han inte upp tanken på en arkimedisk punkt för kunskapen. Vetenskapen förmår leverera en kontextoberoende kunskap om samhället och verkligheten utan stöd från ett transcendentalt jag.

2.5 Det religiösa livets elementära former

I inledningen till *Det religiösa livets elementära former* klargör Durkheim att studien har två syften. Det huvudsakliga syftet är att analysera och förklara, vad han anser vara, den mest enkla och primitiva religion som antropologin och religionsvetenskapen känner: de australiensiska aboriginernas totemism. Bokens andra syfte är att visa att tänkandets grundläggande kategorier har ett socialt ursprung. De båda syftena griper in i varandra, eftersom Durkheim hävdar att våra tankekategorier har sin grund i religionen:

If philosophy and the sciences arose from religion, it is because religion itself began by playing the role of science and philosophy. But it has been less frequently noted that religion has not merely enriched a preformed human mind with a certain number of ideas; it has helped to form that mind. Men owe to religion not only a good part of their knowledge but also the form in which this knowledge is elaborated.¹⁰³

Det är inte bara vårt tankeinnehåll som uppvisar drag av ett religiöst ursprung, utan även själva formen för tänkandet. Tankekategorierna är, säger han, ”born in religion and of religion; they are a product of religious thought”.¹⁰⁴ I det följande ska det framförallt handla om Durkheims sociologiska förklaring av tänkandets fundamentala kategorier. Någoting måste emellertid också sägas om hans religionssociologi.

Ett centralt metodologiskt antagande i Durkheims religionssociologi är att vi kan förstå religionens *väsen* bara genom att studera hur religionen historiskt har utvecklats från sin mest elementära form till den komplexa form den har antagit i samtiden. I och med att den aboriginska totemismen utgör den enklaste och mest primitiva av de kända religionerna erbjuder den, menar Durkheim, en möjlighet till att studera religionen i sin mest elementära form. Det är därför inte för att vinna kunskap om en arkaisk religions alla särdrag som Durkheim studerar den aboriginska totemismen, utan för att kasta ett förklarande ljus över den religiösa människan *som sådan*. Han vill närmare bestämt ställa upp en allmängiltig teori om religionens ursprung och funktion som äger tillämpning i såväl förfluten

103 Durkheim, pp. 10-11 (2001).

104 Ibid. p. 11.

tid som idag. "We would like to find", skriver han, "a way of discovering the ever-present causes that generate the most essential forms of religious thought and practice."¹⁰⁵ Religionens orsaker är, menar han, lättare att spåra i enkla samhällen, eftersom religionen här ännu inte bearbetats av traditionen. I mer komplexa samhällen är det svårare att urskilja religionens elementära form från traditionens tillägg till densamma. Det är värt att uppmärksamma att Durkheim utgår ifrån att den enklaste religionen måste återfinnas i det enklaste samhället, dvs i ett samhälle med låg grad av organisering. Religionen är, enligt detta synsätt, blott och bart en funktion av samhället.

Vilka är religionens "ever-present causes"? Durkheim konstaterar att man i det elementära religiösa tänkandet inte finner några mytiska personligheter, gudar eller andar, utan bara tron på vaga krafter och anonyma makter. Gudar och andar representerar ett senare stadium i den religiösa utvecklingen. Även i mer utvecklade religioner bibehåller gudarna i någon grad ett opersonligt drag, vilket möjliggör att de kan inträda i nya kombinationer med annat slags religiöst tänkande. Religionens opersonliga krafter låter sig aldrig helt och hållet individualiseras.¹⁰⁶ Eftersom totemismen helt och hållet domineras av tanken på en kvasi-gudomlig princip låter den sig förklaras, menar Durkheim, genom att den totemistiska principen ges en förklaring. En vetenskaplig förklaring av totemismen innebär tillika, i kraft av Durkheims metodologiska antagande, en förklaring av *religionens* mest elementära form. Frågan om vilka religionens allestädes närvarande orsaker är låter sig därför brytas ned till frågan om totemismens orsaker.

Den totemistiska principen har sitt upphov, menar Durkheim, i den känsla av vördnad och respekt som kollektivet ingjuter i sina medlemmar. Klanmedlemmarna projicerar denna känsla på ett yttre objekt som därmed får status av att vara heligt. I totemismen är det ett emblem, t ex en bild av ett djur eller en växt, som tillskrivs denna egenskap. Den totemiska principen är ingenting annat, säger Durkheim, än en hypostasering och transformering av kollektivet självt. Klanens totem är ett symboliskt uttryck för gruppens sociala enhet. Enligt Durkheim är det i synnerhet de religiösa ritualerna som genererar och reproducerar de religiösa känslorna och föreställningarna. De gemensamma ritualerna är nödvändiga för att både skapa och gjuta ny kraft i de kollektiva representationerna. Religionens sociala ursprung är emellertid dolt för utövarna som tror att totemets helighet tillhör verklighetens naturliga ordning. Klanmedlemmarna misstar den *sociala kraft* de erfar av att delta i ritualerna för att vara en av kollektivet oberoende *religiös kraft*. Om klanmedlemmarna inte med jämna mellanrum samlades för att fira religiösa ceremonier, skulle de gemensamma föreställningarna avta i styrka för att så småningom helt dö ut.

Enligt Durkheim är religionen således, såväl i sin mest primitiva som i sin mest avancerade form, ett symboliskt uttryck för samhället. När den fromme faller på

105 Ibid. p. 10.

106 Ibid. p. 149.

knä för att tillbe Gud är det i själva verket kollektivet han ovetandes knäböjer inför. Samma sociologism som återfinns i Durkheims religionssociologi kommer till uttryck också i hans sociologiska kunskapsteori. Det är mot denna teori uppmärksamheten nu riktas.

2.5.1 Durkheims sociologiska förklaring av kategoriernas ursprung

Filosofen har alltsedan Aristoteles presenterat teorier om det mänskliga tänkandets allra mest generella kategorier efter vilka vår erfarenhet och kunskap rättar sig. I modern tid är det framförallt Kant som präglat tanken att vår erfarenhet av världen inte är förutsättningslös, utan äger rum i enlighet med en uppsättning kategorier vilka betingar erfarenhetens karaktär. Det var från den franska neo-kantianska filosofin som Durkheim ärvde problemet med kategoriernas ursprung och satte sig före att ge det en sociologisk lösning.¹⁰⁷

Kategorierna omfattar tänkandets mest allmänna förutsättningar. Tanken kan inte frigöra sig från kategorierna, skriver Durkheim, utan att samtidigt tillintetgöra sig själv. Vi kan inte föreställa oss objekt som inte existerar i tid och rum,¹⁰⁸ eller som inte går att räkna. Medan vissa begrepp, t ex en specifik moralisk regel, skiftar från en kultur till en annan, kan kategorierna inte undvaras om vår erfarenhet ska vara begriplig.

Durkheim skiljer mellan två olika sätt att förklara kategoriernas ursprung: ett rationalistiskt (a priorism) och ett empiristiskt. Enligt *a priorismen* kan kategorierna inte härledas ur erfarenheten, eftersom kategorierna logiskt föregår erfarenheten och betingar dess karaktär. Kategorierna är enligt *a priorismen* ett givet drag i det mänskliga medvetandet som sådant. Att kategorierna är givna innebär inte nödvändigtvis att de är medfödda, utan bara att de inte går att reducera till empiriska förhållanden. Empirismen hävdar att kategorierna måste ha ett empiriskt ursprung. Enligt empirismen konstruerar individen kategorierna ur den egna erfarenheten. Båda förslagen ställs, menar Durkheim, inför svåra problem.

Den empiristiska teorin berövar kategorierna deras karaktäristiska egenskaper. Kategorierna skiljer sig från alla andra begrepp, säger Durkheim, genom sin *universalitet* och *nödvändighet*. De är inte knutna till något särskilt objekt (eller grupper av objekt), utan är applicerbara på allting som existerar. Kategorierna är tillika gemensamma för alla människor och är inte beroende av enskilda subjekt. De skiljer sig härigenom radikalt från empiriska data. Empirisk erfarenhet hänför sig

107 Lukes, p. 435 (1973).

108 Durkheim skilde inte såsom Kant mellan åskådningsformer och kategorier. Den franske filosofen Victor Cousin hävdade 1846 att distinktionen var överflödigt, emedan både åskådningsformerna och kategorierna är nödvändiga villkor för erfarenheten och tjänar till att göra erfarenheten enhetlig. Denna uppfattning blev vida spridd inom fransk 1800-talsfilosofi. För en diskussion, se Schmaus (2003a).

alltid till särskilda objekt och är beroende av enskilda subjekts tillfälliga medvetandetilstånd. I och med att ett enskilt subjekts erfarenhet alltid gäller partikulära saker, är det osannolikt att subjektet utifrån dessa skulle kunna skapa *universella* kategorier, som omfattar allt existerande. Även om sinnesintryck så att säga med våld tvingar sig på subjektet, är denna erfarenhet otillräcklig för att förklara uppkomsten av kategoriernas *nödvändighet*. Vi är alltid fria, säger Durkheim, att förhålla oss till våra individuella sinnesintryck efter eget gottfinnande. Det finns inget för evigt förpliktigande i sinneserfarenheten, utan denna är öppen för pragmatiska överväganden.¹⁰⁹

Om kategorierna reduceras till empiriska förhållanden innebär det därför att förnuftets¹¹⁰ mest karaktäristiska drag upphävs och försvinner. Förnuftets universalitet och nödvändighet förvandlas till blott och bart illusion. Kategorierna töms i själva verket på allt verkligt innehåll så snart de tänks bestå av samma element som våra perceptioner: "Classical empiricism verges on irrationalism, and perhaps it should be labelled as such."¹¹¹

A priorismen håller sig närmare fakta i och med att den bevarar kategoriernas karaktäristiska egenskaper intakta, dvs förnuftets universalitet och nödvändighet. För *a prioristerna* uppvisar världen en logisk ordning, som också återfinns i det mänskliga medvetandet. De antar att människan äger en förnuftsformåga genom vilken hon transcenderar erfarenheten och på så vis utvidgar kunskapen. Denna formåga, säger Durkheim, ges emellertid aldrig en förklaring eller ett rättfärdigande. Det är inte tillräckligt att endast postulera en formåga. Man måste också förklara på vilket sätt formågan uppstått och med vilken rätt vi läser in saker i vår sinneserfarenhet som inte finns att upptäcka där. Det kantianska svaret att kategorierna är nödvändiga villkor för all möjlig erfarenhet tillfredsställer inte Durkheim. En sådan lösning förskjuter problemet till frågan om varför erfarenheten överhuvudtaget skulle vara beroende av externa faktorer som logiskt föregår den:

To say that experience itself is possible only on this condition is to shift the problem, perhaps, but not to resolve it. The point is to know why experience is not enough but presupposes conditions that are external and prior to it, and how it is that these conditions emerge in the appropriate time and manner.¹¹²

Liksom Durkheim var missnöjd med en transcendent platonism som förklaring av begrepps tendens att fixeras och motstå förändring är han missnöjd med en transcendental förklaring av förståndskategorierna. Durkheim vill ge förklaringar av begrepp och kategorier inom erfarenheten. Antingen ger man en vetenskaplig belysning av dessa fenomen, menar han, eller så tvingas man erkänna att de är mysteriösa fenomen som faller utanför vetenskapens domäner.

109 Durkheim, p. 15 (2001).

110 Förnuftet är enligt Durkheim inbegreppet av alla grundläggande kategorier. Se ibid. p. 15.

111 Ibid. p. 16.

112 Ibid. p. 16.

Durkheim anför också som invändning mot *a priorismen* att den inte kan förklara hur kategorierna kan skifta med olika miljöer och tider. Kategorierna är aldrig helt fixerade, utan skapas och omskapas ständigt:

Moreover, the categories of human thought are never fixed in a definite form. They are made, unmade, and remade incessantly; they vary according to time and place.¹¹³

Durkheim hävdar att man kan undvika de problem som både empirismen och *a priorismen* ställs inför om man erkänner att kategorierna har ett socialt ursprung. Enligt Durkheim måste förståndskategorierna, precis som begreppen, betraktas som kollektiva representationer. Han menar att hans sociologiska teori om kategoriernas ursprung är ett mellanting mellan empirism och *a priorism*, som hämtar det bästa ur båda teoritraditioner, utan att vara behäftad med någon av deras svagheter. Durkheim är överens med *a priorismen* om att vår kunskap består av två olika element som inte går att reducera till varandra: empiri (innehåll) och kategorier (form). Kunskapens innehåll består av den empiri, säger Durkheim, som vi inhämtar via våra sinnen och som helt och hållet låter sig förklaras utifrån individualpsykologiska förhållanden. Begrepp och kategorier låter sig emellertid inte förklaras utifrån psykologiska förutsättningar, emedan de "... translate in the first instance states of the collectivity. They depend on the way this collectivity is constituted and organized, on its morphology, its religious, moral and economic institutions, and so on".¹¹⁴

Durkheim hävdar således att varseblivningen, ur vilken kunskapen hämtar sina yttersta beståndsdelar, har ett individuellt ursprung medan kategorierna, som sätter samman erfarenheten till kunskap, har sitt ursprung i kollektivet. Durkheims åtskillnad mellan perception och begrepp är, som uppmärksammas ovan, modellerad efter hans fundamentala distinktion mellan individ och kollektiv. Det innebär att det mellan det perceptuella och det begreppsliga existerar ett avstånd som "separates the individual from the social, and the second can no more be derived from the first than society can be derived from the individual, the whole from the part, the complex from the simple".¹¹⁵ Detta har förstås att göra med Durkheims uppfattning om att samhället är en verklighet *sui generis*.

Durkheim menar att hans teori kan förklara såväl människans förmåga att transcendera erfarenheten (vilket *a priorismen* inte förmådde) som kategoriernas nödvändighet (vilket var empirismens problem). Förmågan att i tanken överskrida vad som är givet i erfarenheten har inte sitt upphov i en mystisk förmåga hos människan, utan i det faktum att hon sedan barnsben är insocialiserad i ett givet tänkesätt och därför är försedd med en uppsättning kollektiva representationer att tänka med. Kategoriernas nödvändighet har sitt upphov i samhällets behov av en gemensam referensram. För att överleva behöver samhället inte bara ett visst mått

113 Ibid. p. 16.

114 Ibid. p.17.

115 Ibid. p. 17.

av moralisk konsensus, säger Durkheim, utan också ett minimum av logisk samstämmighet. Om människor inte var överens om så grundläggande begrepp som tid, rum, kausalitet, antal, etc, vore inget gemensamt liv möjligt. Samhället kan inte överlåta åt individen att själv bestämma om innehållet i dessa kategorier utan att samtidigt omintetgöra sig själv. För att försäkra sig om en logisk samstämmighet bland kollektivets medlemmar tvingar därför kollektivet individen att genomföra vissa tankeoperationer. Det är ur detta sociala tvång som kategoriernas nödvändighet härrör:

So the necessity with which the categories of thought impose themselves on us is not merely the effect of simple habits whose yoke we might slip off with a little effort [detta var pragmatismens lösning]; nor is it a physical or metaphysical necessity [detta var *a priorismens* lösning], since these categories change according to time and place. It is a particular kind of moral necessity that is to intellectual life what moral obligation is to the will.¹¹⁶

När Durkheim lyfter fram empirismens och *a priorismens* svaga sidor förefaller han, påpekar Schmaus,¹¹⁷ att ge en motsägelsefull karaktäristik av kategorierna: Han anklagar empirismen för att inte kunna redogöra för kategoriernas nödvändighet och universalitet och *a priorismen* för att inte kunna förklara det faktum att kategorierna är kulturellt variabla. Denna motsägelsefullhet försvinner, säger Schmaus, om vi tolkar Durkheim som att han menar att samma kategorier är representerade i samtliga kulturer, men att det sätt på vilket de är representerade skiljer sig åt. När Durkheim karaktäriserar kategorierna som nödvändiga är det således kategorin *som sådan* som är nödvändig, medan den kollektiva representationen av kategorin kan skilja sig åt mellan olika kulturer (eller kollektiv). Alla kulturer/kollektiv har t ex av nödvändighet ett kausalitetsbegrepp, men detta begrepp modelleras på olika sätt på grund av olika kollektiva erfarenheter. "We may well wonder", skriver Durkheim, "whether a physicist and a biologist imagine the causal relation in the same way".¹¹⁸ Om kategorier *som sådana* vore variabla skulle det betyda att det skulle kunna finnas kulturer eller kollektiv som saknade t ex ett kausalitets- eller rumsbegrepp. En sådan tanke förefaller orimlig.

Schmaus tolkning löser upp de svårigheter som ansatt en trovärdig tolkning av Durkheims sociologiska teori om kategorierna. En invändning mot Durkheim som förekommer i så gott som alla kritiska diskussioner av hans teori – "the celebrated charge of circularity"¹¹⁹, med David Bloor's ord – är att han förutsätter vad han ska förklara. Om Durkheim tolkas som att han ger en sociologisk förklaring till de kantianska kategorierna, begår han förvisso ett *petitio principii*. Det går inte att ge en sociologisk förklaring av kausalitetsbegreppets uppkomst utan att behöva anta det i sin förklaring av begreppet. Problemet med denna tolkning har varit

116 Ibid. p. 19.

117 Schmaus, p. 31 (2003b).

118 Durkheim, p. 275, n. (2001).

119 Bloor, p. 69 (1984).

att det är att beslå Durkheim med litet väl enkla fel. Durkheim anförde samma invändning 1884 mot Spencers försök att härleda Kants kategorier och åskådningsformer ur erfarenheten. Det förefaller osannolikt, påpekar Schmaus, att Durkheim skulle ha varit medveten om detta problem 1884, men ha glömt bort det 1912.¹²⁰

För Durkheim är inte kategorierna, som hos Kant, möjlighetsvillkor för all tänkbar erfarenhet. Om man vill spetsa till det kan man säga att de istället är möjlighetsvillkor för en socialt kommunicerbar erfarenhet. Kategoriernas funktion är att skapa och upprätthålla en gemensam social ordning. Durkheim erkänner tillika att det finns individuella psykologiska förmågor som föregår de kollektivt skapade kategorierna. En individ kan oberoende av den kollektiva tidskategorin dra sig till minnes att tid förflutit sedan det senast regnade och hoppas att det snart ska göra det igen:

Of course, states of consciousness that we have already experienced can be reproduced in the same order in which they originally occurred; and so parts of our past become present to us once again, even as they are spontaneously distinguished from the present. But as important as this distinction may be for our private experience, it is hardly sufficient to constitute the notion or category of time.¹²¹

Of course, the relations they express exist implicitly in individual consciousnesses. The individual lives in time, and, as we have said, he has a certain sense of temporal orientation.¹²²

Den individuella erfarenheten av tiden är inte tillräcklig för att skapa den kollektiva tidskategorin. Vår individuella erfarenhet av tiden är alltid knuten till bestämda fixerade referenspunkter: Vi drar oss till minnes att det regnade i *onsdags* och hoppas att det ska göra det *imorgon* igen. Men det är inte bara min individuella tidserfarenhet, säger Durkheim, som är organiserad på detta sätt utan hela kollektivets tid. Den övergripande tidskategorin måste därför ha ett kollektivt ursprung. På samma vis förhåller det sig enligt Durkheim med kausalitetsbegreppet. Även här menar Durkheim att det finns en rudimentär psykologisk förmåga som föregår det kollektiva konstituerandet av kausalitetskategorin. Den erfarenhet individen på egen hand gör av regelbundenhet i naturen kan dock på intet sätt generaliseras till att gälla som kausalitetskategorin:

There is no question that, on his own, the individual observes regular sequences of phenomena and thus acquires a certain *sensation* of regularity. But this sensation is not the *category* of causality. The first is individual, subjective, incommunicable; we create it ourselves from our personal observations. The second is the work of the collectivity and comes to us ready-made. It frames our empirical observations and allows us to think about them – to see them from an angle that allows us to understand each other on the subject.¹²³

120 Schmaus, p. 31 (2003b).

121 Durkheim, p. 12 (2001).

122 Ibid. p. 336. Min kursiv.

123 Ibid. p. 274.

Den individuella erfarenheten av regelbundenhet är subjektiv och icke-kommunicerbar, dvs den hänför sig bara till den enskilda individens observationer. Kausalitetskategorin utgör istället, säger Durkheim, en kollektiv skapelse. Den är precis som tiden ett gemensamt ramverk som organiserar erfarenheten och som möjliggör att vi kan reflektera över vår erfarenhet och kommunicera denna till andra.

Durkheims sociologiska teori om kategorierna visar hur individen tänker och varseblir i kollektivt konstituerade kategorier. Han menar dock, som vi sett, att individen också har en för-social erfarenhet av t ex tiden och kausaliteten som är hänförlig till det individuella medvetandet: "Of course, the relations they [kategorierna] express exist implicitly in individual consciousness." Durkheims teori handlar om hur t ex individuella rums- och tidsmedvetanden koordineras till enhetliga kollektiva kategorier om rum och tid och hur dessa utövar en tvingande verkan på individen. Det innebär att Durkheims teori rör sig på ett lägre abstraktionsplan än de filosofiska teorier han argumenterar emot. Även om Durkheims teori är intressant som ett stycke kunskapssociologi, går det inte att hävda att den övervinner den av honom skisserade motsättningen mellan *a priorism* och empirism. De filosofiska teorierna talar helt enkelt om kategorierna i en annan och mer fundamental mening.¹²⁴

I och med att Durkheim föreföll vara medveten om detta är det svårt att befria sig från misstanken att han lade olika betydelser i kategorierna allteftersom det tjänade hans syften. Han inleder t ex *Det religiösa livets elementära former* med att karaktärisera problemet med kategorierna i filosofiska termer och utlovar en sociologisk lösning. Men den lösning som presenteras är inte en sociologisk kunskapsteori, vilket man hade förväntat sig, utan en kunskapssociologi. Skälet till detta är, som jag ser det, att det helt enkelt inte går att leverera en sociologisk förklaring av kategoriernas uppkomst. Hur skulle man kunna ge en sociologisk förklaring av t ex tid eller kausalitet utan att behöva förutsätta dessa i sin förklaring? Om denna tolkning är riktig ska Durkheims teori om kategoriernas uppkomst inte förstås som en sociologisk kunskapsteori, som han själv menade att den var, utan som en del av hans övriga kunskapssociologi. Den bärande tanken i Durkheims kunskapssociologi är, som vi sett, att begrepp är kollektiva representationer, som utövar en tvingande verkan på individen. Durkheims sociologiska teori om kategorierna förmår alltså på intet vis infria de radikala anspråk han reser för den.

Durkheims sociologiska teori om kategorierna är förfelad också i ett annat avseende. I och med att Durkheim hävdar att kategorierna har ett socialt ursprung, uppkommer en svårighet med att förklara hur de kan vara applicerbara på verkligheten. Vad garanterar att kategorierna levererar en bild av verkligheten sådan

124 Samma slutsats återfinns i Mertons uppsats "Paradigm for the Sociology of Knowledge": [...] Durkheim was dealing not with them [kategorierna] but with conventional divisions of time and space [...] If he pioneered in relating variations in systems of concepts to variations in social organization, he did not succeed in establishing the social origin of the categories. (Merton, p. 25, 1973).

den är och inte bara sådan den förefaller vara? Samtida konstruktivistiska kunskaps- och vetenskapssociologer oroas inte nämnvärt över denna fråga. De anser att vi har tillgång till verkligheten bara sådan den framträder i våra socialt konstruerade teorier och mätmetoder. För Durkheim var frågan dock av avgörande betydelse. I sin kritik av pragmatismens sanningsteori anklagar han pragmatisterna för att laborera med en godtycklig sanningsdefinition, som brister i respekt för våra realistiska intuitioner. Sociologin, som vill förbli inom rationalismens ramar, får inte begå samma misstag:

But are peoples completely free to create truth as they will? Can society transform reality just as it wishes? If this were the case, we should be able to adopt a more or less attenuated version of pragmatism, giving it a more or less sociological slant. But a correction of that kind would not be enough. Ideas and representations cannot become collective if they do not correspond to something real.¹²⁵

Sociologin är inte en pragmatism med kollektivistiska förtecken. Samhället kan inte transformera verkligheten alldeles efter eget godtycke. De socialt skapade kategorierna måste, som Durkheim säger, ”korrespondera mot någonting verkligt”. Men hur kan kategorier som är av socialt ursprung göra detta? Låt oss se hur Durkheim själv formulerar problemet och anser sig lösa det:

But if categories at first translate only social states, does it not follow that they can be applied to the rest of nature only as metaphors? If their sole purpose is to express social things, they could be extended to other areas only by convention. Insofar as they serve us for thinking about the physical or biological world, they would only have the value of artificial symbols, practically useful perhaps, but with no connection to reality. Thus we would return to nominalism and empiricism by another route [dvs vi skulle gå via sociologin till pragmatismens ståndpunkt]

But to interpret a sociological theory of knowledge in this way is to forget that if society is a specific reality, still it is not an empire within an empire; it is part of nature, indeed its highest embodiment. The social realm is a natural realm that differs from others only in its greater complexity. Now, it is impossible that nature at its most basic should be radically different in other areas. The fundamental relations that exist between things – which these categories are designed to express – should be essentially similar in different realms. If they appear more obvious in the social world [...] they must certainly be found elsewhere, if in more veiled forms. [...] If these concepts involve artifice simply because they are constructed, it is an artifice that ever more closely approximates nature.¹²⁶

Som Steven Lukes påpekat levererar Durkheim, i likhet med Wittgensteins *Traktatus*, ett metafysiskt argument om en isomorfi mellan tänkandet och världen.¹²⁷ Eftersom både samhället och naturen är en del av världen kan det inte finnas något radikalt brott dem emellan som skulle kunna öppna för en relativism. Även om kategorierna är sociala skapelser finns det således något slags garanti för att ka-

125 Durkheim, p. 86. (1983).

126 Durkheim, pp. 19-20 (2001).

127 Lukes, p. 437 (1985).

tegorierna korresponderar mot verkligheten. Det finns två huvudsakliga problem med detta argument. Det ena är att det är dunkelt och utomordentligt svårt att utvärdera. Varför skulle det överhuvudtaget finnas en isomorfi mellan samhället och naturen? Hur kan denna isomorfi närmare specificeras? LaCapra anmärker sarkastiskt att argumentet är lika litet övertygande som ett argument om att en fotograf tar bra fotografier, eftersom han själv är fotogenisk.¹²⁸ En isomorfi mellan samhälle och natur går, med andra ord, inte bara att anta, utan måste etableras. Det andra problemet är att tankegången går emot Durkheims uppfattning om samhället som en verklighet *sui generis*.¹²⁹ I citatet säger Durkheim att samhället visserligen är en egen specifik verklighet, men att den likafullt inte är ett "imperium inom ett annat imperium". Men denna anmärkning skorrar litet falskt med tanke på den vikt Durkheim lägger vid att varat är skiktat i nivåer. Mellan psykologin och sociologin råder samma brist på kontinuitet, säger han, som mellan neurofysiologin och psykologin.¹³⁰ Sociologin kan inte reduceras till psykologin därför att den sociala verkligheten är en verklighet med emergenta egenskaper. Om samhället är en verklighet *sui generis*, dvs med emergenta egenskaper, förfaller det egendomligt att samhället skulle stå i ett oproblematiskt korrespondensförhållande till naturen. Återigen ges intrycket att Durkheim mer eller mindre medvetet glider förbi svårigheter för att få den sociologiska ekvationen att gå ihop.

2.6 Filosofisociologiska konsekvenser av Durkheims kunskapssociologi

Durkheim avser att presentera en sociologisk kunskapsteori som ska kunna förklara tänkandets grundläggande byggstenar. Men som ofta har noterats blir en sådan teori absurd.¹³¹ Sociologen måste i så fall anta vad som ska bevisas. Den teori som verkligen presenteras är istället en kunskapssociologisk teori om att våra föreställningar om t ex tid och rum har ett socialt ursprung och innehåll. Vad teorin vinner i begriplighet förlorar den således i radikalitet. Det är dock uppenbart att Durkheim reste stora anspråk för sin naturalistiska-sociologiska kunskapsteori. I uppsatsen "De quelques formes primitives de classification" (Primitiv klassifikation) från år 1903 skriver Durkheim och Marcel Mauss:

We have already had occasion to mention, in passing, how even ideas so abstract as those of time and space are, at each point in their history, closely connected with the corresponding

128 LaCapra, p. 268, n.2. (1972).

129 Joas, p. 64 (1993).

130 Durkheim, p. 25 (1953).

131 En genomgång av kritiken finns i Rodney Needhams introducerande essä i Durkheims och Mauss *Primitive Classification* (1963).

social organization. The same method could help us likewise to understand the manner in which the ideas of cause, substance, and the different modes of reasoning, etc. were formed. As soon as they are posed in sociological terms, all these questions, so long debated by metaphysicians and psychologists, will at last be liberated from the tautologies in which they have languished.¹³²

Även om Durkheims slutsatser är förfelade är ansatsen likafullt legitim. Han vill pröva hur pass mycket förklaringspotential ”det sociala” rymmer: kan sociologin förklara tänkandet självt? Durkheims sociologiska kunskapsteori utgör ett tidigt försök till en naturalisering av epistemologin. Han utgår inte ifrån, såsom ofta gjorts i den filosofiska traditionen, att förnuftet är tidlöst och oföränderligt. Frågan om huruvida förnuftet är statiskt eller föränderligt bör, menar han, besvaras av de empiriska vetenskaperna. För att inte vara mysteriöst måste förnuftet ges en naturalistisk, dvs en icke-filosofisk, förklaring.

Även om Durkheim sympatiserade med ett naturalistiskt synsätt på epistemologin kunde han inte släppa tanken på att också socialt orsakade kategorier måste äga något slags giltighet. I annat fall lämnas dörren öppen för relativism och konventionalism.¹³³ Den franska rationalistiska traditionen, som Durkheim själv berömde sig av, ger sig här till känna. Som framgått är Durkheims försök att finna ett giltighetsbegrepp för kulturellt variabla kategorier emellertid utomordentligt dunkelt. Det går här att lokalisera en, som jag ser det, olöslig motsättning i Durkheims tänkande: Det går inte att vara både kunskapssociolog och rationalist.¹³⁴ Den samtida socialkonstruktivismen, som inte sällan tar sin utgångspunkt i Durkheims kunskapssociologi, har också släppt tänkandets giltighetsaspekt. Socialkonstruktivismens uppfattning är i linje med den filosofisociologiska arbetshypotes som skisserats ovan. Enligt denna är giltighet en funktion av den tankestil i vilken tänkandet ingår. Det finns således inga i förhållande till skilda tankestilar externa giltighetskriterier.

Det ur filosofisociologisk synvinkel mest intressanta i Durkheim sociologi är tanken att begrepp är kollektiva representationer. Tänkandets utgångspunkter är sociala – inte *a prioriska*. I och med att de kollektiva representationerna bärs upp av kollektiv som lever under skilda omständigheter kommer begreppen att skifta till sitt innehåll. Durkheims insikt om att (icke-vetenskaplig) kunskap växlar med sociala förhållanden är en förutsättning för varje kunskaps- och filosofisociologi. Kunskapen måste, enligt detta synsätt, alltid ses i en social kontext. Ibland hävdas denna kunskapssociologiska insikt vara trivial: ”Självfallet påverkas vi av vår miljö”; ”Detta förnekar ingen”, etc. Nästa steg i argumentationen brukar emellertid bestå i att hävda att faktiskt tänkande, t ex i form av kollektiva representationer,

132 Durkheim och Mauss, p. 88 (1963).

133 Lukes, p. 437 (1985).

134 I Österberg, p 216 (1995) heter det: ”Huruvida Durkheim någonsin nådde fram till en klar ståndpunkt när det gäller pragmatismen – eller om han fastnade i en olöslig och ofrivillig motsättning mellan sin ursprungliga rationalism och sin senare pragmatism [relativism] – är en öppen fråga.”

och giltighet är helt och hållet oberoende av varandra. Men det är ingen händelse, som framgår av Douglas kritik av Gewirth, att vi finner de moralfilosofiska argument vara mest vederhäftiga som också överensstämmer med vår allmänna syn på tillvaron och samhället. Vi kan inte ställa oss vid sidan av våra kollektiva representationer när vi prövar giltigheten i filosofiska resonemang. För att hårdra resonemanget: vi finner de argument vara mest övertygande som vi har fått lära oss är mest övertygande.

En aspekt av Durkheims uppfattning om begrepp som kollektiva representationer är att begrepp är transfigurerade uttryck för kollektivet, som utövar ett tvång över individen. I samband med diskussionen av Durkheims religionssociologi uppmärksammades att en klans totem är ett symboliskt uttryck för gruppens sociala enhet. Religionens sociala ursprung är emellertid dolt för utövarna, som tror att totemets helighet tillhör verklighetens naturliga ordning. Jag vill avslutningsvis i detta kapitel, helt kortfattat, visa hur David Bloor i *Wittgenstein, Rules and Institutions* använt sig av denna tankegång för att ge en sociologisk belysning av fenomenet ”regelföljande”. Bloor hävdar att den teori han presenterar är en korrekt karaktärisering av regelföljande samtidigt som det är en beskrivning av den teori som återfinns i den sene Wittgensteins arbeten. Av såväl språkbruk som innehåll är det dock uppenbart att Bloors tolkning också inspirerats av Durkheims *Det religiösa livets elementära former*. Detta utesluter naturligtvis inte att det också är en riktig tolkning av Wittgenstein. Den följande framställningen av Wittgensteins tänkande tar sin utgångspunkt i Bloors bok.

Vad innebär det att följa en regel? Enligt ett vanligt sätt att tänka följer vi en regel när vi har förstått innebörden i regeln och förmår omsätta förståelsen i praktisk handling. I Wittgensteins välbekanta exempel får en elev instruktionerna att expandera talserien 2, 4, 6, 8, genom att addera 2. När eleven når 1000 fortsätter han emellertid serien med 1004, 1008, 1012. Det förefaller naturligt att säga att eleven har missförstått regeln ”addera 2”. Eleven har inte, menar vi, förstått befallningen ”+2!” sådan läraren avsåg den, utan har gjort en felaktig tolkning. Han har på ett oriktigt vis tolkat regeln som att han ska börja addera 4 efter att ha passerat 1000.

Vi säger till honom: ”Se vad du gör!” – Han förstår oss inte. Vi säger: ”Du skulle addera 2; titta så du har börjat serien!” – Han svarar: ”Ja.” Är det då inte riktigt? Jag trodde jag *skulle* göra det så”. – Eller antag att han, medan han pekade på serien, sade: ”Jag har ju fortsatt på samma sätt!” – Det skulle inte hjälpa oss det minsta att säga ”Men ser du då inte...?” – och upprepa för honom de gamla förklaringarna och exemplen. – Vi kunde i ett sådant fall t ex säga: Denna människa är så funtad att hon förstår vår order enligt våra förklaringar så som *vi* förstår befallningen: ”Addera alltid 2 intill 1000, 4 intill 2000, 6 intill 3000, etc.”¹³⁵

Enligt Wittgenstein kan innebörden i regeln inte på ett närmare sätt specificeras så att den utesluter den potentiellt oändliga mängd tolkningar som kan göras för-

135 Wittgenstein FU § 185.

enlig med den. Om en regel är öppen för tolkning är den öppen för vilken tolkning som helst. Wittgenstein vänder sig mot föreställningen att regeln i kraft av sitt meningsinnehåll i förväg bestämmer vilka steg som ska tas. Regeln har ingen för evigt fixerad extension som avgör vilka framtida applikationer av den som är riktiga. De övergångar som ska göras måste bestämmas från fall till fall:

”Det riktiga steget är det som stämmer med befallningen – sådan den var *avsedd*.” – Vid den tidpunkten då du gav befallningen ”+2” menade du alltså att han skulle skriva 1002 efter 1000 – och menade du då också att han skulle skriva 1868 efter 1866, och 100 036 efter 100 034, etc. – ett oändligt antal sådana satser? – ”Nej; jag menade att han efter *varje* tal han skriver skall skriva det som är två enheter större; och därav följer i tur och ordning alla de där satserna.” – Men frågan gäller ju vad som vid ett visst steg följer ur den satsen. Eller också – vad vi vid ett visst steg skall kalla ”överensstämmelse” med den satsen (och även med den *mening* som du då gav satsen – vari nu denna mening kan bestå). Riktigare än att säga att det på varje punkt behövs en intuition vore nästan att säga: på varje punkt behövs ett nytt beslut.¹³⁶

Wittgensteins poäng är att expansionen av serien på intet vis är bestämd av regeln på förhand. Befallningen ”+2!” förstås inte genom att vi först ger den en korrekt tolkning för att därefter omsätta förståelsen i handling. Detta innebär inte att vi svävar i tvivelsmål om hur serien 1002, 1004, 1006 ska expanderas. Utan att tveka svarar vi 1008. Människan har som biologisk-psykologisk varelse en förmåga att notera regelbundenheter i mönster och talserier. Vi har därför inga problem med att utifrån en ändlig mängd exempel expandera en serie i det oändliga.

Även om det inte finns något evigt fixerat meningsinnehåll i regler finns det inte desto mindre kollektivt fastslagna tillämpningar som gör att vissa tillämpningar här och nu är felaktiga. Våra individuella psykologiska förmågor är dock otillräckliga för att skapa en normativ bedömningsgrund som anger vilka tillämpningar som är felaktiga. Regelföljandets normativa sida måste därför ges en sociologisk förklaring. Den normativa bedömningsgrunden kan uppkomma bara genom att regel användare interagerar med varandra och på så sätt skapar en konsensus om vad som är riktiga respektive felaktiga tillämpningar. Regler kan sålunda inte utöva ett normativt tvång bortom en kollektiv praxis; den kollektiva praxisen är det normativa tvånget. Vi uppfattar det likafullt som om det fanns en verklighet bortom kollektivet som pressar oss att fortsätta serien 2, 4, 6, 8 på ett fastslaget sätt. Denna föreställning är inte alldeles ogrundad eller felaktig, säger Bloor på typiskt durkheimianskt vis, eftersom var och en av oss tvingas av andra regel användare.¹³⁷ Det är kollektivet som är upphovet till vår erfarenhet av att regler existerar oberoende av oss själva och via sitt blotta meningsinnehåll tvingar oss att följa dem på ett särskilt sätt. Reglerna är emellertid tvingande bara i den utsträckning som vi tvingar varandra att följa dem. Bortom kollektivet finns ingen normativitet; ”+2” är bortom kollektivet förenlig med en oändlig mängd tolk-

¹³⁶ Ibid. § 186.

¹³⁷ Bloor, p. 22 (2002).

ningar (även om vi som biologisk-psykologiska varelser har en grundläggande disposition att expandera serien på ett visst sätt).¹³⁸

I samband med diskussionen av Durkheims uppfattning om kategoriernas nödvändighet observerades hur Durkheim gjorde samma koppling mellan logisk och social nödvändighet som Bloor. Den logiska nödvändigheten blir enligt detta sociologiska synsätt blott och bart en funktion av social nödvändighet, dvs av det sociala behovet av samstämmighet i omdömen. Matematiken blir, i likhet med religionen, ett transfigurerat uttryck för kollektivet. Bloors karaktärisering av regelföljande passar också väl in i Durkheims uppfattning av kategorierna. Durkheim skilde mellan å ena sidan en rudimentär psykologisk förmåga att uppfatta regelbundenhet i naturen och den socialt konstituerande kausalkategorin å den andra. Bloor gör på liknande vis en åtskillnad mellan ett individuellt psykologiskt element i regelföljandet och en kollektiv praxis. Båda tänkare hävdar att kollektivet måste komplettera och fullborda våra medfödda psykologiska förmågor för att vi ska kunna tala om regelföljande eller kollektiva representationer i en normativ mening, dvs i termer av rätt och fel. Jag har med denna redogörelse inte haft för avsikt att kommentera den omfattande filosofiska debatten om regelföljande eller att utvärdera Bloors bidrag till densamma. En sådan längre presentation skulle leda bort från ämnet. Syftet har endast varit att visa hur en durkheimiansk tankegång kan användas för att behandla ett aktuellt filosofiskt problem. Uppfattningen att t ex trosföreställningar och argument kan studeras som transfigurerade uttryck för ett socialt kollektiv är, menar jag, ett viktigt bidrag till filosofisociologin.

Den viktigaste filosofisociologiska tillämpningen av Durkheims teori om tankekollektiv och kollektiva representationer är tvivelsutan Randall Collins *The Sociology of Philosophies*. I och med att Collins teori har ett eget kapitel i denna avhandling förbigås den här.

138 Även om vi har medfödda förmågor som gör att vi uppfattar saker på ett givet sätt kan dessa uppfattningar överskridas av kollektiva representationer. Bloor skriver: "Suppose, for the sake of argument, that our innate psychological tendencies made it natural for cultures to develop spatial ideas with a core of (roughly) Euclidian concepts, or dynamical ideas of a recognisable Aristotelian character. This could be true without precluding a step-by-step historical development culminating in the achievements of a Riemann or an Einstein, achievements which would be meaningless in terms of the original ideas" (p. 103). Våra medfödda förmågor anger bara startpunkten för tänkandet. De kan inte bestämma var tankeprocessen kommer att sluta eller hur våra sociala institutioner kommer att utvecklas.

KAPITEL 3

Mannheim: filosofi som en kamp om att definiera verkligheten

3.1 Bakgrund och disposition

Den tysk-ungerske sociologen Karl Mannheim (1893-1947) räknas tillsammans med Durkheim som en av kunskapssociologins grundläggare. I detta kapitel diskuterar jag Mannheims kunskapssociologi för att undersöka vilka element i denna som en samtida filosofisociolog kan ta fasta på. Mannheims arbeten indelas vanligen i tre faser: en kulturfilosofisk, en kunskapssociologisk och en planerings-sociologisk fas. Dessa tre perioder sammanfaller tämligen exakt med hans vistelse i Ungern respektive Tyskland och England. I denna studie diskuterar jag endast hans kunskapssociologiska texter, som alltså tillkom i Tyskland på 1920-talet. De texter som framförallt behandlas är "Historismus" [1924] (Historicism); "Das Problem einer Soziologie des Wissens" [1925] (Kunskapssociologins problem); *Konservatismus* [1925] (Konservatism); "Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen" [1928] (Betydelsen av konkurrens på kulturens område) och *Ideology and Utopia* [1936] (Ideologi och utopi).¹³⁹ Kapitlet inleds med en diskussion av två centrala begrepp i Mannheims kunskapssociologi: platsbunden och varaförbunden kunskap. I detta sammanhang diskuteras även Mannheims försök att tillhandahålla giltighetskriterier för denna kunskapsform. I senare delen av kapitlet behandlas framförallt Mannheims begrepp tankestil. Jag argumenterar här även för att det genetiska felslutet har sin naturliga hemvist i den liberala tanke-stilen. De huvudsakliga slutsatserna i kapitlet är att Mannheims begrepp vara-

¹³⁹ *Ideologi och utopi* har utkommit i två olika versioner. Den ursprungliga tyska utgåvan *Ideologie und Utopie* kom 1929. Den engelska översättningen, som jag har använt mig av, kom 1936. Förutom den ursprungliga texten innehåller den engelska utgåvan även två längre tillägg.

förbunden kunskap och tankestil är betydelsefulla bidrag till filosofisociologin. Hans försök att bärga ett giltighetsbegrepp för plats- och varaförbunden kunskap är dock misslyckat.

En förberedelse: I och med att jag använder mig av begreppet tankestil (Denkstil) genom hela kapitlet kan det vara lämpligt att redan nu säga någonting om vad denna term innebär. Mannheim använder begreppet tankestil framförallt i *Konservatism* från år 1925. Hans syfte med begreppet är att introducera ett studium av tänkande utifrån sociologiska premisser. Utgångspunkten för denna forskningsansats är att tänkande inte bara skiljer sig från vartannat till sitt innehåll, utan även till sin form. Tänkande är inte alltid av *samma slag*.¹⁴⁰ Bakom detta generella begrepp döljer sig flera olika tankestilar som samtliga äger sin särskilda sociala betingning. Tankestilar skiljer sig ifrån teoretiska strömningar och skolbildningar genom att divergensen mellan tankestilar inte enbart beror av teoretiska skiljaktigheter. Skillnaderna är mer djupgående än så. Ingenting är mer kännetecknande för skillnaden mellan tankestilar, säger Mannheim, än det sätt på vilket problem definieras. Det är därför ofta mer instruktivt att studera hur en tankestil griper sig an en viss fråga än att se hur den besvaras.¹⁴¹ För att exemplifiera tänkandets heterogenitet åskådliggör Mannheim hur den konservativa, liberala och socialistiska tankestilen definierar frågan om politisk legitimitet.¹⁴² Han understryker att det rör sig om tre idealtypiska exempel. Det konservativa tänkesättet föredrar en teologisk-mystisk, eller åtminstone en transcendent, infallsvinkel till socialfilosofiska frågeställningar. Att argumentera utifrån ”gudomlig rätt” hör, menar Mannheim, till konservatismens traditionella tänkesätt. När religionen avtog i styrka ersattes Gud så småningom av traditionen, nationen och historien. I modernare tid är det historien som tjänar som rättfärdigandegrund för t ex politiska system. Den konservativa socialfilosofin rör sig på ett *mytiskt-transcendent* plan. Det liberala tänkandet definierar istället frågan i *juridiska* termer. Statens legitimitet prövas med hjälp av teoretiska konstruktioner, såsom t ex samhällskontraktet. Socialismen å sin sida ser problemet ur *ekonomisk* eller *materialistisk* synvinkel och brännmärker både konservatismen och liberalismen som ideologiska konstruktioner. Mannheims poäng är att tankestilarna inte bara levererar olika svar på substantiella politiska frågor; bakom svaren ligger också helt olika sätt att tänka. Varje tankestil anger en sfär av verkligheten som normerande för ett riktigt tänkande. De utgår alla från olika premisser: konservatismen låter Gud och traditionen stå i fokus för tänkandet. Liberalismen tar sin utgångspunkt i juridiken – framförallt i naturrätten. Enligt socialismen måste fastmera den materialistiska historieuppfattningen bilda grundvalen för en vetenskaplig förståelse av samhället. Mannheim ger aldrig någon explicit definition av begreppet tankestil. En möjlig definition vore emellertid: En tankestil är en socialt konstruerad ordning

140 Mannheim, p. 227, n. 5 (1984).

141 Ibid. p. 74.

142 Ibid. pp. 74-76.

av argument och skäl som bärs upp av en identifierbar samhällelig grupp. Det är kunskapssociologins uppgift att spåra tankestilar tillbaka till olika grupper.

3.2 Plats- och varaförbunden kunskap

Durkheim studerade framförallt kunskapens uppkomst och funktion i skriftlösa samhällen. Enligt Durkheim domineras sådana samhällen av ett kollektivt medvetande, som utövar ett starkt tvång över den enskilde individen. Mannheim intresserade sig istället för kunskapens uppkomst och utveckling i moderna differentierade samhällen. Hos Mannheim har Durkheims enhetliga kollektiv med sin uppsättning kollektiva representationer splittrats i flera olika grupper varav alla, för att fortsätta tala med Durkheim, har sina egna grupp-specifika kollektiva representationer. De traditionella samhällen Durkheim studerade hölls samman av gemensamma riter och kollektiva trosföreställningar. Riterna bidrog till att åter skapa de grundläggande kategorier genom vilka verkligheten uppfattas. Enligt Mannheim saknar det moderna samhället gemensamma kategorier. Den allmänna verklighetsförståelsen har brutit samman och ersatts av olika rivaliserande gruppers kamp om att, med ett Heidegger-citat, få utlägga ”den offentliga tolkningen av verkligheten” (die Öffentliche Auslegung des Seins).¹⁴³ Enligt Mannheim strävar varje grupp efter att få inrätta verkligheten i enlighet med sin grundläggande världsåskådning (Weltanschauung). Denna strävan kallar han för *världsaspiration* (Weltwollung). Världsaspirationen är den omedvetna viljan att utbreda

143 Mannheim, p. 575 (1964). Två sociologihistoriska korrigeringar: I appendix II, ”Två hinder för en vetenskap om vetenskapen”, till kap. 3 i Bourdieus *Praktiskt förnuft – Bidrag till en handlings teori* tillskrivs felaktigt Robert K. Merton denna insikt. Bourdieu citerar Merton: ”Såväl på kunskapens område som på andra områden konkurrerar grupper eller kollektiv om det Heidegger kallade ’den offentliga tolkningen av verkligheten’. Stridande grupper strävar mer eller mindre medvetet efter att genomdriva sin egen tolkning av vad saker och ting har varit, är och kommer att bli.” Bourdieu tillägger därefter: ”Jag ställer mig gärna bakom denna tanke, som Robert Merton för första gången framförde i *The Sociology of Science*.” Går man till källan framgår dock att Merton refererar till Mannheims uppsats ”Betydelsen av konkurrens på kulturens område”. Med tanke på att Bourdieus diskussion av Mannheim mestadels består av nonchalanta avfärdanden – i synnerhet Mannheims idé om en ”fritt svävande intelligentia” (som alltid har varit ett lätt byte) – vore det inte mer än rätt att han också gavs äran för sina insikter. Det är överhuvudtaget märkligt att Bourdieu aldrig refererar till Mannheims uppsats. En annan orätt som begåtts mot Mannheim är det bristande erkännandet för att ha lanserat det sociologiska studiet av tankestilar (Denkstil). Mannheim presenterade ett sådant studium i sin *Konservatism* från år 1925. Studiet av tankestilar brukar dock tillskrivas Ludwik Fleck som använde begreppet tio år efter Mannheim. I Flecks *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum – Inledning till läran om tankestil och tankekollektiv* från år 1935 diskuterar Fleck kända kunskapssociologer som Durkheim och Lévy-Bruhl, men också tämligen okända teoretiker som Jerusalem och Gumpowicz. Det förefaller osannolikt att Mannheim skulle ha varit okänd för Fleck.

och konsolidera den egna gruppens världsåskådning. Den grupp-specifika världsaspirationen bryter igenom i de intellektuella och konstnärliga verk som gruppmedlemmarna producerar. Världsaspirationen fungerar som ett förmedlande led mellan grupptillhörighet och t ex den filosofi som en tänkare producerar. Grupptillhörigheten ger ett visst slags världsaspiration, som i sin tur, grovt talat, ger en särskild slags filosofi. Kunskap som uttrycker aspirationer kallar Mannheim, som framgår nedan, för varaförbunden (seinsverbunden) kunskap.

Konkurrensen mellan grupp-specifika perspektiv är enligt Mannheim en av de två viktigaste faktorerna bakom intellektuell förändring i det moderna samhället.¹⁴⁴ Så snart en grupp lanserat ett sätt att tänka som ger den en förstegsställning i kampen om att uttolka verkligheten anammar andra grupper detta tänkesätt. Grupperna utvecklar emellertid tänkesättet på ett sätt som stämmer överens med deras världsåskådning. I det moderna samhället kan ett tänkesätt sålunda lösgöras från sin ursprungliga kontext och spridas till andra grupper. Samtliga riksdagspartier har t ex idag utifrån sina specifika världsåskådningar tagit till sig feministiska tankegångar.¹⁴⁵ Socialdemokratin och vänstern talar om kvinnofrågor i termer av könsmaksordning och strukturellt förtryck. Eftersom dessa begrepp inte har någon naturlig hemorts rätt i vare sig liberalism eller konservatism talar man i dessa läger hellre om ökad valfrihet eller dylikt.

I likhet med Durkheim drog sig Mannheim för att underkasta naturvetenskapen och matematiken en sociologisk analys. Mannheim införde en liknande distinktion som Durkheims åtskillnad mellan mytologiska och vetenskapliga sanningar. Han skiljer mellan kunskap som är betingad av sociala faktorer, t ex politiska ideologier, filosofiska system och samhällsvetenskapliga teorier, och sådan som följer "sin egen dynamik". Till den senare kategorin räknar han naturvetenskapen och matematiken:

Beim naturwissenschaftlich-„exakten“ Denken und Erkennen scheint die Entwicklung in größerem Maße vom sozialen Körper abgelöst zu sein und seiner eigenen Dynamik gehorchend vonstatten zu gehen. Im Gebiete der exakten Wissenschaften scheint es sich um eine Entwicklung zu handeln, bei der, wenn einmal die Grundintentionen, Anfangsprobleme, Axiomaten gegeben sind, der Denkprozeß sich in innerer Konsequenz weiter entfaltet.¹⁴⁶

Naturvetenskaperna är i det närmaste ödesbestämda att i slutändan nå fram till sann kunskap. När de initiala villkoren för den naturvetenskapliga forskningsprocessen väl är givna följer den snart sin egen bana. Naturvetenskaplig forskning är därför i allt väsentligt oberoende av sociala kollektiv. En icke-kumulativ eller icke-konvergent syn på naturvetenskapen är Mannheim främmande. På rakt motsatt vis förhåller det sig med t ex filosofisk och samhällsvetenskaplig kunskap. Inom samhällsvetenskaplig och humanistisk forskning finns, säger Mannheim, bara korta sträckor

144 Den andra är generationsskiften. Se Mannheim, p. 569 (1964).

145 Detsamma gäller även för miljöfrågor. I mitten av 1990-talet lanserade t ex den socialdemokratiska regeringen visionen om "Det gröna folkhemmet".

146 Mannheim, p. 66 (1984).

av inomteoretisk utveckling.¹⁴⁷ Dessa vetenskapers problemställningar och teoretiska ramverk är på helt annat sätt än naturvetenskapen knutna till historiska och sociala processer. Mannheim intresserar sig först och främst för historisk kunskap (det sätt på vilket forskare tolkar historien och presenterar den för andra), politiskt tänkande, samhällsvetenskaplig och humanistisk kunskap samt sk vardagskunskap.¹⁴⁸ Han använder sig av framförallt två benämningar för att markera denna kunskaps indexering i tid och rum: platsbunden (standortsgebunden) och varaförbunden (seinsverbunden) kunskap.¹⁴⁹ De båda begreppen överlappar varandra, men introducerades för olika syften. Begreppet platsbunden kunskap används endast i "Historicism" från 1924. Det syftar på att humanistisk och samhällsvetenskaplig kunskap alltid är bunden till en särskild historisk epok. Mannheim vill med beteckningen framförallt uppmärksamma ett *temporalt* förhållande: allt tänkande äger rum i historien. Begreppet varaförbunden kunskap syftar istället på kunskapens och tänkandets nära relation till ett *socialt* vara. Det sociala varat är, menar Mannheim, städse en del av (den icke-naturvetenskapliga) kunskapen och tänkandet. Med begreppet instämmer Mannheim i Marx berömda ord i *Zur Kritik der Politischen Oekonomie* (Till kritiken av den politiska ekonomin): "Det är inte människornas medvetande som bestämmer deras vara utan tvärtom deras samhälleliga vara bestämmer deras medvetande."¹⁵⁰ Enligt Mannheim råder det sålunda en nära förbindelse mellan en tänkares sociala egenskaper, t ex klasstillhörighet, och de särskilda karaktäristika hans eller hennes tänkande uppvisar. Begreppet platsbunden kunskap är direkt lånat från historicismen medan begreppet varaförbunden kunskap har en tydlig marxistisk influens. Nedan diskuteras först platsbunden kunskap; därefter presenterar jag begreppet varaförbunden kunskap.¹⁵¹

147 Mannheim, p. 309 (1964).

148 Mannheim, p. 569 (1964). Mannheim förnekar naturligtvis inte existensen av olika former av historiska och sociologiska data. Det kunskaps sociologiska och epistemologiska problemet hänför sig istället till att tolkningen av dessa data är förbundna med olika rivaliserande perspektiv.

149 Loader, pp. 112-113 (1985).

150 Marx, p. 78 (1998).

151 Några författare, t ex Loader, p. 112-113 (1985) och Kettler et al., p. 24 (1984) skiljer mellan *seinsverbunden* och *seinsgebunden* kunskap. Enligt Kettler et al. består den semantiska skillnaden mellan varaförbunden och varabunden kunskap i att relationen vara/tänkande karaktäriseras på olika vis. Begreppet varabunden kunskap indikerar ett konstaterbart objektivet samband mellan ett tankeinhåll och de sociala förhållanden som har givit upphov till tänkandet. Förhållandet mellan vara och tänkande närmar sig, skriver Kettler et al., en kausal relation. När det gäller den varaförbundna kunskapen lämnas den exakta relationen mellan vara/kunskap öppen. Ett annat sätt att utlägga skillnaden mellan begreppen är, säger de, att tala om varabundenhet som en reifierad form av varaförbundenhet. Kettler et al. konstaterar dock att Mannheim ofta använder termerna som synonyma. I *Konservatism* där begreppet varaförbundenhet första gången introduceras heter det t ex på allra första sidan: "Das zentrale Problem jeder Wissenssoziologie und Ideologieforschung ist die Seinsgebundenheit allen Denkens und Erkennens" (p. 47, 1984). På sidan 67 läser man: "Das historische Denken is eben *par excellence* seinsverbundenes Denken." Skillnaden mellan de båda begreppen, om det överhuvudtaget finns någon, är så pass problematisk att den skulle förtjäna ett separat studium. Jag kommer därför inte att diskutera begreppet varabunden kunskap i denna avhandling.

3.2.1 Platsbunden kunskap

Ett platsbundet synsätt på t ex filosofi innebär att en filosofisk ståndpunkt alltid formas av ett kunskapssubjekt som intar en särskild plats i historien. Begreppen "kunskapssubjekt" och "filosofi" är tillika underkastade en ständig historisk förändring. De kommer därför att se olika ut i skilda historiska epoker. Mannheim klargör skillnaden mellan platsbunden och naturvetenskaplig-matematisk kunskap med ett exempel. Av innehållet i en matematisk sats går det inte, säger han, att avgöra när och av vem den formulerades. Det finns inga historiska eller sociologiska markörer i matematisk kunskap.¹⁵² Matematiken är oberoende av alla slags empiriska omständigheter som gäller "här och nu" eller gällde "där och då". Humanistiska texter konstitueras däremot av särskilda meningskategorier som har en bestämd tillkomsthistoria i tid och rum. Meningskategorier låter sig sålunda dateras. En idéhistoriker kan fastställa i vilken epok en för honom okänd filosofisk eller historievetenskaplig text är skriven. Historikern kan också avgöra om en forskare närmast sig historien eller den sociala verkligheten från t ex ett positivistiskt eller marxistiskt perspektiv.¹⁵³

Filosofi och historia representerar en typ av kunskap, säger Mannheim, som i allt väsentligt är bestämd av den temporala position i vilken den tillkommit.¹⁵⁴ Vissa tankar är åtkomliga bara för ett medvetande som redan är format av särskilda historiska och sociala omständigheter. Det innebär att inte varenda tanke är tillgänglig vid alla tidpunkter i historien. Ett sådant påpekande kan i förstone synas vara en truism. Det är likafullt lätt att finna exempel på forskare som förefaller förneka detta. I artikeln "What is the History of Philosophy and Why is it Important?" skriver t ex filosofihistorikern Richard A. Watson:

For example, an issue that interests me as a historian of philosophy is the fact that most of human history has been driven in some large part by irrational religious beliefs. I would like to know why some of the most intelligent humans who have ever lived, such as St. Thomas Aquinas, believe in God. And how can men today believe that flying airplanes full of passengers into buildings is to serve God and to attain Paradise?¹⁵⁵

Enligt Watson existerar det ett överhistoriskt rationalitets- och giltighetskriterium som i princip borde ha varit tillgängligt för Thomas av Aquino. (Detta är åtminstone en förutsättning för hans problemformulering.) Även om Thomas av Aquino var höggradigt intelligent måste han, eftersom han trodde på Gud, ha felat någonstans

152 Han skulle förmodligen hålla med om att det finns sociologiska och historiska markörer i matematisk och logisk notation. Det är matematikens *propositionella innehåll* som är höjt över det sociala och historiska. Mannheims traditionella platoniska syn på matematiken var inte oomstridd ens under hans egen levnad.

153 Mannheim, p. 570 (1964). Se även Mannheim, pp. 243-244 (1976).

154 Mannheim, p. 284 (1964).

155 Watson, p. 527 (2002).

i sitt tänkande.¹⁵⁶ Om han bara hade tänkt litet bättre skulle han ha kommit underfund med att kristen tro är irrationell. Om rationalitetsbegreppet betraktas som platsbundet infinner sig emellertid inget särskilt problem med att förklara varför Thomas av Aquino, sin höga intelligens till trots, trodde på Gud.¹⁵⁷ Ur kunskaps-sociologisk synvinkel har Watson i själva verket intresserat sig för ett pseudoproblem. Av lätt insedda skäl kunde Thomas av Aquino inte ta sin utgångspunkt i, eller polemisera mot, moderna empiristiska sanningskriterier.¹⁵⁸ En sådan diskussion torde förutsätta den moderna naturvetenskapens genombrott och Humes och Kants metafysikkritik. Thomas av Aquino skulle utifrån sin tids premisser å det kraftigaste protestera mot att gudstro saknar en rationell grund. Han hävdade att ett riktigt bruk av förnuftet leder till kunskap om Guds existens. Denna kunskap följer ur förnuftets naturliga sätt att fungera. Att bestrida Guds existens innebär detsamma som att förneka förnuftet och dess första principer (identitetslagen och kausaliteten).¹⁵⁹ Om Mannheims synsätt anläggs framträder tydligt att Thomas av Aquino och Watson laborerar med olika platsbundna sanningskriterier. I och med att Thomas av Aquino och Watson delvis avsåg olika saker med rationalitet, blir det absurt att beskylla Thomas av Aquino för att vara irrationell (i Watsons mening).

Vi är som tänkande varelser tvungna att ta vår utgångspunkt i de filosofiska och metodologiska kategorier som tillhör det samhälle och den epok vi är födda in i. Detta synsätt förringar inte, menar Mannheim, de humanistiska vetenskapernas värde. Det är bara om den icke-kontextbundna naturvetenskapen står som mo-

156 Samma slags anakronistiska iakttagelse återfinns hos de många vetenskapshistoriker som förundrats över att Newton skrev en bok om Uppenbarelseboken och med Bibelns hjälp försökte räkna ut hur gammal Jorden var. För en diskussion av detta fenomen, se Merton, p. 249 (1973). I *Västerlandets filosofi* anklagas Thomas av Aquino av Bertrand Russell för att sakna "den äkta filosofiska andan": "Han engagerar sig icke i någon forskning, vars resultat man omöjligt kan veta på förhand. Innan han börjar filosofera är han redan i besittning av sanningen; den är redan fastställd i den katolska läran. Om han kan finna skenbara förnuftsskäl för somliga av trosläroarna, så är det desto bättre. Om icke behöver han blott falla tillbaka på uppenbarelsen" (Russell, p. 397, 1994). Snarare än att vara en misskreditering av bara Thomas av Aquino är detta en beskrivning av hur filosofi bedrivs i alla tider. Varje filosof utgår från en uppsättning premisser som inte ifrågasätts. Få samtida filosofer stöter sig t ex med dagens stora sanningar: evolutionsteorin och fysiken. I äkta filosofisk anda försöker man få sitt tänkande att överensstämma med dessa.

157 Om de muslimska terroristernas tro och handlingar betraktas som varaförbundna behöver de inte karaktäriseras som irrationella. Deras handlingar låter sig istället beskrivas som i överensstämmelse med rationalitetsuppfattningen i det kollektiv som de ingår i. Även om de muslimska terroristerna i första hand kanske inte skulle karaktärisera sina handlingar som rationella, utan som uttryck för "Guds vilja", skulle de i varje fall invända mot att deras handlingar var irrationella. Vad kan vara mer rationellt för en troende än att utföra Guds vilja?

158 Därmed inte sagt att Thomas av Aquino förnekar existensen av empirisk och sensorisk kunskap. Hans kunskapsbegrepp tar i själva verket sin utgångspunkt i empirin. Enligt Thomas av Aquino har förnuftet en aktiv sida som förmår transcendera det empiriska och på så sätt vinna kunskap även i metafysiska frågor. I detta avseende skiljer han sig från Hume och Kant.

159 Se t ex Maritain, p. 168 (2005). Den katolska filosofiska traditionen (som i högsta grad influerats av Thomas av Aquino) ställer inte, såsom Watson gör, tro och förnuft mot varandra. Enligt den katolske filosofen Jacques Maritain (1882-1973) lyckas Thomas av Aquino visa att "the conclusion God exists is imposed with absolute necessity on the human reason". (Ibid. p. 168).

dell för kunskapen som humanistisk forskning blir problematisk. Så långt skulle många måhända finna argumentationen övertygande. Mannheim tar emellertid ytterligare ett steg. I "Historicism" hävdar han att det för varje epok endast finns *en* sann filosofi. Denna ståndpunkt benämner han *perspektivism*.¹⁶⁰ Även om sanningen är dynamisk och föränderlig går det likafullt att bestämma vilken filosofi som är sann i varje epok. Det finns i varje epok en dominerande filosofi som förmår integrera olika filosofiska läror till en övergripande syntes. Genom att presentera en dialektisk utvecklingsteori för filosofisk kunskap ville Mannheim undvika en relativistisk position som håller alla filosofiska läror för lika goda. En konsekvens av denna teori kunde t ex vara att Thomas av Aquinos filosofi var sann på medeltiden, men idag har blivit falsk. I det följande avser jag att närmare undersöka Mannheims utvecklingsteori.

I och med att olika meningskategorier ständigt avlöser varandra uppvisar den humanistiska kunskapsutvecklingen, som framgått, ingen kumulativ kunskapsstillväxt. Den humanistiska kunskapsutvecklingens brist på kontinuitet kan observeras bl a i filosofins historia. Snarare än en kumulativ kunskapsstillväxt är det i filosofin fråga, menar Mannheim, om en ständig omdaning av ämnets grundläggande frågeställningar och förutsättningar utifrån nya temporala centrum. Filosofin börjar så att säga om vid varje nytt stadium i utvecklingen. Richard Rorty har på ett träffande vis fångat filosofins brist på kontinuitet:

The picture of ancient and medieval philosophy as concerned with *things*, the philosophy of the seventeenth through the nineteenth centuries with *ideas*, and the enlightened contemporary philosophical scene with *words* has considerable plausibility. But this sequence should not be thought of as offering three contrasting views about what is primary, or what is foundational. It is not that Aristotle thought that one could best explain ideas and words in terms of things, whereas Descartes and Russell rearranged the order of explanation. It would be more correct to say that Aristotle did not have – did not feel the need of – a theory of knowledge, and that Descartes and Locke did not have a theory of meaning. Aristotle's remarks about knowing do not offer answers, good or bad, to Locke's questions, any more than Locke's remarks about language offer answers to Frege's.¹⁶¹

Filosofins centrum är, säger Mannheim, självt icke-filosofisk till sin natur, dvs det är någonting annat än filosofi. I den moderna vetenskapliga tidsåldern utgörs filosofins organiserande principer framförallt av vetenskapliga landvinningar. Inom analytisk filosofi har t ex neo-darwinism och kognitionsvetenskap under de senaste decennierna haft stort inflytande. Under medeltiden var det teologin som var filosofins temporala centrum. I "Historicism" hävdar Mannheim att historicismen, tron på alltings historiska relativitet, har blivit den dominerande principen i såväl kulturvetenskaperna som vardagslivet. Historicismen är inte bara, menar

¹⁶⁰ Mannheim, p. 303 (1964). Som Collin Loader (p. 212, n. 146, 1985) har påpekat använder Mannheim i själva verket endast adjektivet *perspektivistisk* i "Historicism" och inte substantivet *perspektivism*. Av framställningsskäl är det dock bekvämt att ha ett substantiv till hands.

¹⁶¹ Rorty, p. 263 (1980).

han, en teoretisk strömning eller modefluga, utan den utgör hela grunden för samtidens förståelse av samhället och kulturen.¹⁶² Historicismen är därför samtidens oundvikliga temporala centrum. I likhet med Rorty anser Mannheim att det innebär ett ohistoriskt förfaringsätt att utvärdera förflutna filosofiska system med hjälp av samtida filosofiska verktyg och teorier.¹⁶³ I och med att filosofin ständigt omorganiseras efter nya principer, t ex teologi eller historicism, går det inte att förutsätta en strikt kontinuitet över historien för de sannings- och giltighetskriterier som används vid värdering av argument. Aristoteles och Daniel Dennett kan t ex inte betraktas som inbegripna i en tidlös dialog med varandra om själens beskaffenhet. Samtida och historiskt fjärran filosofer är ingalunda, för att tala med Ian Hacking, ”pen pals across the seas of time”.¹⁶⁴ Det innebär emellertid inte att filosofiska system är inkommensurabla. Även om samtida filosofi varken korrigerar, tillintetgör eller fullbordar äldre tänkande, såsom är fallet i naturvetenskapen, uppvisar filosofihistorien likafullt en form av progressivitet: Filosofin genomgår en dialektisk utveckling. I ”Historicism” hävdar Mannheim att de organiserande principerna inte har samma värde; de är inte alla ställda på samma plan. Eftersom filosofiska system förhåller sig till sina föregångare blir de under historiens gång alltmer komplexa. Insikter och rön som hänför sig till tidigare temporala centrum integreras i senare system. (Denna utveckling skulle inte vara möjlig om filosofiska system var inkommensurabla.) De senare filosoferna blir mera omfattande och relaterar till äldre läror och insikter på ett högre plan. Dessa senare system är i kraft av sin större komplexitet och djupdimension (tiefdimension) sannare än äldre synsätt.¹⁶⁵ Genom att undersöka vilken av flera konkurrerande filosofiska läror som är mest komplex och djuplodande kan historikern vid varje tidpunkt i historien avgöra vilken som är sann. Detta är innebörden i Mannheims ovan nämnda perspektivism.

Den sanningsdefinition Mannheim presenterar för filosofiska system skiljer sig från det gängse sättet att förstå sanning. Enligt de flesta samtida sanningsteorier är sanning en egenskap som tillkommer satser eller propositioner. I ”Historicism” hävdar Mannheim att sanning i första hand är en egenskap hos den filosofiska utvecklingsprocessen. Sanningen finns i en ständig tillblivelse i historien. Historien skapar ständigt nya principer och centra utifrån vilka filosofin låter sig sammanfattas och organiseras på högre plan. Det filosofiska system är sant som förmår ta tillvara tidigare filosofiska insikter samt bäst redogöra för samtidens vetenskapliga och kulturella framsteg. Mannheim skriver:

162 Mannheim, p. 246 (1964).

163 Mannheim, p. 253 (1964).

164 Hacking, p. 27 (2002).

165 Den filosofiska utvecklingsgången behöver inte vara strikt kronologisk. 1800-talsmaterialismen var t ex inte, säger Mannheim, mer utvecklad än Kants filosofi, utan utgjorde en tillbakagång i detta avseende.

Die Utopie (das logische Postulat), die zu dieser historischen Konzeption der philosophischen Wahrheit gehört, ist die, daß der philosophische Gesamtprozeß seine Wahrheit hat [...] und das Leben *für* die Philosophie den Sinn hat, immer neue Elemente in einer neuen Totalität auszustrahlen und neue Standorte für die Sammlung und Durchorganisation des bisher Erfassten und neu Hinzukommenden zu konstituieren. *Dieser dynamischen Konzeption der Wahrheit* entspricht also genau so eine Utopie, wie die „Wahrheit an sich“ oder die „Gesamtheit der geltenden Sätze“ eine Utopie der statischen Vernunft war.¹⁶⁶

De filosofiska systemen utvecklas emellertid inte med inre nödvändighet mot allt större komplexitet. Det finns inte, som hos Hegel, en ändamålsenlighet i den historiska processen.¹⁶⁷ Mannheim vill enbart beskriva hur filosofisk kunskap de facto tillväxer i historien.¹⁶⁸ Den dynamiska sanningsteori han presenterar skiljer sig på ett intressant vis från den han förknippar med ”det statiska förnuftet”. För de rationalistiska filosofer Mannheim polemiserar mot, dvs neo-kantianerna, är det meningsfullt att tala om ”sanning i sig” och ”klassen av alla sanna satser” (se citat ovan). Enligt detta synsätt existerar de filosofiska sanningarna i någon mening allredan bortom den historiska processen – i annat fall går det inte att tala om en *bestämd* klass av sanna satser – för att så småningom upptäckas och sättas på pränt. Det filosofiska vetandet är, medan andra ord, redan färdigställt och väntar på att kartläggas. Mannheims dynamiska sanningsteori utesluter att det kan finnas en klass av alla sanna filosofiska satser i denna mening. I och med att filosofiska sanningar ständigt omskapas äger de inte en för alltid fixerad extension. Innehållet i klassen av alla sanna filosofiska satser beror i varje epok på vilka teoretiska val som tidigare gjorts och vilka organiserande principer för filosofin som för tillfället är rådande. Denna tillblivelseprocess är kontingent och beroende av utom-filosofiska faktorer. Det är möjligt, säger Mannheim, att den filosofiska utvecklingsprocessen slutligen kan framställa en slutgiltig syntes av hela filosofihistorien.¹⁶⁹ Denna syntes kan dock inte vara pre-existerande. För att syntesen ska kunna realiseras krävs att ett temporalt centrum först kommer till stånd utifrån vilket filosofin kan sammanfattas. Mannheim hävdar att hans dynamiska sanningsteori är överlägsen en enbart statisk sanningsdefinition. Han påpekar att han till skillnad från neo-kantianerna tar sin utgångspunkt i en verklig historisk dynamik och inte i ett atemporalt förnuft. Mannheim har rätt i att filosofihistorien leder till en allt större komplexitet i och med att filosofer förhåller sig till sina föregångares argument och teser. Det är behärskandet av denna historia som skiljer fackfilosofen från lekmannen. En betydande svaghet med Mannheims sannings-

166 Mannheim, pp. 288-289 (1964).

167 Loader, p. 59 (1985).

168 I uppsatsen ”Historia och sanning” i *Det pessimistiska förnuftet* tecknar Svante Nordin i stora drag den tyska filosofihistorieskrivningens utveckling efter Hegel. Hegels filosofihistoria *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* gav, säger Nordin, upphov till en livaktig forskningstradition. Flera historiker i denna tradition, t ex Kuno Fischer, bevarade det dialektiska tänkesättet, men vände sig mot de starka metafysiska och spekulativa inslagen i Hegels historiefilosofi. Mannheims uppsats ”Historicism” passar väl in i denna tradition.

169 Mannheim, p. 370 (1964).

teori är dock, som Collin Loader har påpekat, att hans sanningskriterium är alltför vagt och undflyende.¹⁷⁰ Det kommer i varje epok sannolikt att finnas flera bud om vilken filosofi som erbjuder störst djupdimension. Uppfattningen i denna fråga är, kunde det hävdas, säkerligen varaförbunden. Som kommer att framgå i del II är det filosofiska fältet i regel alltid uppdelat mellan olika grupperingar som ställer diametralt skilda uppfattningar emot varandra. Själva begreppet "djupdimension" (tiefdimension) skulle också ha behövt preciseras. I och med att Mannheim inte lyckas presentera ett klart och tydligt sanningskriterium förmår han inte heller att bärga ett filosofiskt giltighetsbegrepp. Mannheim har dock rätt i att det inte finns några andra filosofiska sanningar än de som är våra egna händers verk.

3.2.1.1 Giltighetskriterier för platsbunden kunskap

I *Ideologi och utopi* återvänder Mannheim till frågan om ett temporalt giltighetskriterium för filosofisk kunskap. Även här vänder han sig mot tanken på ett överhistoriskt giltighetskriterium. I och med att tänkande och vara inte utgör två åtskilda och statiska poler, utan en dynamisk enhet, måste sanningen sökas i historien snarare än bortom den. Det är möjligt att skilja mellan giltig och ogiltig filosofisk kunskap, menar han, genom att undersöka huruvida en filosofisk lära, t ex en etisk teori, befinner sig i harmoni med samtiden. En filosofisk teori är giltig om den är adekvat för sin tid: "Thought should contain neither less nor more than the reality in whose medium it operates [...] the valid element in our knowledge is determined by adhering to rather than departing from the actual situation to be comprehended."¹⁷¹ En etisk teori som inte är realiserbar under rådande samhällsförhållanden, utan först i en avlägsen framtid, är falsk. På motsvarande vis är en etisk teori falsk som uttolkar verkligheten i enlighet med historiskt förlagade kategorier. Mannheim kallar dessa båda tänkesätt för utopiskt respektive ideologiskt tänkande.¹⁷² Den kristna tanken om kärlek till nästan är t ex utopisk i ett samhälle grundat på slaveri. Det religiösa förbudet mot att ta ut ränta skulle idag vara en ideologisk hämsko på samhällsutvecklingen. En filosofisk teori är, sammanfattningsvis, falsk "if in a given practical situation it uses concepts and categories which, if taken seriously, would prevent man from adjusting himself at that historical stage".¹⁷³ För att vara i besittning av sanningen måste vi således leva på höjden av vår tids tänkande. För att en filosofisk teori ska vara sann måste den tillåta människan att leva integrerad i samtiden och, som Mannheim ofta säger, förberedd för "nästa steg" i historien.¹⁷⁴ Mannheims giltighetskriterium i *Ideologi och utopi* lider av samma brist på precision som begreppet "djupdimension". Han

170 Loader, p. 61 (1985).

171 Mannheim, p. 87 (1976).

172 Lägga märke till att begreppet ideologi här används i en annan betydelse än i marxismen.

173 Mannheim, p. 85 (1976).

174 Mannheim, p. 304 (1964).

specificerar aldrig vad det innebär att leva integrerad och anpassad till samtiden. Det finns, som Merton har påpekat, flera olika, t o m inbördes motstridiga, teorier som i en eller annan mening möjliggör detta.¹⁷⁵ En konsekvens av Mannheims giltighetskriterium är att sanning och falskhet bara kan fastställas i efterhand. Historien utvisar först så småningom vilket tänkande som under en viss epok var utopiskt, ideologiskt eller sant. Mannheims tankegång uppvisar i detta avseende en uppenbar hegeliansk influens. Hans båda giltighetskriterium blir överhuvudtaget begripliga först mot bakgrund av en hegeliansk historiemetafysik.

3.2.2 Relationism

Det är uppenbart att Mannheim fruktar en relativistisk position. Mannheims rädsla är förståelig eftersom relativismen i filosofiska kretsar brukar gälla som hopplöst motsägelsefull. I likhet med Durkheim tvingas han till flera krumbukter för att undgå relativismanklagelsen. Det kanske mest kritiserade inslaget i Mannheims hela kunskapssociologi är hans distinktion mellan "relativism" och "relationism".¹⁷⁶ Begreppet relationism har ungefärligen samma funktion i *Ideologi och utopi* och "Betydelsen av konkurrens på kulturens område" som begreppet perspektivism har i "Historicism". Båda begreppen vill understryka att en del tankar bara är tillgängliga för ett medvetande som är format av särskilda sociala och historiska faktorer. Såväl relationismen som perspektivismen har utarbetats i en explicit polemik med föreställningen om tidlösa giltighetskriterier. Enligt relationismen är (icke-naturvetenskaplig) kunskap bara giltig i relation till ett perspektiv. Denna ståndpunkt innebär, menar Mannheim, någonting annat än relativism. Mannheim karaktäriserar relativism som uppfattningen att "alla och ingen har rätt"¹⁷⁷ och att världen saknar ordning.¹⁷⁸ Till skillnad från relativismen förnekar relationismen inte, säger Mannheim, existensen av kriterier efter vilka argument kan utvärderas. Den hävdar bara att filosofisk och samhällsvetenskaplig kunskap inte kan vara absolut sann, utan är perspektivberoende.¹⁷⁹ Mannheim menar att hans kunskapssociologi är relationistisk, men inte relativistisk. Hans beskrivning av relativismen är dock missvisande. En relativist behöver inte bestrida förekomsten av ordning i världen. Mannheim förväxlar här relativism med indeterminism. Relativisten förnekar inte heller existensen av måttstockar för kunskap. Han eller hon hävdar blott att dessa skiftar mellan olika tider, platser och

175 Merton, p. 503 (1957).

176 Mannheim diskuterar skillnaden mellan relationism och relativism i "Betydelsen av konkurrens på kulturens område" och i *Ideologi och utopi*.

177 Mannheim, p. 570 (1964).

178 Mannheim, p. 254 (1976).

179 Ibid, p. 254. "Relationism does not signify that there are no criteria of rightness and wrongness in a discussion. It does insist, however, that it lies in the nature of certain assertions that they cannot be formulated absolutely, but only in terms of the perspective of a given situation."

grupper, dvs relativisten förnekar existensen av absoluta måttstockar. Det gör självfallet också Mannheim när han hävdar att (icke-naturvetenskaplig) kunskap är perspektivberoende. Relationism är i själva verket relativism under ett annat namn. Mannheims kritiker har inte heller låtit sig luras av namnbytet. Lukács har påpekat att Mannheims åtskillnad mellan relativism och relationism har samma status som Lenins distinktion i ett brev till Gorkij mellan en gul och en grön djävul.¹⁸⁰ En gul eller grön djävul är naturligtvis en djävul likafullt.

3.2.3 Varaförbunden kunskap

Mot slutet av "Historicism" uppmärksammar Mannheim att det ur sociologisk synvinkel är otillfredsställande att bara betrakta historiska epoker som enheter. Det är också nödvändigt att studera den inre differentieringen och stratifieringen av epokerna. Om forskaren väljer en sådan infallsvinkel framträder, säger Mannheim, en annan dimension för den historisk-sociologiska forskningen: studiet av kulturella processer som burna av särskilda sociala strata. I "Historicism" utvecklas emellertid aldrig denna sociologiska aspekt, utan omnämns bara. Uppfattningen att skilda sociala strata är bärare av olika kulturella processer och tänkesätt framträder istället på ett tydligt vis i arbetena "Kunskapssociologins problem", *Konservatism*, "Betydelsen av konkurrens på kulturens område" och *Ideologi och utopi*. I dessa skrifter används inte längre begreppet "platsbunden kunskap". Mannheim talar istället om tänkandets sociala betingning i termer av "varaförbunden kunskap". I uppsatserna tecknas bilden av ett samhälle i vilket flera grupper konkurrerar om att få utlägga "den offentliga tolkningen av verkligheten". De viktigaste grupperna i detta sammanhang är, menar Mannheim, de politiska partierna. Konkurrens är emellertid inte karaktäristiskt bara för den ekonomiska och politiska sfären, utan för det sociala livet som helhet. Varje grupp försöker att övervinna den mångfald av verklighetstolkningar som existerar i det moderna samhället genom att göra den egna tolkningen allena rådande. Grupperna strävar efter att etablera ett *kunskapsmonopol*.

Världshistorien känner redan flera svunna kunskapsmonopol. I den västländska kulturkretsen är kyrkans makt under medeltiden måhända det tydligaste exemplet på ett kunskapsmonopol. Kyrkans monopol byggde på tre faktorer. Det var, för det första, endast prästerna som kunde läsa och skriva. För det andra var latinet det lärda språket. Bara de som behärskade dessa båda färdigheter kunde, för det tredje, tillägna sig Sanningen: Den heliga skrift och traditionen.¹⁸¹ Kyrkans monopolsituation uteslöt inte konflikter mellan grupper inom kristendomen. Under senmedeltiden fanns t ex tre rivaliserande falanger inom den skolastiska filosofin – thomismen, nominalismen och scotismen – vilka var och en hade

180 Simonds, p. 11 (1978).

181 Mannheim, pp. 578-579 (1964).

sina egna universitet dit meningsmotståndare inte ägde tillträde.¹⁸² Men monopol-situationen innebar att det fanns ett gemensamt intellektuellt ramverk som bestämde vilka typer av argument som var gångbara. När den medeltida kyrkans makt så småningom avtog i styrka anmälde sig flera grupper som ville införa sin egen specifika verklighetstolkning. Från tidpunkten för sammanbrottet för kyrkans kunskapsmonopol till franska revolutionen framträdde flera grupper med detta anspråk. Mannheim nämner hovet och den sk hovadeln som exempel på ett socialt skikt som försökte ange tonen för ett riktigt tänkesätt och en riktig livsstil. Även stor- och småborgerskapet försökte vinna liknande inflytande.¹⁸³ I och med att rivaliserande grupper lanserade olika tolkningar av verkligheten rycktes grunden för en gemensam verklighetsförståelse med tiden undan. Snart blev det uppenbart att inte allt tänkande rörde sig på ett och samma plan. Det fanns inte längre som under medeltiden en gemensam ram, en *ordo*, för tänkandet:

Nur langsam setzte sich dieses Programm durch, aber je mehr es sich verwirklichte, um so klarer mußte es werden (was man zunächst nicht übersah), daß man de facto gar nicht in denselben Formen dachte. Es stellte sich hierbei heraus, daß man in Manchester ganz anders dachte, als in den deutsch-pietistischen Kreisen, in den französischen Salons wiederum anders, als an den deutschen Universitäten.¹⁸⁴

I Manchester tänktes det annorlunda än i tyska pietistiska kretsar och i de franska salongerna åter annorlunda än vid de tyska universiteten. Fragmenteringen av tänkandet tog sig uttryck i att grupperna laborerade med radikalt skilda epistemologier och ontologier. Det fanns inte längre någon gemensam hierarki av värden eller några gemensamma axiom som tänkandet kunde ta sin utgångspunkt i. Istället för en övergripande *ordo* existerade en mångfald av olika perspektiv som försökte förstå verkligheten ur sitt eget perspektiv. I inledningen till detta kapitel visades t ex hur liberalismen, konservatismen och socialismen upphöjde olika sfärer av verkligheten som normerande för tänkandet.

Den medeltida kyrkans kunskapsmonopol ersattes således så småningom av en *atomiserad tävlan* (atomisierten Konkurrenz) mellan en mängd olika grupper. När parterna i lokala intellektuella konflikter såg sig om efter allierade gick den atomiserade tävlan efterhand i riktning mot en *koncentrering* av de konkurrerande grupperna och perspektiven. Intellektuell konsensus består inte sällan, påpekar Randall Collins, bara i att grupper behöver allierade i kampen mot en gemensam fiende. På detta sätt reduceras en potentiellt oändlig mängd av olikheter mellan grupper till en hanterlig mängd av skiljelinjer mellan välkända skolor och perspektiv.¹⁸⁵ I takt med att grupperna och perspektiven blev allt färre ökade även polariseringen dem emellan. Mannheim menar att modernitetens intellektuella

182 Collins, pp. 518-519 (2000a).

183 Mannheim, p. 583 (1964).

184 Ibid. p. 584 (1964).

185 Collins, p. 57 (2002).

situation kännetecknas av en långtgående polarisering av politiska och filosofiska ståndpunkter. I det moderna samhället tenderar varje åsikt att sorteras in under mer övergripande tänkesätt. Enskilda uppfattningar bemöts inte framförallt som uttryck för personliga övertygelser, utan som beståndsdelar i politiska ideologier eller filosofiska och religiösa världsåskådningar. Varje människa vet, säger Mannheim, att man genom att tänka och tycka på ett särskilt vis ansluter sig till en viss grupps världsaspiration.¹⁸⁶ Mannheim nämner uppdelningen rationalism/irrationalism som exempel på ett kriterium enligt vilken uppfattningar utvärderas och kategoriseras. Också Karl Popper hävdade på 1940-talet att distinktionen rationalism/irrationalism utgjorde en stridslinje i det moderna samhället. Aldrig förr hade, menade Popper, polariseringen mellan kombattanterna varit större:

To them [irrationalisterna] the rationalists [...] are the poor in spirit, pursuing soulless and largely mechanical activities, and completely unaware of the deeper problems of human destiny and of its philosophy. And the rationalists usually reciprocate by dismissing irrationalism as sheer nonsense. Never before has the break been so complete.¹⁸⁷

Popper hade förmodligen fientligheten mellan analytisk och kontinental filosofi i tankarna. De sk ”Vetenskapskrigen” som senaste årtiondet rasat i framförallt USA är även den en arvtagare till den moderna striden mellan rationalism och irrationalism. Källan till striden mellan rationalism och irrationalism går att spåra tillbaka till romantikens och konservatismens reaktion på upplysningen. Spänningen mellan upplysningstänkandet och den romantisk-konservativa tankestilen har, som kommer att framgå nedan, i hög grad präglat det moderna västerländska kulturmedvetandet.

Den offentliga tolkningen av verkligheten handlar inte endast om att artikulera ett snött gruppintresse. Förutom kategorin (omedelbart) *intresse* (unmittelbare Interessiertheit) laborerar Mannheim med den vidare kategorin (förmedlat) *engagemang* (mittelbares Engagiertsein). Det kan mycket väl hända, säger han, att en grupp omfattar vissa politiska idéer eller ekonomiska teorier, eftersom dessa är i överensstämmelse med deras intresse. Det är dock svårare att redogöra för t ex grupp-specifika estetiska stilar utifrån samma snäva synsätt.¹⁸⁸ Alla som har deltagit i en social kamp eller erfarit spänningen mellan olika sociala grupper vet, säger Mannheim, att sociala konflikter även representeras i etiska begrepp, tankestilar och klädmoden.¹⁸⁹ Klädmoden och estetiska preferenser har i likhet med politiska ideologier utarbetats av specifika grupper som ett resultat av sociohistoriska faktorer. De kan emellertid bara med mycket möda återföras på ett direkt gruppintresse. Enligt Mannheim förklaras fenomen som estetiska preferenser bäst utifrån kategorin *engagemang*. En grupps engagemang saknar strategiskt värde i eko-

186 Mannheim, pp. 307-308 (1980).

187 Popper, p. 229 (1966).

188 Mannheim, p. 377 (1964).

189 Mannheim, p. 307 (1980).

nomiskt-politiskt avseende men ingår likafullt i ett socialt sammanhang. Mannheim urskiljer sålunda två olika processer i gruppkonkurrensen: en ekonomisk-politisk tävlan och en allmänkulturell.¹⁹⁰ Det är bara i det förra fallet, som det är relevant att tala om ett direkt materiellt intresse. I det senare fallet är det rimligare att tala i termer av önskemål eller begär. Denna aspekt av Mannheims kunskapsbegrepp har, som Göran Dahl påpekat, en tydlig existentiell prägel.¹⁹¹ I *Konservatism* heter det t ex i en intressant passus att den konservative inte bara vill få sina materiella intressen tillgodosedda. Han vill också leva i en värld i vilken han känner sig hemma.¹⁹² Gruppmedlemmarna vill med andra ord skapa en värld där de bekräftas i sitt socialiserade vara. En grupps engagemang för sin världsåskådning och sina intressen kallar Mannheim, som framgått ovan, för världsaspiration. Världsaspirationen är benägenheten att handla för att realisera sin världsåskådning. Enligt Mannheim är det sålunda inte endast klassintressen som står emot varandra i historien och samhället, utan också olika världsaspirationer. ”Världar står mot världar”, skriver Mannheim med en dramatisk formulering.¹⁹³

Det bör observeras att begrepp som t ex världsaspiration, tankestil och intresse/engagemang är metodologiska konstruktioner som kunskapsociologen tillskriver grupper för att bättre förstå deras beteende och tänkande. En tankestil går inte att observera i en ren och oförvanskad form, utan är en teoretisk skapelse. En världsaspiration eller tankestil skapas på induktiv väg ur ett omfattande empiriskt material. De utgör idealtyper som skapats för att kunna utvinna intressanta hypoteser och analyser ur ett empiriskt underlag. Det vore därför ett misstag att reifiera dessa begrepp och tillskriva dem en självständig ontologisk status. Även om uppfattningen att grupper uttrycker en omedveten världsaspiration i förstone kan förefalla egendomlig är det i själva verket en traditionell sociologisk tankegång Mannheim utlägger. För en sociolog är det inte främmande att tänka att varje grupp är bärare av ett kulturellt etos, t ex Max Webers kapitalistiska anda, som sätter spår i de intellektuella verk gruppmedlemmarna skapar. Detta etos bryter igenom i såväl intellektuella skapelser som i gruppens allmänna livsstil.

I *Unga arbetare – En sociologisk studie i mellansvensk miljö* från år 1985 beskriver sociologen Rune Dahlgren hur unga manliga industriarbetare upplever tillvaron. Även om Dahlgren inte använder sig av Mannheims kunskapsociologi är det uppenbart att de unga arbetarnas sätt att tillägna sig tillvaron utgör exempel på en omedveten världsaspiration. Några exempel: Det som ger de unga människors liv ett innehåll befinner sig, säger Dahlgren, helt och hållet på ett konkret plan. De siktar enbart mot fysiska och lättfattliga mål som är möjliga att infria tämligen omgående. Deras förkärlek för det konkreta kommer till uttryck också i upplevel-

190 Longhurst, pp. 51-52 (1989).

191 Dahl, p. 117 (1994).

192 Mannheim, p. 73 (1984).

193 Mannheim, p. 73 (1984).

sen av skillnaden mellan att gå i skolan och att vara industriarbetare.¹⁹⁴ I skolan tvingades de till passivitet. På arbetsplatsen är de däremot aktiva producenter som utför konkreta sysslor. Den teoretiska kunskap som skolan förmedlade gick dem helt förbi. Skolan var, anser de, helt irrelevant för deras liv. En utpräglad anti-intellektualism kommer till uttryck i männens intervjusvar. Dahlgren skriver:

Det skall vara klara besked om rätt eller fel, sanning eller lögn, det man har nytta av eller det man inte har någon nytta av osv.¹⁹⁵

Tv-programmen döms ut som abstrakta och verklighetsfrämmande. Det är ”för mycket snack”, ”för mycket opera”. De vill se begripliga, konkreta program såsom sport, naturprogram och lättfattlig underhållning. På bio vill de se realistiska filmer med en begriplig handling. Musiken ska vara ”vanlig”. Bøjelsen för det konkreta framträder också i männens fritidsintressen. Fysiska aktiviteter är helt och hållet dominerande:

Genom att idrotta, meka med bilen, renovera huset eller fiska realiserar de unga industriarbetarna vad de anser vara det väsentliga i livet.¹⁹⁶

De unga arbetarnas uppfattningar utgör inte enstaka disparata attityder, utan bildar ett sammanhängande sätt att erfara tillvaron. Männerna vill, precis som Mannheims liberala och konservativa tänkare, inrätta världen i enlighet med sin världsåskådning. De vill ge sin värld det självklaraste prägel. Till skillnad från de liberala och konservativa tänkare Mannheim studerar förblir de unga männens världsaspiration emellertid på en för-teoretisk och omedveten nivå. Enligt Mannheim krävs det intellektuella för att en världsaspiration ska lyftas upp på ett reflexivt plan och omvandlas till en sammanhängande tankestil. Jag återkommer till detta nedan.

Mannheims kunskapsociologi är mer nyanserad än marxistisk ideologikritik (även om den hämtat inspiration därifrån). Enligt marxistisk ideologikritik är trosföreställningar och tankestilar förvrängda och mystifierade representationer av verkliga sociala förhållanden. Den sociala verkligheten är ett illusionsnummer som döljer den härskande klassens intressen. Mannheim är inte som marxisterna ute i ett demaskerande ärende. Hans syfte är att visa att sociala företeelser varelsevis och bearbetas på skilda sätt i olika sociala miljöer.¹⁹⁷ Mannheims teoretiska fiende är det slags upplysningsfilosofi som menar att allt tänkande rör sig på ett och samma plan: förnuftets. Med utgångspunkt i Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) hävdar han att kunskapsociologin tar sin epistemologiska utgångspunkt i *hela människan* (der ganze Mensch), dvs den beaktar de grupp-

194 Dahlgren, p. 257 (1985).

195 Ibid. p. 258.

196 Ibid. p. 260.

197 Mannheim, p. 238 (1976).

specifika aspirationernas roll i kunskapsbildningen, och inte i ett för kunskapsteorin särskilt konstruerat epistemologiskt ego. I *Einleitung* skriver Dilthey med ord som kunde ha varit Mannheims egna: ”I det kunskapande subjektets ådror, det subjekt som Locke, Hume och Kant konstruerade, flyter inget verkligt blod, utan endast den förtunnade vätskan av förnuftet som blott och bart tankeaktivitet.”¹⁹⁸ Mannheim vill liksom Dilthey fylla det kunskapande subjektet med verkligt blod.

Även om Mannheims kunskapssociologi uppvisar flera förtjänster är den även behäftad med svårigheter. Enligt Mannheim är det otillräckligt att bara studera klasspositionens inverkan på tänkandet. Sådana analyser förknippar han med en dogmatisk marxism. I det moderna differentierade samhället finns ett stort antal grupper – generationer, statusgrupper, sekter, skolbildningar, yrkesgrupper – som alla präglar individens tänkande. Dessa bör inte lämnas utanför den kunskapssociologiska analysen:

[T]he investigator who, in the face of the variety of types of thought, attempts to place them correctly can no longer be content with the undifferentiated class concept, but must reckon with the existing social units and factors that condition social position, aside from those of class.¹⁹⁹

Mannheim blir emellertid fåordig när det gäller att närmare förklara hur dessa grupper bildas eller på vilket sätt de påverkar tänkandet. Av Mannheims arbeten framgår aldrig vad för slags teoretisk status de olika grupperna har. De används inte någon gång i hans empiriska arbeten eller i hans teoribygge i övrigt. Han anger aldrig vilka kriterier som gäller för medlemskap i de olika grupperna. Den enda kollektiva existensform han närmare redogör för är generationstillhörigheten. Enligt Mannheim utgör klasspositionen i slutändan likafullt den mest fundamentala grupptillhörigheten i kunskapssociologiskt avseende. De övriga grupperna har sitt ursprung i samhällets klassindelning och transformeras efter förändringarna i de rådande produktions- och dominansförhållandena.²⁰⁰ Intrycket ges av att Mannheim placerat de övriga grupperna som ett förmedlande led mellan bas och överbyggnad bara för att undgå anklagelsen om att vara vulgärmarxist.

3.3 Mannheims sociologiska objektivitetsbegrepp

Gruppernas aspirationer slår igenom i de olika former av varaförbunden kunskap som deras medlemmar producerar. I ”Betydelsen av konkurrens på kulturens område” förkunnas helt frankt att all sociologisk, historisk och politisk kunskap, om

198 Citat efter Heidegren, p. 34, n. 47 (2005).

199 Mannheim, p. 248 (1976).

200 Mannheim, p. 248 (1976).

det så skulle vara den absoluta sanningen själv, har sin bakgrund i gruppernas kamp om makt och erkännande.²⁰¹ Sociologi och filosofi är enligt detta synsätt mer eller mindre omedvetna projektioner av olika gruppers världsaspirationer. Den offentliga tolkningen av verkligheten har inte tillkommit på grund av en intellektuell strävan efter att förstå, utan för att tillvälla sig makt. Ett avsevärt metodologiskt misstag begås, säger Mannheim, om den politiska dimensionen i den varaförbundna kunskapen inte beaktas.²⁰² Mannheims uppfattning har som följd att det inte kan finnas någon enhetlig sociologisk kunskap om samhället som alla grupper kan instämma i. Striderna kring sociologerna Eva Lundgren och Masoud Kamali (och deras respektive begrepp ”könsmaktsordning” och ”strukturell diskriminering”) torde kunna illustrera Mannheims tes. ”När ett sådant uttryck påträffas i en vetenskaplig text blir det inte logiskt prövat, utan skapar genast vänner eller fiender”, skrev Ludwik Fleck träffande.²⁰³ Uttryckt i Kuhns termer kan Mannheims position karaktäriseras som att sociologin är dömd till att vara en förparadigmatisk vetenskap. Sociologins för-vetenskapliga rötter kommer aldrig att kunna ryckas upp. I vetenskapsteoretiskt avseende skiljer sig Mannheim därför från Durkheim. För Durkheim utgjorde sociologisk kunskap ett neutralt dokument om samhället. Durkheim är ense med Mannheim om att grupper i det moderna samhället uttrycker ”sociala aspirationer”.²⁰⁴ Båda hävdade tillika att de sociala aspirationerna endast återgav en ofullständig aspekt av den sociala verkligheten. Durkheim ansåg dock att vetenskapen kunde överskrida de ensidiga perspektiven för att nå en objektiv kunskap om samhället. Endast vetenskapen studerade samhället ”sådant det är i sig självt”.²⁰⁵ För Mannheim utgjorde detta objektivistiska synsätt en chimär. Det finns ingen förutsättningslös och icke-varaförbunden kunskap om samhället. Istället för en absolut sann kunskap om samhället laborerade han med tanken på en dynamisk syntes av de olika rivaliserande perspektiven.

Det har i avsnitt 3.2.1 ovan framgått att Mannheim uppfattade filosofins historia som ett dialektiskt förlopp vilken ständigt producerar nya synteser av filosofisk kunskap. I dessa synteser integreras, i linje med det temporala begreppet platsbunden kunskap, flera olika epokers filosofiska kunskap. I Mannheims senare 20-talsarbeten är det fråga om synteser av samtida sociala gruppers perspektiv på samhället. Syftet med dessa synteser är att underlätta kommunikationen mel-

201 Mannheim, p. 573 (1964).

202 Ibid, p. 592.

203 Fleck, p. 52 (1997).

204 Durkheim, p. 63 (1953).

205 Med Durkheims egna ord: ”The confused social aspirations which make themselves heard on all sides express the way in which society, or rather its different parts, sees the actual condition and the way in which it is to be faced. They have no other value. Certainly they are valuable sources of information in that they convey some part of the underlying social reality, but each only expresses one aspect and not always very faithfully. Everyday passions and prejudices do not allow of an exact expression. To science [här: sociologin] alone belongs the task of discovering the reality itself and of expressing it (Ibid. pp. 63- 64).

lan de teoretiska perspektiven. I och med att perspektiven tog sin utgångspunkt i skilda epistemologier och ontologier riskerade kommunikationen dem emellan ständigt att bryta samman. I förlängningen fanns risken att det moderna samhället kunde omvandlas till ett slagfält. (Mannheims kunskapsociologi påminner i detta avseende om Leibniz gamla dröm om att skapa ett universellt språk, ett *characteristica universalis*, med hjälp av vilket protestanter och katoliker skulle kunna komma överens och sluta fred.) Enligt Mannheim utgör de dynamiska synteserna av de olika perspektiven ett slags sociologisk rekonstruktion av det objektivitetsbegrepp som gått förlorat i det moderna samhället. Han hoppades kunna övervinna den varaförbundna kunskapens fragmenterade karaktär genom att sammanföra beståndsdelar ur de olika perspektiven i en dynamisk syntes. De olika begränsningar och överdrifter som ryms inom varje perspektiv överskrids och upphävs när de ingår som led i en syntes. En dynamisk syntes är, som framgår av namnet, aldrig slutgiltig, utan ersätts ständigt av en ny. I och med att synteserna är sammanfogade i varandra blir varje ny syntes mera omfattande än de tidigare. Målet för synteserna är största möjliga breddning av vårt perspektiv på samhället. Ett "objektivt" perspektiv på samhället är ett synsätt som är så inkluderande som möjligt. Mannheims försök till en rekonstruktion av objektivitetsbegreppet är behäftad med så många svårigheter att det kan synas vara en överloppsgärning att argumentera mot det. Jag nöjer mig med att anföra två invändningar. Orsaken till att perspektiven är begränsade är enligt Mannheim att de är varaförbundna. I och med att de är knutna till särskilda världsaspirationer framträder bara vissa delar av den sociala verkligheten för gruppmedlemmarna. Perspektiven förefaller globala och objektiva för anhängarna av dem, men är i själva verket ensidiga och kring-skurna. För den som godtar Mannheims premisser kan det verka rimligt att en mer fullständig bild av den sociala verkligheten ges när perspektiven ställs bredvid varandra eller jämförs. Det finns emellertid inga aprioriska skäl, påpekar Longhurst, till varför ett perspektiv inte *redan* skulle vara globalt.²⁰⁶ Varför måste perspektiven syntetiseras? Mannheims synsätt förutsätter tillika att alla grupper har ett betydelsefullt bidrag att lämna till syntesen, dvs åtminstone alla grupper vars tänkande befinner sig i samklang med tiden. Men vari bestod, för att ta ett exempel ur Mannheims egen samtid, fascismens bidrag till den dynamiska syntesen?²⁰⁷ Mannheim förefaller sitta fast i ett dialektiskt tänkande enligt vilket sanningen är en syntes av motsägelser. En global förståelse kan uppkomma först, menar han, genom en sammanställning av de olika perspektiven.

206 Longhurst, p. 84 (1989).

207 Frågan är naturligtvis retorisk. Mannheim har dock ett svar. Fascismens bidrag består i insikten att det finns kritiska och privilegierade ögonblick för politisk handling. Se Mannheim, p. 134 (1976).

3.4 Kritiken av begreppet varaförbunden kunskap

I likhet med Marx förnekar Mannheim att kunskap äger absolut självständighet i förhållande till sociala faktorer. I sina arbeten specificerar han emellertid aldrig närmare karaktären av relationen vara/kunskap. I begreppet varaförbundenhet ligger endast att något slags bestämmande relation föreligger mellan vara och kunskap. Mannheim avsåg dock inte, såsom ibland är fallet i marxistiska studier, att kunskap blint orsakas av sociala faktorer. I *Ideologi och utopi* skriver han:

Here we do not mean by "determination" a mechanical cause-effect sequence: we leave the meaning of "determination" open, and only empirical investigation will show us how strict is the correlation between life-situation and thought-process, or what scope exists for variations in the correlation.²⁰⁸

Merton har kritiserat Mannheim för att vara alltför vag i sin karaktärisering av relationen vara/kunskap. Vagheten är särskilt besvärande, säger Merton, emedan den återfinns i själva hjärtpunkten för Mannheims kunskaps sociologi.²⁰⁹ Mannheim skulle kunna försvara sin bristande precision genom att hävda att det inte är meningsfullt att uppställa en generell teori om tänkandets sociala betingning. En sådan teori skulle snart, och till ingen nytta alls, se sig vederlagd. Kunskaps- och filosofisociologin bör istället, kunde det heta, utgå från att kunskap kan föras tillbaka på sociala förhållanden och bedriva empirisk forskning utifrån detta antagande. Relationen vara/kunskap bör specificeras närmare i konkreta fallstudier och inte i generella teoretiska termer. Mannheims försvar skulle ha som följd att det är poänglöst att tala om relationen socialt vara/kunskap annat än i förhållande till empiriska studier (åtminstone innan tillräckligt med kunskap ackumulerats för att möjliggöra en beskrivning av relationen). Den som använder begreppet varaförbundenhet skulle sålunda vara tvungen att ge en explicit empirisk karaktärisering av relationen. Mannheims enda empiriska studie är *Konservatism*, som behandlar uppkomsten av konservativt tänkande i Preussen 1800-1840. Den enda innebörd han vore berättigad att ge begreppet skulle följaktligen ansluta till *Konservatism*. Mannheim tar dock begreppet i anspråk för mer omfattande teoretiska syften.²¹⁰ Det är som framgått inte bara politiska ideologier som Mannheim anser vara varaförbundna, utan all samhälls- och kulturvetenskap. Hans uppfattning om att tänkande är varaförbundet har med all sannolikhet inte heller en empirisk induktiv bakgrund. I och med att Mannheim inte närmare konkretiserar relationen vara/kunskap, vare sig i empiriska eller teoretiska termer, är Mertons kritik berättigad. Merton har också rätt i att denna kritik är besvärande. Om kunskaps- och filosofisociologer inte specificerar relationen socialt vara/tänkande blir det lätt

208 Ibid. p. 239 n.

209 Merton, p. 498 (1957).

210 För samma kritik, se Maquet p. 43 (1977).

att förneka att kunskap överhuvudtaget är varaförbunden. Samtidigt infinner sig frågan om hur stor kunskapssociologens bevisbörda egentligen är. När är sambandet mellan en filosofers sociala miljö och tänkande demonstrerat snarare än bara påstått eller antytt? Det är orimligt att föreställa sig att det någon gång skulle vara möjligt att fastställa nödvändiga och tillräckliga villkor för vad som utgör tillfredsställande kunskapssociologiska förklaringar. Frågan om en given kunskapssociologisk förklaring är tillräcklig eller inte har delvis att göra med vem som gör bedömningen. I och med att förhållandet socialt vara/tänkande utgör stommen i del II av denna avhandling lämnar jag frågan tillsvidare.

Merton kritiserar även begreppet varaförbundenhet för att vara alltför omfattande. Begreppet griper om synnerligen olikartade intellektuella produkter – alltifrån folklig visdom till avancerade kunskapsteorier. Såväl folkliga sentenser som Kants transcendentala deduktion av kategorierna framstår som betingad på samma sätt av sociala krafter. Merton menar att subsumerandet av dessa olika typer av kunskap under en och samma rubrik snarare tjänar till att göra begreppet dunkelt än att klarlägga de processer som är involverade i tänkandets sociala betingning.²¹¹ Mertons kritik har onekligen någonting för sig. Han missar dock att den varaförbundna kunskapen uttrycker sociala aspirationer. Det som förenar all icke-naturvetenskaplig kunskap är att den är hänförlig till olika sociala gruppers kamp om att definiera verkligheten. Den varaförbundna kunskapen står i ett funktionellt beroende till den grupp som bär upp det. Mannheim är naturligtvis medveten om att filosofiskt eller sociologiskt tänkande är mer raffinerat än folklig visdom. Det hindrar det inte från att i slutändan likafullt ha sitt upphov i en särskild grupps sociala aspirationer.²¹²

Merton kritiserade Mannheim för att ha givit ett alltför omfattande innehåll åt begreppet varaförbundenhet. Samtida kunskaps- och vetenskapssociologer har klandrat Mannheim för att inte ha expanderat begreppet till att omfatta också naturvetenskapen och matematiken. David Bloor menar att nerverna svek Mannheim när det kom till att applicera det sociologiska perspektivet på naturvetenskapen.²¹³ För Mannheims del handlade det emellertid mindre om nerver än om syfte. Han avsåg aldrig, såsom Det starka programmet inom vetenskapssociologin, att presentera en sociologisk helhetsförklaring till den mänskliga kunskapen.²¹⁴ Huvudsyftet med Mannheims kunskapssociologi var att bidra till lösningen av modernitetens intellektuella och politiska problem. Genom att utföra dy-

211 Merton, p. 497 (1957).

212 Mannheim, p. 67 (1984).

213 Bloor, p. 11 (1991). Också i Ludwik Flecks *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum* (1935) anklagas sociologerna, dock utan att Mannheim nämns, för en överdriven respekt för naturvetenskapen: "Alla dessa sociologiskt och humanistiskt skolade tänkare begär, oavsett hur fruktbara deras tankar än är, ett karaktäristiskt fel. De hyser en alltför stor respekt, gränsande till religiös vördnad, för naturvetenskapliga fakta." (Fleck, p. 55 1997).

214 Det innebär inte att Det starka programmet hävdar att "det sociala" är den enda komponenten i naturvetenskaplig kunskap. En sådan ståndpunkt skulle, som Bloor påpekar, vara absurd. (Bloor, p. 166, 1991).

namiska synteser av divergerande teoretiska perspektiv kunde kunskapssociologin medverka till att upprätta en social och intellektuell ordning. På så sätt skulle det vara möjligt att upphäva eller lindra de konflikter som hemsökte det moderna samhället. Mannheim ville lansera kunskapssociologin som ett *characteristica universalis*. Det är därför följdriktigt att han bara intresserade sig för sådan kunskap som han ansåg vara uppknuten till olika sociala gruppers aspirationer. I samhällsvetenskaplig och filosofisk kunskapsproduktion är det möjligt för kunskapssociologen att spåra sociala aspirationer. Något motsvarande är helt enkelt inte möjligt inom naturvetenskapen. Naturvetenskapen är stum i detta avseende. Samhällsvetenskapens epistemologiska subjekt är ”hela människan” (der ganze Mensch); naturvetenskapens subjekt är ett abstrakt ”medvetande som sådant” (Bewußtsein überhaupt).²¹⁵

3.5 De intellektuella och tankestilar²¹⁶

En förutsättning för Mannheims kollektivistiska synsätt på tänkande är att människor som lever tillsammans i grupper av olika slag – t ex klasser, generationer, sekter, yrkesgrupper – gör liknande erfarenheter. Människan gör framförallt erfarenheter, menar han, som medlemmar av en grupp och inte som enskilda individer. Varje grupp som existerar tillräckligt länge utvecklar ett gemensamt sätt att erfara världen och att agera i den. Denna kollektiva handlingsdisposition kallar Mannheim, som framgått ovan, för världsaspiration. Världsaspirationen är förteoretisk och omedveten till sin natur. För att en tankestil ska uppstå måste den lyftas upp på ett reflektivt plan. Enligt Mannheim är det de intellektuellas uppgift att omvandla aspirationerna till sammanhängande tankestilar. Kategorin av intellektuella är sålunda nödvändig för att en specifik tankestil ska komma till stånd. I *Konservatism* hävdar han att de intellektuellas roll består i att artikulera olika gruppers världsaspirationer. De intellektuella intar en dubbel roll i detta verk: De är å ena sidan ideologer (Rechtfertigungdenker) som understundom mot betalning är beredda att försvara vilken position det än vara månde. Å andra sidan är de ”borna historiefilosofen”, som förmår ge perspektiv på kunskap och tänkande genom att se det i ett större sammanhang. De intellektuella kan antingen själva tillhöra den grupp vars tankestil de utarbetar eller av någon anledning välja att identifiera sig med denna grupp. Det kan i förstone förvåna att Mannheim hävdar att intellektuella inte nödvändigtvis behöver utlägga sin egen grupps tankesätt, utan kan låna sin penna åt någon annan grupp. Måhända ännu mer överraskande

215 Mannheim, p. 570 (1964).

216 Detta avsnitt har hämtat inspiration från Rodney Nelsons artikel ”The Sociology of Styles of Thought” (1992).

är att samma tankegång återfinns hos Marx och Engels. I *Kommunistiska manifestet* skriver de:

I tider när klasskampen närmar sig avgörandet antar slutligen upplösningsprocessen inom den härskande klassen, inom hela det gamla samhället, en så häftig, skarp karaktär att en liten del av den härskande klassen frigör sig från den och ansluter sig till den revolutionära klassen, den klass som bär framtiden i sina händer. Liksom en del av adeln tidigare övergick till bourgeoisie, så går nu en del av bourgeoisie över till proletariatet, och särskilt en del av de borgerliga ideologerna, som arbetat sig fram till en teoretisk förståelse av hela den historiska rörelsen.²¹⁷

Marx och Engels hävdar att en del borgerliga intellektuella som har förmått begripa den historiska utvecklingen börjar identifiera sig med den revolutionära arbetarklassen. Karaktäriseringen av intellektuella som särskilt framsynta ligger nära Mannheims egen uppfattning om de intellektuella som en "fritt svävande intelligenta" (freischwebende Intelligenz). Enligt Mannheim lyder de intellektuella inte under de gängse sociologiska lagarna. De utgör ett eget distinkt sociologiskt fenomen. I och med att de står vid sidan av samhällets arbetsdelning och saknar starka band till organiserade grupper intar de en epistemologiskt privilegierad position. Som grupp kännetecknas de framförallt av sin akademiska utbildning. Tack vare denna utbildning är de särskilt ägnade att urskilja sociala aspirationer i tänkandet. När andra grupper är benägna att uppfatta varaförbunden kunskap som absolut och evig kan de intellektuella placera kunskapen i en social och historisk kontext. I *Ideologi och utopi* lyfter Mannheim i synnerhet fram de intellektuellas egenskap av att vara "borna historiefilosofen". De intellektuella är på grund av sin utbildning och sociala position särskilt lämpade för att utföra dynamiska synteser av de olika perspektiven. Om den dynamiska syntesen ska förmå innesluta alla perspektiv måste den företas av en grupp som inte har några starka intressen i kampen om makten. De intellektuella utgör, med andra ord, en garant för att den dynamiska syntesen inte blir en partsinlaga för någon grupp.²¹⁸ I *Konservatism* betonar Mannheim istället de intellektuellas roll som ideologer och intellektuella legoknektar. Mannheim porträtterar t ex den konservativa teoretikern Adam Müller som en typiskt "fritt svävande intellektuell". Müller saknade till en början band till adeln, men värvades för deras sak. I utbyte mot att vederlägga den liberale författaren Buchholz bok *Über den Geburtsadel* erbjöds han t ex en "högst angenäm tillvaro".²¹⁹ I inledningen uppmärksammades att studiet av filosofers och intellektuellas sociala villkor och kulturella ställning är ett angeläget forsk-

217 Marx & Engels, p. 34 (1998). Även citerat i Merton, p. 463 (1957).

218 Fritz Ringer har påpekat att tron på ett absolut sanningsbegrepp torde vara långt mindre riskabel än uppfattningen att det finns en samhällsgrupp som saknar ideologiska bindningar och därför kan leverera opartiska omdömen. (Ringer, p. 38, 2000). Ett absolut sanningsbegrepp har åtminstone den demokratiska fördelen att i princip vara tillgängligt för alla.

219 Citat efter Mannheim, p. 152 (1984).

ningsämne för filosofisociologin. Mannheim kan sägas ha brutit ny mark i detta avseende.

3.6 Den liberala och konservativa tankestilen

Den teoretiska motsättningen mellan konservatism och liberalism går tillbaka till upplysningen och den franska revolutionen. Det är välkänt att den konservativa tankestilen uppstod som ett direkt svar på upplysningens förnuftstro (ur vilken det liberala tänkandet har sprungit).²²⁰ Det var framförallt, säger Mannheim, borgarklassen som var bärare av den nya tidens förnuftstro. Konservatismen hade sina främsta tillskyndare i de samhällsgrupper som den frambrytande kapitalismen och rationaliseringsprocessen höll på att göra överflödiga: adeln, småborgarna och bönderna. Under trycket från kapitalismen tvingades dessa grupper, mer eller mindre mot sin vilja, att formera sig till en motkraft till upplysningen. Bland dessa grupper fortlevde, säger Mannheim, den livsstil och de tänkesätt som hade utgjort den gamla världen, men som nu höll på att förpassas till historiens glömska. I explicit polemik med upplysningstänkarna omvandlade de konservativa intellektuella den traditionella livsstilen till en oppositionell tankestil. I *Konservatism* visar Mannheim hur den konservativa rörelsen lanserade ett särskilt sätt att tänka som skilde sig från upplysningstänkandet till såväl innehåll som form. De konservativa tänkarna nöjde sig inte med att bara ha en annan uppfattning än upplysningstänkarna; de ville också tänka på ett annat sätt: "Nicht nur etwas anderes wollte man denken, sondern auch *anders* wollte man es denken [...]."²²¹ I innehållsligt avseende gick konservatismen till storms mot naturrättens idéer om universella rättigheter, naturtillståndet och samhällskontraktet. På det metodologiska-stilistiska planet ställde de konservativa tänkarna ett konkret socialt "vara" mot upplysningens abstrakta "tänkande".

De konservativa tänkarna förkastade varje undersökning som tog sin utgångspunkt i ett spekulativt förnuft och hävdade att varje undersökning måste ges en konkret historisk och social förankring. Allt slags aprioriskt tänkande i sociala och politiska frågor var dem förhatligt. De vände sig mot tanken på eviga förnuftsnormer och moraliska principer efter vilka samhället kan utvärderas. De påpekade det meningslösa i att tala om "människan" eller "förnuftet" som sådant. Människan kan bara studeras, menade de, i förhållande till sin konkreta omgivning:

220 Mannheim använder sig av ett växlande språkbruk för att beteckna "den liberala tankestilen", t ex "liberal-aufklärishes Denken", "liberal-bürgerliches Denken", "revolutionär-naturerechtlisches Denken", "bürgerliches Denken". För enkelhetens skull använder jag bara begreppet "liberal tankestil", som torde täcka in Mannheims alla användningar.

221 Mannheim, p. 128 (1984). De tänkare Mannheim studerar är Justus Möser, Adam Müller, Gustav Hugo och Friedrich von Savigny.

stånd, familj, nation, kyrka, etc. Det är bara i förhållande till dessa sociala formationer som det är meningsfullt att tala om "frihet", "plikt", "auktoritet". Medan upplysningstänkarna förfäktade möjligheten att deducera fram universella moraliska principer ur ett hypotetiskt samhällskontrakt framhöll de konservativa tänkarna tillvarons irrationalitet och kontingens. De betonade att varje nation eller samhälle utgör en organism med sin egen specifika utvecklingstakt och historiska bakgrund. (Denna tankegång tjänade till att bemöta den potentiellt subversiva tanken att statskick och moralläror kan äga universell tillämpning.) Justus Möser utgör ett belysande exempel på en tänkare i den konservativa tankestilen. I artikeln "Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich" (1772) (Samtidens böjelse för allmänna lagar och påbud utgör ett hot mot den gemensamma friheten) argumenterar han för att den centraliserande och rationalistiska byråkratin ger uttryck för en despotism som vill inordna allt och alla under samma rättsregler. På detta vis överges, säger Möser, "naturens sanna plan som visar sin rikedom i mångfalden".²²² Det generaliserande tänkandet – som Möser kallar "eine neumodische Denkungsart" (ett nymodigt tänkesätt) – kan förvisso vara till metodologisk hjälp i det juridiska arbetet, men det får inte ligga till grund för bedömningen av *enskilda* rättsfall. Varje medborgare måste dömas enligt sin egen lokala rättsordning. Frihetens sanna mening består i att bli dömd efter de seder och bruk som man själv är en integrerad del av. Voltaire hade gjort sig lustig över att en person kunde förlora en rättsprocess enligt en stads lokala rättsordning men vinna den enligt grannstadens. Möser kunde för sin del inte se något komiskt i detta. Enligt honom borde i själva verket varenda liten stad ha sin egen konstitution.²²³

Det kanske allra viktigaste vapnet de konservativa tänkarna riktade mot den liberala tankestilen var uppfattningen att förnuftet är dynamiskt och föränderligt (die dynamische Konzeption der Vernunft).²²⁴ Upplysningens universella förnuftsnormer utmanades av ett ombytligt och socialt betingat förnuft. Detta är samma uppfattning om förnuftet och sanningen som ligger till grund för både Durkheims och Mannheims kunskapssociologier. Mannheim gör den i sammanhanget intressanta anmärkningen att de flesta filosofiska positioner som ger företräde för "tänkande" (Denkprimat) framför "vara" (Seinsprimat) har sitt ursprung i upplysningen. De filosofer som tar sin utgångspunkt i "vara" har istället sitt upphov i romantikens och konservatismens reaktion på upplysningen och den franska revolutionen.²²⁵ Mannheims betoning av kunskapens varaförbundenhet förskaffar honom en metodologisk, om än inte politisk, hemvist i det konservativa lägret.

222 Citat efter Mannheim, p. 163 (1984).

223 Ibid. pp. 163-164.

224 Ibid. pp. 134-135.

225 Mannheim, p. 133 (1984).

Den konservativa tanke-*stilen* vände sig på en metodologisk-stilistisk nivå sålunda mot upplysningens *abstrakta* tänkande. Mot upplysningstänkandets *normativa* anspråk sattes det *faktiska och beprövade*. Vår attityd till traditioner och sociala institutioner ter sig annorlunda, säger Mannheim, om vi uppfattar dem som "någonting som borde vara annorlunda" än om vi pietetsfullt betraktar dem som "någonting som växt fram och blivit nödvändigt". Den förra attityden innebär att vi aldrig kommer att försöka bibringa våra traditioner och sociala institutioner en försonande kärlek. Institutionerna måste fastmera ryckas upp med roten. Vi av-säger oss därigenom möjligheten att solidarisera oss med det förhandenvarande. Den senare attityden för å andra sidan med sig en överdriven respekt för det existerande.²²⁶

Den liberala och konservativa tanke-*stilen* står, säger Mannheim, i en funktionell relation till den sociala verkligheten.²²⁷ Med "funktionell" avser han två saker: Innehållet i tänkandet är dels en funktion av den sociala miljö i vilket det har uppstått. Tanke-*stilarna* är vidare funktionella i den meningen att de fungerar som vapen i olika rivaliserande gruppers kamp om att definiera verkligheten. Tanke-*stilarnas* begrepp har tillkommit inte så mycket för att återspegla en förefintlig verklighet som för att inrätta den efter den egna gruppens vilja. I närmast exalterade ordalag heter det:

Das Leben [...] schafft aber die Begriffe nicht zum Zwecke theoretischer Kontemplation, um bei ihnen auszuruhen, sondern um *in ihnen und mit ihnen weiterzuleben*. Sie sind Organ des weiterströmenden Lebens und zugleich lebendige Aktivität.²²⁸

Det faktum att upplysningstänkandet är abstrakt och det konservativa konkret kan förstås mot bakgrund av tänkandets funktionalitet. Progressivt tänkande är abstrakt, emedan det pekar på ännu inte realiserade möjligheter, dvs på ett möjligt framtida överskridande av det förhandenvarande. I och med att upplysningsfilosoferna använde sig av en abstrakt tanke-*stil* kunde de i polemiskt syfte hålla fram generella principer som samhället inte efterlevde. En annan aspekt av den abstrakta tanke-*stilen* är det analytiska tänkandet. Enligt de liberala tänkarna lät sig samhällets olika beståndsdelar omorganiseras på ett mer förnuftigt sätt. Det liberala-progressiva tänkandet hävdade att enskilda sociala fenomen kunde förändras bara genom att de sammanhang i vilka dessa ingick radikalt omgestaltades. Det konservativa tänkandet är däremot konkret. Konservatismen vill inte gå bortom ramen för tingens nuvarande ordning, utan förblir inom det omedelbaras och konkretas sfär. En konservativ reformism kan föreställa sig "förbättringar" i enskilda

226 Mannheim, p. 119 (1984).

227 Mannheim, p. 112 (1984).

228 Mannheim, p. 220 (1980).

frågor, men inte en genomgripande omdaning av samhället i sin helhet.²²⁹ Samhället utgör en unik organism vars integritet måste värnas. Medan konservatismen fokuserar på det individuella och unika riktar sig det progressiva tänkandet mot institutioner i sin helhet.

Tankestilarnas funktionalitet (i Mannheims andra betydelse av ordet) framgår även av det sätt på vilket tankestilarna behandlar frihetsbegreppet. De progressiva liberalerna förfäktade ett frihetsbegrepp enligt vilket människor är fria att handla som de önskar så länge de inte kringsskränker någon annan människas rättigheter. På det ekonomiska planet innebar detta frånvaro av tvång från stat och skråväsendet. Mannheim påpekar att det är signifikativt att rättighetsbegreppet inte expanderades till att omfatta också sociala rättigheter. Ett sådant omfattande rättighetsbegrepp skulle rikta uppmärksamheten mot i vilken utsträckning människors konkreta frihet och jämlikhet är betingad av klassförhållanden.²³⁰ De konservativa tänkarna avfärdade liberalernas frihetsbegrepp som ”abstrakt” och lanserade istället ett sk kvalitativt frihetsbegrepp. Enligt detta består frihet i att ”var och en enligt sin innersta princip följer de utvecklingslagar som är unika för honom”.²³¹ Detta kvalitativa frihetsbegrepp innebär att kollektiv och individer bör utvecklas enligt de principer som har nedlagts i dem. Frihet består helt enkelt i att leva kvar i de sociala formationer, dvs ståndssamhället, som liberalerna ansåg förtryckande och orättfärdiga. I praktiken innebar konservatismens frihetsbegrepp att var och en skulle förbli på den plats försynen eller samhället anvisat. Konservatismens frihetsbegrepp tjänade naturligtvis till att försvara adelns privilegierade sociala ställning.²³² Mannheim använder sig i sammanhanget av ett marxistiskt intressebegrepp, till skillnad från *engagemang*, för att förklara de olika frihetsbegreppen i det liberala respektive konservativa tänkandet.

Ett samtida uttryck för den konservativa tankestilen går, som jag uppfattar det, att finna i Svante Nordinns arbeten. I baksidestexten till hans bok *Det pessimistiska förnuftet* heter det t ex:

Den filosofiska traditionen har alltid haft klar blick för begränsningarna i människornas villkor. Verkligheten är inte inrättad för att tillgodose våra önskemål eller aspirationer, vi är varken allsmäktiga eller allvetande. Det vi kan skapa av civilisatoriska värden är skört, tillfälligt, underkastat undergångens lag. Förnuftet behärskar inte världen och kommer aldrig att göra det. Mera liknar det en lysboj på ett upprört hav – en lekboll för krafter mäktigare än det självt, men likväl i stånd att sända ut flackande strimmar av ljus.²³³

229 Chaïm Perelman har gjort samma observation som Mannheim. I *Retorikens imperium* (2004, p. 56) skriver han: ”Resonemang som grundar sig på konkreta värden tycks vara karaktäristiska för konservativa samhällen. Abstrakta värden däremot är lättare att använda för att kritisera och de kan tyckas höra samman med berättigande av förändring, med en revolutionär anda.”

230 Mannheim, p. 250 (1976).

231 Mannheim, p. 115 (1984).

232 Nelson, p. 33 (1992).

233 Nordin (1996).

I denna vackra passus återfinns i ett koncentrat flera av den konservativa tankestilens karaktäristika. Våra aspirationer på livet och kunskapen måste modifieras genom att vi inser vår ändlighet och begränsning.²³⁴ Förnuftet kommer aldrig, menar Nordin, att kunna ådagalägga en plan för samhället eller tillvaron vars efterlevnad skulle göra människans lott lättare. Samhället är alltför komplext och irrationellt för att sociala experiment ska tillåtas. Varje försök att radikalt ändra samhället kommer att falla på eget grepp. Det blott och bart givna – ”krafter mäktigare än [förnuftet] självt” – kommer för evigt att dominera samhället och människans tillvaro. Det enda förnuftet är mäktigt är att vidta smärre konkreta åtgärder för att förbättra människans villkor (”sända ut flackande strimmor av ljus”). Nordins förnuftsuppfattning är en röst för försiktighet och skepticism. Om förnuftet förmådde genomlysa samhällets alla vrår och skrymslen kunde det bilda grundval för ett radikalt ifrågasättande av samhället. Förnuftet kunde inrätta samhället efter en utopisk idé om ”hur det skulle kunna vara”. I och med att förnuftet inte är mäktigt denna uppgift måste människan låta sig nöjas med det förhandenvarande; ”det som har vuxit fram och blivit nödvändigt”.

I *Konservatism* är Mannheim noga med att framhäva att tankestilar inte är statiska entiteter, utan är underkastade ständig förändring. De måste för att vara funktionsdugliga hålla jämna steg med den samhällsliga utvecklingen. Det är därför följdriktigt att dagens tankestilar ser något annorlunda ut än de Mannheim studerade. Numera är det liberala tänkandet inte längre lika progressivt. Den liberala tankestilen uttrycker sig idag i termer av institutioner bara när det gäller strukturer som hämmar handel (vilket i och för sig till viss del var sant också under tidigare århundraden). I annat fall talar liberaler hellre om individuella och rationella val. Nuförtiden är det vänstern som ger uttryck åt det progressiva tänkandet (dvs om progressivt tänkande definieras som benägenheten att formulera samhällsproblem i institutionella/strukturella termer). I akademiska vänsterkretsar har det idag i det närmaste blivit en aprioriskt giltig princip att sociala fenomen måste ges en ”strukturell” snarare än en ”individuell” förklaring. Ett annat inslag i denna tankestil är föreställningen att vissa sociala fenomen och institutioner tillkommit bara för att gynna vissa grupper (”vita medelålders män”) och marginalisera andra (kvinnor, invandrare, homosexuella, etc.).²³⁵

3.7 Ideologianklagelser och felslut

I ”Kunskapssociologins problem” och i *Ideologi och utopi* hävdar Mannheim att ett ”demaskerande sinnelag” (enthüllende Bewußtsein) kännetecknar modernite-

234 Ibid. p. 8.

235 För en kritik och beskrivning av denna tankestil, se Bauhn (2004).

tens intellektuella situation.²³⁶ Det demaskerande sinnelaget försöker inte bemöta argument på ett teoretiskt plan, utan vill visa att ett givet tänkande blott är ett uttryck för en grupps intresse. När en tänkare förnekar en teoris sanning eller ett arguments giltighet förblir han på samma plan som den som formulerat teorin. Invändningarna formuleras i ett för båda gemensamt teoretiskt språk och vänder sig mot innehållet i teorin. Om tänkaren däremot inte intresserar sig för teorins sanning eller innehåll, utan vill visa vilken utom-teoretisk (dvs politisk) funktion den fyller, är han ute i ett demaskerande ärende. Det handlar i så fall inte om en egentlig vederläggning av teorin, utan om ett försök att tillintetgöra teorins sociala konsekvenser.²³⁷ Meningsmotståndaren slår mot den världsaspiration som ligger bakom tänkandet. Detta argumentationssätt användes till en början av marxismen. I *Kommunistiska manifestet* skriver Marx och Engels:

Men strid inte med oss genom att med era borgerliga föreställningar om frihet, bildning, rätt och så vidare mäta den borgerliga egendomens avskaffande. Era idéer är själva produkter av de borgerliga produktions- och egendomsförhållandena, liksom er rätt enbart är er klassvilja upphöjd till lag, vars innehåll ges av de materiella levnadsbetingelserna för er klass.

Den intresseföreställning som förvandlar era produktions- och egendomsförhållanden från historiska, under produktionens gång övergående förhållanden, till eviga natur- och förnuftslagar, delar ni med alla härskande klasser som gått under.²³⁸

Den grupp som till en början förfogade över detta intellektuella vapen hade ett avsevärt övertag gentemot andra. Det måste ha varit skräckinjagande, säger Mannheim, att få förevisat att ens tänkande inte återspeglar tingens verkliga tillstånd, utan bara är en funktion av materiella levnadsbetingelser. På samma sätt måste de ha fyllt marxisterna med en känsla av intellektuell överlägsenhet. Ett tänkesätt som ger en grupp förstegsställning i kampen om att definiera verkligheten anammats emellertid kvickt av andra grupper. Snart nog använde Max Weber, Sombart och Troeltsch marxisternas vapen mot dem själva.²³⁹ Enligt Mannheim bidrar de demaskerande analyserna till att skapa fientlighet mellan olika sociala grupper. Det är aldrig för att hjälpa en viss grupp att vidga sina teoretiska vyer som demaskerande analyser företas. Syftet är istället att undergräva deras tänkande. Ideologianklagelser är idag ett vanligt inslag i det offentliga samtalet. I vetenskapliga och intellektuella kontroverser förekommer ofta beskyllningen att motståndarsidan bedriver ideologisk forskning. Medan den egna uppfattningen anses vila på en objektiv och säker vetenskaplig grund har motståndarsidan fallit offer för ett ideologiskt tänkande som förhindrar dem att se verkligheten klart och tydligt.²⁴⁰ Beskyllningarna bidrar till att grupperna ytterligare polariseras.

236 Mannheim, p. 315 (1964).

237 Mannheim, p. 315 (1964).

238 Marx och Engels, p. 48 (1998). Första stycket även citerat i Bauhn, p. 40 (2004).

239 Maquet, p. 21 (1977).

240 För en diskussion, se Brante (1984).

I fackfilosofisk debatt förekommer sällan ideologianklagelser. Detta har sannolikt att göra med att denna typ av beskyllningar blockeras med hjälp av det *genetiska felslutet*. Enligt detta argument har ett påståendes kausala uppkomstbetingelser ingenting med dess giltighet att göra. Den som hävdar detta begår felet att sammanblanda upptäckarkontext (context of discovery) med rättfärdigandekontext (context of justification). Filosofiska diskussioner rör sig därför uteslutande inom rättfärdigandekontexten. När skilda meningar uppstår i en filosofisk diskussion försöker parterna oftast att motbevisa varandra på inomteoretisk väg. Det finns emellertid, menar jag, en strukturell motsvarighet till ideologianklagelsen i den filosofiska debatten. Det är påvisandet av sk felslut. Anföranden av felslut tjänar ofta, precis som ideologianklagelsen, till att visa att meningsmotståndarens tänkande saknar rationell grund. Påvisanden av felslut utgör ett försök att driva igenom en egen (gruppspecifik) definition av verkligheten. Filosofer som formulerar felslut döljer oftast att felsluten är beroende av andra filosofiska ståndpunkter som i sig själva inte är självklara.²⁴¹ I och med att det sällan är uppenbart varför ett sätt att tänka är felaktigt kan somliga felslut tolkas som ett sätt att slå mot den världsaspiration som ligger bakom tänkandet. Snarare än att motbevisa tänkandet vill man dra undan mattan för det. Användandet av exempelvis *det genetiska felslutet* eller *det naturalistiska misstaget*²⁴² har många gånger tjänat till att avfärda vissa forskningsinriktningar som utsiktslösa.²⁴³ Det genetiska felslutet har t ex gällt som en stående invändning mot Mannheims kunskaps sociologi.²⁴⁴ De som anfört invändningen har ofta varit förvissade om att de levererat dödsstöten till hans tänkande. Faran med att särskilda felslut urskiljs och namnges, felslut som uppenbarligen är beroende av filosofiska antaganden, är att intrycket ges av att sista ordet har sagts i och med att "felslutet" påvisats. De påstådda felsluten blir på

241 Ett tydligt exempel återfinns i kap. 6 "Three fallacies in contemporary philosophy" i John R. Searles *Speech Acts – An Essay In the Philosophy of Language* (1999). Searles tre felslut följer bara givet hans egen talhandlingsteori, men presenteras rätt och slätt som felslut.

242 Det naturalistiska misstaget formulerades av G.E. Moore i hans *Principia Ethica* från 1903. Enligt Moore kan predikatet "god" aldrig analyseras eller definieras. Varje försök att ge predikatet ett bestämt empiriskt innehåll (t ex maximerandet av lycka) är dömt att misslyckas. Eftersom "god" inte är en naturlig egenskap måste predikatet istället utgöra en icke-naturlig egenskap. Det naturalistiska misstaget tjänar liksom det genetiska felslutet till att upprätthålla en stark åtskillnad mellan det empiriska och det giltiga. På samma sätt som användarna av genetiska felslutet ställs inför svårigheten att specificera vari icke-varaförbundna giltighetskriterier består, ställs Moore inför problemet att förklara vad en icke-naturlig egenskap är.

243 Crouch, p. 229 (1993). Den filosofiska och metodologiska diskussionen om felslut rymmer, som Crouch har påpekat, två olika moment: För det första om ett sätt att argumentera verkligen utgör ett felslut och för det andra om en viss tänkare (eller grupp av tänkare) har begått felslutet i fråga. Det är således möjligt att t ex hålla med om det förre, men förneka det senare.

244 Se Simonds, p. 9 (1978). Hartung skriver t ex "Mannheim is guilty of the genetic fallacy in his approach to the problem of validity. He contends that the historical and social genesis of an idea would only be irrelevant to its validity if these had no effect on its content and form". (Hartung, p. 699, 1970). Argumentet brukar också anföras mot ansatser som tar sin utgångspunkt i marxism, psykoanalys eller feministiskt tänkande.

så vis till bergfasta sanningar som fungerar som substitut för argument.²⁴⁵ Om en viss teori eller uppfattning har sitt upphov i ett elementärt felslut finns det, med andra ord, ingen anledning att diskutera saken ytterligare. Teorin kan utan vidare avföras från dagordningen. Det ibland frenetiska påvisandet av felslut och misstag i filosofiska sammanhang har, enligt denna tolkning, en anti-intellektuell upprinnelse. Syftet med kritiken är inte bara att motbevisa en teori – i så fall hade man varit mera intresserad av en förutsättningslös diskussion – utan att ta luften ur den världsaspiration ur vilket tänkandet har sprungit. I likhet med ideologianklagelsen erbjuder det också viss tillfredsställelse – ”good fun” med Poppers ord – att påpeka att någon har begått ett grundläggande misstag. Den som beskylls för misstaget känner sig däremot överrumplad och förödmjukad. I det följande ska jag utifrån Mannheim kortfattat argumentera för att det genetiska felslutet inte är relevant i t ex moral- eller socialfilosofiska diskussioner. Jag hävdar också, om än utan att fullt ut demonstrera det, att det genetiska felslutet har sin naturliga hemvist i den liberala tankestilen. Det genetiska felslutet är den liberala tankestilens vapen gentemot uppfattningen att tänkandes giltighetsaspekt är relativ till sociala och historiska faktorer.

Det genetiska felslutet (the genetic fallacy) introducerades troligen av Morris Cohen och Ernest Nagel i deras *Introduction to Logic and Scientific Method* från 1934.²⁴⁶ Cohen och Nagel introducerade argumentet som ett sätt att kunna bemöta kryptorasistiska idéer om en judisk eller arisk vetenskap. Enligt Steve Fuller syftar argumentet inte till att dogmatiskt skilja frågan om en teoris ursprung från värderingen av dess giltighet. Argumentet är mer subtilt. Det vill lägga bevisbördan på dem som påstår att t ex Einsteins judiska bakgrund *automatiskt* är relevant för värderingen av relativitetsteorin. Den som skriver under på denna tankegång skulle, säger Fuller, behöva visa exakt hur Einsteins judiska bakgrund predisponerade honom till att formulera relativitetsteorin och hur godtagandet av denna bland icke-judiska fysiker hängde samman med att de påverkats av judiskt tänkande.²⁴⁷ Det genetiska felslutet är sålunda ett starkt argument mot ett oreflekterat ideologiskt avfärdande av naturvetenskapliga teorier. Cohen och Nagel begränsar argumentets tillämpning till vetenskapliga sammanhang. De ger dock största tänkbara bredd till begreppen vetenskap och vetenskaplig metod. Den vetenskapliga metoden kan, menar de, appliceras på så väl psykologi och biologi som på historia och konstvetenskap. I Cohens *Reason and Nature: An Essay on the Meaning of Scientific Method* från år 1931 heter det t ex ”The genetic fallacy in the supposition that the history of art can supply the answer to the questions of aesthetic valuation or critical appreciation seems to me so clear that I shall pass

245 Crouch, p. 240 (1993).

246 Crouch, p. 230 (1993). Se även Fuller, p. 183 (2003).

247 Fuller, p. 185 (2003).

over it".²⁴⁸ I bokens första kapitel, "The Insurgence Against Reason", hävdar Cohen att det framförallt är tankeriktningar som tar sin utgångspunkt i den tyska idealismen och i ett romantiskt tänkande som är benägna att begå detta tankefel.²⁴⁹ Det genetiska felslutet har sålunda tillkommit i en direkt opposition till vissa specifika tankeströmningar.

Mannheim menar att det genetiska felslutet äger tillämpning inom naturvetenskap och matematik, men inte inom samhällsvetenskap och humaniora. Enligt Mannheim följer naturvetenskapen, som redan framgått, en egen inre dynamik. Naturvetenskapen är stadd på en säker marsch mot sanningen. Den filosofiska kunskapen är däremot inte universell, utan beroende av historiskt och socialt betingade perspektiv. Inom filosofin finns inga allmängiltiga kriterier för att bedöma om en uppfattning har fått stöd eller är falsifierad. Filosofiska arguments giltighet och relevans bedöms inte på samma sätt av alla grupper. Om denna uppfattning om filosofisk kunskapsproduktion är riktig är det inte orimligt att argumentera för att teoriens genetiska bakgrund har betydelse för värderingen av giltigheten. Det skulle kunna hävdas att bevisbördan, tvärt emot vad förhållandet är inom naturvetenskapen, åvilar dem som påstår att bakgrunden saknar betydelse.

I princip alla sina 20-talstexter förhåller sig Mannheim till det genetiska felslutet. Från att till en början ha omfattat argumentet och själv använt det mot Marx kritiserar han fr o m "Historicism" (1924) detta tänkesätt. Han förfaller emellertid inte känna invändningen under något särskilt namn. Det är dock ställt utom tvivel att tankefiguren bakom det genetiska felslutet går längre tillbaka än år 1931. Mannheim förknippar detta tänkesätt med den sk "giltighetsfilosofin" (Geltungsphilosophie), dvs den neo-kantianska Heidelbergskolan. Giltighetsfilosoferna är framförallt intresserade, skriver Mannheim, av att rädda giltighetsbegreppet undan en historisk eller sociologisk förståelse.²⁵⁰ De ville göra detta genom att skilja mellan "vara" och "giltighet". Enligt giltighetsfilosoferna är varat underkastat en ständig historisk förändringsprocess medan giltighetsbegreppet är höjt över det temporala. Denna uppfattning förefaller rimlig, säger Mannheim, bara så länge man tror att förnuftet påbjuder ett särskilt sätt att tänka i filosofiska frågor och att filosofiska sanningar är direkt härledbara ur förnuftsprinciper. Mannheim nämner upplysningstänkandets naturrechtsfilosofi som exempel på en sådan ståndpunkt.²⁵¹ Så snart man inser att det finns fler varaförbundna tankestilar varav ingen kan visas vara slutgiltigt sann måste tron på ett evigt giltighetsbegrepp ges upp. Den som menar sig kunna redogöra för ett evigt giltighetsbegrepp borde i annat fall kunna visa på vilka filosofiska satser detta begrepp är tillämpligt. Det är denna bevisbörda, menar jag, som användaren av det genetiska felslutet

248 Citat efter Crouch, p. 233, n. 18 (1993). Även om det genetiska felslutet nämns i denna passage, fick det, påpekar Crouch, sin första systematiska bearbetning i ovan nämnda arbete av Cohen och Nagel.

249 Crouch, p. 234 (1993).

250 Mannheim, p. 331 (1964).

251 Ibid. p. 331.

drar på sig. (Filosofisociologens bevisbörda begränsar sig – åtminstone för den begränsade relativismens del – till att visa att det finns olika varaförbundna tankestilar som värderar argument på olika vis.) Om en sådan demonstration inte är möjlig förefaller distinktionen mellan vara och giltighet överflödigt. Varför anta existensen av ett begrepp som saknar påvisbara instanser?

I ett större idéhistoriskt sammanhang ser Mannheim det genetiska felslutet som typiskt för ett borgerligt och liberalt sätt att tänka och definiera verkligheten. Jag har visat ovan att det framförallt är filosofer i den liberala tankestilen som är intresserade av att skilja mellan vara och tänkande. I den liberala traditionen är tänkandet fritt från sociala aspirationer; filosoferande och teoretiserande rör sig uteslutande inom en giltighetssfär. Liberalismen har alltsedan sin tillkomst, säger Mannheim, karaktäriserats av ett intellektualistiskt angreppssätt och en vilja att upprätthålla en klar distinktion mellan det rationella och det irrationella. Eftersom liberalismen hävdar att tänkande principiellt kan skiljas från värderingen av tänkandet har filosofer i denna tradition aldrig erkänt existensen av varaförbunden kunskap.²⁵² Det är i den liberala tankestilen, menar jag, som användande av det genetiska felslutet har sin naturliga hemvist. Genom sin åtskillnad mellan ”vara” och ”giltighet” ger det genetiska felslutet uttryck för en liberal världsaspiration. Det genetiska felslutet kan i flera fall tolkas som en inverterad form av marxistisk ideologikritik. När radikala intellektuella i Marx efterföljd hävdar att påstått ”eviga förnuftslogar” (jmf. Marx och Engels-citatet ovan) är uttryck för materiella levnadsomständigheter och därför inte kan göra anspråk på universell giltighet, genmäler den liberala tankestilens företrädare att vara och giltighet tillhör två skilda logiska sfärer. Det genetiska felslutet utgör ett försök att omintetgöra teoretiska perspektiv, exempelvis kunskapsociologin, som tar sin utgångspunkt i att det finns sociala aspirationer bakom mänskligt tänkande. Karl Popper är ett bra exempel på en tänkare i den liberala tankestilen. Popper klagade över att betonandet av tänkandets vara-aspekt slutligen slår över i irrationalism:

I have mentioned before that the theory that our thoughts and opinions are dependent upon our class situation, or upon our national interests, must lead to irrationalism. [...] The abandonment of the rationalist attitude, of the respect for reason and argument and the other fellow's point of view, the stress upon the "deeper" layers of human nature [t ex sociala aspirationer], all this must lead to the view that thought is merely a somewhat superficial manifestation of what lies within these irrational depths. It must nearly always, I believe, produce an attitude which considers the person of the thinker instead of his thought. It must produce the belief that "we think with our blood", or "with our national heritage", or "with our class". [...] I refuse, on moral grounds, to be impressed by these differences; for the decisive similarity between all these intellectually immodest views is that they do not judge a thought on its own merits.²⁵³

252 Mannheim, p. 598 (1964).

253 Popper, pp. 235-236 (1966). Poppers styvnackade vägran att se någon skillnad mellan ras- och klassbetingat tänkande förefaller besynnerlig. Ur kunskapsociologisk synvinkel torde det gälla

Popper invänder inte att kunskapssociologin begår ett felslut. Den typen av argument höll han för spetsfundigheter som endast tjänar till att avgöra diskussioner i egen favör. Popper protesterar istället på moraliska grunder. Det är förkastligt att diskutera någonting annat i en filosofisk diskussion än de sakargument som presenteras. I annat fall kommer den offentliga tilltron till förnuftet slutligen att undergrävas. Filosofiska argument måste, menar Popper, diskuteras och avgöras på en filosofisk nivå. Argument ska, som det heter i citatet, avgöras på sina egna grunder (on their own merits). Mannheims kunskapssociologi är dock inte en plädoajé för ideologianklagelser och tjuvknep i filosofiska och politiska diskussioner. Hans poäng är snarare att offentliga diskussioner i det moderna samhället de facto förs på detta sätt. Förnuftet är redan komprometterat. I denna situation är det otillräckligt att bara hävda att argument ska avgöras på sina egna grunder. Mannheim avsåg inte heller att de filosofiska frågorna om sanning, objektivitet och rationalitet skulle kastas överbord. Hans syfte var inte så mycket att kritisera epistemologin som att återskapa den utifrån kunskapssociologiska premisser.²⁵⁴ Epistemologin var tvungen, menade han, att inkorporera de kunskapssociologiska landvinningarna i sina teorier. Tiden har ohjälpligt sprungit ifrån det slags epistemologi som tar sin utgångspunkt i ett statiskt förnuft och som inför en förutbestämd harmoni mellan subjekt och objekt inom samhällsvetenskap och filosofi. (Poppers uppmaning förutsätter dessutom att det en gång för alla är möjligt att skilja mellan relevanta och irrelevanta grunder vid bedömningen av filosofiska argument.)²⁵⁵ Istället för att tvärsäkert hävda att tänkandet är fritt från sociala aspirationer måste den metodologiska frågan resas, menar Mannheim, om hur det sociala inflytandet kan kontrolleras. Möjlighet till kontroll infinner sig bara om vi accepterar att tänkandet är varaförbundet. Insikten att ens tänkande är uppbundet till ett socialt vara kan i så fall bilda utgångspunkt för ett försök att överskrida det egna perspektivet i riktning mot ett mera omfattande blickomfång.

It is possible, of course, to escape from this situation in which the plurality of thought-styles has become visible and the existence of collective-unconscious motivations recognized sim-

som säkerställt att människor som lever och arbetar tillsammans utvecklar ett gemensamt tänkesätt. I annan filosofisk kritik av kunskapssociologin gäller detta ofta för att vara trivialt. Mig veterligen finns det inte något påvisat förhållande mellan "ras" och tänkande. Om ett sådant samband skulle kunna göras gällande är det säkerligen fråga om ett beroendeförhållande mellan social miljö och tänkande. Popper förefaller förväxla en normativ fråga ("Hur bör man tänka?") med en deskriptiv ("Hur tänker de facto människor?"). Lägga märke till att Popper hävdar att ett kunskapssociologiskt synsätt leder till att personen bakom tänkandet snarare än tänkandet *som sådant* fokuseras. Citatet utgör ytterligare ett exempel på den individualistiska *bias* som vidlåder kritiken av kunskapssociologin. Även kunskapssociologen intresserar sig för tänkandet, snarare än för enskilda personers moraliska tillkortakommanden. Kunskapssociologin betraktar däremot tänkandet som sprunget ur ett kollektivt livs- och meningssammanhang.

254 Scott (1987).

255 Rorty har vänt sig emot denna traditionella filosofiska tankegång genom att provocerande hävda, att "man kan få allting att framstå som gott eller ont, viktigt eller oviktigt, gagneligt eller gagnslöst genom att beskriva det på ett annat sätt". (Rorty, p. 23, 1997). Se även Kusch, pp. 21-22 (1995).

ply by hiding these processes from ourselves. One can take flight into a supra-temporal logic and assert that truth as such is unsullied and has neither a plurality of forms nor any connection with unconscious motivations. But in a world in which the problem is not just an interesting subject for discussion but rather an inner perplexity, someone will soon come forth who will insist against these views that "our problem is not truth as such; it is our thinking as we find it in its rootedness in action in the social situation, in unconscious motivations [de sociala aspirationerna]. Show us how we can advance from our concrete perceptions to your absolute definitions. Do not speak of truth as such but show us the way in which our statements, stemming from our social existence, can be translated into a sphere in which the partisanship, the fragmentariness of human vision can be transcended, in which the social origin and the dominance of the unconscious in thinking will lead to controlled observations rather than to chaos".²⁵⁶

Om vi vill rädda sannings- och rationalitetsbegreppen kan vi inte framhärda i att dessa inte påverkas av det sociala. Detta är dogmatikerns lösning på relativismens problem. Vi måste istället undersöka hur vårt tänkande kan göras mera kontrollerat och objektivt. Det har dock framgått ovan hur problematisk Mannheims egen tanke om en sociologisk rekonstruktion av epistemologin och objektivitetsbegreppet är. Det är överhuvudtaget svårt att förstå hur en universell syntes av rivaliserande perspektiv ska kunna genomföras. Ett bättre tillvägagångssätt vore att sociologiskt studera hur sociala krafter påverkar tänkande och kunskapsbildning och undersöka vilka möjlighetsbetingelser som finns för t ex sociologin att vinna självständighet i förhållande till dessa. Som vi ska se i kapitel fem är detta Bourdieus lösning på Mannheims problem.

3.8 Mannheims kunskaps sociologiska metod

Jag har placerat tankefiguren bakom det genetiska felslutet i den liberala tankestilen. Skälet till detta är att tänkare i denna tradition tenderar att förneka sociala processers inverkan på tänkandet. Min bevisföring har bestått i att föra tillbaka argumentet till en mera omfattande tankestil. Det genetiska felslutet är enligt denna tolkning en del av en större meningsfull helhet, det liberala tänkandet. Min bevisföring är dock, är jag den förste att erkänna, otillräcklig. Detta står klart så snart en blick kastas på Mannheims metodologiska regler för kunskaps sociologisk forskning.²⁵⁷ Enligt dessa består kunskaps sociologiska undersökningar av tre steg. Det första steget (sinngemässe Zurechnung) syftar till att visa att en viss tankefigur, t ex det genetiska felslutet, passar in i en tankestil. På detta plan måste kunskaps sociologen påvisa att argumentet uppvisar samma karaktäristiska egenskaper som andra argument i tankestilen. Forskning på detta stadium kan sägas bestå i

²⁵⁶ Mannheim, p. 38 (1976).

²⁵⁷ Se *Ideology and Utopia*, pp. 275-278 (1976) och *Konservatismus*, pp. 56-59 (1984).

att generera intressanta hypoteser som sedermera underkastas empirisk prövning. Det andra stadiet (Faktizitätzurechnung) syftar till att empiriskt visa att tänkare i en viss tankestil verkligen använde/er argumentet på så sätt som hypotesen vill göra gällande. I det tredje steget tillskrivs tänkesätt en mera omfattande samhällslelig grupp, t ex borgarklassen. För att leda min hypotes i bevis skulle jag ha behövt visa att tankefiguren bakom det genetiska felslutet verkligen uppkommit i en social konflikt mellan t ex marxistiskt eller konservativt tänkande å ena sidan och liberalt tänkande å den andra. Det skulle ha varit nödvändigt att visa att tänkare – som enligt något relevant kriterium kan betecknas som liberala – använt argumentet för att kritisera marxistiskt eller konservativt tänkande. Kunskapssociologisk forskning som stannar på första stadiet är utan tvivel otillfredsställande. Risker är att kunskapsociologen förleds av en visshetskänsla ("Så hänger det förstås ihop!") som visar sig sakna all grund när det empiriska materialet synas. "Of course, it is precisely in the process of detailed investigation", säger Mannheim, "that much that previously appeared to be certain becomes problematic."²⁵⁸ Det är skillnad mellan att på rimliga grunder anta någonting och att verkligen visa det. Kunskapsociologin måste därför vara medveten om sitt eget centrala budskap: tänkande är i händerna på sociala aspirationer. Så snart kravet på empirisk bevisföring släpps finns ingenting som kontrollerar det sociala inslaget i forskningen. Mitt syfte med att argumentera (på en meningsnivå) för att det genetiska felslutet hör hemma i den liberala tankestilen är att jag vill visa hur en intressant filosofisociologisk hypotes kan utvinnas ur Mannheims kunskapsociologi. Ur filosofisociologisk synvinkel vore det förstas intressant att kunna påvisa att filosofiska argument ytterst går att hänföra till en tävlan mellan sociala grupper. Om min analys av det genetiska felslutet är riktig innebär det att argumentet har uppkommit i en direkt opposition till en marxistisk eller historicistisk tankeströmning. Analysen är i så fall dessutom ett stöd för Mannheims tes om att tankestilar ständigt förändras genom att vara indragna i en social kamp om att definiera verkligheten.

3.9 Vetenskapsteorier som kulturellt betingade tankestilar

I förra kapitlet visades hur Durkheim argumenterade för att religionen är en uppsättning trosföreställningar genom vilka troende representerar samhället för sig själva. Enligt Durkheim handlar religiösa föreställningar inte om en av samhället oberoende verklighet, utan om samhället självt. I *Knowledge and Social Imagery* hävdar Bloor på liknande vis att filosofer på indirekt sätt i sin argumentation återger principer efter vilka samhället är organiserat. Filosofer manipulerar i själva

258 Mannheim, p. 277 (1976).

verket, säger han, olika bilder av samhället. Bloors exempel på sociala bilder är Mannheims liberala och konservativa tankestil.²⁵⁹ Vare sig Mannheim eller Bloor hävdar att filosoferandet i tankestilar eller manipulerandet av sociala modeller nödvändigtvis är en medveten process eller att det bryter igenom i alla argument en tänkare producerar. Mannheim betonar att filosofer inte nödvändigtvis fabrikerar idéer för att ställa sin filosofi i en politisk ideologis tjänst (även om detta förstås även förekommer). Nej, hans poäng är istället att varje filosof, hur opolitisk och enslig han än förefaller, alltid är en del av ett större socialhistoriskt sammanhang som tillhandhåller premisserna för tänkandet. En filosofisk teori är ur sociologisk synvinkel inget annat än en systematisk utveckling av en bestämd tankestil.²⁶⁰ Varje filosofisk lära är en variation på ett grundläggande tema. Kants filosofi låter sig förstås på detta vis. Även om Kant inte betraktade sig som en häröld för ett liberalt tänkande förutsätter han inte desto mindre, säger Mannheim, axiomatiska premisser som har nått honom genom den liberala tankestilen. Kant blir i Mannheims tappning blott och bart en exponent för en borgerlig världsaspiration och rationalism. Det enda Kant utträttar är att explicitgöra de premisser som är underförstådda i den liberala tankestilen. Hans filosofi förefaller därför övertygande och självklar enkom för dem som instämmer i denna.²⁶¹ I samband med diskussionen av Douglas sociologiska kritik av Gewirths moralfilosofi har denna tankegång redan berörts: För att övertygas av en argumentation måste man dela de grundläggande, ofta outtalade, premisser ur vilka resonemanget följer.

I kapitel fyra i *Knowledge and Social Imagery* visar Bloor hur motsättningen mellan den liberala och konservativa modellen återfinns på flera olika vetenskapliga och kulturella fält: ekonomi, juridik, etik, politisk teori och vetenskapsteori. I fokus för kapitlet står den sk Kuhn-Popper-debatten. Bloor argumenterar för att Thomas S Kuhns och Karl R Poppers vetenskapsteorier är uttryck för den konservativa respektive liberala modellen. De teoretiska motsättningarna mellan Kuhn och Popper kan inte fullt förstås, hävdar han, om de inte sätts in i ett större idépolitiskt sammanhang. Uppfattningen att vetenskapsteorier kan tillbakaföras på olika sociala modeller är i linje med Mannheims iakttagelse att filosofiskt tänkande äger rum i varaförbundna tankestilar. I ”Betydelsen av konkurrens på kul-

259 Bloor talar om sociala bilder eller modeller (social imagery/social models) snarare än om tankestilar. Istället för den liberala och konservativa tankestilen benämner han de båda tankestilarna ”Enlightenment and Romantic ideologies” (p. 62, 1991). Bloor tar dock sin explicita utgångspunkt i Mannheim. När jag nedan karakteriserar Kuhn och Popper som tänkare i den konservativa respektive liberala tankestilen är denna diskussion förenad med ett semantiskt problem. Jag använder termerna i en *metodologisk* mening – inte i en politisk. Kuhns tänkande är således inte konservativt i en politisk mening. Det är konservativt i den metodologiska avseendet att det betonar kollektivet och traditionen (det sociala varat) snarare än individen och ett universellt förnuft (tänkandet). Åtskillnaden mellan en metodologisk och politisk mening i begreppen konservativ/liberal tankestil försvåras i sammanhanget av att Popper var liberal i båda betydelser. Hans metodologiska individualism torde t ex vara oskiljbar från hans politiska liberalism.

260 Mannheim, p. 77 (1984).

261 Ibid. p. 77.

turens område” hävdar t ex Mannheim att kunskapsteorier är framskjutande skansar i kampen mellan olika tankestilar.²⁶² I kapitlet reser Bloor även den metodologiskt intressanta frågan om varför en höggradigt teoretisk verksamhet som vetenskapsteori skulle vara beroende av sociala modeller. Jag presenterar först Bloors diskussion av Kuhn och Popper som exponenter för den konservativa respektive liberala modellen. Därefter fördjupas den metodologiska frågeställningen. Jag beaktar också två invändningar mot Bloor som har anförts av Martin Kusch. Min redogörelse för skillnaderna mellan Kuhn och Popper tar sin utgångspunkt i kapitel fyra i Bloors *Knowledge and Social Imagery*. Information har också hämtats från Steve Fullers *Kuhn vs. Popper*, Poppers *The Open Society and its Enemies Vol. II* samt Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions*. För att framhäva skillnaden mellan Kuhn och Popper kursiveras vissa för tankemodellerna karaktäristiska ord.

Kuhn understryker att enskilda teorier inte kan förstås var och en tagen för sig, utan måste ses som *delar av ett större sammanhang*, ett paradigm. Med paradigm avses bl a ett vetenskapligt verk, t ex Newtons ”Principia”, som fungerar som modell för framtida forskning. Paradigmet utgör en mängd institutionaliserade uppfattningar om hur forskning bör bedrivas, vilka frågeställningar som är meningsfulla att sysselsätta sig med, vilka svar som är acceptabla etc. Under sk normalvetenskap *ifrågasätts inte* paradigmet, utan tas som en oproblematiserad utgångspunkt för ackumuleringen av vetenskapliga data. Om en vetenskapsman misslyckas med att få data att överensstämma med paradigmet faller detta tillbaka på honom eller henne själv.²⁶³ Kuhn talar om normalvetenskaplig forskning som ”puzzle-solving” istället för ”problem-solving”. Med detta språkbruk vill Kuhn understryka att vetenskapsmannen är övertygad om att det svar han eller hon söker finns inom paradigmet och att det stämmer överens med tidigare forskning på området. Kuhn benämner normalvetenskaplig forskning som en *traditionsbunden* aktivitet.²⁶⁴ Nya djärva idéer prövas inte förrän anomalier har hopats och paradigmet hamnat i kris. Först då börjar forskare kritisera paradigmet och se sig om efter alternativ. Ett paradigm överges inte förrän det finns ett annat som kan ta dess plats. Den kanske mest slående egenskapen med normalvetenskaplig forskning är, säger Kuhn, ”hur litet den siktar till att åstadkomma verkliga nyheter, begreppsmässigt eller empiriskt”.²⁶⁵ Vetenskaps*samfundet* spelar en stor roll i Kuhns teori. Detta samfund är i det närmaste slutet i sig självt och tar inte intryck från övriga samhället. Vetenskapsmän har sitt *eget sätt att tänka och leva som skiljer dem från andra grupper*. Att befriva forskning i enlighet med ett paradigm är, säger Kuhn, ett ”sätt att leva och arbeta tillsammans”.²⁶⁶ Kuhn-kritiker har liknat hans vetenskapsam-

262 Mannheim, p. 612 (1964).

263 Kuhn, p. 40 (1981).

264 Ibid. p. 18.

265 Ibid. p. 40.

266 Ibid. p. 82.

fund vid en primitiv social formation som uppvisar gemensamma drag med mafian, kungliga dynastier och stränga religiösa ordnar.²⁶⁷ Kuhn betonar den naturvetenskapliga utbildningens *auktoriära* karaktär. Naturvetenskaplig utbildning handlar inte om att presentera en rättvisande bild av tidigare alternativa paradigmen för studenten, utan om att förbereda honom eller henne för arbete inom det aktuella paradigmet. Den naturvetenskapliga utbildningen är därför tämligen ensidig, men för sina syften adekvat. Ett annat drag i Kuhns teori är att de värderingar och normer som hör till paradigmet inte är möjliga att fullt ut *specificera i explicita regler*. De utgör ett slags ”tyst kunskap”, som inte går att omvandla till propositionellt vetande. Likheten mellan olika experiment som modellerats efter samma paradigm är ofta lättare att se än att redogöra för. Det får till följd att kommunikationen mellan rivaliserande paradigmen vid vetenskapliga revolutioner erbjuder stora problem. Appliceringen av paradigmet på nya vetenskapliga områden sker inte genom logisk deduktion ur övergripande vetenskapliga teorier, utan med hjälp av *praktiskt omdöme*. Kuhns paradigmatteori är, slutligen, i huvudsak deskriptiv och *saknar explicita preskriptiva drag*. För Kuhn sammanfaller det vetenskapliga idealet med *vad som har vuxit fram* ur de stora dominerande vetenskapsamfundena. Kunskap är det som de stora paradigmen har producerat. Kuhn blickar sålunda mot det *förflutna* när han ska förklara vad sanning och kunskap är.

Poppers teori, som är ett uttryck för den liberala tankehalten, ser ut på närmast rakt motsatt vis. I blickfånget för Popper finns det faktum att våra vetenskapliga teorier och handlingar ständigt kan *förbättras*. Sanningen hägrar i *framtiden* som ett oändligt avlägset mål. *Kritik och ifrågasättande* har långt större plats i Poppers vetenskapsteori än i Kuhns. Det kritiska förhållningssättet genomsyrar all vetenskaplig forskning och inte endast den sk extraordinära vetenskapen. Även om Popper erkänner existensen av normalvetenskap ser han den som en korrupt version av äkta vetenskaplig verksamhet. En vetenskapsman får inte en gång för alla försvära sig åt ett paradigm. Så snart erfarenheten talar emot en hypotes bör den överges. För Popper är den permanenta revolutionen, det ständiga ifrågasättandet, vetenskapens sanna själ. Popper vänder sig mot Kuhns inkommensurabilitetstes, som han avfärdar som ”the myth of the framework”.²⁶⁸ Det finns inga mystiska egenskaper hos språket som gör att vetande inom ett paradigm inte är överförbart till ett annat. Enligt Popper existerar det ett *universellt förnuft*, ”the rational unity of mankind”,²⁶⁹ som möjliggör kommunikation över paradigmgränser och kulturer: ”... it implies the recognition that mankind is united by the fact that our different mother tongues, in so far as they are rational, can be translated into one another. It recognizes the unity of human reason.”²⁷⁰ I och med att alla språk är översättbara till varandra är det möjligt att genom sk ”crucial experi-

267 Fuller, p. 46 (2003).

268 Ibid. p. 66.

269 Popper, p. 225 (1966).

270 Ibid. p. 239.

ments” välja mellan rivaliserande teorier vid paradigmskiftet. Poppers teori är *individualistisk och atomistisk*, eftersom den uppfattar vetenskaplig verksamhet som summan av enskilda vetenskapliga teorier. Det *finns inga kollektiv*, såsom Kuhns vetenskapssamfund, som präglar individens tänkande, utan *endast konkreta individer* och interaktionen dem emellan. Enligt Popper existerar *det tidlösa och universella principer* för god vetenskaplig verksamhet. Så väl samtida vetenskap som forskning från svunna epoker låter sig utvärderas efter samma evigt giltiga rationalitets- och demarkationskriterier. Poppers vetenskapsteori har därför, naturligt nog, ett starkt *preskriptivt* drag.

Kuhns och Poppers vetenskapsteorier låter sig sålunda ganska lätt sorteras in under den konservativa respektive liberala tankestilen. Kusch har invänt att Bloors analys är litet väl lättköpt för att övertyga.²⁷¹ Om en distinktion är tillräckligt enkel erbjuder det inga problem, säger han, att indela saker och ting efter den. En sådan distinktion är emellertid varken meningsfull eller informativ. Kusch kritiserar även Bloor för att hans egen analys av tankestilar hör hemma i den konservativa tankestilen. I likhet med konservatismen skyr Bloors kunskapssociologi generella ahistoriska rationalitetskriterier och betonar kollektivets betydelse för konstituerandet av kunskap. I och med att Bloor hävdar att hans analys av Popper och Kuhn är ett slags ideologikritik och att hans kunskapssociologi (Det starka programmet) är en objektiv vetenskap är Kuschs anmärkning relevant. Jag menar dock att kritiken är förfelad. För det första förefaller det på ett intuitivt plan riktigt att filosofiska teorier kan vara påverkade av politiska tankestilar som är i omlopp i samtiden. Kunskapssociologins epistemologiska subjekt är, som framgått, ”hela människan”. Människan är som kunskapssökande varelse inte blott och bart abstrakt tankeaktivitet, utan även, som Dilthey påpekat, ett ”viljande-kännandeföreställande väsen”.²⁷² Frågan om Bloors analys är övertygande är, för det andra, först och främst en empirisk fråga. Har Bloor i tillräcklig utsträckning visat att de element som konstituerar den liberala och konservativa tankestilen även återfinns i Poppers och Kuhns vetenskapsteorier? Jag svarar jakande på frågan. Ett godtagande av Bloors analys innebär inte att man försvarar sig åt att alla filosofer låter sig inplaceras på en liberal-konservativ skala. Utgångspunkten för Bloors filosofisociologi torde istället vara att det finns någon social modell enligt vilken de flesta filosofer låter sig belysas och att denna sociala modell i sista hand går tillbaka på en gruppssätt att tolka tillvaron.²⁷³ Kunskapssociologins egenskap av att vara en empirisk disciplin tar också udden av Kuschs andra invändning. Bloors filosofisociologi hör förvisso hemma i den konservativa tankestilen. Denna hemvist är

271 Kusch (1995b).

272 Citat efter Heidegren, p. 33, n.46 (2004).

273 I *Ideology and Utopia*, p. 247 (1976) skriver Mannheim: ”Behind every definite question and answer is implicitly or explicitly to be found a model of how fruitful thinking can be carried on. If one were to trace in detail, in each individual case, the origin and the radius of diffusion of a certain thought-model, one would discover the peculiar affinity it has to the social position of given groups and their manner of interpreting the world.”

dock av underordnad betydelse så länge hans teori överensstämmer med data och observationer. Om filosofisociologin befinner sig under empirisk kontroll har dess ursprung i den konservativa tankestilen ingen avgörande betydelse för giltigheten i den kunskap som produceras.²⁷⁴ För filosofin, som saknar in-put av empiriska data, förhåller det sig annorlunda. Inom filosofin finns det ingenting, säger Bloor, som hindrar de sociala metaforerna från att mångfaldiga sig. Kritik och självkritik blir blott och bart artikulerandet av principer som för någon social gruppering, t ex en filosofisk skola, framstår som "självklara".²⁷⁵ En disciplin som saknar empirisk in-put måste därför vara uppmärksam på sitt sociala ursprung.

Varför är filosofiskt tänkande beroende av sociala modeller? Filosofiskt tänkande är en synnerligen abstrakt verksamhet. Arbete med filosofiska frågor lamslår inte sällan tankeförmågan. Det är därför inte konstigt, säger Bloor, att filosofer behöver ett slags grundläggande modeller som argument och teorier kan passas in i. De sociala modellerna utgör härvidlag en kulturell resurs som tänkaren mer eller mindre medvetet använder sig av. I samband med diskussionen av Mary Douglas bok *How Institutions Think* noterades att sociala institutioner tillhandahåller grundläggande tendenser för filosofiskt tänkande: De sociala institutionerna har innan tänkandet inletts redan gjort halva jobbet.²⁷⁶ Bloor är ute i samma ärende. Så snart en filosofisk teori når en viss omfattning tvingas den, menar han, ta spjörn i en social modell. Bloors och Douglas teorier har som följd att filosofiskt tänkande ser annorlunda ut givet olika sociala modeller och institutioner. Orsaken till att Kuhn och Popper faller tillbaka på den konservativa respektive den liberala modellen är att dessa två tänkesätt är djupt förankrade i vår kultur. De båda tankestilarna har alltsedan den franska revolutionen och den romantiska och konservativa reaktionen på denna tjänat som två sociala modeller under vilka filosofer, vetenskaper och argument närmast automatiskt sorteras in. Ingen som söker orientering inom filosofi eller samhällsvetenskap kan undvika att i någon form exponeras för motsättningen mellan upplysningstänkande/liberalism och romantik/konservatism. Som framgått ovan är därmed inte sagt att dessa båda tankestilar omfattar allt filosofiskt tänkande. Det är en utmaning för filosofisociologin att identifiera nya tankestilar och visa hur dessa kommer till uttryck även i höggradigt teoretisk verksamhet som filosofiskt tänkande.

274 Bloor anför samma resonemang som försvar för Kuhns vetenskapsteori, se p. 80 i Bloor (1991).

275 Ibid. p. 80.

276 En social institution kan vara av olika slag. I filosofisociologiska sammanhang kan det t ex röra sig om en politisk ideologi eller religion. Bloor och Douglas framhäver sålunda att filosofiskt tänkande aldrig är förutsättningslöst, utan mer eller mindre omedvetet tar sin utgångspunkt i redan befintliga sociala institutioner.

3.10 Filosofisociologiska konsekvenser av Mannheims kunskapsociologi

En filosofisociolog som söker inspiration hos Mannheim är fri att ta fasta på de delar av hans kunskapsociologi som passar hans eller hennes syfte. Det saknas förvisso inte intressanta tankegångar hos Mannheim. Hans idé om tankestilar som burna av olika rivaliserande grupper är en synnerligen uppslagsrik ansats för filosofisociologin. Det torde vara en angelägen uppgift för filosofisociologin att urskilja olika slags tankestilar och studera vilka spår dessa avsatt i filosofiskt tänkande. Jag har med Bloor försökt visa att Mannheims konservativa och liberala tankestilar går att spåra i vetenskapsteoretiskt tänkande. Förutom politiska element borde det även vara möjligt att på en mer eller mindre medveten nivå återfinna religiösa och teologiska beståndsdelar i filosofisk kunskap. Konflikten mellan protestantism och katolicism har liksom motsättningen mellan konservatism och liberalism bidragit till att forma det västerländska kulturmedvetandet. Finns det möjligen ett religiöst omedvetet i samtida filosofisk argumentation? Finns det "katolska" och "protestantiska" argument? I "Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge" skriver t ex C. Wright Mills:

Certainly Descartes's protestant epistemology is open to sociological investigation. And the "utilitarian" and "experimental" canons of verification were certainly given impetus by the social ethos of seventeenth-century Puritanism.²⁷⁷

Enligt Mannheim utvecklas och förändras tankestilar genom en kulturell konkurrens med andra tankestilar. Målet för konkurrensen är att utlägga den offentliga tolkningen av verkligheten. Det har framgått ovan att framgångsrika tankar och argument snart anammas av samtliga grupper. I vissa fall avviker tankegången emellertid så radikalt från den egna gruppens världsåskådning att den inte i någon form är ackommoderbar. En strategi är i så fall att utveckla ett sk mot-begrepp. I *Ideologi och utopi* hävdar Mannheim att tankestilar bli karaktäriseras av frånvaron av vissa begrepp samt förekomsten av sk mot-begrepp.²⁷⁸ Jag har föreslagit att tankefiguren bakom det genetiska felslutet har sin naturliga hemvist i den liberala tankestilen. Det genetiska felslutet är helt enkelt ett mot-begrepp till tankeströmningar som betonar tänkandets vara-aspekt. Studiet av begrepp och mot-begrepp som tillkomna i kampen om att definiera verkligheten är, menar jag, ett intressant uppslag för filosofisociologin.

277 Mills, p. 318 (1940).

278 Mannheim, p. 244 (1976).

En tankestil som vunnit insteg i den akademiska världen alltsedan 60- och 70-talen är, vad som kunde kallas, den vänsterradikala tankestilen.²⁷⁹ Denna kännetecknas, som redan framgått, av att samhällsproblem uteslutande tolkas i strukturella/institutionella termer. I takt med att den konservativa tankestilen har fått träda tillbaka i det offentliga samtalet har det vänsterradikala tänkesättet flyttat fram sina positioner. På svensk mark kan kampen idag framförallt sägas stå mellan den vänsterradikala och den liberala tankestilen. Konflikten dem emellan går att avläsa på snart sagt varje ledar- eller kultursida. Sociologen Masoud Kamalis utredning ”Makt, integration och strukturell diskriminering” har kritiserats för att ha gjort begreppet ”diskriminerande strukturer” till en förklaring på alla slags svårigheter, t ex arbetslöshet, som drabbar invandrare i Sverige.²⁸⁰ Debatten om invandrades arbetslöshet har genererat nya felslut och misstag. Idéhistorikern Ola Fransson anklagar t ex Kamali och hans grupp för att begå såväl det ”strukturella felslutet” som ”det isomorfa misstaget”.²⁸¹ Sociologen Wuokko Knocke hävdar å sin sida att det svenska samhället skyller invandrades arbetslöshet på invandrarkulturerna (och dem själva). De gör sig därigenom skyldiga till ”det kulturella felslutet”.²⁸² Den liberala tankestilen anklagar således de vänsterradikala tänkarna för att uteslutande resonera i strukturella termer. Vänsterradikalerna menar å sin sida att den liberala tankestilen är blind för strukturernas determinerande och diskriminerande inverkan. Det torde, hur det än förhåller sig med sakfrågan, vara uppenbart att såväl liberalt som vänsterradikalt tänkande är varaförbundet och utvecklas i en pågående social strid med varandra. Striden gäller rätten att få definiera den sociala verkligheten. Tankefiguren bakom ”det kulturella felslutet” är, med andra ord, ett mot-begrepp till ”det strukturella felslutet” och vice versa. De utgör, med Bourdieus ord, rationaliserade inversioner av varandra.²⁸³ Samtida etiska och socialfilosofiska diskussioner kunde med förtjänst studeras ur ett Mannheimskt perspektiv.

Om filosofisociologin lyckas visa att vissa filosofiska argument och begrepp syftar till att mota andra gruppers världsaspirationer utgör det ett stöd för Mannheims tes om att begrepp tillkommit inte så mycket för att återspegla en befintlig verklighet som för att inrätta den efter den egna gruppens aspirationer. Som kommer att framgå i kapitel 4 gör Bourdieus filosofisociologi gemensam sak med Mannheim. Enligt Bourdieu producerar kulturella fält, t ex det filosofiska fältet argument som är ”*euphemized* forms of the ideological struggles between the clas-

279 Begreppet ”vänsterradikal” kan måhända låta litet väl martialiskt och ge upphov till associationer som ”terrorism”, ”civil olydnad” o.dyl. Det är inte i denna mening begreppet används här. Ordet ”radikal” kommer av latinets ”radix”, rot. En radikal person är således någon som vill förändra samhället i grunden, dvs genom att riva upp det onda med rötterna (läs: riva ned strukturerna).

280 Skogeskär (05-09-01).

281 Fransson, pp. 7-10 (2006).

282 Knocke, pp. 3-4 (2002).

283 Bourdieu, p. 101 (2000a).

ses”.²⁸⁴ Filosofiska argument och tankestilar är eufemismer för ideologiska strider mellan klasser och grupper.

3.11 Sammanfattning och slutsatser av del I

I denna första del av avhandlingen har jag tagit fasta på de beståndsdelar i Durkheims och Mannheims kunskapssociologier som kan användas för att bedriva filosofisociologisk forskning av idag. Durkheim lämnade det första betydelsefulla bidraget till filosofisociologin. Hans insats bestod i att uppmärksamma att förnuftet är en social skapelse. Förnuftets påbud skiljer sig mellan olika samhällen och epoker. Det ger således skilda utslag i olika sammanhang. Mannheim gick ett steg utöver Durkheim. Han påpekade att det moderna samhället rymmer flera olika grupper som konkurrerar med varandra. Grupperna tävlar om att driva igenom sin egen specifika tolkning av den sociala verkligheten. Medan Durkheims modell i huvudsak är statisk för Mannheim in ett dynamiskt element i kunskapssociologin. Konkurrensen mellan grupper förklarar hur intellektuell förändring äger rum i det moderna samhället. Som kommer att framgå i del II har konkurrensbegreppet alltsedan Mannheim utgjort ett centralt inslag i kunskaps- och filosofisociologi. Mannheim lanserade även studiet av tankestilar som en särskild uppgift för kunskapssociologin. Studiet av hur tankestilar utvecklas i konkurrens med varandra, och hur de utvecklar begrepp och mot-begrepp, är ett intressant uppdrag för fortsatt filosofisociologisk forskning.

Durkheim och Mannheim var inga helhjärtade anhängare av relativistiska tankegångar. Durkheim värjde sig mot tanken att socialt orsakade begrepp och kategorier saknar giltighet. Han menade att kategorierna trots sin sociala genes och förmåga att växla mellan kollektiv korresponderade mot ”någonting verkligt”. Durkheims tankegång är på grund av sin dunkla formulering emellertid svår att utvärdera. Hans dunkelhet har sannolikt sitt upphov i dubbla lojaliteter: mot det rationalistiska filosofiska arvet å ena sidan och mot en dynamisk sanningsteori å den andra. En relativistisk position borde följa, anser jag, så snart han anslöt sig till pragmatisternas projekt att ”mjuka upp sanningen”. Om sanningskriterier tillåts variera mellan kollektiv, blir föreställningen om universell filosofisk giltighet problematisk. Under sådana förhållanden är det rimligare att tala om filosofisk giltighet som relativ till olika kollektiv. Även Mannheim attraherades av en dynamisk sanningsteori. För att bemöta den relativism som följde ur denna presenterade han olika temporala giltighetskriterier för filosofisk kunskap. Han insisterade på att hans kunskapssociologi var relationistisk – inte relativistisk. Om relativism innebär att filosofisk kunskap är kontextbunden och lokal, upphävs dock distink-

284 Bourdieu och Wacquant, p. 106 n. 59 (1992).

tionen mellan relativism och relationism. En relativist behöver inte hävda att alla filosofiska ståndpunkter är lika goda och därför utbytbara mot varandra. I *Ideologi och utopi* tillhandahöll Mannheim också en sociologisk rekonstruktion av ett objektivitetsbegrepp för politiskt och filosofiskt tänkande. Hans objektivitetsbegrepp gör sig emellertid beroende av ett tvivelaktigt dialektiskt tänkande.

Durkheims och Mannheims ansträngningar för att undvika en relativistisk ståndpunkt är förfelade. Filosofisociologin är inte skyldig att värja sig för relativismen. Den bör å andra sidan inte heller vara en svuren och aggressiv förkämpe för den. Filosofisociologins främsta syfte är att studera filosofiskt tänkande ur sociologisk synvinkel – inte att själv formulera filosofiska frågor eller försöka lösa dem. Skälet till att filosofisociologin bör ansluta sig till den utvidgade relativismen är att denna är i linje med sociologins anti-essensialistiska hållning. Det är sociala processer som skapar essenser – åtminstone de som uppträder i det sociala livet. Det vore egendomligt att hävda att filosofiska uppfattningar varierar mellan kollektiv och tidsepoker medan giltighetskriterier likafullt förblir universella. *Varför* skulle inte också filosofisk giltighet kunna underkastas ett sociologiskt studium? Filosofisociologin skulle i annat fall bli tvungen att ansluta sig till en dualistisk position och postulera ett gap mellan socialt vara och tidlös giltighet. En sådan distinktion förefaller inte mindre egendomlig än Descartes åtskillnad mellan *res cogitans* och *res extensa*. Förklaringen till varför vissa personer eller kollektiv inte omfattar för oss självklara uppfattningar skulle vara att de är förvirrade och fördomsfulla. De har helt enkelt inte förmått bryta med sina vanföreställningar och sin okunskap. Detta är upplysningstänkandets förklaring till varför det (föregivna) universella förnuftet inte är segerrikt i alla läger. Enligt den ståndpunkt som företräds i denna avhandling är det bara meningsfullt att tala om filosofisk giltighet i förhållande till socialt förankrade tankestilar och tankekollektiv. Denna ståndpunkt innebär inte att vi godtyckligt kan välja att inta vilka filosofiska positioner som helst. Sådana lättvindiga åsikter strider mot sociologins centrala budskap: Vi har genom att socialiseras in i en given miljö lärt oss att tänka och känna på ett särskilt sätt. De tankar som genomsyrar vår egen kultur eller miljö kommer alltid att ha en privilegierad position i förhållande till andra kulturers tänkesätt (dvs såtillvida vi inte resocialiseras in i en annan kultur eller miljö). Vi kan inte ställa oss vid sidan av våra sociala institutioner eller begrepp för att med förnuftets vägledning undersöka vilken av världens kulturer eller tankestilar som är mest moraliskt eller epistemologiskt övertygande. En sådan värdering tar alltid sin utgångspunkt i särskilda begrepp och i ett särskilt historiskt sammanhang. Det går helt enkelt inte att dra någon klar gräns mellan förnuft och kulturell eller social tillhörighet. Våra sociala institutioner har när det kommer till att filosofera redan gjort halva jobbet åt oss.

II

Ett paradigm för filosofisociologin

I uppsatsen "Paradigm for the Sociology of Knowledge" från år 1945 diskuterar Robert K. Merton hur den dittillsvarande kunskapssociologiska forskningen, framförallt i Marx, Schelers, Mannheims, Durkheims och Sorokins tappning, har förhållit sig till några för kunskapssociologisk forskning centrala frågor. Syftet med uppsatsen är att tillhandahålla ett analyschema – *a paradigm for the sociology of knowledge* – med hjälp av vilket kunskapssociologisk forskning kan klassificeras och utvärderas.²⁸⁵ Även om Mertons analyschema idag är över ett halvsekel gammalt är det fortfarande till stor hjälp när det gäller att förstå vilka slags frågor kunskapssociologiska studier ställer och besvarar. I del II använder jag schemat för att analysera Randall Collins och Pierre Bourdieus filosofisociologier.

Merton noterar att den gemensamma utgångspunkten för all kunskapssociologisk forskning är att något slags bestämmande relation råder mellan utom-teoretiska sociala faktorer och tänkande: "A central point of agreement in all approaches to the sociology of knowledge is the thesis that thought has an existential basis insofar as it is not immanently determined and insofar as one or another of its aspects can be derived from extra-cognitive factors."²⁸⁶ Det är av yttersta vikt, menar jag, att filosofisociologisk forskning beskriver denna relation och inte låter

285 Merton använder således begreppet "paradigm" i en annan mening än Kuhn.

286 Merton, p. 13 (1973).

sig nöjas med allmänna parallelliseringar mellan kunskap och samhälle.²⁸⁷ Filosofisociologin måste således undvika vulgära ”förklaringar” av typen: ”Det filosofiska systemet x uttrycker en uppåtstigande medelklass dilemma.” Enligt Bourdieu lider detta slags förklaringar av vad han kallar ”kortslutningsmisstaget”. Misstaget består i att utan förmedlande led sammanbinda termer, t ex filosofiskt tänkande och klasstillhörighet, som befinner sig långt ifrån varandra.²⁸⁸ Om relation socialt vara/kunskap inte kan göras mer specifik än så blir filosofisociologin ett slag i tomma luften. Det finns i så fall inget som säkerställer att kunskap varierar med sociala faktorer istället för t ex psykologiska eller biologiska. En viktig uppgift för filosofisociologin är därför att blottlägga de sociala *orsaksmekanismer* som via förmedlande led sammanbinder socialt vara och tänkande.

I del II av denna avhandling ska jag undersöka hur två av samtidens mest tongivande sociologer, Randall Collins och Pierre Bourdieu, behandlar relationen socialt vara/kunskap i sina filosofisociologiska arbeten. Diskussionen berör inte bara relationen socialt vara/kunskap, utan också vilket innehåll de lägger i begreppen ”socialt vara” och ”filosofisk kunskap”. Jag gör detta genom att utvärdera och inordna de båda sociologernas förklaringar i förhållande till Mertons analyschema. (Schemat presenteras nedan.) Mitt syfte är inte att härleda nödvändiga och tillräckliga villkor för när ett kausalt samband mellan socialt vara och tänkande kan anses etablerat. En sådan uppgift förefaller utsiktslös. Avsikten är istället att på ett konkretare plan pröva trovärdigheten i Collins och Bourdieus förklaringar: Presenterar de tillräckliga belegg för sina påståenden? Läger de fram övertygande bevisning för att filosofiskt tänkande har de sociala orsaker de påstår? Lyckas de utsluta alternativa kunskapsociologiska förklaringar? Jag är följaktligen inte intresserad av att karaktärisera relationen socialt vara/kunskap i abstrakta och teoretiska termer (teorier av andra ordningen), utan av att diskutera hur filosofisociologisk metodologi kan utvecklas och förbättras (teorier av första ordningen). Ett arbete av detta slag tar med nödvändighet sin utgångspunkt i de främsta empiriska arbeten som filosofisociologin har producerat. Collins och Bourdieus arbeten torde i själva verket utgöra två oundvikliga referenspunkter för den filosofisociologiska forskningen under lång tid framöver.

I kap 2. har jag i samband med Mertons kritik av Mannheims begrepp varaförbunden kunskap redan kortfattat berört relationen socialt vara/kunskap. Enligt Merton är Mannheim alltför vag när det gäller att specificera hur sambandet ifråga ser ut. Mannheim drog sig uppenbarligen för att karaktärisera relationen i kausala termer. En anledning till hans motvillighet kan vara att han inte förfogade över ett begreppsligt verktyg som både Collins och Bourdieu besitter: idén om ett filosofiskt fält. I och med att det inte förefaller helt och hållet övertygande att direkt förklara filosofiskt tänkande utifrån traditionella sociologiska variabler, som t ex klass, kan det tänkas att Mannheim fann sig nödsakad att tala om relationen

287 Heidegren, p. 196 (1999).

288 Bourdieu & Wacquant, p. 69 (1992).

socialt vara/kunskap i vaga och allmänna termer. Filosofen Lars Bergström har uppmärksammat att människor som har samma eller närliggande värden på sociologiska variabler likafullt kan ha vitt skilda uppfattningar:

Om den kulturella omgivningens makt över individens tänkande vore total, så vore det också svårt att förklara förekomsten av oenighet inom en och samma kultur. Det är ju inte så sällsynt att olika individer som tillhör samma kulturella och intellektuella miljö ändå har helt olika uppfattningar i viktiga frågor. På en och samma universitetsinstitution kan det ju finnas olika individer med i stort sett samma utbildning och likartad social bakgrund som i vissa avseenden har diametralt motsatta ståndpunkter.²⁸⁹

Det är fullt möjligt att det var observationer av detta slag som avskräckte Mannheim från att utarbeta en generell teori om relationen socialt vara/kunskap. Både Collins och Bourdieus filosofisociologier skiljer sig i detta avseende från Mannheims. Istället för att betrakta tänkande som en exponent för klasstillhörighet eller ett kulturellt etos för de in ett förmedlande led mellan makrosociologiska variabler och tänkande. Detta mellanliggande led kallar Bourdieu "det filosofiska fältet" och Collins för "uppmärksamhetsrummet". Det teoretiska syftet med fält- och rumsmetaforen är att undvika en position där tänkandet betraktas som ett oförmedlat uttryck för social eller kulturell tillhörighet. Både Collins och Bourdieu betraktar det filosofiska tänkandet som i huvudsak effekter av faktorer som är *interna* till det filosofiska fältet. Det filosofiska fältet/uppmärksamhetsrummet är, med andra ord, ett socialt rum som fungerar enligt sina egna funktionslagar. All extern social påverkan på fältet bryts genom fältets egna lagar. Fältet utövar, på samma sätt som ett prisma, en brytningseffekt.²⁹⁰

Det filosofiska fältet (eller uppmärksamhetsrummet) utgörs av konstellationer av aktörer som intar rivaliserande ståndpunkter. Aktörerna kämpar om att vinna företräde för sitt eget tänkande.²⁹¹ Gemensamt för både Collins och Bourdieus arbeten är att de betraktar intellektuella som egenintresserade aktörer som, medvetet eller omedvetet, söker efter idéer som främjar deras karriärer och ökar deras inflytande. Aktörerna söker uppmärksamhet och berömmelse genom att skilja ut sig från andra deltagare på fältet. En gemensam nämnare återfinns även i själva det sociologiska perspektivet: idéer är inte självförklarande. De förklaras utifrån sociala praktiker och sammanhang. Idéer är således varken platonska essenser eller oförklarliga snilleblixtar i överbegåvade hjärnor. Filosofins verkliga subjekt är det filosofiska fältet/uppmärksamhetsrummet.²⁹²

Merton kritiserade även Mannheims begrepp varaförbundenhet för att vara otillräckligt differentierat. Begreppet griper, menar han, om flera olikartade intellektuella produkter – alltifrån folklig visdom till avancerade kunskapsteorier.

289 Bergström, pp. 20-21 (1998).

290 Bourdieu, p. 56 (1995). Se även Camic & Gross, pp. 248-249 (2001).

291 Ringer, p. 4. (2000).

292 Bourdieu, p. 115 (2000a).

Också i detta avseende utgör Collins och Bourdieus filosofisociologier ett framsteg. Kunskapsteorier produceras på autonoma konkurrensinriktade fält där filosofer anstränger sig för att vederlägga och överträffa varandras teorier. Det filosofiska fältet befinner sig med andra ord i ständig rörelse och utveckling. Filosofer förhåller sig i sitt tänkande till fältets historia och de immanenta möjligheter som det i varje ögonblick pekar fram emot. Filosofisk kunskap är därför långtmer raffinerad än vad folklig visdom någonsin kan bli. Framförallt Collins är nog med att framhäva att kreativt filosofiskt tänkande lyder under andra lagar än annan intellektuell eller kulturell verksamhet. Bourdieu påpekar att även om det finns invarianta egenskaper för så olikartade fält som politikens, filosofins och religionens fält finns det också fälttypiska egenskaper. *Varje fält har sina egna specifika insatser och intressen.*²⁹³ Som kommer att framgå nedan finns det stora skillnader mellan de båda teoretikerna. Bourdieu är inte lika benägen som Collins att bryta med den externalistiska kunskapssociologin i Mannheims tappning. Collins tillerkänner det filosofiska fältet en långt större autonomi än vad Bourdieu är beredd att göra. ”Brytningsindex”, dvs graden av autonomi, är högre i Collins uppmärksamhetsrum än på Bourdieus fält.²⁹⁴ Ingen av dem menar sig dock ha svårigheter med att presentera kausala förklaringar av varför människor med liknande social bakgrund intar diametralt motsatta ståndpunkter i filosofiska frågor. Detta är snarare det förväntade utfallet.

Jag övergår nu till att presentera Mertons analyschema för kunskapssociologisk forskning. Resten av del II kommer att bestå i en diskussion av hur Collins och Bourdieu förhåller sig till de punkter som Merton listar i schemat nedan. Merton bryter ner det övergripande temat om relationen mellan den existentiella basen (dvs tänkandets vara-aspekt) och tänkandet i fem underfrågor. Till varje underfråga anför Merton också flera följdfrågor. Jag återger följdfrågorna selektivt och en smula kortfattat, emedan de framförallt anknyter till de författare Merton diskuterar. De är därför inte alltid relevanta för denna studie. Analyschemats frågor lyder:

1. *Var finns den existentiella basen?*

Finns den i ett socialt eller kulturellt system? Påträffas den, med andra ord, i sociala positioner, klasser, generationer, professioner, produktionsförhållanden, gruppstrukturer, maktförhållanden, i särskilda intressen, i sociala processer som konkurrens, konflikt etc.? Finns den i ett visst slags världsåskådning, ett visst slags kulturellt etos, kulturell mentalitet eller en *Zeitgeist*?

293 Bourdieu, pp. 41-42 (1992).

294 Denna optiska metafor har hämtats från Bourdieu, p. 56 (1995).

2. Vad för slags kunskap är det som underkastas sociologisk analys?

Är det moraliska uppfattningar, ideologier, idéer, tanke kategorier, filosofi, religiösa trosföreställningar, sociala normer, naturvetenskap, teknologi? Vilka aspekter av kunskapen är det som analyseras? Är det urvalet av problem, abstraktionsnivån, förutsättningarna (dvs vad som uppfattas som data och vad som uppfattas som problem), det begreppsliga innehållet, verifikationsmetoder eller syftet med den intellektuella verksamheten?

3. I vilken relation står den existentiella basen till kunskapen?

Är det fråga om funktionella eller kausala relationer? Ska relationen bas/kunskap specificeras i termer av orsaker, korrespondens, nödvändiga villkor, interaktion, beroende, etc. Uttrycks sambandet i termer av symboliska sammanhang eller meningsfulla relationer? Ska relationen, med andra ord, beskrivas i termer av konsistens, harmoni, sammanhang, enhet, symboliskt uttryck, strukturella identiteter, stilistiska analogier, etc.

4. Varför är basen och kunskapen relaterad?

Är det för att upprätthålla maktförhållanden, öka social stabilitet, dölja verkliga sociala förhållanden, möjliggöra exploatering, avvärja kritik, etc?

5. När råder den påstådda relationen mellan basen och kunskapen?

Uppstår relationen enligt de kunskapssociologiska teorierna bara under vissa sociala och historiska förhållanden eller finns den där alltid?

Även om Mertons analyschema är till stor nytta när det gäller att klassificera kunskapssociologisk forskning behöver det läggas litet till rätta för mitt syfte. Det gäller framförallt hans övergripande distinktion mellan teoretiska ("immanently determined") och utomteoretiska ("extra-cognitive") faktorer (Se det inledande Merton-citatet i stycke två ovan). Mertons båda termer sammanfaller med vad idé- och vetenskapshistoriker brukar kalla interna respektive externa faktorer.²⁹⁵ Ur filosofisociologisk synvinkel är denna distinktion besvärlig att upprätthålla. Att formulera problemet i sådana termer vore att upprätta en skarp åtskillnad mellan socialt vara och sanning. I introduktionen till *The Sociology of Philosophies* framhäver Collins att han inte har för avsikt att studera hur filosofer och intellektuella påverkas av "icke-intellektuella motiv". Han vill istället förklara vari intellektuella motiv består. Att skilja mellan intellektuella och icke-intellektuella motiv vore, säger han, att förutsätta att tänkande kan äga rum oberoende av sociala

295 För en diskussion av denna distinktion i förhållande till kunskapssociologin, se Camic och Gross (2001).

orsaker och att filosofisk sanning med nödvändighet ligger bortom det sociala.²⁹⁶ Enligt Collins uppstår filosofisk kunskap och sanning genom konkurrens i och mellan små grupper – inte trots denna konkurrens. Distinktionen mellan intellektuella och icke-intellektuella motiv (eller mellan interna/externa faktorer) bryter därmed samman. Collins ansluter sig således till Durkheims och Det starka programmets föresats att ge sociologiska förklaringar även av sanningen. Vi är vana att tänka på sanningen, säger han, som något som bara bestäms av en av oss oberoende verklighet. Detta är emellertid lika orimligt som att hävda att synförmågan är tillförlitlig bara när den är oberoende av våra ögonbågar.²⁹⁷ När jag i det följande diskuterar relationen socialt vara/tänkande ska det därför inte förstås som att bara vissa aparta inslag i det filosofiska tänkandet kan underkastas sociologisk analys. Den sociologiska uppgiften består i att försöka beskriva de orsaksmekanismer som binder samman socialt vara och tänkande – inte att skilja mellan tänkande som följer en intern teoriutveckling och sådant som är hänförligt till sociala faktorer. Allt filosofiskt tänkande är i grund och botten, menar jag, hänförligt till sociala faktorer – också Sanningen.

Som redan har antytts anser både Collins och Bourdieu att det främsta motivet för filosofiskt tänkande är att försöka vinna uppmärksamhet på en konkurrensutsatt marknad för idéer. Denna infallsvinkel till frågan om intellektuell motivation står i bjärt kontrast till mer traditionella uppfattningar, som t ex att filosofin tar sin början i ”förundran” (Aristoteles), tvivel (Peirce) eller ”sanningssökande”.²⁹⁸ Enligt Collins har filosofin sin begynnelse i att filosofen ropar: ”Lyssna på mig!”²⁹⁹ Filosofers kamp för uppmärksamhet är ytterst sett en omedveten strävan efter att höja den *emotionella energin* (EE). Bourdieus begrepp *illusio* fyller samma funktion som Collins EE. I begynnelsen finns *illusio* – viljan att investera i spelet och tron på att dess vinster är betydelsefulla. Filosofin tar sin början först i och med att ett filosofiskt fält upprättas och filosofer finner det mödan värt att kämpa om de vinster som fältet ställer i utsikt.

I det följande redogör jag för Collins filosofisociologi för att ta reda på vilka svar han tillhandahåller på Mertons fem frågor. Jag kommer dock inte att besvara frågorna i explicit form förrän allra sist i kapitlet. Läsaren gör därför klokt i att hålla frågorna i minnet under läsningen. De verk av Collins som diskuteras i kapitlet är framförallt *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual Change* (1998) och *Interaction Ritual Chains* (2004). Även en del av Collins centrala artiklar behandlas.

296 Collins, p. 7 (2000a).

297 Collins, p. 317 (2000b).

298 Mészal & Freundlieb, p. 250 (2003).

299 Collins, p. 38 (2000a).

K A P I T E L 4

Collins: Interaktionsritualer, emotionell energi och kulturellt kapital

I en prosadikt av Lars Gustafsson berättas att användningen av ordet "idé" i en del hippokratiska skrifter hade ingivit vissa forskare tanken att dessa skrifter föregriper Platons idélära. En viss Taylor i Oxford hävdade t ex år 1902 att Platon be- gagnade sig av en teknisk vokabulär som fanns fullt utvecklad redan i den joniska naturfilosofin. För denna tanke hade fransmannen Festugière bara förakt till övers. "Var man än slår i Festugières kommentarer till de hippokratiska skrifterna", skriver Gustafsson, "finner man ilskna, bittra och hånfulla omdömen om mr. Taylor". Till saken hör att Festugière skrev sina kommentarer till de hippokratiska skrifterna under den tyska ockupationen av Frankrike år 1943. Med Gustafssons ord:

Medan stridsvagnar rullar genom gatorna, livsmedelsköer ringlar sig runt gathörnen och morgontidiga SS-patruller företar arresteringar i grannhuset, upprörs Monsieur Festugière alltmer av vad han uppfattar som en skandal, nämligen Mister Taylors bisarra idé att "eidos" bara är en teknisk term hos joniska naturfilosofer. [...] Jag har en viss, svårförklarlig, sympati för Monsieur Festugière. Han låter inte världen diktera villkoren.³⁰⁰

Utifrån Collins perspektiv är Gustafssons sympati för Festugière inte svårförklarlig. Enligt Collins är det på detta vis som intellektuella fungerar – såväl Gustafsson som Festugière. För intellektuella är dispyter av detta slag viktigare än allt annat. Dessa strider tillhör en särskilt upphöjd sfär av tillvaron. Ibland blir konflik-

300 Gustafsson, pp. 7-8 (1987).

terna t o m viktigare än att SS-patruller för bort människor ur grannhusen. Det värde intellektuella sätter högre än alla andra är *sanning*. Sanningsbegreppet uppvisar alla de egenskaper, säger Collins, som Durkheim tillskrev religionen: Det överskrider alla enskilda individer. Det är tvingande och kräver underkastelse. (I del I har det framgått att även Durkheim kopplade samman sanning och religion.) "Sanning" och "objektivitet" är heliga objekt som måste avskiljas från det profana. Enligt Durkheim är det tabus uppgift att särskilja den heliga sfären från den profana. Den myckna möda som analytiska filosofer har spillt på att upprätta ett normativt demarkationskriterium mellan vetenskap och icke-vetenskap kan tolkas som ett försök att införa ett tabu. Filosofer som betraktar begreppen "vetenskap" och "ideologi" som sociala konstruktioner snarare än som essenser, som t ex Richard Rorty, fördrivs följaktligen ur stammen av analytiska filosofer.³⁰¹ Sanningen kan inte ostraffat dras ner till det profanas nivå.

I sitt magistrala verk *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual Change* från 1998 presenterar Collins en sociologisk teori som han menar bli kan förklara varför vissa idéer och texter förlänas en sakral status. Denna teori kallar han *rituell interaktionsteori* (interaction ritual theory). Den viktigaste beståndsdelen i Collins rituella interaktionsteori är begreppet emotionell energi (hädanefter: EE). I *The Sociology of Philosophies* är den rituella interaktionsteorin en beståndsdel i ett mera omfattande teoribygge. Som helhet syftar denna filosofisociologiska teori till att förklara intellektuell förändring i världens alla filosofiska traditioner. Collins nöjer sig därför inte, som annars är brukligt i västerländsk historieskrivning, med att återge den västerländska filosofins historia från Thales från Miletos fram till våra dagar. Han applicerar även sin sociologiska teori på den filosofiska utvecklingen i Kina, Indien och Japan samt på judiskt och arabiskt tänkande. Det är således fråga, som framgår av verkets undertitel, om en global teori om intellektuell förändring.

Collins teori har tre olika kausala nivåer: en mikro-, meso- och makronivå. Jag börjar med att presentera mikronivån, den rituella interaktionsteorin, för att därefter diskutera de två andra nivåerna. Det kommer att framgå att EE inte bara är grundbulten i den rituella interaktionsteorin, utan i Collins hela förklarande ansats i *The Sociology of Philosophies*. I själva verket står och faller hans förklaringar av filosofisk förändring med begreppet EE.

Collins rituella interaktionsteori är influerad av Durkheim och Erving Goffman (1922-82). Begreppet "interaktionsritual" härrör direkt från Goffman. Med detta begrepp ville Goffman uppmärksamma att de religiösa ritualer som Durkheim studerade i *Det religiösa livets elementära former* är allestädes närvarande redan i vardagslivet.³⁰² Enligt Durkheim har religiösa ritualer som funktion att skapa symboler och kategorier genom vilka ett socialt kollektiv förstår tillvaron. Ritualerna skapar en grundläggande social solidaritet och en gemensam begrepps-

301 Fuchs, p. 62 (2001).

302 Collins, p. 21 (2000a).

värld. De gemensamma begreppen tjänar som symboler för gruppmedlemskap. I *Det religiösa livets elementära former* föresätter sig Durkheim t o m, som vi har sett i del I, att förklara den sociala bakgrunden till tänkandets mest grundläggande förutsättningar. Durkheim studerade framförallt ritualer i skriftlösa kulturer. Denna typ av ritualer kännetecknas av att kollektivets medlemmar med jämna mellanrum samlas för att under extatiska former fira religiösa ceremonier. Ritualerna är nödvändiga både för att skapa och återskapa de gemensamma trosföreställningarna och begreppen. Om medlemmarna inte regelbundet samlades för att delta i religiösa ritualer, skulle föreställningarna avta i styrka för att så småningom helt försvinna.

Goffman vidgar Durkheims ritualbegrepp till att omfatta även vardagliga ritualer i det moderna samhället. Enligt Goffman är varje flyktigt möte mellan individer en social ordning i miniatyr, som skapas med hjälp av solidaritetsritualer. Dessa ritualer syftar till att låta individen presentera en idealiserad och tillrättalagd bild av sig själv. (En del av det lidande som det innebär att leva på en sk total institution, t ex ett mentalsjukhus, består i att patienten förvägras möjligheten att presentera sig på ett idealiserat sätt. Patientens livshistoria blir istället kritiserad och utvärderad, vilket omöjliggör solidaritetsritualer.)³⁰³ Collins vidgar det sociologiska ritualbegreppet ytterligare till att omfatta all slags "face-to face"-interaktion, som ger upphov till en gemensam fokusering av uppmärksamheten och därmed också till en gemensam känslöstämning. Collins interaktionsbegrepp är sålunda tämligen omfattande. I begreppet ryms alltifrån att dela en cigarett, se på en fotbollsmatch, ha sexuell umgänge, delta i en gudstjänst, vara inbegripen i ett filosofiskt samtal, etc. För att en interaktionsritual ska komma till stånd måste fyra villkor vara uppfyllda (se vänstra ledet, "ritual ingredients", i modellen på sida 119):

1. En grupp av åtminstone två personer måste vara fysiskt närvarande så att de kan påverka varandra via sin fysiska närvaro (vare sig de är medvetna om denna påverkan eller inte).
2. Det måste finnas något slags barriär mot utomstående så att deltagarna kan bedöma vem som deltar och vem som är utesluten.
3. Deltagarna måste rikta sin gemensamma uppmärksamhet på ett objekt eller en handling samtidigt som de är medvetna om att de/n andra/e fokuserar samma objekt eller handling.
4. De måste dela samma känslöstämning.³⁰⁴

Framgångsrika interaktionsritualer, ritualer som efterlever villkoren 1-4 ovan, skapar *kollektiv upprymdhet* (collective effervescence). Villkoren 3 och 4 förstärker

303 Goffman, pp. 108-122 (1973).

304 Collins, p. 48 (2004).

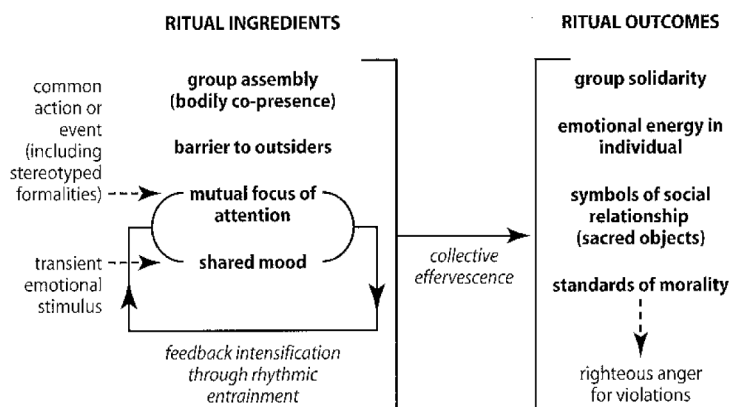
varandra genom en feedbackmekanism. När deltagare i en interaktionsritual blir alltmer fokuserade på gruppens gemensamma aktivitet, t ex en intensiv filosofisk diskussion, upplever de i allt högre grad en gemensam känslöstämning. Den gemensamma känslöstämningen bidrar i sin tur till att uppmärksamheten ytterligare skärps. Samspelet mellan 3 och 4 genererar vad Collins kallar "emotional entrainment", dvs ett igångsättande av ett emotionellt flöde. I takt med att diskussionen blir alltmer intensiv rycks deltagarna med av stämningen och rytmen. Alla individuella känslor trängs bort av den gemensamma känslöstämningen. Detta emotionella flöde är samma sak som den kollektiva upprymdheten. Framgångsrika interaktionsritualer har framförallt fyra effekter (se högra ledet, "ritual outcomes", i modellen på sida 119):

1. Gruppolidaritet, känsla av medlemskap i gruppen.
2. Deltagarna fylls av EE. Med EE avser Collins känslor av självförtroende, upprymdhet, mental styrka, entusiasm och initiativförmåga.
3. Symboler som representerar gruppen skapas. Det kan röra sig om emblem eller andra representationer, som t ex ord eller gester, som deltagarna upplever vara förknippade med dem som kollektiv. Dessa symboler blir till ett slags reservoarer av EE. De symboliserar gruppens enhet även när den inte är fysiskt samlad. Deltagare som har laddats med starka känslor av gruppolidaritet betraktar symbolerna som "heliga", dvs i Durkheims specifika mening av ordet. Symbolerna försvaras därför när de angrips av utomstående eller av överlöpare.
4. Deltagarna erfar moraliska känslor, dvs känslor av att de gör rätt i att vara medlem i gruppen och att försvara dess symboler mot angripare. Deltagarna förses med ett moraliskt rättesnöre.³⁰⁵

För att försöka formulera Collins rituella interaktionsteori så kortfattat som möjligt: Den gemensamma fokuseringen av uppmärksamheten i en fysiskt samlad grupp leder till en gemensam känslöstämning. Den gemensamma känslöstämningen bidrar genom feedbackmekanismer till ytterligare skärpning av uppmärksamheten. Deltagande i interaktionsritualen genererar ett emotionellt flöde, en kollektiv upprymdhet. Om interaktionsritualen upprepas kontinuerligt kommer den kollektiva upprymdheten att uttryckas i gruppens specifika symboler. På det individuella planet laddas deltagarna med EE, dvs initiativförmåga, entusiasm och

305 Ibid. p. 49.

mental styrka. Collins har sammanfattat sin rituella interaktionsteori i följande modell:³⁰⁶



Collins påpekar att allt i modellen är variabler. Den kollektiva upprymdhet som skapas kan, med andra ord, vara *mer eller mindre* stark. Det innebär att en interaktionsritual kan skapa *mer eller mindre* EE. För att interaktionsritualer ska vara framgångsrika måste den gemensamma uppmärksamheten och känslöstämningen nå över ett tröskelvärde. Misslyckade interaktionsritualer når aldrig över detta värde. Det uppstår därför heller aldrig någon kollektiv upprymdhet som resulterar i kollektiva symboler eller EE. Den kollektiva upprymdhet som interaktionsritualen genererar, t ex glädje eller aggression, är övergående. EE är emellertid långtidsverkande (a long-term emotion).³⁰⁷ Begreppet "kollektiv upprymdhet" har, som Collins påpekar, positiva konnotationer, t ex glädje eller sorglös uppsluppenhet.³⁰⁸ Den kollektiva upprymdheten kan dock lika gärna bestå i en gemensam sorg eller bedrövelse. Den förhärskande känslan vid en begravning är sorg och smärta. Långtidseffekten (EE) är gruppsolidaritet. Den förhärskande känslan vid en lyckad fest är glädje och uppsluppenhet. Långtidseffekten (EE) kan vara en känsla av medlemskap i en statusgrupp. Interaktionsritualer omvandlar således alla gemensamt delade känslor till EE. EE ska därför inte förväxlas med tillfälliga och övergående känslor som ilska eller rädsla. Det är istället fråga om ett slags emotionell handlingsberedskap eller initiativförmåga som är mer eller mindre varaktig över tiden. I vissa passager i *Interaction Ritual Chains* tenderar Collins emellertid att upplösa skillnaden mellan EE och tillfälliga känslor. Beakta t ex följande stycke:

306 Ibid. p. 48.

307 Ibid. p. 108.

308 Ibid. p. 108.

EE is transitory. It is *highest at the peak intensity of an interaction ritual itself*; and leaves an energetic afterglow that gradually decreases over time. The time-decay of EE has not been measured; a reasonable approximation may be that it has a "half-life" between a few hours and a few days [...].³⁰⁹

EE är en övergående känsla. När man känner att ens förråd håller på att tömmas uppstår en motivation att samla gruppen för att ånyo företa en interaktionsritual. För att hålla EE och gruppsolidariteten uppe, krävs att gruppen kontinuerligt återsamlas. I citatet förefaller kollektiv upprymdhet emellertid inte, som i modellen ovan, vara en kausal betingelse för EE, utan samma sak. I citatet har EE plötsligt flyttat över till modellens vänstersida. Och vilken är egentligen skillnaden mellan övergående känslor och EE som blott varar några timmar? Sådan kortvarig EE kan knappast kallas för "a long-term emotion". Collins är inte tillräckligt tydlig i dessa begreppsliga frågor.

EE utgör i alla händelser ett kontinuum som går från hög till låg. Hög EE karakteriseras av självförtroende, initiativförmåga och entusiasm. Låg EE kännetecknas av dålig självkänsla, bristande initiativförmåga och depressivitet. Människor som deltar i framgångsrika interaktionsritualer med likasinnade eller statuspersoner laddas med EE. Deltagarna blir hängivna försvarare av gruppens symboler och fylls med självförtroende och dådkraft. Personer som deltar i misslyckade interaktionsritualer alieneras från gruppsymbolerna. Ritualer av detta slag upplevs som pinsamma och påtvingna.³¹⁰ Den som helt utestängs från deltagande eller blir dominerad i interaktionsritualer töms på EE.

Symboler som har skapats i specifika grupper förs så småningom ut till andra samhällsgrupper. Genom rituell interaktion med utomstående sprids symbolerna som ringar på vattnet. I det moderna samhället interagerar de flesta människor med representanter för flera olika grupper. Vi möter t ex lärare, politiker, seglare,

309 Ibid. p. 150. Min kursiv. På sidan 158 i *Interaction Ritual Chains* heter det också: "[...] EE is highest during an intense IR [interaction ritual] in progress, but decays with time after the IR is ended [...]" Tidigare i boken (p. 134) har han skrivit: "[...] EE is a long-term consequence of IRs that reach a high degree of focused emotional entrainment, which we can also call attunement, collective effervescence, or solidarity; but EE is not the attunement itself. In figure 2.1, [dvs modellen ovan] the ingredients and processes on the left and middle of the diagram happen earlier than the outcomes on the right side; *EE is a consequence that carries over after the individual has left the situation.*" Min kursiv.

310 Man kan tänka på ett dop i svenska kyrkan. De flesta människor som idag bevisar dop saknar kyrkovana och känner sig obekväma med religiösa ceremonier och symboler. De stämmer därför inte in i vare sig psalmer eller böner. Några känner sig t o m tvungna att markera något slags ironisk distans till ceremonin. Psalmsjungandet och bönen lyckas således inte lyfta den gemensamma uppmärksamheten eller känslöstämningen över den kritiska nivån. Resultatet är att ingen kollektiv upprymdhet infinner sig. I själva verket förefaller fotograferandet vara det viktigaste rituella inslaget vid moderna dop. Det är möjligt att dop, och religiösa handlingar överhuvudtaget, idag mer har blivit till rituella fotosessioner än specifikt religiösa ceremonier. Ur sociologisk synvinkel är det emellertid ingen skillnad mellan rituella fotosessioner och religiösa ceremonier. De har båda samma sociala ursprung och syfte, dvs att skapa medlemskapsymboler.

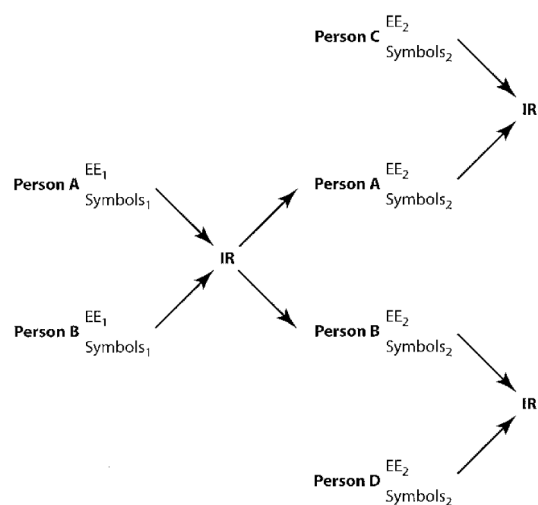
skådespelare, cyklister, läkare, poliser, filosofer, sociologer, jurister, etc. På grundval av dessa möten uppstår specifika och personliga uppsättningar av symboler laddade med gruppmedlemskap. Collins kallar dessa symboler för "kulturellt kapital" (hädanefter: KK). Den personliga historia av rituella interaktioner som genererar en uppsättning av KK benämner han "rituell interaktionskedja" (interaction ritual chain). Låt oss närmare studera ett led i denna kedja. Vid nästan varje ögonblick i våra liv befinner vi oss i en interaktionsritual med andra människor. Ett liv kan karaktäriseras som en lång rituell interaktionskedja. Vi går in i varje interaktionsritual med en specifik uppsättning av KK och med en viss nivå av EE. EE höjs, sänks eller förblir på samma nivå beroende på om interaktionsritualen är framgångsrik eller misslyckad. Gruppssymbolerna, KK, laddas med energi i framgångsrika ritualer och förloras i relevans och betydelse i misslyckade ritualer. En annan möjlighet är att interaktionsdeltagarna exponeras för nytt KK. Detta sker på två sätt:

1. Den ena parten överför KK till den andre. Sådan symbolöverföring är dock aldrig enbart kognitiv. Symbolerna har sin naturliga hemorts rätt i en viss grupp. De flesta symboler har således en EE-laddning – även om vi inte alltid är medvetna om den. Att vara intellektuellt naiv består just i att inte veta att symbolerna bevakas av olika grupper. Att till en filosof troskyldigt säga "var och en har väl sin egen sanning" brukar exempelvis resultera i en tämligen omedelbar respons.
2. Om interaktionsritualen når tillräckliga emotionella höjder kan nya symboler skapas. Det kan röra sig om nya idéer och tankestilar, men också om tarvliga skämt och banala fraser. Även om gruppssymbolerna för en utomstående kan te sig aldrig så triviala (t ex den tecknade tv-serien Simpsons) eller esoteriska (t ex forskning om Heliga Birgitta) är de betydelsefulla för deltagarna. Det är nämligen runt dessa symboler gruppen samlas och genererar EE.³¹¹

Collins har åskådliggjort en rituell interaktionskedja i följande modell.³¹²

311 Collins, p. 999 (1981).

312 Figuren har hämtats från Collins, p. 152 (2004).



IR är Collins förkortning för ”interaction ritual”. I figuren, som har hämtats från *Interaction Ritual Chains*, använder Collins begreppet ”symbols” som benämning på gruppssymbolerna. I *The Sociology of Philosophies* kallar han dem emellertid ”kulturellt kapital”. Termen ”kulturellt kapital” har Collins lånat från Bourdieu. Han ger den dock ett eget innehåll. I en fotnot till *The Sociology of Philosophies* påpekar han att han till skillnad från Bourdieu inte talar om ett generellt KK som är utmärkande för en bildad elit i allmänhet.³¹³ Alla kulturella föremål och symboler kan laddas med EE och fungera som KK, såväl populärkulturella som finkulturella symboler. Till skillnad från Bourdieus användning av termen är Collins KK inte heller överförbart till andra fält. Den typ av KK som ger t ex en filosof en förstegsställning på det filosofiska fältet är i högsta grad specifikt för detta fält. Man gör, med andra ord, ingen karriär som affärsjurist genom att vara slängd i modallogik (eller vice versa).

Enligt Collins söker sig människor till de sociala nätverk där de får bäst utdelning på sina investeringar i KK, dvs bäst avkastning i termer av EE. Det innebär bl a att vi undviker situationer där vi riskerar att domineras och dräneras på EE, men uppsöker sammanhang där vi kan dominera andra. Detta förhållande gäller inte bara inom akademien, utan på alla sociala arenor: ”EE-seeking is the master motive across all institutional arenas [...]”.³¹⁴ Som framgått ovan behöver denna motivation inte vara medveten. Mänskligt beteende kan i själva verket karaktäriseras som en positiv EE-tropism.³¹⁵ Likt växter vrider sig mot ljuset (positiv foto-

313 Collins, p. 948, n.4 (2000a).

314 Collins, p. XV (2004).

315 Ibid. p. 181.

tropism), dras vi omedvetet mot de sociala nätverk och KK som höjer vår EE. Det finns sålunda en långtgående motivmonism i Collins filosofisociologi.

På samma vis som KK ser olika ut från ett fält till ett annat, skiljer sig intellektuella strider från konflikter mellan gatugång, etniska rörelser eller stater.³¹⁶ Intellektuella och vetenskapliga kontroverser är inte, som det ibland heter, ”en fortsättning av politiken med andra medel”. Detta beror på att det intellektuella fältet inte är homologt till icke-intellektuella fält. Den intellektuella världen lyder inte under politikens lagar. I Collins teoretiska modell lever intellektuella grupper i det närmaste avskilda från samhället. De är så fullt upptagna med sina interna diskussioner och strider att de ibland inte ens tar notis om att SS-trupper för bort människor ur grannhusen. Collins intellektuella grupper utgörs av konkreta sammanslutningar av vänner, diskussionspartners, lärare/elever, etc. Det är i små slutna nätverk av filosofer och intellektuella som idéer föds och konsekreras (helgas, invigs). Dessa grupper är orienterade mot andra likartade grupper på det filosofiska fältet – och inte mot en politisk eller social offentlighet. Det är därför ett misstag, säger Collins, att återföra filosofiskt tänkande på sociopolitiska eller kulturella faktorer. Istället för att vara reflektioner av t ex klassintressen, den protestantiska andan eller ”manligt”/”kvinnt” är tänkandet bestämt av interaktionsritualer och rivaliteten mellan grupper på det filosofiska fältet.³¹⁷ När en intellektuell tradition eller ett akademiskt ämne väl har börjat producera sina egna symboler, verktyg och forskningsfrågor kan de inte längre förklaras utifrån allmänskulturella eller sociopolitiska faktorer. De har så att säga lämnat samhället bakom sig. Denna uppfattning står, som kommer att framgå i nästa kapitel, i bjärt kontrast till Bourdieus filosofisociologi. Bourdieu hävdar i likhet med Mannheim att den sociopolitiska betingningen av filosofin är långtgående. Enligt Bourdieu är produktionen och receptionen av filosofiska texter styrd av en moralisk-politisk orienteringsförmåga vilken reflexmässigt indelar argument och uppfattningar längs en höger/vänster skala. Även frågor som förefaller långt borta från politikens sfär kan gälla som osvikliga politiska markörer på det intellektuella fältet. I 1920-talets Tyskland försågs t ex frågan om kvantifiering i sociologin eller erfarenhetens roll i vetenskaplig kunskap med tydliga politiska förtecken.³¹⁸

Collins uppfattning implicerar inte, för att återigen anknyta till Gustafssons prosadikt, att intellektuella inte låter ”världen diktera villkoren”. Så länge intellektuella är tillförsäkrade självbestämmanderätt i sina egna frågor låter de inte *samhället* diktera villkoren. Däremot är de, enligt Collins, underkastade Det lilla antalet lag, som dikterar de sociala villkoren för intellektuell verksamhet. Jag återkommer till denna lag och dess implikationer för filosofiskt tänkande nedan.

316 Collins, p. 48 (2002).

317 Ibid. p. 48.

318 Bourdieu, p. 23 (1991).

4.1 Det filosofiska tänkandets sociologi

Även om Collins är motståndare till en sociologisk reduktionism som för tillbaka KK och tänkande till sociopolitiska faktorer är han på inga villkor anhängare av föreställningen att tänkande är fritt och obundet. Collins vill snarare reducera filosofiskt tänkande till emotionell energi, nätverkskontakter och interaktionsritualer.

The world of thought is generally regarded as a vast territory. So it is; but it may not be so fantastic as it is touted to be. We have a prejudice that thought is free, untrammled, infinitely open, unapproachable from outside. And yet – if thought is an internalization of rituals from social life, further developed by decomposition and recombination of its symbolic elements, in the train of impulses to externalize them again – how strange can it be?³¹⁹

Det är en form av teoretisk anti-humanism som här möter. Mänskligt tänkande är inte mer märkvärdigt än att vi kan komma åt det genom att studera de sociala interaktionsritualer som en tänkare deltar i. Att studera tänkande ur sociologisk synvinkel reser måhända en del metodologiska problem, men tänkandet är på intet vis principiellt oåtkomligt eller förborgat för en sociologisk förståelse. Snarare än att röra sig i oändliga inre rymder är det begränsat till lokala interaktionsritualer.³²⁰ En persons tankeinhåll bestäms av de ritualer som han/hon nyligen har deltagit i, dvs av de effekter interaktionen har haft på personens KK och EE, samt vad han/hon förväntar sig ska ske i nära förestående ritualer. Allt tänkande är omgivet av konkreta interaktionsritualer. Filosofens ensamma stunder på kammaren genljuder av EE och KK från tidigare ritualer.

Collins teoretiska anti-humanism kommer till uttryck också i hans språkbruk. En typisk formulering kan lyda: "The structural field which produced Ibn Rushd's creative energy and transformed him into the renowned Averroës was an un-

319 Collins, p. 220 (2004).

320 I Tranströmers diktsamling *För levande och döda* (1989) återfinns den kända dikten "Romanska bågar". Den lyder: "Inne i den väldiga romanska kyrkan trängdes turisterna / i halv-mörkret. / Valv gapande bakom valv och ingen överblick. / Några ljuslågor fladdrade. / En ängel utan ansikte omfamnade mig / och viskade genom hela kroppen: / 'Skäms inte för att du är människa, var stolt! / Inne i dig öppnar sig valv bakom valv oändligt. / Du blir aldrig färdig, och det är som det skall.' / Jag var blind av tårar / och föstes ut på den soljudande piazzan / tillsammans med Mr och Mrs Jones, Herr Tanaka och / Signora Sabatini / och inne i dem alla öppnade sig valv bakom valv oändligt." Lars Gustafsson har i diktsamlingen *En tid i Xanadu* svarat på Tranströmers humanistiska credo. Jag citerar första stycket ur prosadikten "Flickan i snabbköpet": "Poeter och andra prisbelönade optimister brukar envisas med att varje människa är ett stort mysterium, ja till och med – i svårartade fall – en katedral. Däremot inte ett fotbollsstadium, en tunnelbanestation, ett sjukhus, vilket också vore möjliga bilder." Collins ställer sig på Gustafssons sida. I människans inre öppnas inte "valv bakom valv oändligt", utan snarare interaktionsritual bakom interaktionsritual ändligt. Tänkandet är knutet till de konkreta interaktionsritualer som en person har deltagit i. Människan är inte ett större mysterium än att Collins är det på spåren.

sually wide one.”³²¹ Det var således ett strukturerat fält (se nedan) som skapade den kreativa energi som gjorde Averroës, egentligen Ibn Rushd (1126- 1198), till en stor filosof. Han hade vare sig sin flit eller sitt geni att tacka för sin berömmelse. Flit och geni är en funktion av strukturella förhållanden på det filosofiska fältet. Som biologisk/psykologisk varelse är Averroës nära nog utbytbar mot vem som helst. Den filosofi som han skapade skulle ha sett likadan ut om någon annan biologisk/psykologisk varelse med samma KK och EE hade intagit hans nätverksposition.³²² Som kommer att framgå nedan kunde Averroës i själva verket ha ersatts av en artificiell intelligens, en AI-robot. Begreppet ”person” eller ”personlighet” har således inget förklaringsvärde i Collins filosofisociologi. Fichte gav uttryck för sin radikala frihetsfilosofi med de bekanta orden: ”Vilken filosofi man väljer beror på vad för slags människa man är.” Collins filosofisociologi skulle kunna sammanfattas i devisen: ”Vilken slags filosofi man väljer beror på ens KK, EE och nätverksposition.”

Att bedriva filosofi är att tänka med hjälp av gruppssymboler (KK) som har genererats i interaktioner med andra filosofer. Filosofers inre värld utgör ett filosofiskt fält i miniatyr. Kreativt tänkande består i att skapa ”koalitioner i medvetandet” (coalitions in the mind), dvs att kombinera olika intellektuella gruppers symboler på ett unikt och banbrytande sätt. Den djärvhet och entusiasm som krävs för att ommöblera KK på ett originellt vis härrör från en hög EE. Kreativa filosofer har ett särskilt slags intuitiv känsla för hur medlemskapssymboler kan sättas samman till nya idéer och argument. De vet också vilka grupper som kommer att omhulda respektive motsätta sig idéerna i fråga. De idéer som passerar genom filosofers medvetande är därför mättade av social betydelse: de symboliserar medlemskap i redan existerande och framtida grupper på det filosofiska fältet.³²³ Känslan av att tänka framgångsrika tankar, tankar som man anar kan omorganisera hela fältet, är utomordentligt motiverande. När filosofer känner på sig att deras tankar kan bli till medlemskapssymboler för nya filosofiska positioner fylls de av EE och arbetsiver. Enligt Collins är denna process inte nödvändigtvis medveten.³²⁴ Filosofer är sannolikt oftast absorberade av sitt arbete utan att reflektera över vilka medlemskapssymboler de laborerar med. Den sociala aspekten av tänkandet finns där likafullt: Det kreativa tänkandets nödvändiga beståndsdelar, EE

321 Collins, p. 445 (2000a).

322 Med Collins egna ord: “[...] they [t ex stora filosofer] are products of processes that affect all of us, and in which all of us (very likely) are pretty much interchangeable. About any such dominant energy star, it is possible to say, there but for the grace of God (i.e., the luck of IR chain trajectories) go you or I.” Collins, p. 132 (2004).

323 Collins, pp. 51-52 (2000a).

324 I och med att interaktionsritualer fokuserar uppmärksamheten på yttre objekt eller på symboler som skapats i tidigare ritualer leds uppmärksamheten bort från de sociala processer som har skapat symbolerna och deras EE-laddning. Fokuseringen av uppmärksamheten leder till en reducering av reflexiviteten och en tilltro till objektiviteten och sanningen i de symboler som förfallet är föremål för uppmärksamhet (Collins, p. 97, 2004).

och KK, härrör från interaktionsritualer på det filosofiska fältet. Med Collins egna ord:

The creative intellectual, in playing with different ideas, is playing with different restructurings of the intellectual community, producing a new generalized other within his or her mind [dvs en ny utformning av fältet], in confidence that the intellectual network will reorganize itself around these ideas.³²⁵

Filosofiskt tänkande är, med andra ord, inte fritt och obundet, utan är i högsta grad knutet till ett filosofiskt fält. Det opererar i ett imaginärt fält där det gör utfall mot vissa positioner och stryker sig mot andra. Tänkande kan tillika karaktäriseras som en tredje ordningens cirkulering av symboler. Den första ordningen består i skapandet av symboler i intensiva interaktionsritualer "face-to-face". När dessa symboler lösgörs ur de småskaliga grupper ur vilka de har sprungit och cirkulerar i en vidare social kontext har den andra ordningens cirkulation inträtt. Andra ordningens cirkulering äger framförallt rum via konversationer. Den tredje ordningen består i att en individ internaliserar dessa symboler och låter dem ingå i hans eller hennes imaginära interaktionsritualer. De flesta gruppssymboler vi möter har lösgjort sig ur sin ursprungliga kontext. De har därför inte samma EE-laddning för oss som de har för de grupper där de har fötts och kontinuerligt återskapas. Vi är kanske inte ens, som framgått ovan, medvetna om att de utgör någon gruppssymboler. Vissa symboler laddas inte heller längre med EE, t ex asatrons symboler, och är därför utdöda eller döende.

Collins indelning av tre olika ordningar för cirkuleringen av symboler lägger grunden för ett uppslagsrikt kunskapssociologiskt forskningsprogram. Detta program består i att spåra symboler tillbaka till de interaktionsritualer där de har sitt ursprung. Det första steget består i att rekonstruera de interaktionsritualer som skapade symbolerna ifråga: Med vilken frekvens och intensitet ägde interaktionsritualerna rum? Vilka känslor uttrycktes? Vilka objekt eller aktiviteter stod i centrum för uppmärksamheten? I vilken utsträckning laddades deltagarna med EE? Vilka barriärer fanns mot utomstående? Nästa steg i programmet består i att kartlägga den andra ordningens cirkulering av symbolerna: Vem begagnade sig av dessa symboler förutom den ursprungliga grupp i vilka de skapades? Hur stor spridning fick de? I vilka sammanhang användes de? I forskningsprogrammets sista steg beskrivs hur individer använde symbolerna i imaginära inre konversationer. Forskningsprogrammet utgår sålunda från att symboler skapas i lokala interaktionsritualer och kartlägger symbolernas vidare spridning i samhället och historien.³²⁶ Programmet syftar till att spåra den kausala kedja som leder tillbaka till symbolernas ursprungliga introduktion.

325 Collins, p. 52 (2000a).

326 Collins, pp. 97-99 (2004).

4.2 Interaktionsritualer bland intellektuella

Sinnebilden för Collins intellektuella interaktionsritual består i att en grupp av framförallt unga intellektuella samlas för att rikta sin gemensamma uppmärksamhet mot en individ som presenterar ett längre argumenterande föredrag. Argumentationen i fråga består vanligen av en kombination av argument som andra medlemmar har presenterat tidigare eller som finns publicerade i någon gruppmedlems skrifter. I anförandet vidareutvecklas eller tillbakavisas dessa argument. På grundval av interaktionsritualerna i gruppen vidmakthåller vissa argument sin emotionella energi, andra förlorar i styrka och åter andra introduceras som kandidater för konsekring. Genom att regelbundet samlas och diskutera intellektuella frågor utvecklar varje gruppmedlem ett medvetande om sig själv som en del av ett gemensamt projekt, t ex att göra upp med en nattstående filosofisk lära och dess ledande företrädare. Gruppens idéer och texter blir till verkningsfulla symboler (KK) för gruppens kontinuitet över tiden. Medlemmarna betraktas, både av sig själva och av andra, som en grupp som fylkas runt grupp-specifika symboler och ett särskilt sätt att tänka. Gruppens symboler skiljer dem från andra aktörer på fältet. De utvecklar därför ett i grunden emotionellt förhållande till sina symboler och sin tankestil. Durkheim studerade social solidaritet som omfattade klaner, stammar eller hela samhällen. Collins intresserar sig istället för små grupper som interagerar på en "face-to-face"-basis och som är medvetna om sin grupptillhörighet.³²⁷ Det innebär att den solidaritet som skapas i gruppen är lokal och exklusiv. Den både innesluter och utesluter. Collins intellektuella är, med andra ord, organiserade i ingrupper som omges av rivaliserande och fientliga utgrupper.

Som framgår av modellen på sidan 119 ovan väcker det indignation när grupp-symbolerna angrips av utomstående eller avfallingar. Collins kallar detta slags ilska för "rättmätig ilska" (righteous anger). Gruppmedlemmarna förbehåller nämligen sig själva rätten att pröva giltigheten i sina symboler. Rättmätig ilska kan vara synnerligen häftig, emedan den uttrycks i förvisningen om att hela gruppen delar den. Styrkan i den rättmätiga ilskan är proportionell till hur mycket EE grupp-symbolerna har laddats med. I grupper med täta och intensiva interaktionsritualer och en kringskuren fokus tenderar symbolerna att tillskrivas en tinglik status. Symbolerna betraktas som en del av verklighetens naturliga ordning. Det främsta exemplet torde vara religiösa symboler som ofta anses vara utrustade med kausala krafter. När religiösa symboler vanhelgas låter reaktionen sällan vänta på sig. Grupper med diffusa interaktionsritualer och en kosmopolitisk utblick håller sig däremot med abstrakta grupp-symboler. Dessa symboler kan ofta vara svåra att uppfatta av utomstående. I grupper av detta slag har deltagarna lättare att förhålla sig reflexivt till symbolerna (och kan eventuellt också se deras sociala relativitet).

327 Collins skiljer sig därmed även från Mannheim som intresserade sig för klasser, generationer, statusgrupper, sekter, skolbildningar och yrkesgrupper.

Typexemplet på en sådan grupp är intellektuella. När intellektuella gruppers medlemskapsymboler angrips är resultatet snarare en känsla av förlägenhet å an-griparens vägnar än en helig vrede. Intellektuella missdådare möts inte av en skummande vrede, utan av uteslutning och statusförlust. Förbrytaren tvingas inte heller utstå rituella straff. Den vanligaste sanktionen är att personen i fråga helt enkelt undviks och baktalas. Han eller hon utgör inte längre en del av gruppen. När jag i inledningen till detta kapitel skrev att Rorty hade fördrivits ur stammen av analytiska filosofer var det därför en överdrift. Filosofer fördrivs inte med våld – åtminstone inte av andra filosofer. De förlöjligas och avfärdas som klåpare.³²⁸

Enligt Collins finns det likafullt ett inslag av stammentalitet hos intellektuella. De intellektuella utgör en säregen blandning av det extremt partikulära och lokala å ena sidan och det universella, kosmopolitiska och odogmatiska å den andra. De är en blandning av Durkheims mekaniska och organiska solidaritet.³²⁹ Intellektuella är partikulära och lokala i meningen att de är orienterade mot "face-to-face"-interaktioner med andra gruppmedlemmar snarare än med utomstående. Collins karaktärisering av intellektuella påminner i detta avseende om Kuhns beskrivning av naturvetenskapsmän. Intellektuella är universella och kosmopolitiska i meningen att de skapar "dekontextualiserade symboler" (decontextualized symbols), som reser anspråk på att vara sanna oberoende av kontext och ursprung.³³⁰ Symbolerna gör till skillnad från stammens och vänkretsens symboler anspråk på universell giltighet. Intellektuella är kosmopolitiska och odogmatiska också i meningen att de förmår reflektera över sig själva och sin verksamhet utifrån historiska, filosofiska, sociologiska och psykologiska utgångspunkter. De är, med andra ord, mera självreflexiva än vad andra grupper är. I detta avseende påminner Collins beskrivning av de intellektuella om Mannheims "fritt svävande intelligentia".

Intellektuella grupper gör ofta en gemensam karriär. När gruppen väl har trätt fram i den intellektuella offentligheten bryter de typiskt sett med varandra. I den första fasen i gruppens historia utgör de, som framgång, en samling sammansvurna med en gemensam fiende. Så snart de börjar bli etablerade uppstår emellertid ett behov av att lyfta fram särdragen i den egna filosofin. En sådan strategi är nödvändig för att den egna positionen inte ska sammanblandas med de andras. I gruppen "Die Freien", vars mest namnkunniga medlem var Marx, tävlades det ut om att i grunden bryta med Hegel och den idealistiska filosofin. Det finns i idéhistorien, framförallt från modern tid, åtskilliga exempel på intellektuella grupper som "Die Freien". Filosofins historia är i stor utsträckning, säger Collins, en historia om olika grupper.³³¹ Under perioden 1600-1965 (11 generationer)

328 För exempel på den omilda behandlingen av Rorty, se t ex Malachowski (2002) och Gross (2003).

329 Collins, p. 24 (2000a).

330 Ibid. p. 19.

331 Ibid. p. 3.

fanns det närmare bestämt 15 betydelsefulla grupper i Europa och Nordamerika som fungerade som motorer för den filosofiska utvecklingen och som bidrog till att höja abstraktionsnivån i tänkandet (se avsnitt 4.4 nedan). Collins anför som exempel bl a den sk Wienkretsen, som leddes av Schlick, Neurath och Carnap. Kretsen kring den unge Sartre utgör ett annat exempel. Kring Sartre samlades bl a de Beauvoir, Merleau-Ponty, Canguilhem, Aron och Lacan. Ännu ett exempel från det tidiga 1900-talet är de sk Apostlarna i Cambridge (som delvis överlappade med den litterära Bloomsbury-gruppen omkring Virginia Woolf). Mellan 1890-1915 var inga mindre än McTaggart, Whitehead, Russell, Moore och Keynes medlemmar i detta studentsällskap.³³² Collins påpekar att inte alla betydelsefulla filosofer under perioden 1600-1965 var medlemmar i någon av dessa 15 cirklar. En stor del av dem var det emellertid. De som inte var medlemmar hade i regel någon form av kontakt med sällskapen. Denna kontakt var oftast av det slaget att filosoferna först var i förbindelse med cirklarna, t ex en Hobbes eller en Rousseau, för att sedan producera de verk som gjorde dem berömda. Kausalitetens riktning går sålunda från en tidig kontakt med grupperna till berömmelse (och inte tvärtom).

Jag har ovan beskrivit hur texter och filosofiska argument laddas med emotionell energi och omvandlas till heliga och tvingande objekt. Om inte det intellektuella livet underbyggdes av face-to-face-kontakter, konferenser, föreläsningar, diskussioner, skulle texter eller argument aldrig kunna laddas med emotionell energi och anta en transcendent status. De skulle istället bli till symboler för en utdöd religion, som inte längre samlade gudstjänstbesökare.³³³ I en självbiografisk skrift erinrar sig Hans-Georg Gadamer sitt första möte med en text av Heidegger. "Det var", skriver han, "som att få en elektrisk stöt".³³⁴ Heideggers egensinniga språk och hans sätt att utlägga olika tänkares skrifter gjorde ett outplånligt intryck på den 22-årige Gadamer. Bara den som är kontinuerligt delaktig i intellektuella interaktionsritualer och förmår identifiera de positioner som en filosofisk text implicerar eller negerar påverkas på detta sätt. Gadamer blev snart, som han kallar det, Heideggeriserad. Han blev i själva verket en i kretsen kring Heidegger. "We were an arrogant little in-group", skriver han, "and easily let our pride in our teacher and his manner of working go to our heads."³³⁵ Den emotionella energi som byggdes upp i kretsen kring Heidegger var, åtminstone om vi följer Collins teori i spåren, den avgörande orsaken till att Hans-Georg Gadamer blev en av 1900-talsfilosofins stora namn.³³⁶

En av de bärande tankegångarna i Collins bok är att betydelsefulla filosofer inte är isolerade i organisatoriskt hänseende, utan har förbindelser med andra framstå-

332 För en fullständig förteckning över dessa vetenskapliga och filosofiska cirklar, se *ibid.* pp. 526-532.

333 *Ibid.* p. 27.

334 Gadamer, pp. 46-47 (1985).

335 *Ibid.* p. 49.

336 Detta är en egen tillämpning av Collins teori.

ende filosofer. Dessa förbindelser kan bestå i medlemskap i en intellektuell grupp av mer eller mindre jämnåriga eller med rivaler på det filosofiska fältet (horisontella relationer). De kan också bestå i nätverkskontakter med lärare ur en äldre generation (vertikala relationer). För att Collins teori ska hålla streck krävs att kausalitetens riktning går från tidiga nätverkskontakter till senare betydelsefulla insatser. Det måste således röra sig om tänkare som i kraft av sina nätverkskontakter med lärare eller jämnåriga utrustas med framförallt emotionell energi (men även kulturellt kapital) för att så småningom göra en betydelsefull intellektuell karriär. De transporteras så att säga till fronten för att utföra hjältebragder. Det faktum att redan kända tänkare har nätverkskontakter med andra tänkare kan inte tas som intäkt för riktigheten i Collins teori. Ett sådant faktum är inte märkligare än att filmstjärnor samlas i Hollywood. Enligt Collins genererar kreativitet således ännu mer kreativitet. Om en filosof befinner sig i ett nätverk av kreativa filosofer är sannolikheten långt större att han eller hon själv kommer att producera ett betydelsefullt bidrag än om han/hon befinner sig utanför nätverken. En begåvad autodidakt blir sällan någon stor filosof. Så länge autodidakten inte har tillträde till de intellektuella nätverkens flöden av emotionell energi och kulturellt kapital, förmår han/hon inte att prestera ett filosofiskt mästerverk.

En fråga infinner sig snart: hur bedömer man vem som är en stor filosof? Collins sociologiska mått på intellektuell storhet är handfast och enkelt: det antal sidor som varje filosof diskuteras i erkända filosofihistorier. Detta mått mäter i vilken utsträckning olika filosofers tankar förs vidare till efterföljande generationer. På grundval av dessa data delar Collins in filosofer i stora (major), sekundära (secondary) och mindre (minor) filosofer. I *The Sociology of Philosophies* har inte mindre än 2670 filosofer delats in i dessa tre kategorier. Av Collins insamlade data går det bl a att utläsa att den moderna europeiska filosofin mellan 1600-1900 har producerat 19 stora, 61 sekundära och 350 små filosofer. Perioden 1600-1900 motsvaras av 9 generationer. En generation bestämmer Collins till 33 år. Det är förstås möjligt att invända att hur många sidor en filosof diskuteras i filosofihistorier inte är ett objektiva mått på intellektuell storhet eller kreativitet, utan snarare är en social konstruktion.³³⁷ Det må vara hänt. Samtidigt finns det någonting rimligt i antagandet att intellektuell kreativitet och storhet består i vilken effekt en filosof har utövat på filosofihistorien.³³⁸ Det vore besynnerligt att anta, säger Collins, att historien rymmer en undanskymd plats för betydelsefulla filosofer, som enligt något tidlöst kriterium på intellektuell storhet inte har fått sin rättmät-

337 Denna invändning har anförts av Charles Camic, p. 102 (2000). Jag diskuterar inte alla tänkbara invändningar mot Collins metodologi. Läsaren hänvisas istället till Collins egen utförliga diskussion i kap. 2, "Networks across the Generations", i *The Sociology of Philosophies*.

338 Enligt Collins är beteckningarna "stor filosof" och "kreativ filosof" synonyma. "My sociological criterion for *creativity* is the distance across generations that ideas are transmitted" (p. 58, 2000a). "Intellectual *greatness* is precisely one's effect on the course of intellectual history, influencing generations downstream from one's own." (Ibid. p. 59). Mina kursiver.

tiga del av uppmärksamheten.³³⁹ Filosofisk storhet består i att ha influerat efterföljande generationer. Vem som är en stor filosof bestäms av andra filosofer.

För att illustrera sin tes om att betydelsefulla filosofer är centralt placerade i organisatoriskt hänseende använder sig Collins framförallt av nätverkskedjor i det antika Grekland och Kina. Jag nöjer mig nedan med att återge hans beräkningar av nätverkskontakter för det antika Grekland.³⁴⁰ Förutom de ovan nämnda kategorierna stora, sekundära och mindre filosofer opererar Collins i detta sammanhang även med kategorin ”dominerande filosof”. Enligt Collins data uppvisade det grekiska tänkandet mellan 600 f.Kr. och 600 e.Kr. 8 dominerande, 20 stora, 68 sekundära och 237 mindre filosofer. Denna sekvens varade 36 generationer. Collins har beräknat nätverkskontakter såväl ”uppströms” (föregångare och samtida) som ”nedströms” (elever). Hans beräkningar ger följande resultat:

Grekiska filosofer	Kontakter uppströms	Kontakter nedströms
Dominerande (8)	3,8	4,0
Stora (20)	2,0	2,2
Sekundära (68)	1,3	1,0
Mindre (237)	0,7	0,4

Collins data ger vid handen att dominerande filosofer i genomsnitt har fler nätverkskontakter med betydelsefulla filosofer än vad andra kategorier har. Om man närmare undersöker vilka filosofer som de högt placerade filosoferna har kontakt med framgår att dessa själv är högt placerade. När kategorierna dominerande och stora filosofer slås samman visar Collins data att 18 av de 28 medlemmarna (64 %) har nätverkskontakter till filosofer i samma kategori. I kategorin sekundära filosofer har däremot 33 stycken av de 68 medlemmar (49 %) nätverkskontakter med dominerande/stora filosofer. (Observera att dessa data inte går att utläsa av tabellen). Alltså: Ju större en filosof är desto fler kontakter upp- och nedströms har han.

Collins påpekar att hans mått blir alltmer tveksamt ju närmare samtiden vi rör oss. Det är ännu för tidigt att bestämma vilka som var 1900-talets stora, sekundära och mindre filosofer. Är Russell, Quine, Husserl och Heidegger stora eller sekundära filosofer? En kritisk gräns för att föras vidare till efterföljande generationer är att förbli av filosofiskt intresse i 1-2 generationer.³⁴¹ Det fanns flera filosofer i det antika Grekland och Kina som var stora och inflytelserika på sin tid, men som idag mer eller mindre har förpassats till historiens glömska. På omvänt sätt fanns det filosofer som i sin egen samtid inte märkbart gick att urskilja från andra – Platon är ett exempel – som sedermera har räknats till filosofihistoriens allra största. Risken finns, säger Collins, att framtida idéhistoriker framförallt

339 Ibid. p. 58.

340 Ibid. p. 66.

341 Ibid. p. 59.

kommer att koncentrera sig på första tredjedelen av 1900-talet och hålla resten av seklet för mediokert.³⁴² Detta tycks i alla händelser vara Collins egen bedömning av vilka som utgör 1900-talets stora filosofer.

Den allmänna slutsatsen av Collins data är således att betydelsefulla filosofer befinner sig i de intellektuella händelsernas mitt. En förutsättning för att bli en stor filosof är att man är centralt placerad i ett nätverk. Det räcker inte med att ta del av stora filosofers böcker eller artiklar, dvs att exponeras för ett kulturellt kapital, för att lyckas. Det är också nödvändigt att vistas i filosofernas omedelbara närhet. Genom personliga kontakter med framstående lärare och generationskamrater lär man sig vilka idéer och frågor som är i ropet och hur man kan gripa sig an dem. Filosofer som befinner sig i periferin får ta del av nya idéer först efter att de har cirkulerat i flera konversationsomgångar (andra ordningens cirkulering). Dessa filosofer kommer alltid att vara för sent ute.

Det allra viktigaste som förmedlas genom nätverkskontakter med framstående filosofer är emellertid EE. Känslan av att tillhöra en statusgrupp är synnerligen motiverande. Den kreativa gnista som tänds av vetenskapen av att man är ett "framtidslöfte" eller den som ska ta "nästa stora steg inom filosofin" kan vinnas bara genom nätverkskontakter.³⁴³ Collins understryker att även kontakter med meningsmotståndare är betydelsefulla. Nätverkskontakter med meningsmotståndare är lika emotionellt eggande som kontakter med allierade. Meningsmotståndare dras i själva verket likt magneter till varandra.³⁴⁴ Inte minst är det viktigt att följa sina meningsmotståndare för att veta vilka nya möjligheter som öppnar sig på det intellektuella fältet.

Collins påpekar att hans teori väsentligen skiljer sig från Bourdieus generella fältteori. Enligt Collins utgör filosofiska förnyare inte en underprivilegerad avantgardegrupp – dvs unga forskare som saknar tillräckligt med KK – som kämpar för att ta sig in på det filosofiska fältet. Filosofiska nydanare har i regel direkta nätverkskontakter med föregående generations elitgrupp.³⁴⁵ De behöver inte nämnvärt kämpa för att ta sig in på fältet – vägen är redan banad. Filosofiska revolter handlar därför inte som hos Bourdieu om att frondera sig mot en rådande ortodoxi, utan om att bryta med sina lärare eller sin ursprungliga intellektuella grupp. Detta brott är nödvändigt för att den egna filosofin ska bli maximalt synlig.

342 Ibid. p. 501.

343 Sommaren 1912 besökte Wittgensteins syster Hermine sin 23-årige bror i Cambridge. Vid ett tillfälle sade Russell till henne när Wittgenstein var närvarande: "Vi väntar oss att nästa stora steg inom filosofin kommer att tas av er bror." (Citat efter Fredriksson, pp. 54-55, 1993). Lägg märke till vi-formen. Det fanns således flera filosofer som laddade den unge Wittgenstein med EE.

344 Collins, p. 73 (2000a).

345 Collins, p. 72 (2005).

4.3 Det lilla antalets lag och den materiella infrastrukturen

Jag har ovan beskrivit mikronivån i Collins teori om intellektuell förändring. Fokus i kapitlet riktas nu mot det intellektuella livets materiella förutsättningar och hur förändringar i dessa – via Det lilla antalets lag – påverkar filosofiskt tänkande. En av de mest intressanta aspekterna av *The Sociology of Philosophies* är att Collins vänder sig mot traditionella kunskaps sociologiska förklaringar. Innehållet i filosofiska tankar kan i normalfallet inte förklaras utifrån en *Zeitgeist* eller sociopolitiska faktorer. Collins urskiljer tre olika kausalitetsnivåer som bestämmer det filosofiska tänkandet: en makro-, meso- och mikronivå. Enligt Collins har varje nivå sin egen autonoma dynamik; varje nivå behöver därför sin egen sociologiska teori. Collins nivåindelning av kausala faktorer sammanfattas på ett bra sätt i följande citat:

We should remind ourselves again that intellectual creativity is no mere reflex of economics and politics. There are three layers of causality: (1) economic-political structures, which in turn shape (2) the organizations which support intellectual life; and these in turn allow the buildup of (3) networks among participants in centers of attention on intellectual controversies, which constitute the idea-substance of intellectual life. Economic-political conditions determine ideas not directly but by way of shaping, and above all by changing, the intermediate level, the organizational base of intellectual production.³⁴⁶

På makronivån återfinns ekonomiska och politiska strukturer som skapar och utformar den organisatoriska basen för det intellektuella livet. Den organisatoriska basen, som återfinns på mesonivå, utgörs av t ex universitet, förlag, kyrkor, kloster, mecenater och forskningsstiftelser. Basen tillhandahåller det filosofiska tänkandets materiella infrastruktur. Den tredje kausala nivån är mikronivån. Detta är platsen för den ovan beskrivna rituella interaktionen. Mikronivån består av nätverk av filosofer som konkurrerar om utrymmet i det sk uppmärksamhetsrummet. I och med att inte alla filosofiska positioner kan uppmärksammas samtidigt är uppmärksamhet en knapp resurs som det tävlas om. Filosofer kämpar febrilt om sina kollegors uppmärksamhet. Mycket uppmärksamhet ger hög EE. Uppmärksamhetsrummet kan karaktäriseras som ett slags filosofisk offentlighet som för sin existens är beroende av sociala och kulturella faktorer. Alla kulturer har följaktligen inte haft ett filosofiskt fält där kombattanter kämpar om utrymmet.

Ekonomiska och politiska faktorer är av avgörande betydelse för kontinuiteten eller ombildningen av de organisationer som stödjer intellektuell verksamhet. När ekonomiska och politiska förhållanden växlar, förändras de materiella förutsättningarna för intellektuell tävlan och därmed även indirekt de filosofiska idéerna. Det innebär att filosofiska idéer skapas när nya utbildningssystem uppträder, nya

346 Collins, p. 324 (2000a).

sociala rörelser uppstår eller när religiösa institutioner ersätts med nya. Idéer uppkommer också när nya former för att stödja intellektuell verksamhet uppträder, t ex i form av mecenater, självständiga universitet eller en kommersiell marknad för böcker. De största utbrotten av filosofisk kreativitet äger rum när den organisatoriska basen genomgår förändringar och uppmärksamhetsrummet ombildas. Om inte basen stundtals utsattes för brutala chockterapi, skulle filosofin i det långa loppet stagnera. Det betyder inte att den tekniskt sett mest sofistikerade filosofin uppträder vid dessa brytpunkter, utan bara att nya frågor och idéer föds. De två viktigaste drivkrafterna bakom filosofisk förändring är:

1. Filosofers benägenhet att kombinera idéer (syntes) från tidigare generationer och ställa dessa mot samtida idéer (negation). Denna process bestämmer innehållet i idéerna.
2. Den kreativa energi som utlöses av att makrofaktorer förändrar det intellektuella livets infrastruktur och filosofer anpassar sig till nya konkurrensförhållanden.

Punkt ett är en ständigt pågående process på mikronivå. Punkt två är en mer sällsynt process som innefattar samtliga kausalitetsnivåer. De utlösande orsakerna återfinns emellertid på makronivå. I det följande ska jag fördjupa diskussionen av 1 och 2. De båda punkterna diskuteras i tur och ordning.

1. Enligt Collins består ett nätverk av två dimensioner: en vertikal och en horisontell. Sett ur ett vertikalt perspektiv befinner sig varje tänkare i en ström av argument och tankestilar som har nått honom eller henne från tidigare generationer. Filosofen kombinerar dessa idéer och argument till nya idéer. Sett ur ett horisontellt perspektiv befinner sig filosofen omgiven av samtida rivaler och generationskamrater. För att kunna skapa uppmärksamhet kring sitt eget tänkande, söker filosofen upp en nisch där hans eller hennes idéer negerar de viktigaste idéerna på området i fråga. Filosofisk innovation äger rum genom att filosofer syntetiserar olika idéer och samtidigt negerar andra. Filosofer som följer sina lärare eller generationskamrater troget i spåren skapar ingen uppmärksamhet kring sitt tänkande. Stjärnornas berömmelse skymmer epigonernas. Det finns därför ett incitament till att försöka maximera avståndet till redan etablerade positioner och att kombinera det kulturella kapitalet på ett så banbrytande sätt som möjligt. "Allt ljus på mig" är filosofens härskri.
2. Collins nivåindelning av den sociala kausaliteten har som metodologisk följd att han inte letar efter strukturellt homologa positioner mellan filosofins fält och samhället i övrigt. Han skiljer sig därmed från Mannheim, Bourdieu och marxistiskt inspirerad kunskapssociologi. Så länge de intellektuella nätverken är tillförsäkrade en organisatorisk bas, och därmed även en autonomi, utvecklas de enligt sin egen inre logik. Denna logik kallar Collins "Det lilla antalets

lag” (the law of small numbers). Det lilla antalets lag lär att antalet kreativa filosofiska skolor och positioner som reproducerar sig mer än en eller två generationer är i storleksordningen tre till sex. Denna princip strukturerar de positioner som vid varje tillfälle är möjliga att inta på det filosofiska fältet. Filosofer tävlar om utrymmet i uppmärksamhetsrummet under tvånget av Det lilla antalets lag. Collins teori om Det lilla antalets lag kan i förstone förefalla besynnerlig. Varför skulle det *överhuvudtaget* finnas en sådan lag? Som framgår av undertiteln till Collins arbete – *a global theory of intellectual change* – har han föresatt sig att förklara intellektuell förändring. Han menar att kreativ intellektuell förändring drivs fram av konflikter mellan filosofiska läger. Konflikt och antagonism är den intellektuella världens naturliga tillstånd. I och med att kreativitet är en konfliktfylld process måste antalet filosofiska skolor med nödvändighet överstiga en. Om bara en position dominerar fältet stagnerar filosofin. Så snart det finns två läger ges möjligheten av en tredje position som vänder sig mot båda. Även lagens övre gräns har sin grund i det intellektuella livets konfliktfyllda karaktär. För att en filosof ska kunna sprida sina idéer till samtida tänkare och senare generationer krävs allierade. Så länge antalet filosofiska positioner inte överstiger sex är det fortfarande möjligt för de filosofiska skolorna att rekrytera anhängare och förbli synliga och relativt stora. När antalet överstiger sex börjar det intellektuella livet emellertid att undergräva sig själv. Det blir i längden omöjligt att vinna nya disciplinar och att föra skolan vidare till kommande generationer. Konkurrensen tenderar därför att vara självreglerande. När lagens övre gräns riskerar att överträdas framträder typiskt sett skeptikern eller syntesskaparen och reducerar antalet positioner. Skeptikern reducerar den filosofiska splittringen genom att vända sig mot alla ståndpunkter samtidigt medan syntesskaparen för samman flera ståndpunkter i en syntes.³⁴⁷ I förra fallet blir resultatet att en skeptisk position blir dominerande och i det senare att olika positioner uppgår i varandra. Det är viktigt att påpeka att Det lilla antalets lag inte är en ren skrivbordsprodukt. Collins menar att han har härlett denna princip ur empiriska studier av hela världens intellektuella traditioner.

En annan empirisk generalisering som Collins menar sig ha funnit är att filosofiska läror med stark organisatorisk bas splittras upp i flera undergrupperingar medan läror med svag organisatorisk bas förenas. Läror med stark bas expanderar för att fylla ut alla positioner i uppmärksamhetsrummet medan svaga samlar sig för att bevara åtminstone någon position. När den religiösa basen för buddhismen försvann i Indien skyndade sig t ex de hinduistiska skolorna, anförda av Shankara, att *överta* de olika filosofiska positioner som buddhismen hade lämnat efter sig i uppmärksamhetsrummet. För att försöka bemöta kristendomens segertåg *slöt sig*

347 Collins, p. 380 (2000a).

de hedniska filosofiska skolorna *samman* under Plotinos ledning.³⁴⁸ Det finns således en interaktion mellan den organisatoriska basen och Det lilla antalets lag. All yttre påverkan på uppmärksamhetsrummet, dvs förändringar i den materiella basen, bryts genom Det lilla antalets lag. Filosofiska positioner antingen splittras eller förenas till följd av hur stark den materiella basen är. Båda rörelser resulterar vanligen i utbrott av filosofisk kreativitet.

Syftet med Collins nivåindelning av kausala kedjor är, som framgår av citatet ovan, att undvika en traditionell kunskaps sociologisk position enligt vilken tänkande återspeglar politiska och ekonomiska förhållanden. Politiska och ekonomiska faktorer kan i normalfallet bara bestämma filosofiska idéer på ett indirekt sätt, dvs genom att förändra de materiella villkoren för filosofisk verksamhet. Innehållet i filosofiskt tänkande förklaras istället av att filosofisk verksamhet framförallt består i att finna "exploitable lines of opposition".³⁴⁹ Om några filosofer redan sagt A och B, finns t ex möjligheten att säga "Nej, varken A eller B, utan C", "Både A och B" eller "Lite A, men mest B" etc. (Det är av denna anledning som det är viktigt att följa vad ens konkurrenter företar sig). Innehållet i en given position bestäms sålunda av andra positioner i uppmärksamhetsrummet. I och med att Collins hävdar att han kan förklara innehållet i filosofiskt tänkande ansluter han sig till en post-mertonsk filosofisociologi.³⁵⁰ Förklaringarna är dock av tämligen schematisk och abstrakt karaktär.

Den sammanbindande länken mellan 1) och 2) är emotionell energi. Så snart makro- och mesofaktorer ombildar uppmärksamhetsrummet öppnar sig möjligheter för att dela upp det mellan olika stridande positioner, dvs att hitta exploaterbara stridslinjer. Motivationen bakom sökandet efter nya frågor och argument är EE. Den som först finner en exploaterbar möjlighet blir berömd och höjer sin EE. "If not EE-seekers, what else could human beings be?", skriver Collins lapidariskt.³⁵¹ Collins EE-teori om intellektuell motivation kan förefalla litet väl krass och reduktionistisk. Misztal och Freundlieb tar sig rentutav för pannan:

Is this how one explains how and why Kant wrote his *Critique of Pure Reason*? Or why Fichte responded to Kant in the way he did? Or why Hegel disagreed with both Kant and Fichte? Surely there is something else going on here that is beyond the reach of Collins' theory.³⁵²

Nej, enligt Collins pågår ingenting annat än att filosofer på ett omedvetet plan strävar efter att höja EE. Filosofer invänder kanske att de söker sanningen. Sanningen är emellertid, hur den än må vara beskaffad i övrigt, en symbol som har laddats med EE och som betecknar tillhörighet till vissa fraktioner på det filosofiska fältet.

348 Ibid. p. 792.

349 Ibid. p. 6.

350 Collins, p. 73 (2005).

351 Collins, p. 373 (2004).

352 Misztal & Freundlieb, p. 263 (2003).

Låt oss beakta en annan möjlig invändning. Hur förklarar Collins det faktum att det finns olika typer av intellektuella? Alla intellektuella förefaller inte vara karriärister. Det finns de som nöjer sig med mer blygsamma positioner, som t ex uttolkare av andras verk, introduktörer från främmande språk, lärare, läroboksförfattare, etc. Detta gäller också elever till stora filosofer. Är alla filosofer verkligen stöpta i samma form? Collins svarar tvivelsutan jakande. Alla filosofer strävar efter status och uppmärksamhet. Alla vill ta på sig den store filosofens gloria. Konkurrensen är emellertid hård och positionerna i uppmärksamhetsrummet få. De flesta intellektuella satsar till en början orealistiskt högt och tvingas så småningom omformulera sina planer när de inser att de inte håller måttet i konkurrensen. Anta att en vetenskapsociolog, som vi kallar A, i ungdomligt övermod siktar mot den internationella berömmelsens höjder. Hon skriver en originell och djärv doktorsavhandling, men tvingas snart inse att positionen ”radikal vetenskapsociolog” i uppmärksamhetsrummet är upptagen sedan länge. Även om hennes avhandling håller hög kvalitet är detta inte tillräckligt för att studien ska rendera samma uppmärksamhet som t ex David Bloor's vetenskapsociologiska pionjärarbeten. A:s arbete är på förhand dömt att hamna i skuggan av de banbrytande verken. Hon är helt enkelt för sent ute. Det finns, som Collins skriver, ”first-mover advantages and bandwagon effects”.³⁵³ Låt oss vidare anta att A:s arbete, under trycket av Det lilla antalet lag, knappt får någon uppmärksamhet alls. De tankar som hon själv uppfattar som originella förmår kritiker inte urskilja från redan etablerade positioner. (”Detta har redan sagts bättre av Bloor”.) Mottagandet av A:s avhandling leder till en dränering av hennes EE och en revidering av hennes karriärplaner. Istället för att bli en första rangens intellektuell inriktar sig A nu på att bli en kommentator och introduktör av vetenskapsociologiska arbeten. Kan man inte bli en Bloor, kan man bli en Bloor-uttolkare.

Collins poängterar att det kan finnas en hel del prestige även i sådan verksamhet – i synnerhet om man introducerar ett nytt och banbrytande KK.³⁵⁴ Bourdieu har varit inne på samma tankegång. Han hävdar att Heideggers popularitet i Frankrike kan förklaras av att Sartre länge dominerade det filosofiska fältet. En av de främsta anledningarna till att Heidegger introducerades i Frankrike var, säger Bourdieu, att minska Sartres inflytande. Introduktionen av Heidegger öppnade t ex för möjligheten att säga, att allt som var intressant hos Sartre redan hade sagts mycket bättre av Heidegger. I detta sammanhang spelade Jean Beaufret, Sartres studiekamrat vid École Normale Supérieure, en avgörande roll. Beaufret uppfattade Sartre som en filosofisk rival och lyckades skapa sig ett eget namn som filosof genom att lansera Heidegger i Frankrike.³⁵⁵ Det kan således finnas vissa ”first-mover advantages” även i att introducera KK.

353 Collins, p. 38 (2000a).

354 Collins, p. 55 (2002).

355 Bourdieu, pp. 223-224 (1999a).

Låt oss istället anta att A, genom att kombinera KK på ett banbrytande sätt, verkligen lyckas finna en ledig position i uppmärksamhetsrummet. Genom att skriva en nyskapande avhandling förmår hon skapa uppmärksamhet kring sig själv och sitt arbete. A har ett "first-mover advantage" som leder till "bandwagon effects", dvs andra sociologer och filosofer följer henne i spåren. Den uppmärksamhet som skapas kring A höjer hennes EE och motiverar henne att fortsätta att utveckla sina idéer. En förutsättning för att kunna urskilja en exploaterbar möjlighet är, som har framgått ovan, att man redan befinner sig i de intellektuella händelsernas mitt. Det är bara den som befinner sig i nätverkets centrum som har en intuitiv känsla för vilka möjligheter som öppnar sig, vilka argument som kan konstrueras, vilka tillämpningar som låter sig göras, etc.³⁵⁶

Collins understryker att valet av intellektuell bana – om man ska sikta mot att bli en intellektuell stjärna eller en efterföljare av en etablerad position – inte nödvändigtvis är medvetet. Flödena av EE och KK i nätverken flyttar runt människor vare sig de vill eller inte.³⁵⁷ Den som inleder sin akademiska bana i periferin kommer sannolikt aldrig att utrustas med det KK eller den EE som krävs för att göra en storslagen karriär. Karriärer som börjar i skymundan slutar oftast i skymundan. Filosofer och intellektuella som initialt haft goda möjligheter att lyckas, men som har börjat tappa EE, har som regel svårt att komma tillbaka. Bristen på EE gör det svårt för dem att koncentrera sig på skrivandet. Omvärldens alla trivialiteter gör sig påminda och lägger hinder i vägen. Den bitterhet som präglar denna kategori av intellektuella har sin grund i den ofta realistiska bedömningen att man – om saker och ting hade utfallit på ett annat sätt – lika gärna kunde ha tillhört fältets toppskikt. Collins kallar denna särskilda bitterhet för "de övertaligas bitterhet" (the bitterness of the supernumeraries).³⁵⁸

Enligt Collins är Schopenhauer ett exempel på en filosof som Det lilla antalets lag gjorde övertalig. Schopenhauer hade utomordentliga möjligheter att göra karriär. Han hade studerat för Fichte och hade goda kontakter med den idealistiska rörelsen runt Goethe i Weimar och Jena.³⁵⁹ Han hade dock oturen att vara för sent ute. När Schopenhauer började publicera sig på sent 1810-tal var samtliga platser i uppmärksamhetsrummet redan fyllda av idealistiska positioner. I den mån Schopenhauers filosofi alls uppmärksammades togs den felaktigt för att vara en version av Fichtes eller Schellings viljefilosofi. Schopenhauers originalitet kom således att döljas av Fichte och Schelling. Med Collins ord: "Supernumeraries outside the law of small numbers are penalized by being seen through the categories of the dominant schools."³⁶⁰ Schopenhauers syrliga personlighet formades av

356 Collins, p. 195 (2004). Uppmärksamhetsrummet förefaller därför inte endast lyda under Det lilla antalets lag, utan också under Jesu ord i Matteusevangeliet (13:12): "Ty den som har, han skall få, och det i överflöd, men den som inte har, från honom ska tas också det han har."

357 Collins, p. 40 (2000a).

358 Collins, p. 53 (2002).

359 Ibid. p. 53. Se även Collins, pp. 634-638 (2000a).

360 Collins, p. 637 (2002a).

den bittra erfarenheten av att bli utkonkurrerad. Den famösa incidenten när Schopenhauer knuffade sin grannfru ner för en trappa ägde rum vid tidpunkten för hans allra bittraste angrepp på Hegel. Schopenhauer gav snart upp hoppet om att få en tjänst vid ett universitet och drog sig ur den intellektuella konkurrensen helt och hållet. Hans berömmelse skulle komma – men först sent i livet. När hegelianismen och Schellings naturfilosofi så småningom gav vika öppnade sig tomma platser i uppmärksamhetsrummet. Schopenhauer lyckades även få inflytelserika efterföljare, t ex Nietzsche och Wagner, vilket garanterade att hans filosofi inte prigsavs åt glömskan. Men dessa saker kunde lika gärna, liksom Schopenhauers initiala otur, ha utfallit på annat sätt.

Collins hävdar t o m att Det lilla antalets lag kan förklara nervösa sammanbrott och självmord bland författare och intellektuella. Intellektuella erfar sällan att de befinner sig under ett strukturellt tryck, dvs att uppmärksamhetsrummet är överbefolkat och konkurrensen alltför hård. De upplever istället att deras arbete inte får den uppmärksamhet det förtjänar och att de får stå tillbaka för dilettanter. Enligt deras egen uppfattning är det inte framförallt de själva som blir lidande av detta förhållande, utan Sanningen och Förnuftet. Denna anmärkning behöver inte nödvändigtvis ges en ironisk innebörd. De intellektuella är ofta övertygade om att de är Sanningens försvarare och att deras meningsmotståndare är intellektuellt korrupta.

Sammanfattningsvis kan sägas att alla intellektuella kämpar om sina kollegors uppmärksamhet. Det naturliga tillståndet är att alla strävar efter maximal synlighet. Det lilla antalets lag och en stigande/fallande EE anvisar så småningom var och en hans/hennes plats. *Amor fati*.

4.4 Kreativt tänkande som en stigande abstraktions- och reflektionsnivå

Enligt Collins gör filosofin bäst ifrån sig när den sköter sig själv. Filosofin uppvisar i så fall en naturlig benägenhet att i det långa loppet höja abstraktions- och reflektionsnivån. När filosofer har en materiell bas att stå på som ger dem självbestämmanderätt i sina egna frågor, frodas i regel filosofisk kreativitet. Lagen om det lilla

antalet ser till att tänkandet inte stagnerar.³⁶¹ Collins understryker att han inte menar att höjningen av abstraktions- och reflektionsnivån ska tolkas som ett en-dimensionellt framåtskridande i analogi med naturvetenskapliga framsteg. ”My analysis”, skriver han, ”is neutral regarding the value of the upper levels of the abstraction-reflexivity sequence. It is merely a predominant feature of the natural history of intellectual communities”.³⁶² Collins hävdar inte att stigande abstraktions- eller reflexionsnivå är sanningskriterier enligt vilka filosofiskt tänkande kan utvärderas. Han menar sig bara nedteckna de intellektuella traditionernas naturalhistoria. Dessa traditioner uppvisar de facto långsamt stigande abstraktions- och reflektionsnivåer. Det bör i sammanhanget uppmärksammas att Collins här för in ett nytt kriterium på kreativitet. Hans första kriterium gällde i vilken utsträckning en viss tänkares idéer har förts vidare till senare generationer. Måttet på detta består i hur mycket utrymme en *filosof* har fått i erkända filosofihistorier. Nu hävdar han också att en kreativ *tradition* i det långa loppet höjer tänkandets abstraktions- och reflektionsnivå. Nedan argumenterar jag för att Collins andra kriterium på kreativitet är normativt snarare än deskriptivt.³⁶³ Det går inte att konstatera att abstraktionsnivåer i tänkande stiger eller sjunker på samma vis som man läser av en termometer. Detta leder till problem för Collins hela explanativa ansats.

En förutsättning för att kreativiteten ska blomstra är att de olika intellektuella fraktionerna har en materiell bas och en gemensam fokus. Det har ingen större betydelse för kreativiteten om någon enstaka gruppering förlorar sin bas. Detta leder endast till att uppmärksamhetsrummet möbleras om och att andra grupperingar fyller ut de tomma platserna. Det är först när betingelserna för konkurrens går förlorade som kreativiteten mattas av. Det intellektuella livet upphör inte un-

361 Det lilla antalets lag kan dock inte i det långa loppet på egen hand hålla uppe abstraktions- och reflektionsnivån. För att abstraktions- och reflektionsnivån ska fortsätta att kontinuerligt stiga krävs, säger Collins, att den materiella basen utsätts för upprepade chockterapi. När uppmärksamhetsrummet har ombildats efter ett skifte i basen, vilket kan ta flera generationer, faller det intellektuella livet in i ett slags skolastisk vardagslunk. ”In the absence of external shocks to the material base and of internal rearrangements under the law of small numbers, scholarship settles down to a routinized activity” (p. 799, 2000a). (Det går här att dra en parallell till Kuhns ”normalvetenskap”.) Detta är en tankegång som är underteoretiserad i Collins filosofi-sociologi. Varför förfaller det intellektuella livet till en skolastisk och rutinmässig aktivitet när den materiella basen inte ombildas? Varför kan inte Det lilla antalets lag och EE, givet att uppmärksamhetsrummet tillerkänns autonomi, ensamma driva abstraktions- och reflektionsnivån uppåt? Collins tillhandahåller inget svar på denna fråga.

362 Collins, p. 788 (2000a).

363 Collins för aldrig någon explicit diskussion om höjningen av abstraktionsnivån som ett kriterium på kreativitet. Det råder dock ingen tvekan om att det är så han tolkar höjningen av reflektions- och abstraktionsnivån. Jmf t ex följande mening: ”The famous periods of creativity are those when the abstraction-reflexivity sequence is moving forward most rapidly.” (Ibid. p. 792).

der dessa villkor, men betingas av politiska och sociala förhållanden.³⁶⁴ Tänkandet förfaller till en konkret och partikulär nivå. Kreativt tänkande transcenderar således sociopolitiska och allmänskulturella betingelser medan icke-kreativt tänkande mer eller mindre återspeglar dem. Det icke-kreativa tänkandet är alltför indraget i politiska ideologier eller antropomorf religiositet för att kunna lämna ett betydelsefullt bidrag. Det är orienterat mot att vinna lekmäns gunst snarare än kollegors. Det innebär, som Steven Fuller har påpekat, att autonomi och filosofiskt framåtskridande är positivt korrelerade i Collins filosofisociologi.³⁶⁵

Vad innebär det närmare bestämt att tänkandet är abstrakt och reflexivt under gynnsamma sociala förhållanden men konkret i tider av förfall? Jag diskuterar begreppen "abstraktion" och "självreflexion" i tur och ordning. I en recensionsessä av *The Sociology of Philosophies* påpekar filosofen Hattiangadi att han inte känner till något säkert kriterium utifrån vilket det går att avgöra om ett tänkande rör sig på en högre eller lägre abstraktionsnivå än något annat. I och med att Collins till synes obesvärat delar in filosofiska tankar efter ett sådant kriterium borde han, menar Hattiangadi, ha meddelat läsaren vilket kriterium han arbetar med. Läsaren tvingas helt enkelt ta Collins ord för vad som är mer abstrakt än någonting annat.³⁶⁶ Detta är en allvarlig invändning. För att Collins ska kunna studera kreativitet ur sociologisk synvinkel behöver han kunna ange kriterier efter vilka det är möjligt att bedöma om den filosofiska abstraktionsnivån stiger eller faller under ett visst tidsspänn. I annat fall riskerar allt slags filosofiskt tänkande att framstå som lika kreativt. Det går i så fall heller inte att hävda att filosofisk kreativitet varierar med sociala faktorer, dvs att kreativiteten mattas av när filosofin saknar autonomi och blomstrar när den sköter sig själv. Collins erkänner att visst fog finns för Hattiangadis kritik. I sitt svar utvecklar han därför resonemanget från *The Sociology of Philosophies*.

Även om Collins inte rätt och slätt vill tala om "sant och "falskt" i filosofiska sammanhang, konstaterar han att framsteg inträffar. Argument kan lösa teoretiska konflikter mellan rivaliserande positioner på sådant sätt att senare generationers filosofer inte behöver återvända till dessa. Filosofiska problem som befinner sig på en viss abstraktionsnivå löses vanligtvis genom att de flyttas upp till en annan abstraktionsnivå där de omtolkas och prövas på nytt.³⁶⁷ På detta sätt uppnår filosofer nya abstraktionsnivåer i förhållande till vad tidigare generationer åstad-

364 Det fanns t ex en skillnad i kreativitet mellan sovjetisk marxistisk filosofi och marxistisk filosofi i väst. I och med att den marxistiska filosofin i väst var konkurrensutsatt, förföll den inte till samma sterila dogmatism som i Sovjetunionen (Goodman, p. 99, 2001).

365 Fuller, p. 248 (2000). Collins ståndpunkt förefaller också innebära att områden som t ex medicinsk etik, affärsetik eller miljöfilosofi, ämnen som i åtminstone någon utsträckning är orienterade mot lekmän, aldrig kan utgöra den filosofiska forskningens frontlinjer.

366 Hattiangadi, p. 292 (2000).

367 Filosofiska problem löses således inte genom att de, såsom den sene Wittgenstein förordade, återförs till vardagsspråket. Enligt Collins har vardagspråk och filosofi ingenting med varandra att skaffa.

kommit. De kan lägga debatter bakom sig och ta sig an nya.³⁶⁸ Collins understryker att han inte därmed menar att sista ordet nödvändigtvis har sagts. Det finns i själva verket inget sista ord i filosofiska debatter. Den intellektuella världen lever av debatter och varje ny abstraktionsnivå erbjuder en ny begreppslig terräng där positioner ställs mot varandra. Filosofiska sanningar är alltid provisoriska och historiskt situerade.³⁶⁹ Framsteg i filosofi består emellertid i att tänkandet sakteliga höjer sig i abstraktions- och reflektionsnivå. Men enligt vilka kriterier kan, för att återvända till frågan, en filosofisk position sägas vara mer abstrakt än en annan?

En abstraktionsprocess tar sin början, säger Collins, när begrepp istället för att ges en konkret tolkning förses med ett generellt innehåll, dvs begreppen betraktas som samlandes instanser under sig. I Kina symboliserade Yin och Yang länge bara ljus och skugga i en konkret mening. När kinesiska tänkare omkring 265 f.Kr. gav symbolerna ett generellt innehåll uppnåddes den första graden av abstraktion. En ytterligare abstraktionsnivå uppnås när tänkare inser att begreppen skiljer sig i ontologisk status från enskilda existerande ting. Platons teori om en idévärld torde vara det främsta exemplet i detta sammanhang. Men även Chu Hsi distinktion mellan *li* som en begreppslig princip och som empiriskt fenomen kan anföras.³⁷⁰ Tänkandet når ett högre stadium även när filosofer lär sig att igenkänna och avslöja reifikation, dvs tendensen att betrakta begrepp och argument som om de vore ting. Ett annat sätt att höja abstraktionsnivån är att dela upp begrepp i olika nivåer eller subdimensioner. Att skilja mellan teorier och metateorier är ett typiskt exempel på denna uppdelning. Dessa olika exempel ger oss kriterier, säger Collins, att skilja mellan abstraktionsnivåer i tänkandet. Det blir sålunda möjligt att tala om såväl en höjning som en nedgång i abstraktionsnivån under filosofihistoriens gång.

Collins medger att det är svårt att finna en endimensionell gradering efter vilka abstraktionsnivåer kan bedömas. Olika traditioner kan, säger han, operera med olika former av abstraktionsnivåer, dvs ett argument som innebär en höjning av abstraktionsnivån i en tradition är inte nödvändigtvis ett framsteg i en annan. I den senare traditionen kanske det laboreras med andra slags kriterier. När jag i del I av denna avhandling kritiserar Bauhns uppfattning att det råder ett analogt förhållande mellan hur giltigheten i etiska och empiriska utsagor prövas rör jag mig – om vi får tro Collins nivåindelning – på en högre abstraktionsnivå än Bauhn. Jag kritiserar, med andra ord, Bauhn för att reifiera begreppet ”etisk giltighet”. Bortsett från att ett sådant påstående är en smula förmätet, kan det konstateras att flera tänkare inte heller skulle betrakta min uppfattning som mer abstrakt (utan snarare som felaktig). Ett bättre sätt att karaktärisera situationen vore därför att säga att två olika synsätt på filosofiskt tänkande här ställs mot varandra: ett kunskapssociologiskt/socialkonstruktivistiskt och ett mer traditionellt filosofiskt. Det innebär emellertid att ingen av dessa discipliner kan göra anspråk på att i ab-

368 Collins, pp. 315-316 (2000b).

369 Ibid. p. 316.

370 Ibid. p. 321.

solut mening inta en högre abstraktionsnivå än den andre. Ett annat exempel återfinns i debatten mellan kantiansk och utilitaristisk moralfilosofi å ena sidan och kommunitaristisk å den andra. Kommunitaristisk moralfilosofi rör sig medvetet på en lägre abstraktionsnivå än de båda andra skolorna. Kommunitaristiska filosofer uppfattar t ex inte nödvändigtvis meta-etiken som ett steg framåt. I avsnitt 3.6. i kap. 3 framgick tillika att de konservativa tänkarna kritiserade upplysningstänkarna för att röra sig med ett abstrakt förnufts- och frihetsbegrepp. Det är således inte självklart att ett abstrakt tänkande utgör ett framsteg i förhållande till ett konkret.

Även om graderingen av filosofiskt tänkande måste vara flerdimensionell innebär det inte, säger Collins, att det är gagnlöst att rangordna tänkande efter abstraktionsnivå. Han vidhåller att en skala av abstraktionsnivåer möjliggör ett sociologiskt studium av de sociala villkor under vilket filosofisk kreativitet blomstrar respektive förfaller. Rangordningen möjliggör även en jämförelse mellan olika intellektuella traditioner. Collins hävdar t ex att den kinesiska filosofin under Han-dynastin uppvisade ungefärligen samma abstraktionsnivå som det sena försokratiska tänkandet i Grekland och det indiska tänkandet vid tiden för Buddhas levnad.³⁷¹ Jag menar att Collins inte fullt ut inser allvaret i att kriterierna för att utvärdera abstraktionsnivåer i tänkandet är flerdimensionella. Det grundläggande problemet med Collins teori om en "abstraction-reflexivity sequence" är att begreppet "abstraktionsnivå" är lika mycket normativt som deskriptivt. Om kriterierna för abstraktionsnivåer skiljer sig från en grupp eller tradition till en annan, kommer också bedömningen av vad som är kreativt att skilja sig åt. Kreativitet igenkänns nämligen på en stigande abstraktionsnivå. Om bedömningen av vad som är kreativt varierar, innebär det att Collins beroende variabel, kreativt filosofiskt tänkande, upplöses. Det finns inte längre någon stigande eller fallande abstraktionsnivå som varierar med sociala förhållanden. Det finns, med andra ord, inte någonting att förklara.

Med ökande reflexivitet avses en tillväxt i intellektuellt självmedvetande. Om stigande/fallande abstraktionsnivå framförallt är en ontologisk fråga är ökande/minskande reflexivitet först och främst en epistemologisk fråga. En ökad självreflexivitet är lätt att igenkänna, säger Collins, emedan den uppmärksammar blinda fläckar i tidigare generationers tänkande. De argument som bidrar till en ökad reflektionsnivå kan i sin tur naturligtvis bli föremål för invändningar av senare generationer. 1900-talet är, menar Collins, hyperreflexivitetens århundrade framför andra. Han anför Freges distinktion mellan användandet och omnämmandet av en sats, Russells typteori och Austins talaktsteori som viktiga filosofiska landvinningar under förra århundradet. Fuller kritiserar Collins för att bara operera med ett snävt reflexionsbegrepp (*narrow reflexivity*). Med snäv reflexivitet avser Fuller att filosofer i en logisk och epistemologisk mening blir alltmer medvetna om betingelserna för sitt tänkande och sina sanningsanspråk. Det är emellertid inte bara

371 Collins, p. 804 (2000a).

interna filosofiska innovationer som bidrar till ökad reflexivitet inom det filosofiska skräet. Det finns också, påpekar Fuller, en vidare form av reflexivitet (wide reflexivity).³⁷² Med vid reflexivitet avses att filosofer i allt högre grad blir medvetna om de sociala villkoren för sitt tänkande. Uppkomsten av kunskaps- och filosofisociologin är således, om än ofta ringaktad av filosofer, ytterligare ett tecken på det moderna tänkandets hyperreflexiva villkor. Filosofisociologin anlägger t ex ett nytt perspektiv på relationen sociologi/filosofi. Det har varit sedan länge känt att filosofiska frågor uppstår inom sociologin, men det var först i och med kunskapssociologins uppkomst (Durkheim, Mannheim m.fl.) som sociologer och filosofer blev varse att filosofin kan studeras som ett socialt fenomen: Det är inte bara möjligt att filosofera sociologin, utan också att sociologisera filosofin.³⁷³

Collins ger Fuller rätt i att det är möjligt att operera med åtminstone två reflektionsbegrepp, snäv och vid reflektion. Det blir då också uppenbart, menar jag, att reflektionsbegrepp kan komma i strid med varandra. Flera filosofer förnekar att ett externt perspektiv på filosofin, t ex ett kunskapssociologiskt, innebär en ökad självreflektion. Enligt det traditionella filosofiska synsättet utgör filosofin den grundläggande disciplinen som andra ämnen, vare sig de vill eller inte, är tvungna att förhålla sig till. Denna uppfattning kommer till uttryck i en recensionsessä av *The Sociology of Philosophy* skriven av Peter Munz. Här heter det utan omsvep:

Philosophy is the ultimate and, because of its ultimacy, the most troublesome pursuit of all. Every endeavour, every inquiry, every debate, and all of science and all of religion depend in the last resort on philosophy. Only philosophical reflection and analysis can decide what is acceptable, plausible, valid [...] One can get away from any pursuit. But one cannot get away from philosophy. [...] attempts have been made to relate philosophical thinking to something else – to history, to class struggle, to revelation, to psychoanalysis, to ethnic cultures, and so on. Such moves, it is true, can still not get away from philosophy because they have to rely on philosophical argument to explain the nature of such relation and why such relation is sensible, significant or enlightening.³⁷⁴

372 Fuller, p. 249 (2000).

373 Se Kivinen & Piironen (2006).

374 Munz, pp. 207-208 (2000). Till skillnad från Munz hävdar jag att filosofisociologin inte behöver förutsätta *a prioriska* filosofiska ståndpunkter. Relationen socialt vara/tänkande kan och bör beskrivas på en metodologisk-empirisk nivå. De filosofiska problemen är med andra ord inte, som redan påpekats i inledningen, vanliga forskningsproblem. Om all vetenskaplig kunskap vore beroende av metafysikens mysterier, vilket Munz förefaller hävda, skulle det inte kunna finnas vetenskaplig kunskap överhuvudtaget. Ett annat belysande exempel på Munz tankegång återfinns i Hägerströms *Botanisten och filosofen – om kunskapsfilosofiens nödvändighet*. Titelns "botanist" representerar den moderna naturvetenskapen medan "filosofen" är Hägerström själv. Jag anför ett längre citat: "Botanisten svarade med en axelryckning: 'Låt så vara. Ni filosofer må resonera, huru ni behaga om den empiriska vetenskapens visshetsgrund. Säkert är, att i det hela ha vi åtminstone icke hittills blifvit bedragna på dess förutsägelser. När vi lyckas utan all filosofi, hvarför skulle vi då däri söka vårt stöd?' [...] Härtill filosofen: 'En fågelhona ligger på ägg. På grund af associativa förhållanden, måhända äfven på grund af hvad man kallar instinkt, föreställer hon sig väl dunkelt, att ur ägget skall komma en unge. Och se, verkligen

Enligt Munz är varje externt perspektiv på filosofin förfelat, emedan detta i slutändan måste förutsätta sanningen i filosofiska påståenden. Filosofin är en disciplin som teoretiskt grundlägger andra discipliner utan att själv ha någon grundläggning i historiska eller sociala förhållanden. Det finns inget "bortom" filosofin.³⁷⁵ Munz går därför inte med på att sociologin kan höja reflexionsnivån inom filosofin.

Av diskussionen framgår att det är utomordentligt svårt att presentera kriterier som möjliggör en rangordning av filosofiska positioner efter abstraktionsnivå och grad av reflektion. Detta problem har uppmärksamats redan tidigare i avhandlingen. Även Mannheim menade sig se en form av progressivitet i filosofihistorien.³⁷⁶ Filosofiska system blir med tiden alltmer komplexa, eftersom de inkorporerar äldre tiders system samtidigt som dessa överskrids i en dialektisk rörelse. I samband med denna diskussion noterades emellertid att Mannheims giltighetskriterium "djupdimension" i hög grad är subjektivt. Vilken filosofi som har störst djupdimension är, hävdade jag, beroende av vem som gör bedömningen. Collins kriterier på stigande/fallande abstraktionsnivå och grad av reflektion möter samma problem. Kriterierna för att bedöma giltigheten eller abstraktions- och reflexionsnivån i filosofiska teorier är med andra ord själva indragna i striden om vad som är "god" och "seriös" filosofi. De är en insats i kampen om utrymme i uppmärksamhetsrummet. Stigande och fallande abstraktions- och reflexionsnivåer låter sig därför bättre förstås som manövrar i uppmärksamhetsrummet än som naturliga egenskaper hos olika intellektuella traditioner. Det finns, med andra ord, ingen naturalhistoria om det filosofiska tänkandets stigande och fallande abstraktionsnivåer.

Jag har kritiserat Collins för att hans oklara kriterier på filosofiska abstraktionsnivåer upplöser hans beroende variabel, kreativt filosofiskt tänkande. I andra sammanhang förefaller han i det närmaste att postulera ett *explanandum*. I artikeln "Reflexivity and Social Embeddedness in the History of Ethical Philosophies" hävdar Collins att ett viktigt forskningsområde för filosofisociologin består i att undersöka varför etiskt tänkande historiskt sett inte har uppvisat samma kreativitet som metafysiken och epistemologin. Det är först i och med metaetikens uppkomst, säger han, som etiken har förmått höja abstraktions- och reflexionsni-

kommer icke ungen fram. Nu är det väl dock så, att hon själv knappast har någon objektiv grund för sin tro, och dock visar den sig vara riktig. Så har den empiriska vetenskapen, betraktad blott såsom sådan, icke den minsta objektiva grund för sin tro på sina förutsägelser riktighet, och dock visa sig dessa sanna. Lika litet som fågelhonans tro kan betraktas som vetande, kunna den empiriska vetenskapens förutsägelser, om den söker sin stödjepunkt blott inom sig själv, så betraktas – må nu också dessa förutsägelser huru mycket som helst 'bekräftas'. Här kunde botanisten ha svarat med ännu en axelryckning. (Hägerström, p. 20, 1910)

375 Bourdieu, p. 83 (2000a).

376 Collins hävdar inte, såsom Mannheim, att ett senare system är sannare än ett annat. Han menar dock att det finns perioder under vilka filosofin sjunker eller stiger i abstraktionsnivå och att denna process är beroende av sociala orsaker. Han begår emellertid ett misstag när han tror att kriterier på stigande/fallande abstraktionsnivåer enkom är deskriptiva.

vån.³⁷⁷ Detta är naturligtvis uppfattningar som det inte råder konsensus om. Collins tar dock dessa åsikter som data som tarvar en förklaring. Hans förklaring av etikens brist på framsteg ligger i linje med den beskrivning av hans filosofisociologi som givits ovan. Etiken har förblivit stillastående under största delen av filosofihistorien, emedan den har varit alltför insnärjd i allmänskulturella idéer och ideologier. I och med att epistemologiska och metafysiska diskussioner ligger längre bort från vardagslivet än etiken har dessa discipliner inte varit lika hämmade av ett fördärligt lekmannainflytande. Collins problemställning upphävs dock så snart ett traditionellt kunskapssociologiskt perspektiv anläggs. Enligt detta transcenderar vare sig epistemologin/metafysiken eller etiken de sociala institutioner som de har sprungit ur. Snarare än att utgöra en sfär driven av en egen inre dialektik, har såväl epistemologin som metafysiken exponerats för allmänskulturella förhållanden. Det är uppenbart att Collins *explanandum*, etikens brist på framsteg eller filosofins stigande/fallande abstraktionsnivåer, inte är vedertagna historiska problem som idé- och filosofihistoriker länge har brottats med. De utgör snarare problem som både introduceras och löses av Collins egen filosofisociologi. Mot bakgrund av att Collins mer eller mindre postulerar sin beroende variabel är det förvånansvärt att han inte ägnar mera tid åt att diskutera alternativa kunskapssociologiska förklaringar. Vad skulle t ex Collins svara på invändningen att ett externalistiskt kunskapssociologiskt perspektiv upplöser hans beroende variabel? Vad gör hans förklaring överlägsen andra? Collins approach till såväl filosofihistoria som alternativa kunskapssociologiska förklaringar är, med andra ord, i hög grad underproblematiserad.

Mitzal och Freundlieb har i en kritisk recensionsessä av *The Sociology of Philosophies* påpekat att tolkningen av filosofiska texter ofta är omgivna av kontroverser. Det är därför högst tveksamt, säger de, om filosofihistorien utgör en domän av objektiva fakta på vilken en explanativ filosofisociologi kan appliceras.³⁷⁸ En sådan invändning har, som redan framgått, den för Collins obehagliga konsekvensen att hans beroende variabel faller bort. Mitzal och Freundliebs invändning slår dock inte undan benen för explanativ filosofisociologisk forskning. Deras argument äger framförallt tillämpning i fall där normativa frågor blandas med deskriptiva, t ex frågan om en viss ståndpunkt är mer abstrakt eller mer betingad av politiska förhållanden än andra. Att filosofiska texter måste tolkas innan de förklaras är däremot ingen generell invändning mot en explanativ filosofisociologi.

377 Med Collins egna ord: "This belated movement of abstraction and reflexivity [dvs metaetik] has accelerated during the twentieth century, reaching in our immediate generation a higher degree of reflexivity about ethical questions than any before. [...] Why this should be so, after many centuries of relative stagnation in the area of ethical philosophies, is another challenge for the sociology of philosophy, and for understanding the omni-reflexivity which has become the hallmark of our age." (Collins, p. 156, 2000c). Den västerländska etikens första århundraden – Sokrates, Platon och Aristoteles – var dynamiska och kreativa. Detta kreativa utbrott dog emellertid ut, säger Collins, med de stoiska logikerna och skeptikerna några generationer senare (ibid., p. 172).

378 Mitzal & Freundlieb, p. 266 (2003).

Filosofisociologin kan alltjämt sträva efter att förklara innehållet i en filosofs tänkande eller filosofiska skolors uppgång och fall. Min kritik av Collins förklaring av stigande/fallande abstraktionsnivåer ska därför inte förstås som att jag vänder mig mot explanativa ansatser.

I sin framställning tangerar Collins inte sällan ett mer eller mindre teleologiskt synsätt. I en passus, som har valts mer eller mindre på måfå, skriver han t ex:

A dissident in the Mimamsa camp, Prabhakara held that reality is always positive, and negation is not ontological but only a logical inference; there is no negation in general, but only of particulars. From these discussions Indian philosophy broke into the territory of critical epistemology.³⁷⁹

Collins betraktar diskussionen mellan Prabhakara och Kumarila om huruvida "intet" saknar en självständig ontologisk existens som en förutsättning för att den indiska filosofin omkring 600 f.Kr. skulle kunna "bryta sig in" på den kritiska epistemologins område. Intrycket ges av att den kritiska epistemologin fanns där hela tiden för att upptäckas så snart diskussionen nådde tillräckliga höjder. Collins uppfattning i detta avseende rymmer, i likhet med hans postulerande av filosofiska fakta, illa med den socialkonstruktivism han i övrigt bekänner sig till.

4.4.1 Två sociologiska synsätt på filosofiska abstraktionsnivåer

Mertons andra fråga i hans analyschema lyder: "Vad för slags kunskap är det som underkastas sociologisk analys?" En av underfrågorna rör vilka aspekter av kunskapen som studeras. Han nämner bl a kunskapens abstraktionsnivå som ett möjligt alternativ. När Merton skrev "Paradigm for the Sociology of knowledge" hade han säkerligen Mannheim i tankarna. Som har framgått i avsnitt 3.6 i kapitel tre ansåg Mannheim att tänkandets abstraktionsnivå var socialt bestämd. Det kan därför vara av intresse att jämföra Collins teori om abstraktionsnivåer med Mannheims. Till skillnad från Collins företräder Mannheim en externalistisk kunskaps-sociologi där kunskap betraktas som betingad av sociopolitiska förhållanden. Det är av filosofisk kunskapsproduktion möjligt att utläsa någonting om samhället i stort. Utgångspunkten för denna ansats är att klasstillhörigheten är den fundamentala gruppstillhörigheten i kunskapssociologiskt avseende. Collins understryker däremot att han inte laborerar med abstrakta grupper som klasser eller statusgrupper, utan med små konkreta grupper som är inbegripna i intellektuella konflikter med varandra. Den mest väsentliga skillnaden mellan de båda teoretikerna är att Mannheim anser att tänkandets abstraktionsnivå är bestämt av sociala aspirationer, t ex klassintresse. Den liberala tankestilen är abstrakt emedan den pekar fram emot ännu inte realiserade möjligheter. Den tillhandahåller en abstrakt

379 Collins, p. 823 (2000a).

måttstock utifrån vilken samhället kan utvärderas och kritiseras. Den konservativa tankestilen är konkret eftersom den vill dra en yttersta gräns för den kritiska tanken och för samhällsförändringar. Abstraktionsnivån är med andra ord ett av flera vapen i en politisk kamp. Collins betraktar istället en hög abstraktionsnivå som tecken på att filosofin förhåller sig autonomt till den sociopolitiska sfären. Det kreativa tänkandet transcenderar politiska förhållanden. Ett tänkande som uttrycker sociala aspirationer är däremot partikulärt och reifierat.

Collins har rätt i att det inte automatiskt går att sortera in filosofin under politiken. Det vore egendomligt att *ovillkorligen* försöka finna en homolog politisk position för varje filosofisk ståndpunkt. Sådana undersökningar skulle snart förfalla till en ritualiserad analys där filosofisociologen nöjde sig med att låta filosofer och argument ingå i redan färdiggjorda former. Lika besynnerligt vore emellertid att avskrika alla försök i denna riktning. Det finns, som Fritz Ringer har påpekat, förvisso ingen anledning att tro att en kunskapssociologisk förklaringsmodell täcker alla empiriska fall.³⁸⁰ Giltigheten i en förklaringsmodell måste, som i all annan empirisk forskning, bedömas från fall till fall. ”The proof of the pudding is in the eating”, som engelsmannen säger. Den externalistiska kunskapssociologin har, menar jag, producerat högintressant forskning som det finns all anledning att ta fasta på. Collins resoluta föresats att avskaffa denna forskningstradition förefaller därför förhastad. I avsnitt 3.9 i kapitel tre i denna avhandling försöker jag t ex utifrån David Bloors analys av Popper och Kuhns vetenskapsteorier visa hur även höggradigt teoretiskt och banbrytande filosofiskt tänkande kan vara betingat av politiska ideologier. Om Bloors analys av Poppers och Kuhns vetenskapsteorier är riktig kan de enligt Collins uppfattning inte vara kreativa. I nästa kapitel kommer ytterligare analyser på detta område att presenteras. Det är följaktligen inte bara, som Collins hävdar, andra klassens etiskt tänkande som genomsyras av ideologier. Det bör i sammanhanget uppmärksammas att Bloors analys skiljer sig litet från Mannheims. För Bloor är den liberala och konservativa tankestilen inte framförallt bärare av sociala aspirationer. Tankestilarna fungerar snarare som allmänskulturella resurser som filosofiskt tänkande mer eller mindre medvetet tar sin utgångspunkt i. Filosofiskt tänkande behöver något konkret att luta sig emot. För Collins vidkommande saknar denna skillnad emellertid betydelse. Alla slags influenser som härrör från en allmänskulturell offentlighet eller en *Zeitgeist* drar ner den filosofiska abstraktionsnivån. Förstklassigt filosofiskt tänkande transcenderar kulturella resurser.

380 Ringer, p. 23 (2000).

4.5 Tänkandets förutsägbarhet

Collins nöjer sig inte med att presentera ett möjligt perspektiv på filosofiskt tänkande. Nej, han menar sig lägga fram en empiriskt testbar teori om intellektuell förändring. Collins vetenskapsteoretiska hemmahörighet ligger således närmare ett positivistiskt-empiristiskt vetenskapsideal än ett hermeneutiskt. Det har t ex framgått ovan att Collins uppfattar vissa filosofihistoriska skeenden som data som ska ges en kausal förklaring. För en mera hermeneutiskt orienterad forskare är det däremot inte lika klart att filosofihistorien rymmer ”brute facts” av detta slag.³⁸¹ Ett annat tecken på Collins hemmahörighet i en empiristisk teoritradition är hans tanke att teorin om interaktionsritualer möjliggör empiriska förutsägelser av filosofiskt tänkande. De höga anspråk Collins reser för sin teori framgår av följande citat:

There is a social causation of creativity, even at its intimate core – the contents of the new ideas that flash into the minds of intellectuals in their creative moments. The flux of interaction ritual chains determines not merely who will be creative and when, but what their creations will be.³⁸²

Genom att på mikronivå studera de interaktionsritualer som en filosof deltar i kan filosofisociologen förutsäga innehållet i hans eller hennes tänkande. För att kunna förutsäga en filosofs tänkande måste vi dock känna till en del ingångsvärden: Vi måste känna till uppmärksamhetsrummets samtliga positioner. Vi måste tillika ha kunskap om vilka lärare/elev-relationer som funnits i tidigare generationer i nätverket samt vilka förändringar (om några) som den organisatoriska basen genomgår. Har filosofisociologen tillgång till denna information kan han/hon, säger Collins, förutsäga vad personer som inträder i ett nätverk vid en given tidpunkt kommer att tänka.³⁸³ Detta är inte, bedyrar Collins, en så märklig tanke som det i förstone kan förefalla. Den innebär bara att studenter tänker på det KK som de har samlat på sig i interaktionsritualer med lärare och intellektuella diskussionspartners. I och med att studenter oftast har en unik kombination av lärare och diskussionspartners, skapar de en egen konstellation av idéer. Originalitet består i att kombinera det ihopsamlade kulturella kapitalet på ett så banbrytande sätt som möjligt. Collins tankegång kan förefalla märklig mot bakgrund av att han framförallt intresserar sig för kreativt filosofiskt tänkande. En invändning infinner sig genast: Om en filosofisociolog förutsäger kreativt filosofiskt tänkande, innebär det att filosofisociologen själv tänker de kreativa tankar som han eller hon förutsäger. Kreativt tänkande är, med andra ord, definitionsmässigt inte förutsägbart. (Det slags förutsägbara fenomen som sociologin vanligen studerar är inte kreativa,

381 Dvs annat än i den triviala meningen att t ex Kants *Kritiken av det rena förnuftet* utkom 1781.

382 Collins, p. 53 (2000a).

383 Collins, p. 319 (2000b).

utan reproduktiva, t ex klassbundna utbildningsval eller fritidssysselsättningar.) Collins svarar att denna uppfattning om kreativitet har hämtats från romantikens genikult. Om kreativitet definieras som någonting som inte går att förutsäga eller förklara är allt som kan förklaras sociologiskt per definition inte kreativt. Om man med kreativitet däremot menar vad t ex Heidegger hade som skilde honom från såväl föregångare som samtida konkurrenter, dvs hans kreativa kombination av idéer, finns det ett konkret svar.³⁸⁴

Collins hävdar att Heideggers filosofi i princip går att förutsäga utifrån den kombination av kulturellt kapital som utgjorde hans nätverksposition i 1920-talets tyska intellektuella värld. I Collins rekonstruktion av det kulturella kapital Heidegger hade tillgång till lyfter han fram följande beståndsdelar: Heideggers bakgrund i den katolska anti-modernismen, fenomenologin, den protestantiska neo-ortodoxa teologin samt upproret mot den dominerande neo-kantianismen. Med hjälp av dessa beståndsdelar skapade Heidegger, säger Collins, en fenomenologisk sekulär teologi. Enligt denna är människan en kontingent varelse präglad av ångest och inautencitet.³⁸⁵ Collins ber oss att genomföra ett gestaltskifte: Istället för att retrospektivt utgå från Heideggers berömmelse och rekonstruera hans bana utifrån denna, bör vi prospektivt studera hur Heidegger kombinerar de olika beståndsdelarna på ett sådant sätt att han blir den berömde författaren till *Sein und Zeit*.

Collins anför det faktum att hans teori möjliggör förutsägelser av filosofiskt tänkande som en förtjänst som hans teori uppvisar gentemot traditionell externalistisk kunskapsociologi. Även Bourdieu har intresserat sig för Heidegger. I sitt främsta filosofisociologiska verk, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*,³⁸⁶ argumenterar Bourdieu för att Heideggers tänkande utgör en strukturell motsvarighet i den filosofiska ordningen till den "konservativa revolutionen" (av vilken nazismen var ett exempel) i den politiska ordningen. Heideggers tänkande är närmare bestämt en filosofisk sublimering av de politiska och etiska principer som ledde honom till att ansluta sig till nazismen. (Se vidare avsnitt 5.3. nedan). Det existerade således en homologi eller ekivalens mellan det politiska och filosofiska fältet i 1920-talets Tyskland. Collins invänder att Heideggers nazism inte förutsäger någonting om innehållet i hans tänkande:

Put yourself in imagination in the intellectual world of 1920; [dvs tänk prospektivt] would the Nazis alone, or lower-middle-class position alone, give us any grounds for predicting the specific philosophy that Heidegger published in 1927? Obviously not. In my reconstruction, however, it is possible to predict a good deal from the ingredients of Heidegger's network location in 1920 [...].³⁸⁷

384 Collins, p. 115 (2000d).

385 Collins, p. 307 (2000b). Se även Collins, pp. 743-748 (2000a).

386 I engelsk översättning som *The Political Ontology of Martin Heidegger* Polity Press, Cambridge, UK, 1991.

387 Collins, p. 307 (2000b).

Anledningen till att det inte går att förutsäga någonting om Heideggers filosofi utifrån en sociopolitisk kontext beror, som nu flera gånger framgått, på att Collins menar att filosofiska positioner inte är homologa med politiska. Filosofisk verksamhet består i en kamp om uppmärksamhet under Det lilla antalets lag medan det sociopolitiska fältet inte känner någon sådan lag. Jag återkommer till denna viktiga frågeställning i Bourdieu-kapitlet.

Jag ska nu istället peka på några avgörande svagheter i Collins försvar för tanken att filosofiskt tänkande är förutsägbart. Även om Collins försöker arbeta prospektivt istället för retrospektivt är hans förutsägelse om Heideggers filosofi lika fullt en *ex post facto*-förklaring. Han förutsäger lika litet som Bourdieu innehållet i Heideggers tänkande. I själva verket presenterar Collins bara en förklaring som hans anser vara bättre än andra. Hans uppfattning om vetenskapliga förutsägelser balanserar tillika på gränsen till det triviala. Collins påpekar att hans idé om tänkandets förutsägbarhet har sin praktiska motsvarighet i den informella kunskap som äldre tiders värdinnor använde sig av när de gjorde bordsplaceringen till bättre middagar.³⁸⁸ Utifrån kunskap om två personers utbildningsmässiga och sociala bakgrund är det möjligt att förutsäga vad personerna i fråga kommer att konversera om vid en middag. Två sjukgymnaster som har varandra till bordsgrannar kommer med stor sannolikhet att diskutera sin utbildning, kollegor, arbetsförhållanden, etc. Förutsägelser av detta slag är emellertid inte vetenskapliga. De är ungefär likvärdiga med förutsägelsen att det kommer att gå tåg från Stockholms central under hela morgondagen. För att Collins förutsägelser av filosofisk kunskap ska vara vetenskapliga krävs att de görs precisa och detaljerade. Det är t ex högst sannolikt, men därför också ointressant, att förutsäga att en given person någon gång kommer att dö. Det är mindre sannolikt, men därför höggradigt intressant, att förutsäga att personen i fråga kommer att dö om 753 dagar.³⁸⁹ Det är likaledes sannolikt att en filosofs tänkande är influerat av hans eller hennes nätverkskontakter och av en vilja att angripa vissa positioner. Det är mindre sannolikt att det utifrån tänkarens nätverkskontakter och motivation är möjligt att i detalj förutsäga innehållet i hans eller hennes tänkande. Det är först när Collins presenterar precisa och detaljerade förutsägelser som de facto visar sig slå in som dessa kan tas som intäkt för riktigheten i hans filosofisociologi. Man kan på goda grunder ifrågasätta om filosofisociologin någonsin kan producera precisa och detaljerade förutsägelser om innehållet i filosofiskt tänkande. För praktiska syften förefaller det mer realistiskt att sträva efter att presentera övertygande kunskapsociologiska förklaringar. Här har Collins teori inte något övertag gentemot traditionell externalistisk kunskapsociologi.

388 Collins, p. 319 (2000b). Se även Collins, p. 142 (2004).

389 Rescher, p. 752 (2005).

4.6 Naturvetenskapen som ett undantag från Det lilla antalets lag

Som påpekades i del I ansåg Durkheim och Mannheim att naturvetenskapernas kunskapsproduktion inte gick att relatera till sociala förhållanden. Collins version av denna klassiska kunskapssociologiska tankegång består i att naturvetenskapen i stort har befriat sig från Det lilla antalets lag. Collins syn på naturvetenskapen är däremot inte fullt lika respektfull som vare sig Durkheims eller Mannheims. Han går i själva verket en bra bit i socialkonstruktivistisk riktning.

Naturvetenskapen kännetecknas framförallt, säger Collins, av att den uppnår konsensus i vetenskapliga frågor och att den har en forskningsfront som ständigt flyttas fram. Naturvetenskapen lyder under Det lilla antalets lag bara när en fråga befinner sig vid forskningsfronten. Med en term hämtad från Bruno Latour kallar Collins denna fas för "science-in-the-making". Under denna fas finns flera rivaliserande positioner som försöker vinna företräde för sin uppfattning. Kontroverserna får dock till sist en lösning och de förlorande positionerna överges av forskarna. Den vinnande positionen gäller från den stunden som säker kunskap och forskarsamhället riktar uppmärksamheten mot nya problemställningar. Denna fas kallar Latour för "science-already-made". I och med att forskningsfronten ständigt flyttas fram, och äldre frågor överges av forskarna, skapas konsensus om vad som utgör säker kunskap. När vetenskapsmän är vissa om att de är i besittning av en metod som kan generera nya upptäckter är det mer lockande att gripa sig an nya frågor än att debattera tolkningen av gamla upptäckter. Det är framförallt vid forskningens frontlinjer som det är möjligt att inhösta prestige och uppmärksamhet. Filosofin skiljer sig från naturvetenskapen, säger Collins, i det att den ständigt befinner sig i "science-in-the-making"-fasen. Filosofiska kontroverser förblir för evigt olösta och det är alltid möjligt att återuppliva äldre positioner. Filosofihistorien är nästan lika full av neo-prefix som av ism- suffix, t ex neo-aristotelism, neo-kantianism, neo-pragmatism, etc. Filosofin är därför typexemplet på en disciplin som lyder under Det lilla antalets lag.

Vilka var de sociala villkor som under 1600-talet frambringade en vetenskap som präglas av hög konsensus och en ständigt rörlig forskningsfront? Före den vetenskapliga revolutionen uppvisade naturvetenskapen inte dessa egenskaper. Naturvetenskapen lydde liksom filosofin under Det lilla antalets lag. Den behöll för långa tider samma teorier och datamaterial.³⁹⁰ Collins fullständiga namn på den typ av vetenskap som föddes under den vetenskapliga revolutionen är "high-consensus rapid-discovery science". Han väljer dock oftast att förkorta uttrycket till "rapid-discovery science". (I och med att termen är svår att översätta till välklingande svenska behåller jag den engelska benämningen.)

390 Collins, p. 159 (1994).

Den viktigaste orsaken till uppkomsten av *rapid-discovery science* är att forskarna under 1600-talet teknifierade forskningsfronten.³⁹¹ De började producera forskningsteknologi som kunde manipuleras till att generera data. Galileo betraktas ofta som den vetenskapliga revolutionens förgrundsfigur. Hans storhet består inte så mycket i att han lanserade banbrytande idéer, säger Collins, som i att han införde ny forskningsteknologi. Galileo använde sig t ex av olika kombinationer av optiska linser som möjliggjorde nya astronomiska observationer.³⁹² Astronomin blev på så sätt inte längre beroende av blotta ögat, utan kunde göra nya upptäckter. Galileos efterföljare skapade termometern och barometern. De modifierade de optiska linserna så att det istället för ett teleskop omvandlades till ett mikroskop. Mikroskopet ledde i sin tur till nya observationer. Forskare som Guericke och Boyle upptäckte att luftpumpar – som redan var i användning i gruvindustrin – kunde omvandlas till forskningsteknologi med hjälp av vilka experiment med tryck, temperatur och vakuum kunde utföras.

Den vetenskapliga revolutionen har sitt upphov i tillkomsten av genealogier av forskningsteknologi. När senare forskningsteknologi kombineras med äldre uppstår nya apparater. Apparater föder varandra i släktled efter släktled och manipuleras till att generera observerbara fenomen. Vetenskapsmännen blev under 1600-talet övertygade om att de genom att kombinera och korsbefrukta forskningsteknologi kunde generera nya empiriska fenomen på löpande band. Denna visshet skapade en forskningsfront i ständig rörelse. I och med att de framställda fenomenen var fysiskt påvisbara och upprepbara (åtminstone efter ett tag), blev vetenskapsmännen förvissade om att fenomenen var objektiva.

I Collins syn på naturvetenskapen spelar teorier en underordnad roll. Teorier är framförallt ideologier som legitimerar manipulerandet av forskningsteknologi. De är socialt framförhandlade tolkningar av observerade fenomen.³⁹³ Naturvetenskaplig forskning vägleds istället av en för-teoretisk känsla för vad för slags manipulation av teknologin som tidigare har resulterat i intressanta fenomen och vilka ytterligare modifieringar som kan göras för att skapa ytterligare data. Collins påpekar att teknologin inte är ett transparent medium genom vilket forskarna träder i kontakt med ett stycke oförvanskad verklighet. Verkligheten är inte orörd av mänskliga händer. Han kritiserar i själva verket naturvetenskapsmännen för att de försöker lansera en sådan bild av sin verksamhet. Naturvetenskapen är socialt

391 Den naturvetenskapliga revolutionen kan inte förklaras med att en textorienterad skolastisk vetenskaplig kultur övergavs till förmån för en empirisk. Den naturvetenskapliga forskningen var empirisk även före den naturvetenskapliga revolutionen utan att för den skull resultera i *rapid-discovery science*. Den naturalistiska empirismen blir en orsaksfaktor till den vetenskapliga revolutionen först när den kommer i kontakt med de konkurrensinriktade filosofiska nätverken. Det är i dessa nätverk som den empiriska kunskapen systematiseras och höjs över det blotta datainsamlandet. En fullständig förklaring av den vetenskapliga revolutionen ges, menar Collins, när vi till empirism och konkurrensinriktade filosofiska nätverk lägger uppkomsten av en teknifierad forskningsfront.

392 De följande exemplen har hämtats från Collins, p. 163 (1994).

393 Collins, p. 536 (2000a).

konstruerad. Vetenskapens sociala konstruktion består däremot inte i en projektion av teorier på världen (idealistisk konstruktivism), utan i fysiska manipulationer av forskningsteknologi (materialistisk konstruktivism). Det är teoretiskt möjligt, säger Collins, att också andra genealogier av forskningsteknologier skulle ha producerat stabila och upprepbara fenomen. Dessa fenomen skulle i så fall ha legat till grund för andra teoretiska tolkningar än de som idag är förhärskande. Sociala processer har gjort att dessa alternativa vägar inte har utforskats.

Collins syn på natur- och samhällsvetenskap skiljer sig på ett intressant sätt från både Durkheims och Mannheims kunskapsociologier. Medan både Durkheim och Mannheim hade en konvergent syn på naturvetenskap, innehåller Collins teori en kontingenstanke. Naturvetenskaplig kunskap kunde ha sett annorlunda ut. Han ansluter sig således inte till en handfast metafysisk realism.³⁹⁴ Enligt Collins befinner sig sociologin i ett slags limbo mellan filosofin och naturvetenskapen. Sociologin är i likhet med naturvetenskapen empirisk. Den är inte desto mindre underkastad Det lilla antalets lag.³⁹⁵ Sociologer och filosofer vinner uppmärksamhet genom att negera och syntetisera teoretiska positioner snarare än att presentera empiriska upptäckter. Det enda sättet för sociologin att bryta sig ur Det lilla antalets lag vore att teknifiera forskningsfronten. Sociologin måste i likhet med naturvetenskapen skapa forskningsteknologi som genererar tidigare icke-observerbara fenomen. Samhällsvetenskapen väntar därför inte så mycket på sin Newton som på sitt teleskop eller sin luftpump.³⁹⁶

Collins ser ett rudiment till en teknifiering av sociologin i mikrosociologisk forskning och i forskning om artificiell intelligens.³⁹⁷ Sociologen Stanford Gregory har t ex med hjälp av sk FFT- analys (Fast Fourier Transform analysis) av in-

394 Collins går tämligen långt i en socialkonstruktivistisk riktning. Han skiljer i enlighet med Freges språkfilosofi mellan påståendens mening och referens. Meningen är den sociala motivation – t ex benägenheten att försvara gruppsspecifika symboler – som på ett omedvetet plan driver aktörer. Referensen är de sakförhållanden som aktörerna talar om. Ett sakförhållande kan t ex vara de stabila fenomen som forskningsteknologin genererar. Enligt Collins är vetenskapliga sanningar bestämda av både mening och referens. Referenten är ofta den svagare parten i förhållandet. Med hans egna ord: "The upshot of such analyses of social networks that make statements which in their various ways are true or sophisticated for their historical time will be that true statements are codetermined by the sociological processes that govern thinking and communication, and by their referential character. This is hardly the end of such questions, since we must decide in each case how much of the codetermining is done by the social/communicative processes and how much it is constrained by the referent. *I am inclined to think that the referent is usually the weaker part of the codetermination, especially in the more abstract discussions of intellectual fields* (as compared to lay persons' remarks about the most banal everyday experiences), because certain kind of referents do not become available at all except when the intellectual network constitutes them as topics (e.g., superstring theory in physics, Russell's paradox in philosophy)." (Collins, p. 318, 2000b. Min kursiv). Vissa typer av vetenskapliga teorier är således tämligen radikalt underbestämda av data.

395 Collins, p. 876 (2000a).

396 Enligt Collins utgör inte datorn eller statistiken forskningsteknologi. Dessa används framförallt, menar han, för att behandla data – inte för att producera nya data.

397 Se Collins (1994).

spelade konversationer funnit att i samtal med hög social solidaritet konvergerar röstlägen och samtalsrytm på subliminala nivåer. FFT-analys mäter koordinering av röster på nivåer under 0.5 KHz – ett område i ljudspektra som det mänskliga örat bara uppfattar som ett dovt surr.³⁹⁸ Detta surr är bokstavligen talat, säger Collins, ljudet av den sociala solidariteten.³⁹⁹ Genom FFT-analys och liknande teknologi är det möjligt att studera dominansförhållanden i sociala situationer: vem slår an takten och vem följer? En annan möjlighet att teknifiera den sociologiska forskningsfronten vore att skapa en robot som simulerar emotionell energi och interaktionsritualer.⁴⁰⁰ En sådan robot skulle, säger Collins, vara utrustad med förmågan att kunna fokusera uppmärksamheten, dela gemensamma känslöstämningar och lagra minnen av intensiva interaktionsritualer som symboler för grupptillhörighet. Roboten skulle förses med ett elektroniskt öra och ett struphuvud med hjälp av vilka den kunde identifiera och imitera röstlägen och samtalsrytmer. Den skulle först och främst lära sig att fokusera uppmärksamheten på konversationer. Innehållet i de konversationer som gav upphov till koordinering av röstlägen och samtalsrytmer skulle sparas som symboler för social solidaritet. I takt med att roboten interagerade med människor (eller andra robotar) skulle en mängd olika symboler för social solidaritet lagras. Dessa skulle beroende på intensiteten i interaktionsritualen vara laddade med en varierande grad av emotionell energi. De sparade röstlägena skulle utgöra robotens KK. Det KK som hade använts helt nyligen skulle generellt sett ha högre emotionell laddning än annat. KK som inte användes regelbundet skulle så småningom försvinna. Enligt Collins är tänkande, som framgått, framförallt internaliserade konversationer. I och med att människors tankar dras till de symboler som ger högst emotionell avkastning skulle också roboten programmeras enligt denna princip. När roboten var ensam skulle den plocka fram de samtalsämnen som genererar mest emotionell energi och konstruera tankar utifrån dessa. Roboten skulle kunna manipuleras på ett sådant sätt, säger Collins, att den kunde producera nya data för sociologer att studera. Det skulle t ex vara möjligt att simulera och experimentera med olika interaktionssituationer, dominansförhållanden och organisationsformer.⁴⁰¹ En filosofisociolog skulle naturligtvis skicka in roboten bland olika grupper av filosofer för att studera hur robotens EE och KK förändrades som en funktion av dess rituella interaktionskedja.

Huruvida AI-forskning eller Gregorys FFT-analys (eller liknande ansatser) kommer att ge upphov till genealogier av sociologisk forskningsteknologi är ännu en öppen fråga. Collins tänkande på området är i alla händelser intressant och originellt. I slutändan ligger Collins position närmare Durkheim än Mannheim.

398 Collins, p. 137 (2004).

399 Ibid. p. 77.

400 Beskrivningen av Collins robot har hämtats från Collins, p. 50 (2000a). Se även kap. 6 i Collins (1992).

401 Collins, p. 173 (1994).

Collins håller öppet för möjligheten att sociologin en dag blir en *rapid-discovery science* – om än förmodligen aldrig helt och hållet. För Mannheim är sociologin emellertid lika oåterkalleligt varaförbunden som filosofin. Sociologisk kunskap innehåller ett aktivistiskt och perspektivistiskt element som aldrig låter sig teknifieras. Även om Collins inte delar Durkheims realistiska böjelse anser han att sociologin kan skapa en kunskap om samhället som är fri från sociala aspirationer och tolkningar (Verstehen).

4.7 Filosofiska diskussioner som maktritualer

I avsnitt 3.7. i del I argumenterade jag för att filosofers ibland febrila påvisande av felslut och misstag i sina meningsmotståndares argumentation kan tolkas som ett försök att dominera sin motståndare. En liknande tolkning, om än från andra teoretiska utgångspunkter, följer ur Collins teori. I interaktionsritualer där två personer försöker dominera varandra är den ena personens EE-vinst den andres förlust. Att inför en åhörarskara, t ex en seminariepublik, påpeka att någon har begått ett grundläggande misstag höjer EE. Att få förevisat att man gjort sig skyldig till ett misstag sänker EE.

Kollektiv upprymdhet skapas, som har framgått, genom att den gemensamma fokuseringen av uppmärksamheten skapar en gemensam känlostämning. Den som vill dominera en situation måste därför försöka störa uppkomsten av kollektiv upprymdhet. I framgångsrika ritualer, dvs ritualer som skapar kollektiv upprymdhet, koordinerar deltagarna sitt beteende så att var och en kan förutsäga de andras beteende. I sådana konversationsritualer växlar deltagarna smidigt turordningen i konversationen och faller tillbaka på gemensamma symboler. Den kollektiva upprymdheten kan störas om någon bryter förutsägbarheten och rytmen i konversationen. Det kan t ex göras genom att främmande symboler förs in i diskussionen ("Enligt Köpenhamnstolkningen av kvantteorin...") eller att den abrupt växlar spår ("Jag skulle vilja ge frågan en annan, icke-trivial, formulering"). När det inte längre finns någon möjlighet att på ett ungefär förutsäga de andra interlokutörernas beteende, blir det också svårt att veta hur man själv ska fortsätta konversationen. Förlust av EE består, säger Collins, i oförmågan att kunna dra upp en fortsatt handlingsstrategi i interaktionsritualen (project a micro-future).⁴⁰² Med mer vardagliga ord: Man blir ställd.

Det kan kanske i förstone förvåna, påpekar Collins, att den ena deltagarens EE-vinst är den andres förlust. Enligt grundmodellen är flödet av emotioner en grupprocess som laddar samtliga deltagare med EE. Om en deltagare tappar i EE borde följaktligen också andra göra det. Vid makt- och statusritualer har grupp-

⁴⁰² Collins, p. 122 (2004).

interaktionen emellertid andra effekter än i grundmodellen. En deltagare som försöker dominera ett seminarium, eller intellektuella diskussioner i allmänhet, aspirerar på att själv omvandlas till ett heligt objekt. Deltagaren vill stå i centrum för den gemensamma uppmärksamheten. I och med att uppmärksamheten är en knapp vara, alla kan inte uppmärksammas samtidigt, blir den ena deltagarens EE-vinst andras förlust. De övriga deltagarna blir till passiva åskådare snarare än aktörer. I förlängningen tvingas de till att bli underordnade med modesta grader av EE. (Möjligheten finns naturligtvis också, åtminstone i ett inledande stadium, att personen ifråga utmanas i rollen som intellektuell gruppledare.) Personer med hög EE brukar gälla som "karismatiska" personligheter. Karisma är dock inte en psykologisk egenskap hos särskilt lysande personligheter, utan härrör från en grupp som laddar dem med EE.⁴⁰³ Vem som helst som lyckas ta sig in i centrum för uppmärksamheten blir en karismatisk personlighet. Låt oss studera ett konkret exempel på hur intellektuella samtal kan domineras. Lars Gustafsson har givit följande beskrivning av den filosofiska seminariemiljön från den analytiska filosofins glansdagar på 1950-talet. Som filosofistudent hade han

tillägnat sig de konster och knep som brukar tillämpas i diskussioner filosofer emellan. Till de visdomar som kunde inhämtas där hörde den att man inte skall falla i farstun för andras påståenden. Och ville man säga något dräpande som riktigt definitivt satte pretentiösa och högfärdiga debattdeltagare på plats fanns det ett svar som kunde användas i alla möjliga situationer och som nästan alltid gav en utomordentlig effekt. Efter att lugnt putsande sina glasögon ha hört sin meningsmotståndare till slut kunde man svara: "Jag *förstår faktiskt* inte alls det här resonemanget..." [...] Och resultatet lät inte vänta på sig. Den som hade fällt det ursprungliga yttrandet rodnade lätt av skam, sneglade generat på professorn och insåg att hans synpunkter var både vaga, metafysiska och irrelevanta, medan den oförstående triumferande kunde luta sig tillbaka i stolen.⁴⁰⁴

Gustafsson beskriver en situation där en debattdeltagare A förlorar emotionell energi och får ett omedelbart underläge i diskussionen. A står plötsligt utan en

403 Varje företag eller akademisk institution rymmer sina egna EE-stinna personer. När jag vid ett tillfälle deltog i en utbildningsdag vid en akademisk institution, påpekades flera gånger att tre av institutionens professorer skulle närvara samtidigt vid ett seminarium senare under dagen. Detta var således en händelse som förtjänade ett särskilt omnämnande. Detta påpekande gjorde ett litet skratretande intryck på mig som utomstående. Collins teori kan användas för att förklara båda min egen distans till händelsen och de anställdas entusiasm. Eftersom jag själv bara kände dessa personer till namnet utgjorde de för mig andra ordningens symboler. För de anställda som själva var med och laddade professorerna med EE utgjorde de den första ordningens symboler. Påpekandet att de tre professorerna skulle närvara samtidigt var i sig själv en ritual som ytterligare bidrog till att fokusera uppmärksamheten på dem.

404 Citat efter Nordin, pp. 205-206 (1983). Citatet kan användas även för att illustrera vad Bourdieu kallar ett "disciplinärt habitus", dvs ett särskilt sätt att uppfatta och praktisera en vetenskaplig eller akademisk disciplin. Att säga att man inte förstod någons argumentation gällde i denna specifika miljö och vid denna tid som en allvarlig invändning. I andra sammanhang brukar sådana anmärkningar däremot falla tillbaka på en själv. Svante Nordin påpekar att detta sätt att skaffa sig ett intellektuellt övertag i filosofiska diskussioner bara fungerade under en begränsad tid. Idag fungerar det sällan (Ibid. p. 206).

handlingsstrategi och söker förgäves efter goda argument att försvara sig med. Meningsmotståndaren B har genom att bryta förutsägbarheten och rytmen i konversationen blockerat uppbyggandet av en gemensam känslöstämning. B försöker introducera sig själv som ett föremål för uppmärksamhet. Han prövar, med andra ord, en dominansstrategi. A:s förlust av EE, dvs av en handlingsstrategi, gör att han inte kan använda sitt KK på ett optimalt sätt.⁴⁰⁵ Det är oftast först när en debatt är över och den tillfälliga dominansen bruten som man kommer på vad som borde ha sagts. Diderot har kallat denna bittra erfarenhet för "l'esprit d'escalier": först på väg ner för trapporna finner man de goda argument som skulle ha vänt diskussionen till ens fördel.⁴⁰⁶ Om B i längden är tillräckligt skicklig i att fånga den gemensamma uppmärksamheten kommer han att omvandlas till ett heligt objekt. Det är den gemensamma fokuseringen på en person som omvandlar honom/henne till en halvgud. Om A även fortsättningsvis blir dominerad i intellektuella sammanhang kommer han att tappa i EE och förmodligen aldrig heller bli en stor filosof. Collins teori förutsäger, som framgått ovan, att människor undviker situationer där de blir dominerade. De söker sig istället, likt växter vrider sig mot ljuset, till interaktionsritualer som ger maximal avkastning i termer av EE. A kanske byter till en institution där han kan få bättre utdelning på sina investeringar i KK. Gustafsson tillhandahåller dock en god försvarsstrategi: att inte godtroget acceptera giltigheten i sin meningsmotståndares argument. En sådan sturskhet gör måhända att meningsmotståndaren aldrig finner den rytm som möjliggör att han eller hon kan dominera interaktionsritualen.

Det är möjligt att härleda ett antal testbara hypoteser ur Collins rituella interaktionsteori som kan ligga till grund för filosofisociologisk forskning: Personer med hög EE gör sig själva till föremål för uppmärksamhet under filosofiska diskussioner. De vidhåller sin handlingsstrategi även när de attackeras. De går sällan med på att de har begått ett misstag eller erkänner sig besegrade i en diskussion. De har lättare att få med en seminariepublik på att en person har begått ett misstag än vad personer med låg EE har. Personer med låg EE erkänner sig besegrade snarare än att framhärda i sin handlingsstrategi. De faller undan för personer med hög EE. Frågor av detta slag skulle med lätthet kunna underkastas ett empiriskt studium. I *Interaction Ritual Chains* anger Collins olika sätt på hur EE kan mätas och studeras. Ett sätt att studera EE är att iakttä kroppsspråket.⁴⁰⁷ Hög EE uttrycks i en upprätt hållning och i ett lugnt, smidigt och bestämt rörelsemönster. En person med hög EE tar initiativ i kontakten med andra och försöker slå fast en gemensam rytm i interaktionen. Låg EE uttrycks däremot i ett tvekan, ryckigt och passivt rörelsemönster. Även om Gustafssons minnesbild av seminariet i

405 Collins, p. 34 (2000a).

406 Ibid. p. 34. Collins tillskriver felaktigt Rousseau uttrycket "l'esprit d'escalier". Det kommer i själva verket från Diderots *Paradoxe sur le Comédien*.

407 Collins påpekar att man måste skilja mellan de rörelsemönster som är resultatet av den omedelbara interaktionen, dvs den kollektiva upprymdheten, och sådana som har sitt upphov i en hög eller låg EE.

Uppsala sannolikt är stiliserad är den långt ifrån orealistisk. Personen med hög EE putsar lugnt och bestämt sina glasögon medan han lyssnar på sin meningsmotståndare. Han vet att han sitter inne med ett trumfkort som han tålmodigt väntar på att få spela ut. När han väl utdelat dråpslaget lutar han sig lugnt och triumferande tillbaka. Personen med låg EE skäms och börjar flacka med blicken. Hans rörelsemönster blir ryckigt och passivt. Nederlaget är ett faktum. I *Interaction Ritual Chains* presenterar Collins flera empiriska hypoteser om hur hans teori kan tillämpas och testas. Hans egna tillämpningar av teorin – sexuellt beteende, rökning, extroversion/introversion, social stratifiering i mikrosituationer – har dock mer karaktären av illustrationer än av rigorösa empiriska test. Det hade varit önskvärt att Collins i större utsträckning hade försökt testa sin mikrosociologiska teori i empirisk forskning. Denna anmärkning för fram till min huvudinvändning mot Collins filosofisociologi.

4.8 Den frånvarande mikronivån

I *The Sociology of Philosophies* studerar Collins aldrig filosofisk verksamhet ur ett mikroperspektiv. Trots att han ägnar de två inledande kapitlen i boken åt att presentera sin teori om interaktionsritualer och understryker att ”the flow of micro-situations [...] is the topic of our story”,⁴⁰⁸ ligger hans förklaringar uteslutande på makro- och mesonivå. Läsaren finner således inga analyser av dagböcker, konferenser, brev eller annat historiskt material, som t ex Gustafssons hågkomster ovan, som skulle kunna ha kastat ljus över hur interaktionsritualer mellan filosofer de facto har utspelat sig.⁴⁰⁹ I bokens första kapitel hävdar Collins att det historiska materialet är alltför sparsamt för att det ska vara möjligt att bedriva filosofihistoria ur ett mikroperspektiv. Det filosofihistoriska teleskopet har inte tillräckligt hög upplösning för att vi ska kunna studera svunna tiders interaktionsritualer.⁴¹⁰ I kapitel tolv heter det dock att den historiska dokumentationen i form av nätverkskontakter och biografier är rikhaltig från och med 1700-talet.⁴¹¹

Det är viktigt att uppmärksamma att EE är ett fenomen som Collins sluter sig till snarare än observerar. ”We are trying to *infer*”, skriver han, ”the micro-situations of individuals at central locations in intellectual networks”.⁴¹² Collins behöver EE för att förklara det fenomen han vill ringa in med hjälp av Det lilla antalets lag, dvs det faktum att platserna i uppmärksamhetsrummet är konkurrensutsatta.

408 Collins, p. 53 (2000a).

409 För samma kritik, se Rössel, pp. 105-106 (2000).

410 Collins, p. 53 (2000a).

411 Ibid. p. 620.

412 Collins, p. 194 (2004). Min kursiv. Invändningen att Collins sluter sig till förekomsten av EE snarare än observerar den har hämtats från Goodman, pp. 96-97 (2001).

Ytterst sett går konkurrensen tillbaka på den omedvetna viljan att höja EE. EE utgör själva dynamiken i Det lilla antalet lag. Det har framgått ovan att denna lag förmedlar förändringarna i den materiella basen till uppmärksamhetsrummet. Om en skola eller filosofisk position förlorar sin bas och går under, intas den lediga platsen snart av någon annan. Om en filosof märker att en plats håller på att öppnas upp, rusar han dit för att få uppmärksamhet. Bara den som hinner först kommer i åtnjutande av "first-mover advantages", dvs höjd EE. I och med att Collins ger begreppet EE en helt central plats i sin teori är det besynnerligt att evidensen för EE bara är indirekt. Collins skulle väsentligen ha stärkt sin sak om han hade inkluderat en eller flera detaljerade fallstudier på mikronivå i sin bok.⁴¹³ Från modern tid finns det mycket material, vilket han själv medger, som skulle kunna ha analyserats ur ett mikroperspektiv. Collins är följaktligen utan ursäkt när det gäller den försummade mikronivån. Jag ska fördjupa denna kritik ytterligare.

I artikeln "On the Microfoundations of Macrosociology" från 1981 understryker Collins att makrobegrepp, som t ex "klass" och "kultur", måste vara möjliga att översätta till mikrobegrepp för att ha förklarande kraft. Elliptiska påståenden som t ex "klasstillhörighet påverkar attityden till högre utbildning" utgör inte fullständiga förklaringar förrän de mekanismer har påvisats som gör att människor ur olika klasser hyser skilda attityder till utbildning. Begreppet "klass" har i sig inget förklaringsvärde, utan är en reifiering av sociala mikroprocesser. I sitt senaste stora arbete *Interaction Ritual Chains* från 2004 återkommer Collins till ämnet. Han skriver att: "Micro-situational encounters are the ground zero of all social action and all sociological evidence".⁴¹⁴ Collins hävdar inte att alla förklaringar nödvändigtvis måste ta sin utgångspunkt i mikronivån. Det kan för praktiska syften vara lämpligt att också använda sig av data och begrepp från makronivån. Makrodata som inte går att återföra till mikronivån ger emellertid en missvisande bild av den sociala verkligheten. Sociologiska makro- eller mesobegrepp måste vara empiriskt grundade i åtminstone ett urval av de centrala mikrosituationer som utgör begreppens innehåll. Med Collins egna ord:

*Sociological concepts can be made fully empirical only by grounding them in a sample of the typical micro-events that make them up. The implication is that the ultimate empirical validation of sociological statements depends upon their microtranslation. By this standard, virtually all sociological evidence as yet presented is tentative only.*⁴¹⁵

I och med att Collins i *The Sociology of Philosophies* inte tillhandahåller några detaljerade fallstudier av interaktionsritualer mellan filosofer, faller han offer för sin egen kritik. Hans teori om att filosofer försöker maximera EE under trycket av Det lilla antalet lag är i stor utsträckning underbestämd av data. Det lilla antalet

413 Denna kritik har hämtats från Rössel, pp. 105-106 (2000).

414 Collins, p. 259 (2004).

415 Collins, p. 988 (1981). Kursiv i original.

lag är, med andra ord, inte empiriskt grundad i studier av faktiska interaktionsritualer filosofer emellan. Det finns flera sociologiska teoretiker/teorier, t ex Mannheim, Bourdieu eller rational choice, som kan förklara förekomsten av konkurrens på det filosofiska fältet (dvs evidensen för Det lilla antalets lag). Så länge Collins inte presenterar direkta belägg för att filosofer strävar efter att maximera EE är hans filosofisociologi därför inte mer empiriskt grundad än vad kultur- eller klassteorier är. I själva verket gör Collins i *The Sociology of Philosophies* rakt emot vad hans metodologiska regel i "On the Microfoundations of Macrosociology" påbjuder. Istället för att grunda teoretiska begrepp med empiri från mikronivån, dvs göra dem "fully empirical", sluter han sig till innehållet i mikronivån utifrån det teoretiska begreppet Det lilla antalets lag. Lägg märke till att Collins enligt sin metodologiska regel bara hade behövt tillhandahålla ett urval av empiriska studier på mikronivå för att göra begreppet "Det lilla antalets lag" empiriskt. Frånvaron av konkreta fallstudier i *The Sociology of Philosophies* är därför förvånande.

Enligt Collins är konflikt och konfrontation stora filosofers livselixir. Stora filosofer är "energy stars",⁴¹⁶ dvs personer fyllda med självförtroende och stridslystnad som alltid ser sig om efter någon att läxa upp. Michele Lamont har kritiserat Collins för att ge en alltför ensidig beskrivning av intellektuella. Lamont invänder att hon för egen del känner till flera produktiva intellektuella som är utpräglat konfliktundvikande. Istället för att laborera med en apriorisk definition av intellektuella vore det mer fuktbart, säger hon, att studera intellektuella utifrån ett induktivt tillvägagångssätt. En sådan studie skulle sannolikt ge en mer nyanserad bild av filosofer.⁴¹⁷ Ett problem med Collins teori är således att han riskerar att låta teorin bestämma verkligheten (istället för tvärtom). Vi har sett att hans teori tillåter förekomsten av flera olika typer av filosofer och intellektuella, t ex introduktörer av KK, lärare, läroboksförfattare. Av teorin följer emellertid att de han räknar som "stora och kreativa filosofer" mestadels måste vara "energy stars". När man väl börjar studera filosofers liv på mikronivå, dvs istället för att sluta sig till hur det *måste* vara, stöter man snart på data som förefaller motsäga Collins tes. Låt oss betrakta ett exempel.

En av filosofihistoriens stora, också enligt Collins mått, är den skotske filosofen David Hume (1711-1776). Collins förklarar tillkomsten av Humes filosofi på följande sätt: Under 1740-talet lyckades den sekulära skotska staten häva den religiösa kontrollen över universiteten i Glasgow och Edinburgh. Staten övertog makten att tillsätta lärare. Universitetens intellektuella fokus skiftade därmed från traditionella teologiska ämnen till juridik, historia och naturfilosofi. Nydanare som Adam Ferguson (1723-1816) och Adam Smith (1723-1790) omvandlade lärostolar i moralfilosofi till säten för studier i ekonomi, politisk teori och sociologi.

416 Med Collins ord: "The winning generals are usually the most energetic ones; so are the richest financiers; in the specialized field of intellectual domination, the stars of world science, philosophy, and literature generally are what I have called 'energy stars'." (Collins, p. 132, 2004).

417 Lamont, pp. 88-89 (2001).

Studenterna inriktade sig snart på att bli statstjänstemän istället för präster. Vid en tid när universiteten i England och Frankrike fortfarande var under religiös kontroll öppnade sig således nya intellektuella möjligheter och karriärvägar vid de skotska universiteten.⁴¹⁸ Enligt Collins var Hume den förste som såg att det intellektuella fältet började ändra gestalt. (Han skrev sin *A Treatise of Human Nature* redan 1734-1737.) Hume såg en möjlighet att bli den förste som filosofiskt grundlade ”a science of Man”, dvs samhällsvetenskap i vid mening. Han skred därför snart till verket:

Hume had the first glimpse of a new intellectual field opening up, the autonomous moral sciences, and rushed in to ground it and justify it: activities which took place on the territory of general philosophical argument.⁴¹⁹

Hume was the first to see the intellectual space that was opening up. His detachment from religion fit the trend of university politics, but it was only one ingredient in Hume's stance. He pushed into the new territory as aggressively as he could, aiming to reap fame for constructing the new moral sciences.⁴²⁰

I citaten framträder bilden av Hume som en ”energy star”. Full av självförtroende och dådkraft arbetar han på sin berömmelse. Om vi tar steget ner på mikronivå framträder en annan bild av den unge Hume. I en öppenjärtig passage i *Treatise* redogör Hume för sina känslor under arbetet med boken:

I have expos'd myself to the enmity of all metaphysicians, logicians, mathematicians, and even theologians; and can I wonder at the insults I must suffer? I have declar'd my disapprobation of their systems; and can I be surpriz'd, if they shou'd express a hatred of mine and of my person? When I look abroad, I forsee on every side, dispute, contradiction, anger, calumny and detraction. When I turn my eye inward, I find nothing but doubt and ignorance. All the world conspires to oppose and contradict me; tho' such is my weakness, that I feel all my opinions loosen and fall of themselves, when unsupported by the approbation of others. Every step I take is with hesitation, and every new reflection makes me dread an error and absurdity in my reasoning.⁴²¹

Citatet är i överensstämmelse med Collins teori i så måtto att Hume vet att hans tankar är mättade med social betydelse. Hume är medveten om att hans radikala tankar kommer att skaffa honom flera fiender och få vänner.⁴²² I andanom före-

418 Collins, p. 616 (2000a).

419 Ibid. pp. 614-615.

420 Ibid. pp. 616-617.

421 Hume, pp. 264-265 (1978).

422 I *A Treatise of Human Nature* lanserade Hume en kunskapsteori som innebar omfattande skeptiska konsekvenser för såväl sunna förnuftet, vetenskapen som religionen. Hume bestrider bl a existensen av ett substantiellt jag, ett cartesianskt *cogito*, som förblir beständigt över tiden. Han förnekar att det finns en nödvändig relation mellan orsak och verkan. Vår benägenhet att tro att en nödvändig relation sammanbinder orsak och verkan har sin grund i en psykologisk vana. Hume förkastar även alla försök att bevisa Guds existens. Det rör sig sålunda om ett generalangrepp på förnuftet.

ställer han sig hur hela världen försöker snärja honom. I citatet går det emellertid inte att finna stöd för Collins tanke att kreativa intellektuella, om än på ett omedvetet plan, förutser hur det filosofiska fältet omorganiserar runt deras idéer. Det enda Hume förutser är konfrontation och fientlighet. Citatet har överhuvudtaget en depressiv prägel och ger inga prov på vare sig hög EE eller en känsla av att tänka framgångsrika tankar. Ett citat av detta slag vederlägger naturligtvis inte Collins teori – måhända är det ett stycke retorik Hume presenterar. Jag anför det endast för att visa att det finns data på mikronivå som kan bidra till att problematisera Collins uppfattning om kreativa filosofer som "energy stars".⁴²³

I ett brev till sin f.d. lärare Jacob Thomasius klagade Leibniz på att antikens filosofihistorier till största delen bestod av anekdoter om filosofer, men inte så mycket om filosofernas idéer och argument. Thomasius egen filosofihistoria var dock, betygade Leibniz, en historia om filosofi och inte om filosofer: "Most others are skilled rather in antiquity than in science and give us lives rather than doctrines. You will give us the history of philosophy [historia philosophica], not of philosophers."⁴²⁴ För Collins sociologiska filosofihistoria gäller däremot att den framförallt måste vara en berättelse om filosofer och inte om filosofi. Men *The Sociology of Philosophies* är mindre en detaljerad historia om filosofers liv och interaktionsritualer än om idéer och argument. Det finns därför anledning att konkludera att Collins har försummat att presentera tillräckliga belägg för sin teori på mikronivå. Därmed har dock inte sista ordet sagts om Collins filosofisociologi. Collins har presenterat en enkel och elegant teori som lätt lånar sig till empirisk forskning. Det är möjligt att andra forskare i framtiden kan tillhandahålla den saknade biten.

4.9 Mertons fem frågor

Det har nu blivit dags att infria vad som utlovades inledningsvis i kapitlet: ett svar på Mertons fem frågor. Denna genomgång kommer också att tjäna som en sammanfattning av de kritiska synpunkter som har framkommit i kapitlet. Mertons första fråga gällde tänkandets existentiella bas, dvs tänkandets vara-aspekt. Collins urskiljer tre kausala nivåer för filosofiskt tänkande: makro, meso och mikro. När makrofaktorer, såsom politiska och ekonomiska förhållanden, omorganiserar

423 Det går också att finna andra exempel. Enligt Collins mått är även Gottlob Frege en stor filosof. Men Frege var långt ifrån en "energy star". Han var i själva verket fylld av bitterhet och besvikelse över att inte ha fått någon uppmärksamhet. Frege var tillika tillbakadragen och skygg. Denna skygghet gjorde att han oftast föreläste med ryggen vänd mot åhörarna. Enligt Collins teori borde Frege – åtminstone i intellektuella sammanhang – ha varit dominerande och aggressiv.

424 Citat efter Kelley, p. 4 (2002).

det intellektuella livets infrastruktur, möbleras uppmärksamhetsrummet om. Uppmärksamhetsrummet lyder under Det lilla antalet lag. Denna lag lär att antalet filosofiska skolor eller positioner som reproducerar sig från en generation till en annan är i storleksordningen tre till sex stycken. I och med att det filosofiska fältet rymmer högst sex positioner, pågår en ständig kamp om uppmärksamheten. Så snart en gruppering förlorar sin materiella bas, tar en annan grupp över den lediga platsen. Dynamiken i Det lilla antalet lag härrör från EE. Ytterst sett är EE Collins existentiella bas. Om det inte hade varit för EE skulle den materiella basen ha kunnat förändras utan att det hade behövt resultera i rörelser i uppmärksamhetsrummet. Händelserna på makro- och mesonivå hade med andra ord inte haft någon återverkan på mikronivå. EE är således grundbulten i Collins filosofisociologi. Jag har kritiserat honom för att inte tillräckligt ha tydliggjort detta begrepp i *The Sociology of Philosophies*.

Det lilla antalet lag omvandlar all extern påverkan på uppmärksamhetsrummet till fältets egen logik. Detta gäller inte bara förändringar i den materiella basen, utan också kulturell och politisk påverkan. Även om filosofer behandlar politiska ämnen är dessa diskussioner någonting annat än politisk agitation. Filosofer är intresserade av att vinna kollegors uppmärksamhet – inte väljares. Politisk filosofi är därför inte *politisk*, dvs den uppvisar vanligtvis inga sociala aspirationer. Allt filosofer rör vid omvandlas till filosofi – såväl politik som religion.⁴²⁵ Så snart ett uppmärksamhetsrum har etablerats är filosofer framförallt sysselsatta med att negera och syntetisera filosofiska positioner på en konkurrensutsatt marknad för idéer. Denna iakttagelse är relevant för att besvara Mertons underfråga till 1, dvs om den existentiella basen återfinns i ett socialt eller kulturellt system. Enligt Collins finns basen i ett socialt system – närmare bestämt i konkurrensförhållanden. Kulturella faktorer eller en *Zeitgeist* kan tillhandahålla material för filosofiskt tänkande, men de utövar ingen kausal påverkan. De tjänar som utgångspunkter som snart överges till förmån för mera abstrakta och reflexiva föreställningar.

Svaret på Mertons andra fråga torde ha stått klart sedan en tid. I Collins filosofisociologi är det filosofi som underkastas sociologisk analys. Det går dock att utvidga diskussionen genom att anknyta till underfrågan om abstraktionsnivå. Enligt Collins kännetecknas filosofin av att det är den mest abstrakta och reflexiva av alla intellektuella discipliner. Den skiljer sig därmed från naturvetenskapen som mer eller mindre förblir på samma abstraktionsnivå. "Philosophy is the turf

425 Det är sannolikt av denna anledning som troende ofta är skeptiska till religionsfilosofiska diskussioner. Dessa abstrakta resonemang är någonting annat än den konkreta och partikulära tro som de lever av. Välkänd är kyrkofadern Tertullianus (160-220) stridbara fråga: "Vad har Aten med Jerusalem att göra? Akademin med kyrkan?" Också Pascal vittnade om skillnaden mellan "Abrahams, Isaks och Jakobs Gud" och "Filosofernas Gud". Gudsbevis och logiska paradoxer – som t ex om en allmäktig Gud kan skapa en sten som han inte själv kan lyfta – har ingenting med "Abrahams, Isaks och Jakobs Gud" att göra. Det är fråga om filosofiska utredningar av begreppen "allsmäktig", "allvetande", "nödvändighet", etc. Se t ex pp. 832-837 i Collins (2000a).

of intellectuals”, säger Collins, ”who perpetually re-dig their conceptual foundations”.⁴²⁶ En hög abstraktionsnivå är således en definierande egenskap för filosofin. Collins kunde, om han vore svenskspråkig, ha funnit ett illustrativt exempel i Axel Hägerströms *Botanisten och filosofen* från år 1910. I denna korta skrift låter Hägerström en botanist, som representerar den moderna nominalistiska naturvetenskapen, och en filosof råkas i de norrländska fjällen.⁴²⁷ De inleder snart ett animerat filosofiskt samtal. Samtalet utspelas alltmedan de via fjällstigen vandrar upp ”mot bergets topp”.⁴²⁸ Filosofen argumenterar för att natur- och kulturvetenskaperna äger förutsättningar som inte kan göras till föremål för empirisk forskning. Dessa måste istället underkastas en begreppsanalys. Botanisten förblir, även om han ger filosofen rätt i somligt, tämligen kallsinnig inför filosofens argumentation. Alldeles i slutet av samtalet utbrister botanisten: ”Men nu [...] ha vi under vårt filosoferande kommit så högt upp, att snart endast mossor kan växa. Jag vill tillbaka till mina blommor’ [dvs empirin]. ’Alltså skiljas våra vägar’, svarade filosofen, ’men vi råkas med tiden...’. [...] Efter en stund hördes nerifrån botanistens röst. ’Hallå, filosof!’, ropade han. ’Akta dig i stigningarna!’”⁴²⁹ Filosofen fortsätter således ensam stigningen upp mot bergets topp och de filosofiska abstraktionernas kallare luft medan empirikern vänder åter till dalens grönska. Enligt Collins tjänar abstraktionsnivån även som en indikator på om en filosofisk tradition befinner sig i en kreativ eller stagnerande fas. Jag har invänt att abstraktionsnivåer bedöms efter gruppsspecifika sociala konstruktioner snarare än att de utgör naturliga egenskaper hos intellektuella traditioner. För att det ska vara möjligt att objektivt bedöma om abstraktionsnivåer stiger eller faller måste det existera universella kriterier på abstraktionsnivåer. Ur kunskapssociologisk synvinkel är det mera intressant, menar jag, att studera abstraktionsnivåer som manövrar på det filosofiska fältet än som naturliga egenskaper.

Mertons tredje fråga rör i vilken relation kunskapen står till den existentiella basen. Enligt Collins står kunskapen uttryckligen i en kausal relation till basen. Hans tre olika nivåer är kausala nivåer (three layers of causality).⁴³⁰ Collins söker inte efter korrespondenser eller homologier mellan olika samhällsfärer. Han är inte intresserad av att relatera olika typer av tänkande till varandra, t ex politiskt och filosofiskt. Enligt Collins är det bara konkreta och partikulära ideologier som visar spår av sociala aspirationer. Jag har kritiserat Collins för att vara alltför oveklig på denna punkt. Frågan om filosofiskt tänkande är en del av ett större sociopolitiskt sammanhang måste avgöras från ett fall till ett annat. Kunskapssociologen måste ställa sig frågan i vilken riktning data pekar och dra sina slutsatser först därefter. Jag riktade även kritik mot Collins uppfattning att filosofiskt tän-

426 Collins, p. 856 (2000a).

427 I själva verket råkas de två gånger med tio års mellanrum, men det är underordnat i sammanhanget.

428 Hägerström, p. 43 (1910).

429 Ibid. pp. 66-67.

430 Collins, p. 324 (2000a).

kande i någon intressant mening är förutsägbart. Det konstaterades sammanfattningsvis att Collins metodologi inte har något övertag gentemot traditionell externalistisk kunskapssociologi.

Fråga fyra lyder: "Varför är kunskap och basen relaterad?" Som möjliga alternativ anför Merton bl a att upprätthålla maktförhållanden, dölja verkliga sociala förhållanden, avvärja kritik. Inget av detta är, som har framgått, aktuellt för Collins. Kreativt filosofiskt tänkande har sin grund i den omedvetna viljan att höja EE. Kunskapen och basen är relaterad därför att människan är en "EE-sökare". Jag har påpekat att Collins direkta belägg för EE i *The Sociology of Philosophies* är klena. Han borde därför även ha diskuterat alternativa kunskapssociologiska förklaringar.

Mertons sista fråga rör när den påstådda relationen mellan basen och kunskapen råder. Uppstår relationen bara under specifika historiska och sociala förhållanden eller finns den alltid? För att en intellektuell tradition ska kunna uppstå måste vissa externa betingelser vara uppfyllda. Det måste finnas en materiell infrastruktur som bär upp det intellektuella livet, t ex i form av kloster, universitet, kommersiella marknader för böcker, etc. Intellektuella måste ha möjlighet att föra ett liv som lämnar utrymme åt läsning, undervisning och skrivande. De kan, med andra ord, inte ägna all tid åt fysiskt arbete. Det måste – för att använda ett begrepp jag återkommer till i nästa kapitel – finnas utrymme för *skhole*. Om det intellektuella livet äger autonomi i förhållande till det övriga samhällslivet styrs det av sin egen inneboende mekanism, Det lilla antalets lag. Detta är ett universellt mönster som Collins menar sig ha funnit i världens alla intellektuella traditioner. Det lilla antalets lag är, som Fuller har påpekat, Collins sociologiska version av Hegels världsande.⁴³¹ Till skillnad från Hegels ande når Det lilla antalets lag dock ingen ändstation.

431 Fuller, p. 278 (1999).

K A P I T E L 5

Bourdieu: Filosofi som sublimerade sociala aspirationer

Även om Collins filosofisociologi i vissa avseenden stöter sig med t ex analytiska filosofers självförståelse, finns det också inslag i hans teori som ligger i linje med denna. Collins anser, som har framgått, att filosofi är en höggradigt teknisk verksamhet som inte har någon direkt koppling till sociopolitiska faktorer. Han hävdar att den moderna europeiska och nordamerikanska filosofin är den mest framgångsrika av alla intellektuella traditioner. Den främsta orsaken till denna framgångssaga är att filosofin, naturvetenskapen och matematiken har utvecklats i nära samröre med varandra. I synnerhet matematiken har bidragit till den europeiska filosofins framgångar: "Mathematics is the ingredient which makes European philosophy unique, driving it to especially high levels of abstraction and reflexivity."⁴³² De filosofiska nätverkens konkurrenskraftiga dynamik har i sin tur varit av största betydelse för 1600-talets vetenskapliga och matematiska revolutioner. Om inte naturvetenskapen och matematiken hade stått i kontakt med filosofin, skulle de inte ha revolutionerats i samma utsträckning som de gjorde under framförallt 1600-talet. Vänner av kunskapssociologisk ordning har inväntat att Collins bild av filosofin är alltför insmickrande.⁴³³ Vi vänder nu uppmärksamheten mot en sociolog, Pierre Bourdieu, som inte gärna kan anklagas för att vara inställsam mot filosofer. I en intervju fick han t o m frågan varför han alltid ska ge

432 Ibid. p. 846.

433 Se t ex Fuller (2000) och Camic (2000). Fuller skriver: "[...] all seems to be well with philosophy in Collins's account. The 'good guys' are winning: Western philosophy is the most progressive philosophical culture the world has ever seen; logic, epistemology, and metaphysics have been its vanguard fields; and analytic philosophy the most successful of its contemporary schools. If you doubt any of these three propositions, then you will not find much comfort in Collins." (Fuller, p. 247, 2000).

sig på filosoferna. Bourdieu svarade: ”För mig framstår de som de slugaste försvararna av den intellektuella narcissismen.”⁴³⁴ När vi går från Collins till Bourdieu tar vi således steget från uppfattningen om filosofer som de mest reflexiva av alla intellektuella – åtminstone vad avser ”snäv reflexion” – till åsikten att de är de slugaste av intellektuella narcissister. Vad menar Bourdieu egentligen? Vad är en intellektuell narcissist? Innan vi griper oss an dessa frågor ska nämnas att detta kapitel har samma upplägg som föregående. Jag kommer att redogöra för Bourdieus filosofisociologi för att slutligen i explicit form besvara Mertons fem frågor. De arbeten som framförallt ligger till grund för diskussionen är *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Martin Heideggers politiska ontologi), *Méditations pascaliennes* (Pascalska meditationer), *Science de la science et réflexivité* (Vetenskapen om vetenskap och reflexivitet), *An invitation to Reflexive Sociology*, *Homo Academicus*, *Raisons pratiques – Sur la théorie de l'action* (Praktiskt förnuft – Bidrag till en handlingsteori), *Les règles de l'art – Genèse et structure du champ littéraire* (Konstens regler – Det litterära fältets uppkomst och struktur) samt ”La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison” (Det vetenskapliga fältets särskiljande egenskaper och de sociala förutsättningarna för förnuftets framsteg).⁴³⁵ Ett centralt tema i kapitlet är, förutom att besvara Mertons frågor, att kontrastera Bourdieus uppfattning om filosofi och samhällsvetenskap med hans syn på naturvetenskap.

5.1 Det skolastiska perspektivet

Enligt Bourdieu är filosoferna de främsta företrädarna för det sk *skolastiska perspektivet*. Begreppet ”skolastik” kommer från grekiskans *skhole* vilket betyder ”fritid; tid för andliga övningar”. Med skolastisk avser Bourdieu ett distanserat och kontemplativt förhållningssätt till samhället, språket och världen.⁴³⁶ Detta slags tänkande kan uppstå bara såtillvida det finns mycket fri tid, dvs tid som inte ägnas åt arbete. *Skhole* är ett nödvändigt socialt villkor för att ett abstrakt, till skillnad från ett praktiskt, tänkande ska kunna uppstå. Det klassiska uttrycket för det skolastiska perspektivet återfinns, påpekar Bourdieu, i Platons dialog *Teaitetos*. Under rubriken ”Exkurs om de sanna filosofernas natur” anmärker Sokrates, att om man jämför filosofer med de personer ”som ända från ungdomen rör sig inför domstolar och i dylika församlingar”, förefaller filosofer vara uppfostrade till ”fria män”;

⁴³⁴ Bourdieu, p.103 (1992b).

⁴³⁵ Arbetena har lästs på engelska och svenska.

⁴³⁶ Bourdieu använder således inte begreppet ”skolastik” i sin gängse betydelse, dvs som en beteckning på den medeltida västerländska filosofin. Han utnyttjar dock, för retoriska syften, begreppets pejorativa klang.

de andra verkar däremot vara ”uppfostrade som slavar”. När hans interlokutör, Teodoros, ber honom att förtydliga sig, svarar han:

Jo, de senare [filosoferna] har ju alltid det som du nyss nämnde: gott om tid. De kan samtala i lugn och ro. Liksom vi nu redan för tredje gången tar upp ett nytt samtalsämne, så kan även de [filosoferna] byta om, ifall ett nytt ämne behagar dem mer än det förra. Och de bryr sig inte om, ifall det blir långt eller kort, om blott de finner sanningen. Men de senare [juristerna] har alltid bråttom, när de talar; ty vattnet, som rinner i uret, manar på dem [...].⁴³⁷

Medan juristerna manas på av vattnet som rinner genom uren har filosoferna all tid i världen till att vända och vrida på begrepp och att skifta samtalsämnen efter behag. Den filosofiska diskussionen hemsöks inte av det sociala livets nödvändighet, utan låter sig styras av sin egen inre dialektik. Skolastikern formulerar teoretiska problem för blotta nöjet att diskutera och försöka lösa dem. En tillvaro präglad av *skohle* möjliggör således utvecklandet av en intellektuell och kontemplativ disposition. Det är bara under sådana existensvillkor som det blir möjligt och intressant att formulera och uttrycka generella sanningar om världen. Efter ovan anförda citat övergår Sokrates till att närmare karaktärisera juristernas bistra uppfostran och levnad. Därefter tillfrågas Teodoros om han vill att Sokrates även ska beskriva ”de som hör till vår egen trupp”, dvs filosoferna. Teodoros svarar jakande:

Låt oss då tala, eftersom du så vill, men endast om ledarna. Ty varför ska man tala om dem, som blott helt ytligt sysslar med filosofin? Om dessa filosofins ledare gäller det nu först, att de inte hittar vägen till torget, inte heller vet, var domstolen eller rådhuset eller något annat offentligt samlingsställe ligger. Lagar och folkbeslut, de må läsas upp eller vara skrivna, varken hör eller ser de. Politiska partigrupperns iver att vinna ämbeten, deras möten, middagar och dryckeslag i sällskap med flöjtspelerskor har de inte ens drömt om att vara med om. Om någon är av hög eller låg börd, eller om någon fläck vidlåder någon från förfäderna på mans- eller kvinnosidan, därom vet de inte bättre besked än hur stort talet är på vattendropparna i havet, för att tala med ordspråket. Ja, de vet inte ens, att de är ovetande om detta. Inte heller är det för sitt goda ryktes skull, som en sådan håller sig fjärran från dylikt. I verkligheten är det blott hans kropp, som lever och bor i staden: hans själ, som aktar allt detta för ringa och för intet, flyger fram [...] under jorden, mäter jordens yta och skådar stjärnorna däruppe, samt utrannsakar varje väsens hela natur i dess fullhet; men den nedlåter sig inte till något av de närliggande tingen.⁴³⁸

Detta citat återger i arketypisk form en uppfattning om filosofin och filosofer som alltjämt är levande. Det skolastiska tänkandet utger sig för att vara ett ”rent” tänkande som är obefläckat av sociala och ekonomiska förhållanden. Det skyr såväl offentliga mötesplatser som politiska grupperingar. Detta tänkande vet ingenting om livet i *polis*. Paradoxalt nog tillkännager det triumferande sin okunskap om sin okunskap om de villkor som möjliggör bristen på kunskap om praktiska ting

437 Platon, pp. 58-59 (1996). Även delvis citerat i Bourdieu, p. 13 (2000a).

438 Platon, pp. 59-60 (1996). Precis efter denna passus följer den bekanta anekdoten om Thales och den trakiska tjänstefickan.

och sociala förhållanden.⁴³⁹ I mer begripliga ordalag: intellektuella kan inta en *epistemologiskt privilegierad* position, emedan de åtnjuter en *socialt privilegierad* position.⁴⁴⁰ I och med att Platons filosofer inte behöver bekymra sig om brödfödan har de aldrig behövt lära sig praktiska och tarvliga ting såsom vägen till domstolen eller hur ämbeten vinnis i *polis*. Det skolastiska perspektivet innebär ett såväl socialt som epistemologiskt brott med vardagstillvaron. Intellektuella tenderar dock att glömma (eller borttränga) att det skolastiska perspektivet bara uppträder under gynnsamma sociala villkor. De presenterar fastmera sitt tänkande som om det var oberoende av de sociala och ekonomiska möjlighetsbetingelser ur vilket det har framsprungit. Det finns därför också en risk för att intellektuella studerar den sociala verkligheten som om *skhole* vore ett faktum givet av naturen. I själva verket är möjligheten till att inta en skolastisk attityd systematiskt snedfördelad mellan olika samhällen och positioner i det sociala rummet.

Bourdieu spårar en *fundamental tvetydighet* i den skolastiska världen: De intellektuella fälten har befriat sig från den materiella produktionen. Intellektuella fält har, ofta efter en lång kollektiv befrielsekamp, lyckats etablera en relativ autonomi i förhållande till det omgivande samhället och kulturen. Detta brott har varit nödvändigt för att det alls ska finnas ett intellektuellt liv. Det skolastiska perspektivet rymmer inte desto mindre en felkälla. Det generaliserar på ett omedvetet plan ett tänkande som är en effekt av ett socialt privilegium till att gälla hela samhället och alla kulturer. *Skhole* är, med andra ord, ett privilegium, som inte är medvetet om sig självt. Det är en kunskapsform som är omedveten om att den är en *specifik* kunskapsform och inte kunskapen *som sådan*. Bourdieu påpekar att hans studier av det skolastiska (och praktiska) tänkandet kan förstås som en vidareutveckling av Durkheims studier av tankekategoriernas sociala ursprung.⁴⁴¹ Till skillnad från Durkheim vill Bourdieu påvisa hur skillnader i kognitiv disposition hänger samman med social ställning. En annan skillnad består i att Bourdieu menar att det skolastiska tänkandet snedvrider vår kunskap om den sociala verkligheten. Durkheim bedyrade dock att socialt konstruerade kategorier återger verkligheten på ett adekvat sätt. Bourdieus skolastiska kategorier kan således fungera som ett slags *idoler* (i Bacons mening) som forskaren måste göras uppmärksam på. Bourdieus tre felslut skiljer sig också från de filosofiska felslutsstrategier som diskuterades i framförallt avsnitt 3.7 i kapitel tre. Bourdieu vill uppmana oss till en grundligare empirisk kontroll och vaksamhet snarare än att blockera vissa forskningsinrikt-

439 Bourdieu, p. 15 (2000a). Jfr Platon-citatet ovan ”Ja, de vet inte ens om, att de är ovetande om detta”. Paradoxen består i att det inte går att påstå, att man inte vet, att man inte känner till ett visst förhållande. Påståendet förekommer visserligen inte i direkt anföring, men torde likafullt inkludera Sokrates själv.

440 Singer, p. 283 (1999).

441 Bourdieu, p. 16 (2000a). Det är viktigt att, återigen, påpeka att det i ett kunskapssociologiskt sammanhang är en smula missvisande att tala om kategorier. I filosofisk mening avses med kategorier de högsta och mest abstrakta klassifikationerna som ett ting kan sortera under. Durkheim och Bourdieu talar snarare om klassificerande begrepp. För en utförlig diskussion, se Schmaus (2004).

ningar eller sociala aspirationer. Han vill få oss att reflektera över de epistemologiska implikationer som är givna med det blotta faktum att vi existerar på ett intellektuellt och akademiskt fält.

Bourdieu urskiljar tre olika former av felslut – som rör kunskap, etik respektive estetik – i det skolastiska tänkandet.⁴⁴² Det första skolastiska felslutet kallar han för *epistemocentrism*. Bourdieus neologism ger vid handen att det är fråga om ett slags epistemologisk etnocentrism. Det skolastiska tänkandet läser närmare bestämt in kategorier i verkligheten som endast existerar i forskarens eget perspektiv. Forskaren förväxlar sin egen teoretiska disposition med de studerade personernas praktiska disposition.⁴⁴³ Som ett exempel nämner han Clifford Geertz studie i *The Interpretation of Culture* av en tuppffäktning på Bali. Geertz tillskriver balineserna en hermeneutisk och estetisk blick som i själva verket bara är hans egen. I och med att Geertz inte förefaller medveten om att hans ”täta beskrivning” (”thick description”) omvandlar den sociala verkligheten till en litteraturform, är det också följdriktigt, påpekar Bourdieu, att han i förordet till sin bok omtalar den sociala världen som en ”text”.⁴⁴⁴ Ett annat exempel återfinns i vissa slags enkäter som uppmanar respondenterna att vara sina egna sociologer eller statsvetare, dvs att besvara frågor som t ex ”Finns det, enligt din uppfattning, samhällsklasser?”; ”Hur många samhällsklasser finns det enligt din uppfattning?” Sådana frågor bortser ifrån att möjligheterna till att formulera och uttrycka personliga uppfattningar är beroende av faktorer som kön, utbildningsnivå och yrke. Om inte människor äger en skolastisk disposition – i vilken just ingår att ställa sig frågor av detta slag – har emellertid svaren på frågorna föga värde. Det är på samma vis ett misstag att tro att politiska uppfattningar nödvändigtvis tar sin utgångspunkt i politiska *principer* snarare än ett omedvetet och praktiskt orienterat *etos*.

Bourdieus andra felslut rör den skolastiska benägenheten att betrakta moraliska ståndpunkter som universella. Enligt Bourdieu är moralens universalitet inte ett befintligt drag i förnuftet (Kant) eller språket (Habermas); moraliska ståndpunkter måste fastmera göras universella genom ett slags förnuftets realpolitik. Det innebär att människor måste beredas tillgång till de ekonomiska och sociala villkor som möjliggör den skolastiska förmågan att formulera och uttrycka universella etiska och politiska uppfattningar. Man behöver bara undersöka hur det

442 Diskussionen av de tre skolastiska felsluten tar sin utgångspunkt i kapitel två, ”Det skolastiska felslutets tre former”, i *Pascalska meditationer* (2000a).

443 Den trogne lyssnaren till P1:s Filosofiska rummet erbjuds rikligt med tillfällen att observera detta misstag. I ett program (07-03-18) som behandlade ämnet relativism berättade en gymnasielärare i filosofi om en händelse han bevittnat i kön till varuhusets fiskdisk. En kund frågade expediten huruvida fisken var giftig eller inte. Expediten svarade att ”ena dagen säger de en sak, andra dagen en annan”. Den skolastiske filosofiläraren tog detta till intäkt för att expeditens tänkande var infekterat av postmodernismen. Expediten omtalas i själva verket som ”en sann postmodernist”. Läraren tog således expeditens praktiska och improviserande disposition för att ha en teoretisk grund. Enligt samma betraktelsesätt blir också semesterfirare som ondgör sig över SMHI:s felslagna väderprognoser till relativister och postmodernister.

444 Bourdieu, p. 52 (2000a).

offentliga samtalet fungerar, säger Bourdieu, för att inse att t ex Habermas diskursetik är baserad på en bristande förståelse (eller ett förnekande) av dessa sociala villkor.⁴⁴⁵ En förnuftets realpolitik kan inte låta sig nöjas med att hävda att moralen är universell. Om inte denna uppfattning åtföljs av politisk handling som eftersträvar att undanröja den diskriminering – baserad på kön, utbildning och inkomst – som förnekar människor tillträde till det politiska fältet, blir den etiska universalismen blott och bart fiktiv. Utestängningen från det politiska fältet gäller således inte bara möjligheten att uppnå positioner på fältet, utan också förmågan att artikulera genomtänkta politiska ställningstaganden, dvs sammanhängande uppfattningar som tar sin utgångspunkt i generella principer.

Det tredje skolastiska felslutet gäller estetisk universalism. Det främsta uttrycket för den estetiska universalismen återfinns enligt Bourdieu i Kants etik. Kant hävdade att varje människa är i stånd att erfara ”ett ointresserat behag”, dvs estetiska upplevelser, som är oberoende av alla praktiska hänsyn. Den estetiska värderingen är, menar Kant, en värdering av det sköna och upphöjda för dess egen skull. Bourdieu invänder att det ”ointresserade behaget” har sitt upphov i två sociala möjlighetsbetingelser. För att det ska vara möjligt att erfara ett ”ointresserat behag” krävs, för det första, att det föreligger ett autonomt konstnärligt fält som står fritt i förhållande till politiska och ekonomiska faktorer. Detta fält får inte erkänna några andra lagar, säger Bourdieu, än de som konstvärlden själv ställer upp. Det är bara då som föreställningen om att konsten existerar för sin egen skull (l’art pour l’art) – och inte fyller någon social eller religiös funktion – kan vinna fotfäste. För att en person ska kunna uppleva ett ”ointresserat behag” krävs, för det andra, att han/hon innehar en privilegierad social position. Det är bara om en person har möjlighet att utveckla en ”ointresserad” disposition, dvs en skolastisk disposition, som det ”ointresserade behaget” infinner sig. Kants beskrivning av den estetiska erfarenheten är, med andra ord, giltig bara för människor som har tillgång till *skhole*.

Låt oss, i ljuset av det ovan sagda, försöka utröna vad Bourdieu kan ha avsett med sitt uttalande om att filosofer är den intellektuella narcissismens slugaste försvarare. Enligt Bourdieu utgör filosofer den grupp av intellektuella som är allra mest blinda för sin skolastiska blindhet.⁴⁴⁶ Denna blindhet visar sig bl a i oviljan att *på allvar* betrakta filosofin ur ett historiskt och sociogenetiskt perspektiv. (Jag har i del I själv påpekat att filosofer använder sig av det genetiska felslutet för att slippa dra epistemologiska konsekvenser av historiska och sociologiska studier. Det genetiska felslutet kan tolkas som ett argument som tillsammans med argumentet om att relativismen är självvederläggande tjänar till att bevara det filoso-

445 Ibid. p. 67.

446 Ibid. p. 29. Bourdieus aversion mot filosofer ska dock inte överdrivas. Han räknar t ex vardags-språkfilosoferna, den sene Wittgenstein, Peirce och Dewey som allierade i kampen mot det skolastiska förnuftet. Bourdieu vänder sig snarare mot en *viss typ av tänkande*, dvs en överdrivet intellektualistisk form av filosofi.

fiska paradigmet intakt.) Filosofin är, med andra ord, inte möjlig att reducera eller förklara utifrån sociala och historiska förhållanden. Denna fundamentala trossats förenar de mest skilda filosofiska ansatser. Den utgör också ett korrelat till uppfattningen att filosofen är sin egen bästa uttolkare.⁴⁴⁷ Ingen förstår filosofen bättre än han/hon förstår sig själv. Däremot förstår filosofen bättre än någon vetenskapsman eller intellektuell vad denne måste förutsätta i sin verksamhet. När Bourdieu anklagar filosofer för att vara intellektuella narcissister avser han således att filosofer som säger sig omhulda radikalt tvivel, dekonstruktion och kritiskt tänkande försummar att analysera de ekonomiska och sociala villkor som bestämmer deras eget tänkande.⁴⁴⁸ Istället för att t ex bara fråga ”Vad är kunskap?” eller ”Vad är rättvisa?” borde de också fråga under vilka sociala villkor som filosofin verkar och vilka gränser respektive möjligheter detta innebär för tänkandet.⁴⁴⁹ Filosofernas bristande sociologiska självanalys utgör, menar Bourdieu, en graverande underlåtenhetssynd.

Med ”reflexivitet” åsyftar Bourdieu det som i avsnitt 4.4 i kapitel fyra kallades ”vid reflexivitet”. När han efterlyser ökad reflexivitet hos filosofer avses en form av reflexivitet som strävar efter att analysera de implicita förutsättningar för filosofiskt tänkande som ligger gömda i t ex olika sorters gruppmedlemskap på det filosofiska fältet. Filosofins föregivna radikala frågande är i själva verket kraftigt kringkuret av medlemskapet och censuren på filosofins fält. Sociala förutsättningar av detta slag avslöjas inte genom blott filosofisk tankeverksamhet, som t ex metodologiskt tvivel eller *epoché*, dvs snäv reflexion. En sådan tilltro till förnuftets förmåga är orimlig, men likafullt typisk för det skolastiska förnuftet.⁴⁵⁰ Filosofins sociala förutsättningar måste istället studeras utifrån sociologiska och empiriska utgångspunkter. Bourdieu framhåller att ett filosofisociologiskt studium av det filosofiska fältet och av dess skolastiska existensvillkor inte syftar till att brännmärka filosofin som ideologisk eller att omintetgöra den (även om det sistnämnda förmodligen kan bli en oavsiktlig konsekvens). Filosofisociologin syftar istället till filosofins befrielse. Det enda sättet att göra sig fri från sociala determinanter är att vinna kunskap om dem. Så länge filosofin inte reflekterar över sig själv i sociologiska termer kommer determinanterna att ha fritt spelrum.

Sociologin kan få filosofer att inse, säger Bourdieu, att deras problemställningar och begrepp i högsta grad är beroende av sociala förhållanden. Sociologin kan radikaliserat filosofins radikala tvivel, som inte är tillräckligt genomgripande i sin nuvarande form. Bourdieus vill i själva verket ersätta filosofernas metafilosofi (eng. *philosophy of philosophy*; fr. *philosophie de la philosophie*), dvs uppfattningen att filosofin i allt väsentligt är oberoende av det sociala, med sin egen filo-

447 Bourdieu, p. 8, n. 5 (1983).

448 Bourdieu, p. 103 (1992b).

449 Bourdieu, p. 5 (1983).

450 Bourdieu, p. 9 (2000a).

sof sociologi (sociologie de la philosophie).⁴⁵¹ Filosofisociologin blir i slutänden därför en form av metafilosofi, emedan den undersöker möjlighetsbetingelserna för filosofisk kunskap. Låt oss ta del av ett längre Bourdieu-citat:

But I also have the conviction that there is no more philosophical activity, even if it is bound to scandalize any normally constituted "philosophical mind", than analysis of the specific logic of the philosophical field and of the dispositions and beliefs socially recognized at a given moment as "philosophical" which are generated and flourish there, thanks to philosophers' blindness to their own scholastic blindness. The immediate harmony between the logic of a field and the dispositions it induces and presupposes means that all its arbitrary content tends to be disguised as timeless, universal self-evidence. The philosophical field is no exception to this rule. Sociological critique is therefore not a mere preliminary, preparing the ground for a more radical and more specific philosophical critique: it leads to the principle of the "philosophy" of philosophy, which is tacitly engaged in the social practice that, in a given place and time, is defined as philosophical.⁴⁵²

Filosofin kan förefalla äga absolut autonomi i förhållande till sociala förhållanden fastän den inte innehåller principen för sin egen förklaring eller förståelse. Den föregivna autonomin har sin grund i att det filosofiska fältet framställer en grundläggande trosenighet bland filosofer som en naturgiven förnufts-enighet. Trosenigheten har sitt upphov i att filosofer för att beviljas inträde på det filosofiska fältet måste godta vissa grundläggande trosföreställningar. De måste närmare bestämt förvärva en fältspecifik disposition (habitus) som anpassas efter fältets krav. (Jfr begreppen *doxa*, *illusio* och *nomos* i avsnitt 5.3.1. nedan.) I denna disposition ingår den rådande metafilosofin som lär att filosofiskt tänkande är fritt från varje social determinering. Den typ av filosofi som i själva verket är "ett specialfall av det möjliga" (Bachelard) tas sålunda för att vara universellt giltig. Det filosofiska fältets arbiträra grund omvandlas på grund av filosofernas skolastiska blindhet till tvingande nödvändigheter. Det filosofiska medvetandet är tillika programmerat av en specifik tradition som tillhandahåller kriterier för att rangordna filosofer, texter och argument. Bourdieu påminner ofta om det fatala i att filosofihistoria, eller kulturhistoria överhuvudtaget, skrivs utan att hänsyn tas till utbildningsinstitutionernas historia och deras effekter på det filosofiska medvetandet.⁴⁵³ Filo-

451 Bourdieu använder själv termen "filofisociologi" (sociologie de la philosophie respektive sociology of philosophy) Se t ex Bourdieu, p. 274, n. 40 (1996); Bourdieu, p. 104 (2004); Bourdieu & Wacquant, p. 253 (1992a).

452 Bourdieu, pp. 29-30 (2000a).

453 Hilary Putnam har givit följande redogörelse för sin utbildning till analytisk filosof: "What happened to me, as to many other young american philosophers, was that in graduate school one learned what *not* to like and what not to consider philosophy. [...] In college I adored Kierkegaard, but I learned that he was considered more of a poet than a philosopher. After him came Marx, in whom I've been interested most of my life. I was a Marxist for a long time, but again I learned to think that Marx is a social theorist and not a philosopher. And I loved Freud, but I learned to think that psychology also was not philosophy. There was a process of narrowing that took place in graduate school, and while I was an assistant professor." (Borradori, pp. 57-58, 1994).

sofer erhåller i stor utsträckning sina tanke kategorier och argument från dessa institutioner. Genom kurser och läroböcker skapas ett filosofiskt ”sunt förnuft”, som reducerar vissa verk och positioner till några ofrånkomliga nyckelord eller citat.⁴⁵⁴ Även om de filosofiska kategorierna gör anspråk på universalitet har de således sitt upphov i en lokal akademisk miljö i vilka de reproduceras och tas för givna.⁴⁵⁵

Det kan i detta sammanhang vara av intresse att notera en olikhet mellan Bourdieus och Collins respektive filosofisociologier. Bourdieu anser att hans filosofisociologi är ett slags metafilosofi som kan tjäna som utgångspunkt för filosofiskt tänkande. Han vill, med andra ord, göra filosofin en insikt rikare. Collins förefaller inte intresserad av att filosofer ska inkorporera kunskapssociologiska landvinningar i sitt tänkande. I sin första filosofisociologiska artikel, ”For a Sociological Philosophy” från år 1988, skriver han t ex att filosofisociologin ”is not a form of philosophy at all, but is simply another area of empirical sociology”.⁴⁵⁶ Medan Collins filosofisociologi lämnar filosofin som den är, har Bourdieu ett ärende till filosoferna. Bourdieu och Collins olika målsättningar hänger samman med att de laborerar med skilda reflexionsbegrepp. För Bourdieu existerar inget annat reflexionsbegrepp än vid reflexion, dvs sociologisk reflexion. Om filosofin vill vidga sina horisonter och vinna kunskap om sig själv, måste den betrakta sig själv ur sociologisk synvinkel. Filosofin rymmer inte inom sig, som Durkheim sade om religionen, principen för sin egen självförståelse. För Collins innebär reflexion däremot framförallt snäv reflexion. Filosofin utvecklas genom att filosofer blir alltmer medvetna om de logiska och epistemologiska villkoren för sin verksamhet. Filosofer är redan utrustade med alla de verktyg som de behöver för att förstå sin verksamhet. Collins införde också ett kriterium på filosofisk hälsa: en alltmer stigande abstraktionsnivå vittnar om att filosofin befinner sig i en kreativ fas. För Bourdieu finns ingen annan filosofisk hälsa än att filosofer blir varse sin sociala betingning och därmed befrias från såväl sin skolastiska blindhet som sin intellektuella narcissism.

5.2 Vetenskapens och filosofins fält

Jag har påpekat att Bourdieu understryker att filosofin och vetenskapen är beroende av sociala förhållanden och förutsättningar. Jag ska nu, i mer konkreta termer, redogöra för vad detta innebär för filosofin och naturvetenskapens del. Förnuftets historia är, säger Bourdieu, historien om de vetenskapliga fältens utveck-

454 Bourdieu, p. 435 (2000b).

455 Bourdieu, p. 30 (2000a).

456 Collins, p. 670 (1988).

ling. Förnuftet är inte först och främst en naturlig eller transcendental förmåga, utan en historisk och social skapelse.⁴⁵⁷ Det är därför möjligt att förklara förnuftets framväxt utan att åkalla en *deus ex machina*, dvs ett transcendentalt subjekt eller dylikt. Det är samhällsvetenskapens uppgift, i synnerhet sociologins och historievetenskapens, att studera uppkomsten av specifika fält vilka möjliggör formulerandet av universella sanningar om världen. Redan det faktum att Bourdieu talar om "universella sanningar" indikerar att han inte räknar sig själv till den skara han brännmärker som postmodernister. I *Vetenskapen om vetenskap och reflexivitet* understryker Bourdieu att hans vetenskapssociologi inte syftar till att relativisera och reducera vetenskaplig kunskap till historiska och sociala förhållanden. Den huvudsakliga frågeställningen i boken är istället: "Hur kan vetenskaplig forskning, som är en historiskt situerad aktivitet, producera sanningar som är oberoende av historien, av särskilda epoker och platser, och därför är evigt och universellt giltiga?"⁴⁵⁸ När Bourdieu hävdar att "universella sanningar" inte är reducerbara till sociala förhållanden bör det inte, menar jag, förstås som att "vetenskapliga sanningar" nödvändigtvis är slutgiltiga eller ovedersägliga. "Sanningar" torde i sammanhanget vara mer eller mindre synonymt med "de trosföreställningar som det vetenskapliga fältet håller för att vara de bästa". Bourdieus poäng är att denna typ av trosföreställningar som har utsatts för ingående vetenskaplig kontroll inte är hänförliga till olika gruppers sociala intressen. I en artikel från 1975, "La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison" (Det vetenskapliga fältets särskiljande egenskaper och de sociala förutsättningarna för förnuftets framsteg), formulerar Bourdieu frågan på litet annat sätt: "Vilka sociala villkor måste vara uppfyllda för att ett spel av sociala krafter ska uppstå i vilket sanna idéer är utrustade med slagkraft emedan de som spelar spelet har ett intresse av att söka sanningen snarare än som i andra spel söka den sanning de är intresserade av?"⁴⁵⁹ Det viktiga i sammanhanget är således inte att vetenskapliga sanningar nödvändigtvis är *absolut sanna*, utan att de inte är ideologiska förvrängningar av verkligheten. Naturvetenskapen deltar i ett socialt sammanhang som neutraliserar den sociala påverkan som kunskapen utsätts för. Det är därför möjligt att leverera en sociogenetisk förklaring av de vetenskapliga fälten utan att samtidigt underminera de sanningar som produceras där. Frågan infinner

457 Bourdieu, p. 194 (1995). Därmed avses naturligtvis inte att människan saknar en naturlig förmåga att tänka abstrakt eller dylikt. Bourdieus poäng torde istället vara att det inte existerar en apriorisk rättfärdigandegemenskap för teoretiska påståenden.

458 Bourdieu, p. 1 (2004).

459 Bourdieu, p. 39 (1999b). Min översättning följer engelskan. Den engelska meningen lyder: "What are the social conditions which must be fulfilled in order for a social play of forces to be set up in which the true idea is endowed with strength because those who have a share in it have an interest in truth, instead of having, as in other games, the truth which suits their interests?"

sig om något liknande är möjligt på filosofins fält. Nedan kommer jag att argumentera för att Bourdieu svarar nekande på denna fråga.⁴⁶⁰

5.2.1 Fält, kapital och habitus

I och med att förnuftets framväxt enligt Bourdieu är beroende av uppkomsten av fält tar den följande presentationen sin utgångspunkt i en diskussion av detta begrepp. Fältteorin bygger på iakttagelsen att moderna samhällen är uppdelade i flera olika subsystem, t ex juridik, vetenskap och religion. Subsystemen (eller fälten) fungerar vart och ett enligt sina specifika funktionslagar (nomos). De kan därför inte reduceras till varandra. Det konstnärliga fältet har t ex konstituerats genom ett förnekande av materiella vinster ("konst för konstens skull") medan ekonomins fält, marknaden, sätter materiell vinst framför kärlek och vänskap ("affärer är affärer").⁴⁶¹ Det filosofiska fältets konstituerande *nomos* är, som redan har framgått, föreställningen att filosofin är den mest grundläggande av alla vetenskaper och som sådan oberoende av sociala, historiska och empiriska förhållanden. Donald Broady karaktäriserar Bourdieus fältbegrepp som ett system av relationer mellan positioner besatta av människor och institutioner som strider om något för dem gemensamt.⁴⁶² Denna gemensamma angelägenhet består närmare bestämt i ett fältspecifikt symboliskt kapital. En aktör som besitter mycket kapital har makt över fältet. En sådan aktör förmår tvinga andra att acceptera giltigheten i hans/hennes vetenskapliga investeringar. Han/hon kan få sin seger att framstå som en seger för vetenskapen och förnuftet. Individuer och grupper kämpar därför om makten att få definiera fältets legitima kapital. Varje deltagare, såväl individer som institutioner, försöker driva igenom det synsätt som ger dem själva störst möjlighet att inta en dominerande position. På det filosofiska fältet strids det t ex om makten att få ange vilka problem och metoder som är "relevanta" och "värdefulla". Filosofer tilldelar sina egna kompetenser, kunskaper i matematik/logik, främmande språk och filosofihistoria, störst värde. Samma förhållande gäller inom sociologin. En sociolog som har ägnat årtal åt att lära sig statistiska bearbetningstekniker vill inte, påpekar Broady, plötsligt se dessa investeringar sjunka i värde. Han/hon kommer ständigt att föra fram värdet av kvantitativ metod.⁴⁶³ Kvalitativt arbetande sociologer framhåller å sin sida att kvalitativ metod ger tillgång till en djupdimension som kvantitativa tekniker aldrig kan göra.

460 Det är uppenbart att Bourdieu inte räknar filosofin till vetenskapens fält. I "Två hinder för en vetenskap om vetenskapen" i *Praktiskt förnuft* (1995) skriver han: "En av de centrala uppgifterna för en vetenskap om vetenskapen är därför att utforska vad det vetenskapliga fältet har gemensamt med andra fält – de religiösa, filosofiska eller konstnärliga fälten osv – och vad som skiljer det från dem." (Bourdieu, p. 76, 1995).

461 Bourdieu & Wacquant, pp. 97-98 (1992a).

462 Broady, p. 14 (1998).

463 Broady (1988).

Begreppet "kapital" kan förklaras på följande vis: Vi kan tänka oss att varje aktör på det filosofiska fältet förfogar över ett visst antal spelmarker bestående av olika färger.⁴⁶⁴ Varje färg motsvarar ett visst slags kapital, t ex kunskaper i främmande språk. Kapitalet har således såväl en viss volym (totala antalet spelmarker) som en viss sammansättning (färgerna på spelmarkerna). Volymen och sammansättningen på kapitalet bestämmer såväl aktörens relativa styrka på fältet som hennes strategiska orientering till spelet. En aktör som besitter mycket kapital begagnar sig av andra strategier än den som är i behov av kapital. Bourdieu delar på grundval av fördelningen av kapital in fältet i två huvudsakliga fraktioner: dominerande och dominerade.⁴⁶⁵ Den dominerande fraktionen utgörs av de forskare som är bäst utrustade med vetenskapligt kapital och anseende. Denna fraktion är "normalvetenskapens" främsta försvarare och förkämpar.⁴⁶⁶ De är framförallt intresserade av att bevara den förhärskande ordning i vilken de själva har gjort sina investeringar. De förmår ofta utan ansträngning att påbjuda sin egen uppfattning om vad som utgör fältets legitima spelregler och inträdeskrav. Att bedriva "god vetenskap" eller "god filosofi" är att ägna sig åt det slags forskning som de själva gör. De dominerade är fältets nykomlingar och utmanare. Inte sällan tillhör de den yngre generationen. I och med att de har mindre vetenskapligt kapital än sina mera etablerade kollegor opererar de i ett snävare möjlighetsfält. De har därför ett intresse av att lansera teorier, metoder och färdigheter inom vilka de själva har konkurrensfördelar. Istället för att förlora i ett spel där de saknar utsikter att segra försöker de således förändra spelets regler. Detta är naturligtvis en riskabel strategi. Det är endast om forskaren verkligen lyckas förändra spelreglerna som han/hon kan räkna med att inhösta ära och berömmelse. En mindre äventyrlig strategi är att

464 Redogörelsen följer Bourdieu & Wacquant, p. 99 (1992a).

465 Bourdieu delar även in kulturella fält i en autonom och en heteronom pol. Vid den autonoma polen fungerar fältet enligt principer som härrör från fältet själv, t ex enligt principen "filosofi för filosofins egen skull" (eller, på konstens fält, "konst för konstens egen skull"). Fältet lyder under en "omvänd ekonomi" enligt vilken fältets eget kapital räknas högre än kommersiell framgång. Vid den heteronoma polen träder fältet i kontakt med andra kulturella fält och organiserande principer. Kulturella produkter, som t ex konstverk, betraktas vid den heteronoma polen som vilka kommersiella produkter som helst ("konst för marknaden"). Produkterna skapas framförallt för att säljas på en kommersiell marknad (eller, som var fallet med socialrealismen i Sovjetunionen, för att tillfredsställa en officiellt påbjuden estetisk norm). Det innebär att konstnärerna som befinner sig vid denna pol inte experimenterar med formspråk eller dylikt, utan enkom producerar varor som är möjliga att avyttra eller som stryker sig mot makten. (För en diskussion se kapitlet "Författarens synvinkel" i Bourdieus *Konstens regler*). I och med att det filosofiska fältet i det närmaste uteslutande är ett akademiskt fält har det, åtminstone i den västerländska kulturkretsen, i försvinnande liten utsträckning en heteronom pol. I vårt samhälle är filosofer inte särdeles intresserade av att bli lästa av massan eller att hyllas av makten. Om statsminister Fredrik Reinfeldt sade att den svenske filosofen X var en stor tänkare, skulle detta sannolikt väcka mer löje än respekt bland X:s kollegor. Det skulle säkerligen också skapa en del praktiska problem. Om Donald Davidson eller Hilary Putnam skrev en uppskattande recension eller ett förord till en bok av X, skulle X dock omedelbart konsekreras. Den akademiska filosofin har sina egna interna konsekurationsinstanser. En filosof vill framförallt ha sina framstående kollegors erkännande – inte politikernas eller den breda massans.

466 Bourdieu, p. 35 (2004).

ställa in sig i ledet och så småningom belönas för lång och trogen tjänst. Denna strategi har dock nackdelen att forskaren sannolikt inte inskrivs i ämnets annaler eller uppmärksammas på dess högtidsdagar.

Benägenheten att ta risker är, menar Bourdieu, vanligare bland akademiker av hög social börd. Ett välbärgat ursprung befrämjar dispositioner som mod och likgiltighet för materiella vinster.⁴⁶⁷ Bourdieu påpekar att känslan för goda vetenskapliga och kulturella placeringar förefaller att vara en av de dispositioner som är allra mest intimt förknippade med en aktörs sociala och geografiska ursprung. Det är de som är bäst försedda med ekonomiskt, kulturellt och socialt kapital (goda kontakter) som först dras till nya revolutionerande positioner. Aktörer från de folkliga eller småborgerliga klasserna uppvisar däremot en bristande känsla för investeringar. Dessa kulturella producenter dras istället till de för stunden dominerande positionerna. De är också de sista att överge nedåtgående och förlorande positioner.⁴⁶⁸ Det är i sammanhanget möjligt att notera en del intressanta likheter och skillnader med Collins filosofisociologi. I likhet med Collins anser Bourdieu att det är fältets privilegierade aktörer, snarare än de utblottade, som omdanar det filosofiska fältet. Till skillnad från Collins laborerar Bourdieu också med traditionella sociologiska variabler som socialt och geografiskt ursprung, dvs förhållanden som Collins inte menar har någon inverkan på det filosofiska fältet. Om vi ville ta Collins i anspråk för bourdieuska syften, kunde vi säga att aktörer från högre klasser generellt sett har högre EE och bättre KK. Detta kommer bli till uttryck i djärvare ställningstaganden på filosofins fält. För Collins finns däremot inte – dvs *för filosofins vidkommande* – någon koppling mellan socioekonomisk status å ena sidan och hög EE och gott KK å den andra.

Effekterna av att begagna sig av en konserverande eller revolutionär strategi är framförallt synliga på fält som inte har ackumulerat så mycket vetenskapligt kapital, t ex sociologi och filosofi. Här är det i långt större utsträckning än i naturvetenskaperna möjligt att ändra på spelreglerna. Inom autonoma vetenskaper sker små permanenta revolutioner, säger Bourdieu, snarare än periodvisa omvälvande revolutioner.⁴⁶⁹ För att kunna redogöra närmare för detta förhållande måste först ett annat av Bourdieus centrala begrepp introduceras: *habitus*. Med habitus avses varaktiga generella dispositioner som styr människors sätt att uppfatta, värdera och handla i en given miljö. Habitus är, närmare bestämt, förkroppsligade tanke- och perceptionskategorier som personer förvärvar genom att under en längre tid exponeras för en viss miljö, t ex uppväxtmiljön eller ett vetenskapligt fält. Bourdieu är noga med att påpeka att habitus inte är medvetandeformer (såsom Durkheims tankekategorier), utan förkroppsligade dispositioner. Habitus är en socialiserad kropp som har inkorporerat strukturerna i en viss miljö och som i sin tur strukturerar personernas handlingar i denna miljö. I och med att habitus befinner

467 Bourdieu, p. 376 (2000b).

468 Ibid. p. 377.

469 Bourdieu, p. 37 (1999b).

sig på en för-reflexiv nivå tenderar den att reproducera de villkor som den är sprungen ur. Även om habitus ger utrymme för innovation och kreativitet över-skrider den sällan gränserna för sina ursprungliga produktionsvillkor. Habitus betraktar framtiden i termer av det förflutna. Vissa möjligheter framstår *a priori* som alltför extravaganta eller plebejiska. De är inte ”för sådana som oss”. Eller för att tala med Platon: ”för dem som tillhör vår egen trupp”. Skiljelinjen mellan vad som är ”för oss” och ”för andra” är lika fundamental, säger Bourdieu, som åtskillnaden mellan det heliga och profana.⁴⁷⁰ Gränsen får inte överträdas från någontdera hållet. Habitus är vidare en enhetliggörande princip som gör att människor förblir socialt identiska med sig själva även när de uppträder på olika kulturella fält. Det existerar således paralleller (homologier) mellan personers ställningstagen på olika fält och deras ursprungliga habitus.

Habitus är dels knuten till en position på fältet (och till det kapitalinnehav som en forskare innehar), men den äger också en relativ autonomi i förhållande till denna. I och med att habitus också har konstituerats utanför fältet är den inte bara en effekt av en given position.⁴⁷¹ En aktörs strategier är en funktion av såväl disposition (habitus) som position på fältet. I ämnen som sociologi och filosofi tenderar habitus, dvs socialt skapade värderings- och perceptionskategorier, att bryta igenom i kunskapsproduktionen. Eftersom kategorierna delvis har sitt ursprung utanför fältet innebär det att utomvetenskapliga förhållanden, såsom sociala erfarenheter, transporteras in på fältet via habitus. Habitus fungerar likt en trojansk häst och för in sociala erfarenheter också i de allra mest abstrakta och teoretiska diskussioner. I autonoma vetenskaper är det istället fältet, säger Bourdieu, som skapar ett habitus som är anpassat till de fältspecifika reglerna snarare än att aktörerna skapar regler som är anpassade till habitus.⁴⁷² I mindre autonoma vetenskaper måste forskaren därför vara vaksam på hur habitus inverkar på forskningen. Broady har påpekat att mycket av samtida sociologisk kulturforskning kan förstås mot bakgrund av att nya pretendenter har inträtt på fältet.⁴⁷³ Dessa forskare har inte sällan en bakgrund i politiska och kulturella proteströrelser och är därför obenägna att rakt av acceptera universitetsvärldens etablerade åsikter och värden, t ex åtskillnaden mellan politiskt engagemang och forskning. De är inte som tidigare generationer av sociologer intresserade av att tjäna statens utredningsbehov eller intressen. De har därför inte heller varit lika benägna att göra investeringar i statistiska bearbetningstekniker som tidigare generationer har varit. Bourdieu talar i detta sammanhang om ett anti-institutionellt lynne som yttrar sig i en misstro mot akademien.⁴⁷⁴ Den som accepterar akademins institutionella värden och gör de rätta investeringarna – och indignerat förkastar varje icke-in-

470 Bourdieu, p. 64 (1992c).

471 Bourdieu, pp. 297-298 (2002).

472 Bourdieu, p. 70 (2004).

473 Broady (1988).

474 Bourdieu, p. 203 (1996).

stitutionell tanke som ”modeflugor” – kan å andra sidan berömma sig av att vara ”seriös”. Denna ”seriositet” är emellertid oftast inget annat, påpekar Bourdieu, än en omvandling av individuella och kollektiva begränsningar till vetenskaplig dygd.⁴⁷⁵

Filosofi och sociologi förändras således genom att nytillkomna aktörer för in nya erfarenheter och tänkesätt, erfarenheter som har förkroppsligats i habitus, på fältet. Erfarenheter som har sitt upphov i vardagsvärlden eller på politikens fält förs in över ämnesgränserna och omvandlas till vetenskap och tänkande. Ett annat sätt att uttrycka detta förhållande är att säga att det i sociologi och filosofi är utomordentligt svårt att upprätta ett ämnesgemensamt habitus, ett *disciplinärt habitus*. Med detta begrepp avses ett fältspecifikt system av varaktiga tanke- och perceptionsscheman som bestämmer forskarnas sätt att uppfatta och värdera empiriska fenomen eller filosofiska argument. Filosofi och sociologi har därför en lägre grad av ”brytningsindex” i förhållande till externa förhållanden än vad naturvetenskapen har. Motsättningar mellan sociala grupper gör sig också påmind på sociologins och filosofins fält. I den redan omnämnda artikeln ”Det vetenskapliga fältets särskiljande egenskaper och de sociala förutsättningarna för förnuftets framsteg” från 1975 påpekar Bourdieu att sociologin aldrig kan uppnå samma grad av autonomi som biologin eller fysiken. Den makt som det strids om på sociologins och samhällsvetenskapens fält, rätten att få leverera sanningen om samhället, utgör en insats i sociala gruppers politiska kamp. Den interna vetenskapliga kampen kan därför aldrig helt och hållet befria sig från den externa.⁴⁷⁶ Begrepp som t ex ”könsmaktsordning”, ”diskriminerande strukturer”, ”strukturellt felslut”, ”kulturellt felslut” vittnar alla om detta. De utgör vetenskapliga sublimeringar av politiska ställningstaganden.

Det ska dock understrykas att samhällsvetenskap och filosofi har genomgått en autonomiseringsprocess som har gjort dem *relativt autonoma* i förhållande till den sociala kontexten. (Filosofin var i själva verket, menar Bourdieu, den första disciplinen som vann en relativ självständighet i förhållande till religiösa och politiska faktorer.) Samhällsvetenskapen och filosofin måste därför förstås också i förhållande till det specifika kapital – även om det nu inte är lika stort som inom natur-

475 Ibid. p. 125. I redan nämnda utsändning av Filosofiska rummet (07-03-18) understryker en professor i filosofi vikten av att filosofer ”lugnt och sansat” funderar över hur naturvetenskapen bör arbeta. Professorn varnar för tänkare som ”Hegel och Marx, som är dagsländor som far förbi och som ställer till en oerhörd oreda inom den akademiska världen och som folk springer som skällade råttor efter, eftersom de vill vara inne under en period. Och sedan är det glömt. Och efter en sju-åtta år kommer något nytt. Och då gäller det att vi står upp, menar jag, för grundläggande värden som sanning och kunskap”. En ”seriös” tänkare gör, med andra ord, de rätta investeringarna och jagar inte dagsländor som Hegel och Marx.

476 Med Bourdieus egna ord: “[...] the power which is at stake in the internal struggle for scientific authority within the field of the social sciences, i.e., the power to produce, impose, and inculcate the legitimate representation of the social world, is one of the things at stake in the struggle between the classes in the political field. It follows that positions in the internal struggle can never attain the degree of independence in relation to positions in the external struggle which is to be found in the natural sciences.” (Bourdieu, p. 43, 1999b).

vetenskapen – som har ackumulerats på respektive fält. Att vara filosof är t ex att förhålla sig till filosofins historia och de immanenta möjligheter som fältet pekar mot. I andra sammanhang förefaller Bourdieu inte vara lika pessimistisk när det gäller sociologins möjligheter att bli en autonom och mogen vetenskap. Jag återkommer till detta förhållande mot slutet av kapitlet.

5.2.2 Det vetenskapliga fältet

De vetenskapliga fälten påminner i mångt och mycket om andra samhällsliga institutioner. Här återfinns t ex otaliga exempel på egenintresserat beteende, maktmissbruk och strider. Strävan efter att utöka den vetenskapliga kunskapen är oskiljbar från en strävan att skapa sig ett namn eller att vinna erkännande och prestige.⁴⁷⁷ Det faktum att det vetenskapliga fältets vinster inte först och främst är materiella kan förleda utomstående att tro att spelet inte är intressestyrt. Det är emellertid bara för oinvigda som vetenskapliga praktiker framstår som oegennyttiga (eller absurda). I fråga om motivation skiljer sig de vetenskapliga fälten inte från övriga kulturella fält. På en avgörande punkt är de likafullt unika. Under historiens gång har de utvecklats en egen logik. Fältets invarianta element (strategiskt och egenintresserat handlande) har på de mogna vetenskapernas fält antagit en specifik form.⁴⁷⁸ De vetenskapliga fälten har kommit att befrämja en social interaktion i vilket socialt tvång sublimeras till logiskt och metodologiskt tvång. Den som vill vinna framgång på vetenskapens fält kan bara begagna sig av sådana medel som fältet självt har sanktionerat: experiment, demonstrationer och vederläggningar.⁴⁷⁹ Dessa metoder utgör fältets enda legitima konkurrensmedel. I mogna och autonoma vetenskaper är forskarna överens om grunderna för sin oenighet och om vilka medel som finns för att lösa dem.⁴⁸⁰ Naturvetenskapen uppvisar i själva verket ett janusansikte: naturvetenskaplig forskning är ett egenintresserat sökande efter erkännande och makt snarare än ett altruistiskt tjänande. Det är dock fråga om en särskild sorts makt som bara kan uppnås genom noggrant kontrollerade experiment och analyser. Forskarens egenintresserade *libido dominandi* (ung. viljan till makt och dominans) sublimeras genom fältets metodologiska regler till en *libido sciendi* (ung. viljan till vetande). *Libido sciendi* kan triumfera bara genom att bemöta en demonstration med en vederläggning och ett experimentellt resultat med en falsifiering.⁴⁸¹ Egenintresse och sanning tenderar med andra ord att sammanfalla på de naturvetenskapliga fälten.⁴⁸²

477 Bourdieu, p. 110 (2000a).

478 Bourdieu, p. 31 (1999b).

479 Bourdieu, p. 109 (2000a).

480 Bourdieu & Wacquant, p. 176 (1992a).

481 Bourdieu, pp. 111-112 (2000a).

482 Bourdieu, p. 82 (2004).

Bourdieu's vetenskapssociologi har udden riktad mot såväl Robert K. Mertons strukturfunktionalism som den sk post-mertonska vetenskapssociologin. Bourdieu anklagar Merton för att vara naiv och skönmålande och den samtida vetenskapssociologin (t ex David Bloor och Karin Knorr-Cetina) för att vara cynisk.⁴⁸³ I den klassiska artikeln "The Normative Structure of Science" från 1942 – ursprungligen publicerad under titeln "Science and Technology in a Democratic order" – hävdar Merton att vetenskaplig verksamhet regleras av fyra distinkta normer (de sk CUDOS-normerna) som sammantagna bildar vetenskapens etos. Dessa normer är: "kommunism" (communism),⁴⁸⁴ universalism, oegennyttia (disinterestedness) och organiserad skepticism (organized skepticism). Ett annat centralt forskningsområde för Merton och hans kollegor gällde vetenskapens belöningssystem. De strukturfunktionalistiska vetenskapssociologerna menade sig ha empiriska belegg för att vetenskapens belöningssystem är ändamålsenligt: De bästa forskarna belönas – med belöning avses i sammanhanget framförallt erkännande (recognition) – för sina insatser, vilket uppmuntrar dem att fortsätta bedriva framgångsrik forskning. De litet sämre forskarna leds däremot in på alternativa karriärvägar, t ex administrativa sysslor. Vi lever, med andra ord, i den bästa av vetenskapliga världar där var och en får vad som rätteligen tillkommer honom/henne. Den mertonska vetenskapssociologin blir därför i slutänden, hävdar Bourdieu, en form av ideologi som rättfärdigar fördelningen av priser och belöningar och bortser från de strider som utkämpas på fältet.⁴⁸⁵ Bourdieu kritiserar också Mertons CUDOS-normer. Vetenskaplig forskning består inte i ett medvetet efterlevande av en vetenskaplig hederskodex, utan i att forskares habitus omedvetet anpassas till fältets regler och immanenta tendenser. Forskare åtlyder inte explicita normer, utan lär sig att bemästra det vetenskapliga spelet på ett praktiskt plan.⁴⁸⁶ Det kan måhända förvåna att Bourdieu kritiserar den samtida vetenskapssociologin för att lansera en alltför cynisk och nihilistisk bild av vetenskapsmän. Är inte Bourdieu själv en cyniker? Porträtterar han inte själv fältets aktörer som egenintresserade kapitalmaximerare? Jo, men det rör sig enligt Bourdieu om en kamp som styrs av omedvetna dispositioner snarare än av ett medvetet egoistiskt kalkylerande. Habitus kan generera strategiska praktiker som befinner sig i överensstämmelse med forskares objektiva intresse, utan att för den skull ha varit avsedda att vara det. Aktörernas habitus har helt enkelt anpassats till fältets regler och den rådande konkurrenssituationen. Denna tävlan tar sig tillika ett särskilt uttryck på vetenskapens fält. Konkurrensen leder till att kontrollinstanser upprättas som i slutänden möjliggör objektiv kunskap. Om Merton missar att fältspecifika normer som t ex "organiserad skepticism" har sitt upphov i en konkurrenssituation

483 I det följande refererar jag Bourdieus kritik av Merton och den post-mertonska vetenskapssociologin. Jag tar däremot inte ställning till kritikens riktighet.

484 Merton kom senare att ändra "communism" till det mindre kontroversiella "communalism".

485 Bourdieu, pp. 11-13 (2004).

486 Bourdieu, p. 80 (1995).

– t ex i viljan att definiera fältets kapital genom att vederlägga andras teorier – missar den post-mertonska vetenskapssociologin att konkurrensen genererar en objektiv och icke-kontextbunden kunskap. Om det finns någon sanning, säger Bourdieu, beror det på att sanningen är föremål för egenintresserade strider.⁴⁸⁷

Bourdieu's svar på frågan om hur historiskt situerad vetenskaplig forskning kan formulera transhistoriska sanningar kan sammanfattas i två punkter: Den viktigaste faktorn i sammanhanget är att *vetenskapssamfundet är mer eller mindre isolerat från samhället i övrigt*. En fysiker, kemist eller biolog har, till skillnad från t ex författare och konstnärer, ingen annan publik än vetenskapsmän.⁴⁸⁸ Detta är enligt Bourdieu ett kriterium på ett autonomt och moget vetenskapligt fält. Det är bara kemister som själva kan och tillåts uttala sig om vad som är god eller dålig forskning på kemins fält. Naturvetenskapen har bara *interna* konsekurationsinstanser, dvs auktoriteter som talar om vad som är god respektive dålig forskning.⁴⁸⁹ I och med att forskare vinner ära genom att motbevisa andra forskares ståndpunkter är denna publik i högsta grad benägen att kritisera varandras resultat. De avancerade vetenskapliga fälten har tillika tämligen höga inträdeskrav, t ex i form av kunskaper i matematik eller bemästrande av vetenskapliga metoder, tekniker och teorier.⁴⁹⁰ De aspiranter som inte är villiga att investera i en lång utbildning eller i hårt arbete kan inte inträda på fältet. Det är de höga inträdeskraven som gör att vetenskapsmän uteslutande har varandra som publik. Detta har som sammantagen effekt att den kritik som framförs inom vetenskapssamfundet vanligen är såväl relevant som kunnig. I all korthet: Vetenskapsmän både kan och vill kritisera varandras resultat. Det är heller inga andra än vetenskapsmännen själva som tillåts fälla avgörandet om vad som är ett vetenskapligt faktum. I det sistnämnda avseendet skiljer sig samhällsvetenskapen markant från naturvetenskapen. Den samhällsvetenskapliga forskningen kritiseras dagligdags av lekmän på tidningarnas ledarsidor.

Den andra punkten gäller det faktum att forskare strider om rätten att få monopolisera den vetenskapligt legitima representationen av verkligheten. *Vetenskapsmän är ense om att det är "verkligheten" – sådan den visar sig i experiment och*

487 Ibid. p. 76.

488 Det finns förvisso författare som brukar benämnas t ex "en poet för poeter", exempelvis TS Eliot eller Paul Celan. Dessa har den högsta statusen inom fältets autonoma del ("den begränsade produktionens underfält"). Denna autonoma del fungerar som sin egen marknad. Det konstnärliga fältet skiljer sig dock från det vetenskapliga i det att de inte försöker framställa en objektiv verklighet eller använder sig av en gemensam metod.

489 Ett vetenskapligt fält har en låg grad av autonomi om externa faktorer kan tjäna som konsekurationsinstanser och påbjuda vad som är god forskning. Ett av historiens mest kända exempel på heteronom (icke-autonom) vetenskap torde vara den sovjetiske genetikern Trofim Lysenkos forskning.

490 Bourdieu menar sannolikt inte att dessa kunskaper helt och hållet saknas inom sociologin, men att inträdeskraven till fältet är mer diffusa än i naturvetenskapen. Ett enkelt sätt att höja sociologins vetenskaplighet vore, menar han, att tydliggöra och skärpa inträdeskraven.

*andra vetenskapliga metoder – som avgör vilka teorier som är sanna och falska.*⁴⁹¹ Även om vetenskapliga påståenden, också inom de allra mest autonoma vetenskaper, städse lånar något av sin tillförlitlighet från statusen hos de vetenskapsmän som formulerar dem, måste de i slutändan vara verifierbara. Påståendena måste visas överensstämma med ”verkligheten”. Ett vetenskapligt faktum uppstår när ett helt fält erkänner ett resultat som ett faktum. Detta sker först efter att resultatet i fråga har befunnit sig i omlopp på fältet, genom att t ex ha publicerats i en vetenskaplig tidskrift, och prövats av flera av varandra oberoende forskare. När kritiker försöker vederlägga eller korrigera ett resultat bidrar de, såtillvida de nu inte lyckas, till att upprätta det som ett universellt faktum. Ett vetenskapligt faktum är således ett resultat inför vilket kritikerna, åtminstone tillfälligtvis, tvingas lägga ned sina vapen.⁴⁹²

En forskare som vill upprätta ett vetenskapligt kunskapsmonopol är, som har framgått, tvungen att använda sig av allmänt accepterade verifikationsmetoder för att leda sina påståenden i bevis. Forskarens *libido dominandi* måste underkastas fältets regler och censur. (Det bör påpekas att Bourdieu med ”censur” inte avser en extern makt, t ex kyrkan eller den politiska makten, som griper in i vetenskapen och tystar misshagliga åsikter. Censuren består i stället i de regler för legitim forskning som deltagarna på fältet har inkorporerat genom utbildning och praktisk forskning.) Forskarens data måste tillika cirkulera på fältet för att först så småningom upphöjas till ett vedertaget faktum. Det är på detta vis som konsensus skapas inom naturvetenskapen. Naturvetenskapen skiljer sig i detta avseende från filosofin. Inom filosofin finns inte någon allmänt accepterad metod för att träffa valet mellan rivaliserande teorier. Filosofer konkurrerar om såväl metoder som teorier. På filosofins fält står uppfattningar därför emot varandra i det oändliga. Bourdieu har kontrasterat den naturvetenskapliga universaliseringsprocessen med vissa typer av humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning. Här handlar det inte sällan om att mer eller mindre medvetet fingera universalitet och konsensus genom att systematiskt dölja att kunskapen har producerats under särskilda historiska och sociala villkor. Forskarna försöker dölja disciplinens heteronomi och kontingens med hjälp av ett språk som simulerar autonomi.⁴⁹³ Snarare än att som i naturvetenskapen lösgöra sig från den historiska kontexten iscensätter forskaren ett föregivet radikalt brott med samhället, historien och vardagspråket. Enligt Bourdieu är Heidegger denna tvivelaktiga genres mästare. I syfte att närmare belysa skillnaden mellan naturvetenskaplig och filosofisk-teoretisk forskning vänder

491 Bourdieu, p. 69 (2004). Citattecknen runt ”verkligheten” är Bourdieus egna. Bourdieu ifrågasätter inte existensen av en av oss oberoende verklighet, men menar att vi bara kan nå den genom våra för tillfället tillgängliga vetenskapliga metoder och instrument.

492 Bourdieu, p. 73 (2004).

493 Med Bourdieus egna ord: ”Scholarly discourse, the special languages which bodies of specialists (philosophers, jurists, etc.) produce and reproduce through systematic distortions of the common language, are distinguished from scientific language in that they conceal heteronomy behind the appearance of autonomy [...]” (Bourdieu, p. 73, 1991).

jag nu därför uppmärksamheten mot Bourdieus viktigaste filosofisociologiska verk *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Martin Heideggers politiska ontologi). Min framställning och diskussion kommer först och främst att fokusera Bourdieus metod snarare än hans empiri och bevisföring. I inledningen heter det att boken i första hand är avsedd som en "metodövning".⁴⁹⁴ Den har således ett mer övergripande syfte än att bara studera Heideggers filosofi. Boken ska också läsas som en anvisning om hur filosofisociologi à la Bourdieu bör bedrivas.

5.3 Martin Heideggers politiska ontologi

Bourdies filosofisociologi tar sin utgångspunkt i ett dubbelt avvisande: Han förnekar såväl att den filosofiska texten äger absolut autonomi i förhållande till externa faktorer som att den direkt kan tillbakaföras på allmänna sociopolitiska faktorer. Vi kan erkänna textens *autonomi*, säger Bourdieu, men bara om vi samtidigt tillägger att detta är ett annat sätt för att uttrycka textens beroende av det filosofiska fältet. Vi kan erkänna textens *beroende* av sociopolitiska förhållanden, men bara om vi samtidigt medger att dessa förhållanden uttrycks på ett särskilt sätt på filosofins fält.⁴⁹⁵ Enligt Bourdieu intar det filosofiska fältet en förmedlande funktion mellan filosofiskt tänkande och allmänna sociopolitiska betingelser. Det är således fråga om en partiell snarare än om en ren återspeglingssteori: Det filosofiska tänkandet, som drivs av sociala aspirationer, genomgår en alkemisk omvandling när det kommer i kontakt med det filosofiska fältets specifika censur. De oödlå sociala aspirationerna omvandlas filosofins guld och silver. Denna metamorfos möjliggör en direkt reducering av texten till upphovsmannens sociala ursprung. Det är dock fortfarande möjligt att spåra strukturellt homologa eller ekvivalenta positioner mellan sociopolitiska förhållanden och det filosofiska fältet. Bourdieu karakteriserar sin filosofisociologiska metod som en "dubbel läsning". Metoden syftar till att på en och samma gång blottlägga en texts filosofiska och politiska betydelse. Bourdieu håller, med andra ord, ett öga på den filosofiska sfären och ett på den politiska för att undersöka om det går att etablera en korrespondens dem emellan. Ett sådant samband kan naturligtvis inte bara postuleras, utan måste beläggas empiriskt. Som konstaterades ovan förflyttar både Collins och Bourdieu den sociala kausaliteten från allmänna sociopolitiska förhållanden till interna faktorer på det filosofiska fältet. Detta innebär, i förhållande till Mannheims kunskapsociologi, en väsentlig förbättring av filosofisociologins möjligheter att tillhandahålla trovärdiga kausala förklaringar. Bourdieus filosofiska fält behåller

494 Eller rättare sagt: Den ursprungliga artikel från 1975 som ligger till grund för boken var avsedd som en metodövning (p.vii, 1991).

495 Ibid. pp. 2-3.

emellertid en starkare koppling till samhället än vad Collins uppmärksamhetsrum gör. Om samhället är helt utestängt från Collins uppmärksamhetsrum, åtminstone när det gäller förstklassigt filosofiskt tänkande, uppträder det i en transfigure-rad och sublimerad form på Bourdieus fält. I det följande tittar jag närmare på kopplingen mellan politik och filosofi i Bourdieus filosofisociologi.

I *Martin Heideggers politiska ontologi* vill Bourdieu påvisa att det finns ett socialt samband mellan filosofiska ståndpunkter och politiska uppfattningar i allmänhet och mellan Heideggers filosofi och politik i synnerhet. Denna föresats framgår redan av titeln: ontologin är politisk och politik blir till ontologi.⁴⁹⁶ Enligt Bourdieu uttrycker Heideggers huvudverk *Sein und Zeit* (1927) en filosofiskt sublimerad antimodernism, elitism och revolutionär konservatism. Heideggers föregivet ”rena filosofi” är i själva verket full av tankestoff som markerar dess tillhörighet till den revolutionära konservatismen i 1920-talets Tyskland. Heideggers *Denkweg* är därför politisk från början till slut.⁴⁹⁷ I syfte att blottlägga detta tidstypiska stoff presenterar Bourdieu i kapitel ett, ”’Ren filosofi’ och *Zeitgeist*”, den allmänna idéhistoriska kontext i vilken *Sein und Zeit* koncipierades.

I Weimarrepublikens Tyskland fanns en märkbar ideologisk stämning som var uttalat konservativ, populistisk (völkisch) och antimodernistisk till sin natur. Denna populistiska ideologi uppkom i universitetsvärldens marginaler för att så småningom spridas till den bildade borgarklassen och till universitetsprofessorerna.⁴⁹⁸ Den bestod av ett antal oppositionella begreppspar (binära oppositioner) som bildade ett för de konservativa intellektuella gemensamt begrepps-schema. Detta gemensamma tanke- och perceptionsschema låg till grund för de konservativas tolkning av verkligheten och samhället. De mest framträdande av begrepps-paren var motsättningarna mellan *kultur* och *civilisation* (*Tyskland* å ena sidan och Frankrike och England å den andra); mellan *Gemeinschaft* och *Gesellschaft*; mellan *folket* och de oregerliga massorna; mellan *Führer* och *Reich* och liberalism och parlamentarism; mellan *landsbygd* och *skog* och stad och fabrik; mellan *bonde* och *hjärte* och fabriksarbetare och affärsinnehavare; mellan *organism* och *liv* och avhumaniserad teknologi samt mellan *ontologi* och vetenskap.⁴⁹⁹ Begrepps-parens vänster- och högerled bildar var för sig sammanhängande verklighetstolkningar. Även om det inte finns ett självklart logiskt sammanhang mellan begreppen, mellan t ex bonde och Tyskland, existerade på denna tid ett socialt etablerat samband. Den sk blubo-litteraturen (*Blut und Boden*) var exempelvis en nationalistisk hembygds-litteratur som glorifierade bondelivet och utmålade storstadslivets moraliska förfall och ”judiskhet”. Till synes neutrala ord och begrepp kan således

496 Bourdieu & Wacquant, p. 151 (1992a).

497 Karl Löwith har i ett bekant uttalande fångat dubbelheten i Heideggers filosofi. Löwith har påpekat att åhöraren av Heideggers *Rektorsrede* (1933) efteråt inte visste om de borde gå hem och läsa Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker* eller ansluta sig till stormtrupperna (Bourdieu, p. 5, 1991).

498 Ibid. p. 8.

499 Ibid. pp. 21-22. Jag har kursiverat de begrepp som hör till den konservativa världsåskådningen.

anta politiska konnotationer och signalera tillhörighet till ett politiskt läger. I och med att namn och begrepp som "Frankrike" eller "positivism" förkastades utifrån samma grundläggande princip (den konservativa världsåskådningen), uppstod en omedelbar homologi, en likhet i skillnaden, mellan politikens och filosofins fält. Bourdieu beskriver hur inställningen till frågan om kvantifiering och matematisering inom sociologin kom att fungera som en tydlig politisk markör. Ett ställningstagande för kvantifiering associerades ögonblickligen med begrepp som "liberalism", "modernism" eller "socialism". Den konservativa sociologen och ekonomen Werner Sombart argumenterade för "syntes" och "totalitet" som metoder inom en "humanistisk" (dvs tysk) sociologi. Dessa ställde han i motsats till den "västerländska" (dvs den franska och engelska) sociologins "kvantitativa" och "naturalistiska" sökande efter "mekaniska" lagar.⁵⁰⁰ Rheinhold Seeberg invände t o m, i ett försök att vara mer katolsk än påven, mot bruket av "syntes". Detta begrepp kunde ge vid handen, menade han, att verkligheten var fragmenterad och i behov av att rekonstrueras.⁵⁰¹ Genom att kombinera de binära oppositionerna på olika sätt skapade varje tänkare ett unikt begrepps-schema. Dessa skilde sig till såväl utseende som funktion beroende på de fält på vilka de uppträdde. När begreppen användes på litteraturens fält (blubo-litteraturen) såg de annorlunda ut än på filosofins (Heideggers tänkande). Även om begrepps-schemana är variationer på ett och samma tema, den konservativa begreppsvärlden, är de således inte reducerbara till varandra.

Ett enda begrepp rymmer inom sig, enligt principen *pars pro toto*, ett helt semantiskt fält. Det är genom bekantskap med en specifik kultur och idévärld som en kulturmedlem på ett praktiskt plan uppövar en *moralisk-politisk förmåga*, en känsla för spelets regler, som vägleder ställningstaganden i intellektuella frågor.⁵⁰² Inläringen och bemästrandet av den konservativa begreppsvärlden i 1920-talets Tyskland ägde framförallt rum på en förmedveten och praktisk nivå. Begreppen förbands med varandra genom lösa associationer snarare än knivskarpa definitioner. I och med att "juden" stod som en samlande beteckning för "storstad", "modernitet" och "intellektualism" framstår det närmast som följdriktigt, dvs i kraft av tidens associativa logik, att beskylla "judarna" för att fördärva det "tyska" jordbruket genom att införa "maskiner".⁵⁰³ Berlinprofessorn H. von Treitschke framförde denna besynnerliga anklagelse.

Förekomsten av en moralisk-politisk orienteringsförmåga skiljer Bourdieus intellektuella och filosofer från Collins. I Collins uppmärksamhetsrum väljer filosofer beståndsdelar till sitt tänkande enbart för att skapa uppmärksamhet omkring sig själva och sin filosofi. I princip är det möjligt för en filosof att kombinera alla på fältet förekommande idéer (även om vissa är laddade med särskilt hög EE och

500 Ibid. p. 23.

501 Ibid. p. 24.

502 Ibid. p. 23.

503 Ibid. p. 120, n. 19.

därför anmäler sig tämligen omgående). I och med att Bourdieus fält delas upp av politiska skiljelinjer kommer tänkare att undvika vissa ideologiskt laddade begrepp och teorier. Dessa ståndpunkter är på förhand uteslutna, emedan de signalerar tillhörighet till motståndarlägret. En av de bärande tankegångarna i *Martin Heideggers politiska ontologi* är att Heideggers filosofiska position står i samma relation till marxism, neo-kantianism och positivism på det filosofiska fältet som de konservativa revolutionärerna (Spengler, Jünger m.fl.) gör i förhållande till socialisterna och liberalerna på det politiska fältet.⁵⁰⁴ Det filosofiska fältet var således uppdelat i två delar: en liberal och socialistisk å ena sidan och en konservativ å den andra.

Särskilt förhatliga för Heideggers moraliska-politiska disposition (habitus) var neo-kantianerna Hermann Cohen och Ernst Cassirer. Cohen förkroppsligade allt som var Heidegger främmande: Han var en arvtogare till Upplysningens humanistiska ideal och förnuftstro. Han var också, inte att förglömma, jude. Cohen var jämte Paul Natorp den neo-kantianska Marburgskolans främste företrädare. Denna skolbildning intresserade sig framförallt för de logiska, epistemologiska och metodologiska frågor som uppstod i anslutning till Kants filosofi.⁵⁰⁵ Heidegger tog Kant i anspråk för andra syften. Han ville återge filosofin den autonomi som han menade att Cohen och neo-kantianerna hade berövat den. Heidegger gav därför filosofin prioritet över vetenskapen och åskådning prioritet över begrepp och omdömen. Istället för att som Cohen och Natorp betona logik och epistemologi betonade han den transcendentala estetiken och inbillningskraften. I *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant och metafysikens problem) utmanar Heidegger neo-kantianernas Kant-läsning genom att provocerande hävda, att *Kritiken av det rena förnuftet* ingenting har med kunskapsteori att göra.⁵⁰⁶ Detta var naturligtvis ett utspel som tvingade neo-kantianerna att gå i svaromål. Det huvudsakliga syftet med Heideggers Kant-reception var att tona ned det rationella och universella hos Kant och att lansera honom som en metafysiker. Att vara en "konservativ revolutionär" på filosofins fält vid denna tidpunkt innebar helt enkelt att framhålla att metafysiken utgör roten till Kants föregivet anti-metafysiska filosofi. Denna intellektuella manöver befinner sig i harmoni, noterar Bourdieu, med de konservativa revolutionärernas betoning av "irrationalism" på den politiska arenan.⁵⁰⁷ Ett annat exempel på Heideggers och de konservativa revolutionärernas böjelse för det irrationella återfinns i deras upptagenhet med begreppet "beslutsamhet" (Entschlossenheit), förstått som en apokalyptisk-existentiell avgörelse. Samma habitus som vägleder ställningstaganden i politiska och moraliska frågor kommer, med andra ord, till uttryck också i ståndpunkter på filosofins fält, dvs i möjliga Kant-läsningar.

504 Ibid. p. 69.

505 Copleston, p. 362 (1963).

506 Østerberg, p. 297 (1989).

507 Bourdieu, p. 67 (1991).

Heideggers habitus visade sig inte bara i hans Kant-läsning. Enligt Bourdieu bryter habitus igenom i såväl språk, hållning, smak, värderingar som tänkesätt. Habitus har förmågan att kunna generaliseras och överföras till samtliga livsområden. Enligt detta synsätt är Heideggers filosofi ett uttrycksmodi för ett och samma habitus som på andra livsområden, t ex klädstil, ytttrar sig som en preferens för bergsbondens frugala levnadssätt. (Jmf. Mannheims begrepp *engagemang* som diskuterades i avsnitt 3.2.3 i kapitel tre). Gadamer har vittnat om att Heideggers klädstil allra mest påminde om en bondes spartanska söndagskläder.⁵⁰⁸ Det är, för att återigen anknyta till Dilthey, ”hela människan” som tänker – inte bara ”ett medvetande som sådant”. Filosofisociologin bör, menar jag, studera ”hela människan”. Diltheys ”hela människa” täcker i princip samma realiteter som Bourdieus begrepp habitus. Heideggers habitus skilde sig i själva verket radikalt från de salongsfärdiga neo-kantianernas livsstil. Schneeberger har kontrasterat Heideggers och neo-kantianen Ernst Cassirers respektive habitus:

On the one hand, you had this dark, athletic little man, an accomplished skier, with energetic but impassive features, a hard, difficult man, totally committed to setting and solving problems with the deepest moral seriousness; and, on the other hand, a white-haired man, Olympian not only in appearance but also in spirit, with his open mind and his wide-ranging discussions, his relaxed features and his indulgent amiability, his vitality and adaptability, and, finally, his aristocratic distinction.⁵⁰⁹

Ernst Cassirer kom från en välbärgad och kultiverad judisk familj i Berlin. Hans storstadsbakgrund hade, påpekar Østerberg, gjort honom till en världsman. Heidegger kom däremot från enkla förhållanden i Sydtykland. Till skillnad från Heidegger var Cassirer gladlynt och sällskapligt lagd.⁵¹⁰ Hans avspända och upphöjda elegans rimmade synnerligen illa med Heideggers bondebakgrund och gravallvar. Vid ett offentligt meningsutbyte vid en filosofikonferens i Davos vintern 1929 blev det uppenbart att de båda tänkarna inte kunde nå enighet på filosofins område. Efter diskussionen sträckte Cassirer som en försonande gest ut handen. Heidegger tog den inte.⁵¹¹ Ett starkare avståndstagande än så är svårt att föreställa sig. Världar står emot världar.

I en intressant passus i *Vetenskap om vetenskap och reflexivitet* erinrar sig Bourdieu om hur han som ung forskare deltog i en internationell konferens där Robert K. Merton stod i allas blickfång.⁵¹² Merton fick en uppmärksamhet värdig en konung. Bourdieu var vid denna tidpunkt omedveten, säger han, om att Mertons föräldrar var judiska immigranter från Östeuropa och arbetare (vilket säkert hade mildrat hans aversion).⁵¹³ Den Merton han tog för att vara en förfinad *wasp* var i

508 Gadamer, p. 49 (1985).

509 Citat efter Bourdieu, p. 48 (1991).

510 Østerberg, p. 262, 297 (1989).

511 Ibid. p. 298.

512 Bourdieu, p. 13 (2004).

513 Bourdieu var, som bekant, också av ”enkelt ursprung”. Hans far var en lägre tjänsteman vid postverket.

själva verket en andragenerationens invandrare som hade lagt sig till med en iögonfallande "brittisk" elegans. Bourdieu anmärker att det slags "hyperkorrekthet" i klädsel och uppförande som präglade Merton inte är ovanlig bland andragenerationens invandrare som ivrigt söker efter bekräftelse och erkännande. (Hos George Homans som var en ren New England-produkt kunde Bourdieu däremot inte spåra några liknande aristokratiska tendenser.) Mertons "hyperkorrekthet" kommer också till uttryck, säger Bourdieu, i hans vetenskapliga praktik. Merton ville etablera sociologin som en vetenskaplig profession. Han var därför inte intresserad av att ifrågasätta den förhärskande vetenskapliga ordningen, utan gjorde allt för att bli en respekterad del av den. Det skulle vara Merton främmande att inte investera i statistiska kunskaper eller att sammanblanda politik och vetenskap (såsom samtida sociologer). Genom sin "hyperkorrekta" klädsel och vetenskapliga metodologi signalerade Merton att han på alla sätt var en man att räkna med. Genom att studera Mertons habitus kan vi bli varse, säger Bourdieu, de epistemologiska principer och det etos som låg till grund för hans forskning. Denna kunskap kan bilda grundvalen för en selektiv och kritisk tillägnelse av Mertons sociologi. Kännedom om habitus, både den egna och andras, ger möjlighet till vetenskaplig kontroll. Kunskap om vetenskapens sociala determinanter skapar i sin tur större frihet. Jag ska fördjupa denna diskussion längre fram i kapitlet.

Det är utifrån Collins teori möjligt att konstruera en invändning mot Bourdieus *Martin Heideggers politiska ontologi*. Enligt Collins är det endast andra klassens filosofiskt tänkande som uppvisar ett etos. Detta tänkande är orienterat mot att vinna lekmäns gillande istället för kollegors. Det intresserar sig för dagspolitiska ämnen och antropomorf religiositet snarare än för abstrakta filosofiska frågor. Faktum är att de tänkare Bourdieu diskuterar i kapitel ett – Spengler, Jünger och Niekisch – knappast kan räknas som filosofer i Collins mening. Ingen av dem behandlas i *The Sociology of Philosophies*.⁵¹⁴ Om Bourdieu ville ställa Heidegger bredvid dessa tre förefaller han begå ett metodologiskt misstag. Han skiljer inte mellan olika sorters diskurser, politisk essäistik och fackfilosofi, utan ser båda som orsakade på samma sätt av sociala krafter. (Bourdieu begår således samma misstag som Merton anklagade Mannheim för). Men nu är Bourdieus metod mer raffinerad än så. Vi kan inte förvänta oss, säger Bourdieu, att Heidegger talar politikens vulgära språk – ett språk i vilket sociala aspirationer ligger i öppen dager. En filosof behandlar politiska frågor bara såframt han/hon kan översätta dem till den egna filosofiska idiolekten. Heideggers filosofi är i själva verket lika delar Jünger och Spengler som har passerat genom det filosofiska fältets destilleringsprocess. Denna destillering – eller sublimering – fungerar samtidigt som en censurinstans. Orsaken till att den politiska dimensionen i Heideggers tänkande är undertryckt är att det filosofiska fältet bara accepterar ett *rent* tänkande; ett tänkande som inte bär spår av sociala aspirationer. Den filosofiska dogmen om att tänkande är oberoende av sociala förhållanden är en konsekvens av denna censur. Sublimerings-

514 Spengler nämns en gång, men bara i förbigående.

processen är en både medveten och omedveten anpassningen till fältets doxa, *illusio* och *nomos*.⁵¹⁵ Doxa, *illusio* och *nomos* är den form i vilken filosofiska tankar stöps och cirkulerar på filosofins fält. För att förstå hur sociala aspirationer sublimeras på filosofins fält måste vi därför först bekanta oss något med dessa begrepp.

5.3.1 *Illusio, doxa, nomos*

Varje deltagare som vill vinna framgång på filosofins fält måste vara beredd att göra insatser i spelet. *Illusio* är Bourdieus term för deltagares benägenhet att göra insatser i spelet och tro på dess betydelse, dvs tro på att de vinster som fältet ställer i utsikt är eftersträvansvärda. *Illusio* är en illusion bara för dem som står utanför fältet. En filosofis insatser i spelet, åtskilliga år av studier, kan vara obegripliga för utomstående. Varför investera tid och möda i ett projekt som inte garanterar någon som helst materiell avkastning? Detta är dock den oinvides fråga. För att uppskatta spelets vinster måste man redan ha börjat investera i det. Vägen in på fältet måste ha anträts. Ett klassiskt exempel på en bristande förståelse för ett fälts specifika vinster är, påpekar Bourdieu, oenigheten mellan den högborgerlige fadern som vill att sonen ska studera juridik eller ekonomi och sonen som själv vill ägna sig åt konsten.⁵¹⁶ För den som har börjat investera i spelet framstår dess problem och frågeställningar däremot som ett transcendent universum. Spelets normer och vinster tvingar sig på deltagarna och förefaller i det närmaste givna av en makt bortom fältet.

Vad helst kombattanterna på fältet än må strida om, ifrågasätter ingen att striderna ifråga är meningsfulla. De avsevärda investeringar som har gjorts i spelet garanterar dess fortsatta existens. *Illusio* ifrågasätts därför aldrig. Det i filosofihistorien återkommande stridsropet om att göra sig kvitt filosofin (Nietzsche, Wittgenstein, Rorty m.fl.) är, enligt detta synsätt, snarare en strategi på filosofins fält än ett uttryck för den drastiska föresatsen att förklara sina investeringar värdelösa. Det är ett försök att förmera snarare än att nedskriva det egna kapitalet. De logiska positivisterna hade t ex knappt hunnit formulera verifierbarhetsprincipen – en princip som var avsedd som ett dödligt hugg mot all filosofisk spekulation – innan de var upptagna med problemet om huruvida denna princip kunde tillämpas på sig själv eller inte. Tänkandet fortgår, med andra ord, så länge *illusio* driver filosofer att investera i spelet och bevaka sina intressen i det. Det enda sättet att avskaffa filosofin vore att ifrågasätta den filosofiska institutionen och den specifika *illusio*, doxa och *nomos* som råder där. Med Bourdieus egna ord:

515 I *Martin Heideggers politiska ontologi* används inte termen ”nomos”. Bourdieu använder sig dock av det tänkesätt som han senare, t ex i *Pascalska meditationer*, ger namnet ”nomos”.

516 Bourdieu, p. 97 (2000a).

Every attempt to bring philosophy into question which is not bound up with a questioning of the philosophical institution itself still plays the institution's game by merely playing with fire, by rubbing up against the limits of the sacred circle, while still carefully refraining from moving outside it.⁵¹⁷

Så länge den filosofiska institutionen inte ifrågasätts utifrån sociologiska utgångspunkter förblir revolutionära och heterodoxa strategier på filosofins fält blott en lek med elden. I en fotnot till *Martin Heideggers politiska ontologi* påpekar Bourdieu att Derridas dekonstruktionism förblir en "partiell revolution" så länge den inte angriper samtliga sociala förutsättningar, *illusio*, *doxa* och *nomos*, som gör att en filosof erkänns som filosof.⁵¹⁸ Status som filosof tillerkänns bara den som förblir inom den heliga cirkeln – om än inte nödvändigtvis i dess mitt. Att röra sig emot cirkelns periferi utan att någonsin kliva ur den, dvs att leka med elden, är en av flera strategier på filosofins fält. Det är en strategi som vill ge sken av att i en radikal mening ifrågasätta allt när den egentligen inte avser att förändra någonting. Även Heidegger är en partiell revolutionär. Hans historicistiska ontologi, som inskriver temporaliteten i varat, är egentligen ett sätt att skydda ontologin från historicismen. Han förevisar temporaliteten och historien snarare än historiserar det aprioriska och eviga. I samma stund han kommer farligt nära tanken att det transcendentala egot är empiriskt konstituerat (och därför kan studeras av sociologin och historievetenskapen), slår han till reträtt och förkunnar att *Daseins* historicitet är en transhistorisk sanning.⁵¹⁹ Den partielle revolutionären tar på sig rebellens gloria samtidigt som han/hon förblir inom den heliga cirkelns skyddande sfär.

Varje fält har en uppsättning trosföreställningar eller kategorier, *doxa*, som varje deltagare måste acceptera och bemästra för att räknas som en rättmätig, snarare än en vulgär eller naiv, deltagare. Att existera som filosof vid en särskild tid och plats är att förhålla sig till den *doxa* som fältet håller fram som betydelsefull och relevant. Det är att behärska den del av filosofin som man är tvungen att behärska för att kunna uppträda som filosof på ett givet filosofiskt fält.⁵²⁰ Doxan består inte sällan av motstridiga begreppspår som t ex realism/konstruktivism, determinism/voluntarism, etc. Dessa begreppspår förenar paradoxalt nog de som strider om dem. Doxan drar upp gränserna för den legitima diskussionen och anger vilka svar som för tillfället är möjliga. (Här finns en tydlig parallell till Kuhns "disciplinär matris" och Foucaults "episteme".) Det allmänna godtagandet av en *doxa* möjliggör att oväntade invändningar och argument kan avfärdas som "triviala" eller "absurda".⁵²¹ Sociologen Kathryn Pyne Addleson har exempelvis påpekat att moralfilosofer ofta diskuterar abortfrågan i termer av en rättighetskonflikt: kvin-

517 Bourdieu, p. 4 (1983).

518 Bourdieu, p. 122, n. 1 (1991).

519 Ibid. pp 62-64.

520 Bourdieu, p. 50 (1992b).

521 Bourdieu, p. 101 (2000a).

nans rätt att bestämma över sin kropp gentemot fostrets rätt till liv. En sådan problemformulering utesluter ansatser som diskuterar abort utifrån andra utgångspunkter än rättighetsperspektivet, t ex ansvar och omsorg. Filosofers ”klargörande av det etiska problemet”, dvs postulerandet av doxan, blir därför samtidigt ett osynliggörande av alternativa perspektiv.⁵²² Genom den auktoritet som filosofer åtnjuter, åtminstone inom akademien, har den doxiska formuleringen av problemet alla chanser att uppfattas som legitim och intressant.⁵²³

Varje vetenskaplig disciplin definieras även genom ett särskilt *nomos*. Med *nomos* avses ett ämnes särskilda sätt att konstruera sitt objekt, dvs att betrakta och avgränsa ämnet från andra discipliner. Om doxa utgörs av en serie av trosföreställningar, utgör *nomos* snarare ett särskilt perspektiv. Sociologins *nomos* kan t ex formuleras som: ”sociala händelser förklaras genom det sociala”.⁵²⁴ *Nomos* fungerar som ett relevanskriterium som utesluter vissa ansatser som irrelevanta eller illegitima. Ur sociologins *nomos* följer exempelvis att rational-choice och sociobiologi, vilka inte förklarar ”det sociala genom det sociala”, inte är relevanta för sociologisk forskning eller teoribildning. Filosofins särskilda *nomos* kallar Bourdieu för ”filosofi-filosofi” (*philosophie de la philosophie*).⁵²⁵ Enligt detta *nomos* finns det ett specifikt filosofiskt, till skillnad från ett sociologiskt, sätt att betrakta filosofins historia. Detta perspektiv är, hävdar filosofer, mera relevant för filosofisk forskning än vad ett sociologiskt eller idéhistoriskt perspektiv är. Den som söker inträde på det fältet måste därför godta – om än inte nödvändigtvis på ett reflexivt plan – att detta sätt att konstruera filosofins historia har företräde framför det sociologiska eller idéhistoriska (åtminstone för filosofiska syften). En filosof måste tillika använda sig av den stil eller metod som är gängse inom den tradition som han/hon tillhör. Det är på detta sätt en person deklarerar att han/hon är filosof (i en viss tradition) och skriver en filosofisk text. I och med att texten har givits en filosofisk form måste den bemötas och respekteras som sådan. Filosofiska texter immuniseras således i kraft av att produceras på filosofins fält på förhand mot en sociologisk objektivering. Den som vill omvandla texten till ett stycke empirisk sociologi begår våld mot den. Detta synsätt döljer det faktum att textens begäran att betraktas på ett särskilt sätt redan utgör en form av symbolisk våldsutövning, dvs en socialt bemyndigad läsanvisning. Den som vill ta en filosofisk text eller ett konstverk i anspråk för sociologiska syften tvingas därför att förklara sitt bryska tilltag. Ett sociologiskt perspektiv på konst eller filosofi blir *per definition* alltid otillräckligt. Det blir, som Bourdieu påpekar, ständigt nödvändigt att ”gå bortom sociologin” eller att ”höja sig över en rent sociologisk förklaring”.⁵²⁶ Sådana uppmaningar betraktas däremot inte som symbolisk maktutövning, utan som givna

522 Addelson, pp. 128-129 (1990).

523 Bourdieu, p. 48 (1992b).

524 Bourdieu, p. 51 (2004).

525 Den som redan tycker att beteckningen ”filosofisociologi” är en språklig styggelse blir inte gladare av ”filosofi-filosofi”. Det är dock svårt att hitta ett annat sätt att konstruera dessa termer.

526 Bourdieu, p. 99 (2004).

av sakernas eget tillstånd. Bourdieus ”dubbla läsning” syftar till att negera den negation av sociopolitiska förhållanden som byggs in i filosofiska texter. På detta sätt når filosofisociologin filosofi-filosofins självaste hjärtpunkt. Med Bourdieus redan citerade ord: ”Sociological critique is therefore not a mere preliminary, preparing the ground for a more radical and more specific philosophical critique: it leads to the principle of the ”philosophy” of philosophy [...]”⁵²⁷

Vilken betydelse har begreppen *illusio*, *doxa* och *nomos* för att förstå Heideggers filosofiska sublimering av de politiska och etiska principer, som ledde honom till nazismen? En filosof som inte vill marginaliseras måste med nödvändighet förhålla sig till fältets *doxa* (och inte till dagsaktuella politiska frågor). Det är bara i förhållande till *doxa* som sociala fantasmer kan uttryckas på ett filosofiskt legitimt sätt. Filosofen måste därför utarbeta sin filosofi i förhållande till de faktiska och möjliga ståndpunkter som fältets historia har uppbringat och pekar fram mot. Det är bara på detta sätt filosofen erkänns som filosof (snarare än som politisk essäist). För att förstå Heideggers tänkande utifrån ett sociologiskt perspektiv måste vi därför sätta det i relation till det filosofiska fältet och dess historia. Som har framgått ovan attackerade Heidegger neo-kantianismen utifrån Kant. Detta är naturligtvis en gångbar strategi när det gäller att angripa en ståndpunkt som hämtar sin auktoritet och legitimitet från Kant.⁵²⁸ Filosofiska positioner förses emellertid, via den tidigare nämnda moralisk-politiska orienteringsförmågan, med en särskild moralisk-politisk laddning. Det innebär att det existerar ett begränsat antal filosofiska positioner som är förenliga med politiska och moraliska föreställningar utanför fältet. Cohens och Cassirers neo-kantianism och rationalism vore exempelvis oförenliga med ”den konservativa revolutionen” utanför filosofins fält.

Också intellektuella legoknektar som Adam Müller (se avsnitt 3.5 i kapitel tre ovan) ser sig nödgade att förhålla sig till fältets *doxa*. De verk som produceras av yrkesideologer bär, påpekar Bourdieu, oftast otaliga spår av författarens tillhörighet till det intellektuella fältet. Yrkesideologen Müller gick t ex till våldsamt attack mot de dominerande intellektuella traditionerna under 1800-talets första hälft: Kant och den naturliga lagen, fysiokraterna och det rationella jordbruket samt Adam Smith och marknadsideologin. Han skiljde sig i detta avseende från enkla amatörer, politiker och aristokrater som inte var tillräckligt slipade för att veta hur politisk kamp bedrivs med intellektuella medel.⁵²⁹ Intellektuellt naiva aktörer uttrycker sig oftast direkt och oförblommerat och tar inte omvägen över fältets legitima *doxa*. De är helt enkelt omedvetna om att de för att bli tagna på allvar måste förhålla sig till fältets historia och *doxa*.

Filosofihistoriker glömmet oftast, säger Bourdieu, att inflytelserika skolor, som t ex nythomismen, neokantianismen och fenomenologin, förkroppsligas i en

527 Bourdieu, p. 29 (2000a).

528 Bourdieu, p. 59 (1991).

529 Bourdieu, p. 322 (2000b).

särskild livsstil och i politiska och moraliska ståndpunkter som ger filosofin en konkret social fysionomi.⁵³⁰ Filosofi är ”tanke- och livslinjer i förening”.⁵³¹ Filosofiska ståndpunkter utarbetas och utvärderas i förhållande till såväl moraliska och politiska uppfattningar (livslinjer) som en strikt filosofisk doxa (tankelinjer). Val av filosofiska ståndpunkter är, säger Bourdieu, *överdeterminerade*, dvs bestämda av fler än en orsak.⁵³² De filosofiska strategierna och valen är överdeterminerade, emedan filosofins fält äger en låg grad av autonomi i förhållande till socio-politiska faktorer. Ett flertal val är därför både filosofiska och politiska på samma gång.⁵³³ *Ontologin är politisk och politik blir till ontologi*. I och med att filosofin är överdeterminerad måste den studeras medelst en ”dubbel läsning”, som påvisar den filosofiska textens dubbla källflöden.

En filosof måste klä sitt tänkande i en erkänd form, *nomos*. Den filosof som är bekant med fältets *nomos* och doxa, vilket Heidegger i allra högsta grad var, vet hur han/hon ska förse sin text med en giltig form.⁵³⁴ Det faktum att Heidegger försökte slå neo-kantianerna i deras eget spel vittnar om att han innehade en betydande mängd kulturellt kapital. Bara en filosof som är väl förtrogen med spelets regler ger sig ett sådant djärvt projekt i kast. Det som skiljer Heideggers skrifter om tekniken, tiden eller historien från det Jünger och Spengler skrev om samma ämnen är att Heidegger situerar sig själv i en filosofisk problematik.⁵³⁵ Han ger de sociala aspirationerna en specifik filosofisk gestalt. Detta utseende döljer och förvränger det politiska innehållet, men lyckas likafullt att förmedla det mellan

530 Bourdieu, pp. 51-52 (1991).

531 Om Bourdieu hade varit svenskspråkig kunde han till nythomismen, neokantianismen och fenomenologin ha lagt boströmianismen. Vitalis Norström erinrar sig år 1909 sina studieår i följande ordalag: ”Jag vet af fullaste personliga erfarenhet, hur mättad den andliga luften i Uppsala var af Boströms filosofi ännu på 70-talet. Den var en bildningsfaktor, hvarmed ingen annan på långt håll kunde täfla. Den bar oss formligt i andelig mätto. Och de som voro utanför *den* stode ock utanför den högre bildningen och räknades icke. Hvilket otal af jurister, lärare och teologer insöpo icke denna andliga luft och hvad betydde den icke för dem under deras hela lif. Jo, ’tanke’- och ’lifslinjer’ i förening.” (Citat efter Heidegren, p. 302, 2004).

532 Med Bourdieus egna ord: “[...] through the logic of homologies, the practices and works of agents in a specialized, relatively autonomous field of production are necessarily *overdetermined*; the functions they fulfill in the internal struggles are inevitably accompanied by external functions, which are conferred on them in the symbolic struggles among the fractions of the dominant class and, in the long run at least, among the classes.” (Citat efter Swartz, p. 132, 1997).

533 Jmf Bourdieu, p. 302 (2000b).

534 Michael Nyhaga har gjort följande intressanta observation: ”I *Filosofisk tidskrift* plockar man poäng genom att behärska vad analytiska filosofer betraktar som ett kristallklart resonemang – gärna kryddat med logiska symboler så att ingen ska missa hur knivskarp och rationell man är. I *Kris* och *Material* belönas istället ovanliga ord, snåriga satser och en kulturvetenskaplig beläsenhet som visas i citat och referenser till kända filosofer, författare och konstnärer.” (Nyhaga, p. 81, 2004). Filosofer och intellektuella förser sina texter med den form som publiken och fältet kräver. Det är, med andra ord, fråga om produkter som skräddarsys för sina respektive marknader (Poupeau, p. 82, 2000). Denna anpassning är nödvändigt för att verken ska uppfattas som legitima och övertygande.

535 Bourdieu, p. 72 (1992b).

raderna. En följd av det filosofiska fältets *nomos* blir att den som påpekar att Heideggers tänkande rymmer ett aktivistiskt-politiskt element alltid kommer att få veta att han/hon är en vulgär sociolog och att Heidegger bara kan förstås i relation till för-sokratikerna, Aristoteles, Husserl, etc. Det är helt enkelt otillåtet att upprätta en korrespondens mellan det filosofiska och det politiska fältet och att t ex hävda att Heideggers begrepp *Eigentlichkeit* och *Uneigentlichkeit* är strukturellt ekvivalenta till motsättningen mellan "eliten" och "massan" i 1920-talets konservativa begreppsvärld.

5.4 Coda

Det har nu blivit möjligt att sammanfatta Bourdieus syn på naturvetenskap respektive filosofi. Naturvetenskapen förmår lösgöra sig från sin sociala och historiska kontext och därför skapa universella sanningar. Naturvetenskapliga data upprättas som universella sanningar i och med att de underkastas en universaliseringsprocess i form av intern kritik och kontroll. Naturvetare är tillika eniga om att det är verkligheten (sådan den för tillfället framträder) och gemensamt överenskomna verifikationsprocedurer som avgör giltigheten i vetenskapliga påståenden. Det är därför möjligt att ge en sociogenetisk förklaring av de vetenskapliga fältens framväxt utan att undergräva de sanningar som de producerar. Historia står inte i motsatsställning till sanning. På mindre autonoma fält såsom filosofi och sociologi är det inte lika lätt att befria sig från politiska positioner utanför fältet eller att införa ett gemensamt disciplinärt habitus. Filosofin kommer sannolikt alltid att påverkas av ett habitus som har konstituerats utanför fältet och av sociala gruppers politiska kamp. Filosofer presenterar emellertid sitt tänkande som om det hade konstituerats genom ett radikalt brott med en social kontext och i allt väsentligt var oberoende av denna. De begagnar sig av ett språk som på ett bedrägligt vis simulerar universalitet, objektivitet och autonomi. Detta språkbruk är resultatet av ett filosofiskt fält som via *doxa*, *illusio* och *nomos* omvandlar en etisk-politisk disposition, en habitus, till filosofi.

Även om Bourdieu menar att sociologin ibland uppvisar samma låga grad av autonomi som filosofin är han inte beredd att döma sociologin till samma öde som filosofin. Sociologin kan åtminstone delvis åstadkomma ett epistemologiskt brott med den sociala och historiska kontexten. För att detta brott ska vara möjligt måste sociologer utöva en grundlig sociologisk kritik och analys av såväl den egna som andras forskning. Sociologer måste i själva verket studera sig själva i samma utsträckning som de sociala fenomen de gör till sina studieobjekt. De måste uppmärksamma de felkällor som hotar att snedvrída den sociologiska kunskapsproduktionen. Det är viktigt att vara uppmärksam på hur habitus och posi-

tion på fältet påverkar vetenskapliga ställningstaganden och uppfattningen om det studerade objektet. En dominerad aktör är exempelvis mer benägen att ta till radikala strategier för att förmera sina tillgångar än en dominerande. (Ett tämligen lätt sätt att öka sina tillgångar är att kritisera ett fenomen utifrån enbart politiska utgångspunkter.) En annan felkälla återfinns i det skolastiska perspektivet. Detta perspektiv tar, som framgått ovan, felaktigt forskarens teoretiska kategorier, som har sitt ursprung i *skhole*, för att vara de verksamma krafterna bakom människors praktiska logik. Genom att kontrollera effekterna av habitus, position på fältet och *skhole* kan konsekvenserna av att sociologin är ett akademiskt ämne som ingår i ett socialt och politiskt sammanhang i någon utsträckning upphävas. Bourdieu hävdar precis som Durkheim att sociologen måste bryta med de vrångbilder, *prénotions*, av den sociala verkligheten som "folk i allmänhet har".⁵³⁶ Han/hon måste göra sig kvitt de till synes obestridliga, men felaktiga, betraktelsesätt som spontant uppkommer genom att vi är delaktiga i ett socialt sammanhang. Det epistemologiska brottet med den sociala kontexten, den politiska såväl som den akademiska, är dock inte absolut eller utfört en gång för alla. Snarare handlar det om en ständig epistemologisk vakthållning som kan göra sociologin en smula mera objektiv.⁵³⁷

Jag har flera gånger framhållit att Bourdieu anser att filosofer bör reflektera över sin kunskapsproduktion i sociologiska termer. Låt oss *ut minus sapiens* ("för att nu tala som en dåre" (2 kor 11:23)) anta att filosofer verkligen kommer underfund med att de lider av såväl intellektuell narcissism som skolastisk blindhet. Vilka bör i så fall konsekvenserna av denna sjukdomsinsikt bli? Vilken typ av filosofi ska den filosof bedriva som har befriats från sitt handikapp?⁵³⁸ När har filosofen utfört ett gott arbete? Ska filosofernas sociologiska självreflektion bidra till att göra filosofin mera objektiv (såsom är fallet inom sociologin)? Men vad innebär i så fall "objektiv" i detta sammanhang? Bourdieu lämnar alla dessa intrikata frågor obesvarade. Jag tror att det är svårt att tolka Bourdieu på annat sätt än att det inte blir så mycket kvar av den traditionella filosofin, dvs av filosofin förstådd som kunskaps- och sanningssökande, när sociologin väl har sagt sitt. Filosofin bör, förefaller Bourdieu hävda, omvandlas till filosofisociologi. Filosofin blir i likhet med religionen ett fenomen som ska förklaras snarare än ett tänkande som

536 Durkheim, p. 70 (1978).

537 Som har framgått i kapitel två brottades också Mannheim med problemet om sociologins objektivitet. Bourdieus reflexiva sociologi är ett försök att komma tillrätta med samma objektivitetsproblem som Mannheim ville lösa med hjälp av "dynamiska synteser".

538 Denna fråga har hämtats från Wacquant, p. 279 (1999).

själv förmår erbjuda förklaringar eller producera universella sanningar.⁵³⁹ För eller senare kommer filosoferna, spår Bourdieu, att tvingas godta det sociologiska perspektivet på sin verksamhet.⁵⁴⁰ Under tiden klamrar de sig fast vid sin filosofifilosofi likt fallna aristokrater som ingenting glömt och ingenting lärt. I förordet till *Martin Heideggers politiska ontologi* heter det att det bara är en tidsfråga innan filosoferna tvingas ge upp sin *nomos*:

All of this was there in the text, waiting to be read, [Bourdieu's sociologiska läsning av Heideggers filosofi] but it was rejected by the guardians of orthodox interpretation, who have felt their privileges threatened by the unruly progress of the new sciences [sambällsvetenskapen], and so have clung like fallen aristocrats to a philosophy of philosophy, whose exemplary expression was provided by Heidegger, erecting a sacred barrier between ontology and anthropology. But the best that the orthodox can hope for is to postpone the moment when they will finally have to agree to scrutinize the blindness of the professionals of insight [dvs filosofen], which Heidegger manifested more clearly than any other philosopher, and which they continue to reduplicate and consecrate through their wilful ignorance and disdainful silence.⁵⁴¹

Men som sagt: vad den seende filosofen ska få se, förutom sin sociala betingning, blir aldrig uppenbart. Jag har under min diskussion av Bourdieu hittills inte anfört så mycket kritik. Detta har sin förklaring dels i att jag håller Bourdieus filosofisociologi för att vara fältets starkaste kandidat och dels i att jag har sparat den kritiska diskussionen till sist. I det följande ska jag sammanfattningsvis diskutera Bourdieus starka sidor, men också peka på ett antal problematiska punkter. Allra sist visar jag hur Bourdieus filosofisociologi besvarar Mertons fem frågor.

Bourdieu's filosofisociologi kan karaktäriseras som ett slags "Aufhebung" av Mannheims och Collins filosofisociologier: I likhet med Mannheim anser Bourdieu att filosofiskt tänkande ingår i ett politiskt sammanhang och tjänar politiska syften. Till skillnad från Mannheim utvecklar han emellertid en generell teori om förhållandet socialt vara/tänkande. I likhet med Collins anser Bourdieu att filoso-

539 Jfr Durkheims uttalande om religion och sociologi i *Det religiösa livets elementära former*. "Of the two functions that religion originally performed, one exists, but only one, which tends increasingly to escape it: that is the speculative function. *What science disputes in religion is not its right to exist but the right to be dogmatic about the nature of things, the kind of special competence it claimed for its knowledge of man and the world. In fact, religion does not know itself. It knows neither what it is made of nor what needs it satisfies. Far from handing down the law to science, it is itself an object of scientific study!* And on the other hand, since apart from the reality to which scientific reflection applies, religious speculation has no proper object, religion clearly cannot play the same role in the future that it has in the past. Yet it seems called upon to transform itself rather than disappear." (Durkheim, pp. 325-326, 2001). Min kursiv. Denna passus citeras även delvis i Wacquant, p. 279, (1999).

540 I *An Invitation to Reflexive Sociology* (p. 157) säger Bourdieu: "If the historical social sciences pose a threat for philosophy, it has less to do with their seizing domains hitherto monopolized by philosophy than with the fact that they tend to impose a definition of intellectual activity whose explicit or implicit (historicist and yet rationalist) philosophy is at loggerheads with that objectively inscribed into the post and the posture of the professional philosopher."

541 Bourdieu, p. viii (1991).

fin verkar under särskilda betingelser som gör att den inte direkt kan återföras på allmänna sociopolitiska betingelser. Till skillnad från Collins ger han emellertid inte upp kunskapssociologins traditionella ambition att spåra ett politiskt-aktivistiskt element i filosofiskt tänkande. Bourdieu lyckas, menar jag, undvika Mannheims och Collins metodologiska fallgropar. Han kombinerar båda författarens starka sidor och undviker samtidigt deras svagheter. (Observera att jag därmed inte avser att spåra faktiska influenser, utan bara talar om de metodologiska modellernas starka respektive svaga sidor.)

Mannheim hävdade att de intellektuella omvandlar sociala aspirationer till sammanhängande tankestilar. Han tillhandahöll dock ingen detaljerad beskrivning av hur denna process de facto går till. Denna underlåtelse är en aspekt av hans försummade analys av förhållandet socialt vara/tänkande. Bourdieu är mera konkret. Han menar att sociala aspirationer omvandlas till filosofi genom det filosofiska fältets doxa, *illusio* och *nomos*. Filosofens habitus frambringar en specifik form av filosofi när det möter fältets krav och nödvändigheter. (På sista sidan till *Martin Heideggers politiska ontologi* hävdar Bourdieu i själva verket att filosofer mindre är ett subjekt än ett objekt i förhållande till sin habitus och de krav det filosofiska fältet uppställer. Det är habitus och fältet, som två former av ett socialt omedvetet, som talar genom dem.)⁵⁴² Detta är ytterligare ett exempel på de fördelar som bruket av fältet som metodologiskt verktyg erbjuder. Begreppen "fält", "kapital" och "habitus" erbjuder en annan konkretion än vad Mannheims begrepp "varaförbundenhet" gör. Bourdieus begreppsapparat innehåller tillika implicita anvisningar om hur forskningen kan bedrivas. Kunskapssociologen kan till att börja med beskriva fältets omfattning och det specifika kapital som det strids om. Han/hon kan också beskriva fältets grad av (relativ) autonomi i förhållande till maktens fält och den historiska framväxten av denna självständighet.⁵⁴³ En därmed nära förenad forskningsuppgift är att beskriva fältets *nomos*, doxa och *illusio*. Nästa arbetsuppgift kan bestå i att identifiera fältets dominerande/dominerade aktörer och deras respektive habitus. Ett forskningsprojekt av detta slag förefaller naturligtvis – åtminstone för en enskild forskare – överväldigande och ogenomförligt. En mer realistisk ambition är måhända att ta sig an någon eller några av dessa forskningsfrågor. Bourdieu har i alla händelser utarbetat ett löftesrikt program för filosofisociologisk forskning som det finns all anledning att ta fasta på.

En fråga har lämnats hängande i luften: Varför ska filosofiskt tänkande tvunget relateras till politiska förhållanden? Finns det ett nödvändigt samband mellan filosofi och politik? Det ska för det första påpekas att den politiska bestämningen av filosofiskt tänkande är indirekt och bryts genom fältets eget funktionssätt.

⁵⁴² Bourdieu, p. 105 (1991).

⁵⁴³ I *Konstens regler* beskriver Bourdieu framväxten av ett autonomt litterärt fält i Frankrike från 1820-talet till tidigt 1900-tal. Detta verk är, påpekar Broady, Bourdieus mest omfattande studie av ett kulturellt fält (Broady, p. 9, 2000).

Bourdieu ger, för det andra, ett tämligen vitt innehåll åt begreppet ”politik”. Han talar i detta sammanhang om en moralisk-politisk orienteringsförmåga. Det är fråga om en vilja att få utlägga verkligheten i enlighet med sina grundläggande värderingar och tankekategorier. För det tredje förefaller det på ett intuitivt plan riktigt att filosofiska teorier via t ex habitus kan påverkas av moralisk-politiska föreställningar som är i omlopp i samtiden. Som jag påpekade i avsnitt 4.4.1 i förra kapitlet är detta dock en empirisk fråga som måste beläggas från fall till fall. Antagandet att filosofiskt tänkande är bärare av sociala aspirationer ska, menar jag, betraktas som ett metodologiskt postulat som vägleder den filosofisociologiska forskningen. Filosofisociologin måste ta sin epistemologiska utgångspunkt i ”hela människan”. Den bör, med andra ord, beakta de sociala aspirationernas roll i den filosofiska kunskapsbildningen. Människan är som kunskapssökande varelse inte blott och bart abstrakt tankeaktivitet, utan även ett ”viljande-kännande-föreställande väsen” (Dilthey).⁵⁴⁴ Som redan framhållits torde Diltheys ”hela människa” och ”viljande-kännande-föreställande väsen” täcka samma realiteter som Bourdieus ”habitus”. Bourdieu vill i likhet med Dilthey fylla det kunskapande subjektet med verkligt blod. Han vill närmare bestämt förse det med en kropp som har socialiserats i en viss miljö och utrustats med för-reflexiva tanke- och perceptions-kategorier.⁵⁴⁵

Bourdieus starka sidor utesluter inte att det, åtminstone vid en första anblick, också finns problem. Det förefaller t ex inte svårt att finna motexempel till tesen att det filosofiska fältet censurerar politiska och sociala aspirationer. Det finns flera filosofer som har uppträtt öppet politiskt på filosofins fält. Sådana motexempel utgör också ett bekymmer för Collins som i ännu högre grad än Bourdieu skiljer mellan filosofi och politik. Ett exempel på en uppenbart politisk filosof är Louis Althusser. Sartre är naturligtvis ett annat. Althusser underströk, påpekar Svante Nordin, att hans filosofi var en ”intervention” i det teoretiska-ideologiska läget. I sin *Pour Marx* redogör han för i vilken politisk situation hans filosofiska texter tillkommit och vilket syfte de har: ”[...] de är filosofiska essäer, deras objekt är filosofiska forskningar, deras syfte att *gripa in* i ett existerande teoretiskt-ideologiskt läge, för att reagera mot farliga tendenser [...]”.⁵⁴⁶ Här möter således en filosof som vill använda filosofin till att *intervenera* i ett politiskt läge. Det är kanske inte ägnat att förvåna att Althusser inte omnämns i Collins *The Sociology of Philosophies*. Collins kunde måhända försvara sig med att det sannolikt kommer att visa sig att Althusser var en obetydlig filosof som ägnade sig åt partikulära och konkreta frågor. Hans namn kommer därför inte att förtecknas i De stora filosofernas bok. Men detta kan Collins naturligtvis inte veta. Det är möjligt, om än kanske

544 Citat efter Heidegren, p. 33 (2004).

545 Med Bourdieus egna ord: ”*Habitus* fyller en funktion som Kant tilldelar det transcendentala medvetandet: *habitus* är en socialiserad och strukturerad kropp, en kropp som har införlivat de inneboende strukturerna i en värld eller i en viss sektor av denna värld, ett fält, och som strukturerar hur agenterna uppfattar och handlar i denna värld.” (Bourdieu, p. 131, 1995).

546 Citat efter Nordin, p. 196 (2006).

inte sannolikt, att Althusser om några århundraden betraktas som en av 1900-talets stora filosofer. Hur skulle Bourdieu förhålla sig till det faktum att det finns filosofer som blandar sig i politiken *som filosofer*?⁵⁴⁷

Denna invändnings allvarlighetsgrad beror på hur Bourdieus filosofisociologiska teori ska uppfattas. Är det en teori som är avsedd att täcka samtliga empiriska fall och som därför har falsifierats så snart den stöter på enstaka motinstanser eller är det ett forskningsprogram som anger hur filosofisociologi bör bedrivas? Som redan har antytts anser jag att Bourdieus teori bör uppfattas som varandes av sistnämnda slaget (dvs oavsett hur han själv uppfattade den). Ett forskningsprogram av det slag Bourdieu har presenterat måste få en rimlig chans att utvecklas och prövas i empirisk forskning innan det eventuellt förkastas. Med tanke på att det ännu så länge har bedrivits tämligen få studier i enlighet med programmet, åtminstone enligt den specifika tolkning av av det som här har presenterats, är det för tidigt att ta definitiv ställning till det. Programmet kan under tiden leva med att det går att anföra (föregivna) motexempel mot det. De fall som vid en första anblick uppfattas som motexempel kan efter en detaljerad empirisk undersökning dock lika gärna visa sig stödja det. Enligt Bourdieu intog Althusser en marginell position inom universitetsfilosofin i Frankrike. Han innehade bara en lägre befattning vid *Ecole Normale Supérieure*. Althusserns inhemska anseende härrörde framförallt från att han var ett stort namn utomlands och i den intellektuella världen utanför akademien.⁵⁴⁸ Bourdieu påpekar att Althusser i likhet med Derrida, Deleuze, Foucault och Barthes präglades av ett *anti-institutionellt lynne*, vilket omöjliggjorde en uppblåsen position inom universitetsvärlden.⁵⁴⁹ (Denna akademiska isolering var delvis självvald). Det är således möjligt att göra ett förtydligande eller en inskärpning av Bourdieus tes: De filosofer som aspirerar på eller innehar höga positioner inom den akademiska filosofin kommer i högre grad än andra filosofer att vara benägna att sublimerade sociala aspirationer. I och med att det filosofiska fältet i det närmaste uteslutande är ett akademiskt fält torde de flesta filosofer på ett mer eller mindre omedvetet plan orientera sig efter fältets *illusio*, *doxa* och *nomos*.

547 Filosofer diskuterar naturligtvis politiska frågor. De flesta filosofer skulle dock sannolikt förneka att dessa meningsutbyten uttrycker ett aktivistiskt element. De är filosofiska diskussioner om politik – inte politiska brandtal. Enligt den bourdieuska uppfattning som här företräds kan sublimerade sociala aspirationer lika gärna komma till uttryck i metafysiska och epistemologiska resonemang som i politiska-filosofiska texter.

548 Bourdieu, p. 261 (1996).

549 Foucault blev förvisso så småningom professor vid Collège de France. Han förblev dock, påpekar Bourdieu, utan egentlig akademisk makt (Ibid. p. 261).

5.5 Mertons fem frågor

Mertons första fråga gäller var den existentiella basen (tänkandets vara-aspekt) är lokaliserad. Finns den, frågar han, i ett socialt eller kulturellt system? Påträffas den, med andra ord, i *sociala* positioner som t ex klassposition eller *sociala* processer som konkurrens, konflikt etc.? Eller finns den i ett visst slags världsåskådning, ett visst slags *kulturellt* etos, *kulturell* mentalitet eller en *Zeitgeist*? Bourdieu svarar både och. Hans svar kan sammanfattas i triaden "fält, kapital, habitus". Den existentiella basen återfinns på ett konkurrensutsatt filosofiskt fält där aktörer försöker maximera sitt innehav av ett fältspecifikt kapital. Mycket kapital möjliggör en dominerande ställning. I och med att det filosofiska fältet har en låg grad av autonomi påverkas det också av kulturella förhållanden, t ex i form av aktörers habitus. Första kapitlet i Bourdieus *Martin Heideggers politiska ontologi* heter "Ren filosofi och *Zeitgeist*". Syftet med kapitlet är att visa att Heideggers "rena filosofi" är ett förmedlat och förfinat uttryck för en konservativ och folklig *Zeitgeist*. I filosofin och sociologin är det utmordentligt svårt, för att kanske inte säga omöjligt, att upprätta ett enhetligt disciplinärt habitus som utestänger allmänskulturella förhållanden. Bourdieus filosofiska fält har en betydligt lägre grad av "brytningsindex" än Collins uppmärksamhetsrum.

Mertons andra fråga gällde vad för slags kunskap det är som underkastas sociologisk analys. Är det moraliska uppfattningar, ideologier, idéer, tanke kategorier, filosofi, religiösa trosföreställningar, sociala normer, naturvetenskap, teknologi? Bourdieu har applicerat sin sociologi på ett flertal kulturella kunskaps- och uttrycksformer. I Bourdieus filosofisociologi är det naturligt nog filosofi som underkastas sociologisk analys. Hans huvudintresse när det gäller filosofisociologi är att återföra tänkande till sociala kontexter. Filosofiska texter motsätter sig emellertid ett sådant tilltag. De har redan på förhand, i kraft av att produceras på det filosofiska fältet, iscensatt ett fingerat brott med den sociala kontexten. Det faktum att filosofin inte förmår åstadkomma ett brott med historien har konsekvenser för möjligheten att vinna absolut kunskap i filosofiska frågor. Filosofer vägrar dock att ta till sig denna insikt och håller krampaktigt fast vid sin filosofi-filosofi. Jag har argumenterat för att Bourdieu vill ersätta filosofins metafilosofi med sin egen filosofisociologi. Filosofin och sociologin skiljer sig från naturvetenskaperna. Naturvetenskaperna har åstadkommit ett epistemologiskt brott med samhället och historien. De kan därför inte underkastas en "dubbel läsning". I likhet med Mannheim anser Bourdieu att naturvetenskaplig kunskap inte uttrycker sociala aspirationer. Bourdieu håller däremot öppet för möjligheten att också sociologin kan bryta med historien och samhället.

Punkt tre på Mertons analyschema rör i vilket förhållande kunskapen står till den existentiella basen. Är det fråga om orsaker eller meningsfulla relationer? Bourdieus svar är återigen både och. Valet av filosofiska positioner är kausalt be-

stämt av habitus, kapitalinnehav och fältets funktionslagar. Olika ställningstaganden på och utanför filosofins fält binds samman av en meningsskapande habitus. Habitus urskiljer vilka slags val som är för "sådana som oss", "för dem som hör till vår egen trupp" (Platon). De meningsbärande relationer, homologier, som är möjliga att etablera mellan olika kulturella fält utgör således indikatorer på en grundläggande kausal mekanism, habitus, som genererar strukturellt identiska val på olika fält. Heideggers filosofi är t ex på filosofins fält vad den konservativa revolutionen är på politikens fält. Det är av avgörande betydelse för Bourdieus förklarande ansats att homologier kan bindas samman av en habitus. I annat fall finns det inget som förklarar varför det existerar en närmast naturlig affinitet mellan ställningstaganden på olika fält.

Varför är basen och kunskapen relaterad? Är det för att upprätthålla maktförhållanden, öka social stabilitet, dölja verkliga sociala förhållanden, möjliggöra exploatering, avvärja kritik, etc? Bourdieus svar på Mertons fjärde fråga är klart och tydligt. Sociala och mentala strukturer är relaterade därför att institutionaliserade tänkesätt tjänar en social och politisk funktion. De bidrar till att bevara status quo inom ett givet fält, dvs de dominerandes överordnade ställning. I slutändan tjänar de tillika till att bevara den sociala ordningen. På samma sätt som det finns ekonomisk och politisk makt finns det också symbolisk makt. Denna makt består, precis som hos Mannheim, i privilegiet att få utlägga den offentliga tolkningen av verkligheten. De dominerande förmår övertyga övriga aktörer om att de representerar förnuftet och allmänintresset. De begrepp och klassifikationer som de dominerande producerar internaliseras av de dominerade. Det som i själva verket är arbiträrt och kontingent tas på så sätt för att vara absolut och nödvändigt. Det enda sättet att befria sig från den symboliska vålds- och maktutövningen är att bli varse tankekategoriernas sociala ursprung och funktion. Ett sådant projekt kommer emellertid att möta motstånd från såväl dem som redan har gjort investeringar i den dominerande ordningen som dem som har börjat investera i en alternativ ordning. Till grund för hela den filosofiska verksamheten ligger *illusio*: viljan att spela spelet och att eftersträva dess vinster. Det enda sättet att sparka ned stegen och tåga en gång för alla vore att inte ge sig det filosofiska spelet i kast.

Därmed har redan ett svar på Mertons femte fråga börjat skisseras. Relationen mellan basen och kunskapen råder så snart det uppstått ett relativt autonomt fält inom vilket aktörer kämpar om någonting för dem gemensamt, ett fältspecifikt kapital. Aktörer måste bli övertygade om att fältets vinster är eftersträvarvärda snarare än att resignerat konstatera att allt är "tomhet, ett jagande efter vind" (Pred. 1:17). För att ett skolastiskt brott med vardagstillvaron ska äga rum måste tänkare tillika ha tillgång till fri tid, *skhole*. Det är bara under dessa existensvillkor som det blir möjligt och intressant att formulera och uttrycka generella sanningar om världen. Intellektuella har en omedveten benägenhet att ta sin egen socialt och epistemologiskt privilegierade tillvaro för att vara alla människors livsvillkor.

Denna omedvetenhet ligger till grund för vad Bourdieu kallar ”det skolastiska fel-slutet”.

5.6 Sammanfattning och slutsatser av del II

Collins och Bourdieus filosofisociologier uppvisar flera förtjänster i förhållande till Durkheims och Mannheims kunskapsociologier. De är framförallt mera konkreta när det gäller frågan om vilka grupper som påverkar kunskapsbildningen och hur förhållandet mellan socialt vara och tänkande ser ut. Kunskaps- och filosofisociologin har gått mot ständigt ökad konkretion när det gäller att ange vilka grupper som påverkar tänkandet. Durkheim talade om ett helt samhälles kollektiva representationer. Mannheim delade upp Durkheims monolitiska samhälle i flera olika konkurrerande grupper vilka strider med varandra om rätten att få utlägga den offentliga tolkningen av verkligheten. Mannheim framhöll också att det inte bara är klasstillhörigheten som sätter sin prägel på vårt tänkande. Han underströk att det i det moderna samhället finns flera olika grupper som utövar inflytande över oss. Det är dock först i och med den samtida filosofisociologin som en högre grad av konkretion inträder. Collins och Bourdieus främsta begreppsliga innovation är idén om ett uppmärksamhetsrum respektive filosofiskt fält. Dessa båda termer pekar ut platsen för var de filosofiska sammandrabbningarna äger rum. Idén om ett uppmärksamhetsrum/filosofiskt fält upplöser tillika idé- och vetenskapshistoriens traditionella distinktion mellan interna och externa faktorer. Det skulle överhuvudtaget inte finnas något filosofiskt tänkande (interna faktorer) om det inte fanns ett socialt och historiskt konstituerat filosofiskt fält på vilket aktörer tävlade om uppmärksamheten (externa faktorer). Det finns ingen filosof utan ett tillhörande fält. Collins understryker att konkurrensförhållanden på fältet (externa faktorer) skapar innehållet i filosofiska tankar (interna faktorer). Filosofin utvecklas genom att positioner på fältet negeras eller syntetiseras i en oavbruten rörelse.

Enligt Bourdieu och Collins är filosofisk verksamhet en i högsta grad teknisk och specifik verksamhet som inte per automatik går att förstå i enlighet med andra fälts logik. Strider på filosofins fält skiljer sig från andra typer av bataljer grupper emellan. Som vi har sett är det framförallt Collins som betonar detta förhållande. Bourdieu är mer benägen att framhålla kontinuiteten, homologierna, mellan samhällslivet i stort och den filosofiska verksamheten. Collins försökte föra den kunskapsociologiska konkretionsnivån ändå ned på individnivå. Hans *The Sociology of Philosophies* utgör dock ett misslyckande i detta avseende. Collins studerar aldrig konkreta interaktionsritualer mellan filosofer. Detta är förvånande mot bakgrund av att han hävdar att mikrointeraktionen utgör den sociologiska

bevisföringens *ground zero*. Han sluter sig istället till interaktionsritualerna utifrån evidensen för Det lilla antalets lag. Bourdieu är överhuvudtaget inte intresserad av att ta sin utgångspunkt i individen. För Bourdieu föregås mikrointeraktion alltid av strukturer, habitus och fält, som på förhand ställer upp villkoren för interaktionen. All lokal interaktion innehåller icke-lokala element.

Också när det gäller förhållandet mellan socialt vara och tänkande utgör Collins och Bourdieus filosofisociologier ett framsteg. Durkheim studerade kollektiva representationer i framförallt skriftlösa samhällen – även om han också drog en del paralleller till moderna differentierade samhällen. Han menade att kollektiva representationer skapas och reproduceras genom gemensamma religiösa ritualer. Ett emblem, t ex en bild av ett djur eller en växt, blir heligt genom att det ingår i gruppens ritualer och symboliserar gruppens moraliska enhet. Collins har utvidgat Durkheims ritualbegrepp till att omfatta i princip all interaktion människor emellan. Grupp-specifika kollektiva representationer skapas inte bara runt totem-pålen, utan också på t ex filosofiska seminarier och föreläsningar. Personer och texter antar en upphöjd status genom att ingå i en grupps interaktionsritualer. Heliga symboler produceras i princip överallt där människor möts och har en gemensam fokus och delad känslöstämning. Religionens "ever-present causes" (Durkheim) är alltså närvarande också i det moderna samhället. I denna mening finns det, som Durkheim påpekade, någonting "evigt" över religionen. Collins utvidgning av Durkheim torde vara nödvändig för att den senares teori ska äga relevans också i det moderna samhället. Collins har i själva verket på ett fnydigt sätt visat hur Durkheims teori om ritualer och kollektiv upprymdhet kan användas för att förstå social interaktion. Han använder bl a sin rituella interaktionsteori för att förklara hur vissa filosofer laddas med EE och skjuts som raketer upp mot den filosofiska odödlighetens himmel. Stora filosofer är i regel, säger Collins, EE-stinna personer. De har tidigt i karriären haft kontakter med betydelsefulla filosofer ur föregående generation eller med jämnåriga. Dessa kontakter har gjort att de laddats med såväl dådkraft (EE) som goda idéer (KK). Den rituella interaktionsteori utgör bara mikronivån i Collins filosofisociologi. Han laborerar också med två andra kausala nivåer: makro- och mesonivån. En fullständig förklaring av intellektuell förändring måste redogöra för hur förändringar på makro- och mesonivån ändrar på villkoren för filosofisk tävlan i uppmärksamhetsrummet. EE-begreppet är likafullt teorins grundbult. Om det inte hade varit för EE så hade förändringar på makro- och mesonivå inte behövt resultera i förändringar i uppmärksamhetsrummet.

Också Bourdieu förser de två begreppen socialt vara och tänkande med mellanliggande led. Enligt Bourdieu begår filosofisociologen ett metodologiskt misstag om han/hon försöker föra samman filosofiskt tänkande med klassposition eller kulturellt etos utan att införa några förmedlande led (kortslutningsmisstaget). Han är dock inte lika sträng som Collins när det gäller att stänga ute allmänskulturell påverkan på filosofin. I och med att det filosofiska fältet äger en låg grad av

autonomi kan det inte förhindra påverkan från allmänskulturella influenser. Filosofins giltighetsanspråk kan därför sannolikt aldrig, såsom är fallet i naturvetenskapen, utvärderas oberoende av den sociala och historiska kontexten. Denna bourdieuska tankegång motsvarar i viss utsträckning Collins term Det lilla antalet lag. Filosofin är i sig ett projekt utan slut. Det finns inga andra svar på filosofins frågor än de som fältet i varje ögonblick producerar. Filosofin kan få ett slut bara om de sociala betingelserna för tänkandet ödeläggs. Om uppmärksamhetsrummet eller det filosofiska fältet uttraderades, skulle det inte längre vara möjligt att höja EE genom att strida om filosofiska frågor eller att eftersträva spelets vinst (illusio). Så länge fältet består kommer tänkandets experiment att fortgå. Collins och Bourdieu är inte lika pessimistiska när det gäller möjligheten för sociologin att nå universellt giltig kunskap. Även om båda författare noterar likheter mellan det filosofiska och sociologiska fältet hävdar de också att sociologin bär på en potential att bli en vetenskap i en strängare mening än vad som är fallet idag. Deras recept för hur detta ska gå till skiljer sig dock åt.

Collins och Bourdieus filosofer är långt ifrån att vara ”liberala ironiker” i Rortys mening.⁵⁵⁰ En liberal ironiker betraktar filosofiska sanningsanspråk med road distans. Hon tror inte på en evig metafysisk ordning bakom tid och förändring. Den liberale ironikern ger sig därför sannolikt inte heller det filosofiska spelet i våld. För henne är filosofins *illusio* bara en illusion. Collins och Bourdieus filosofer har emellertid, via EE och *illusio*, satsat allt i detta spel. De hoppas därför på allt ifrån det. I och med att de framstående positionerna på fältet är få kommer vissa personer oundvikligen att bli utkonkurrerade. Detta förhållande ger upphov till en hel del lidande. Collins har beskrivit den bitterhet som käntetecknar de filosofer och intellektuella som inte håller måttet i konkurrensen. Vi känner alla till, säger Collins, den intellektuella kverulanten som aldrig har något gott att säga om någon annans arbeten. Kverulanten är oftast en person som hade en god start på sin karriär. Han eller hon lyckades dock aldrig nå toppen och rör sig nu bitter och besviken i den intellektuella världens periferi.⁵⁵¹ Den största bitterheten återfinns således inte hos dem som intar fältets lägsta positioner, utan hos dem som var snubblande nära att själva bli intellektuella hjältar. Som har framgått i avsnitt 4.3 i kapitel fyra anser Collins att Det lilla antalet lag kan förklara nervösa sammanbrott och självmord bland intellektuella.

Bourdieu utvecklar t o m temat om *illusio* i en – om uttrycket tillåts – existentiellistisk-durkheimiansk riktning. Samhället erbjuder människan olika socialt erkända fält i vilka hon kan investera sina bästa krafter och ge sig spelet hän. Det förser människan med det som hon djupast sett saknar: en objektiv grund för sin existens. Bara samhället kan rädda människan undan tillvarons meningslöshet och kontingens. Genom att vara framgångsrik i spelet och vinna symboliskt ka-

550 För en beskrivning av den ”liberale ironikern”, se Rorty, p. 13 (1989). Med ”liberal” avser Rorty en människa som anser att det värsta man kan göra sig skyldig till är grymhet.

551 Collins, p. 55 (2002).

pital, t ex framgångar på filosofins fält, blir hon betydelsefull inför sig själv och andra. Hon blir någon man räknar med och hoppas på, någon man bjuder in och intresserar sig för, etc. Den som är framgångsrik i spelet förmår med andra ord att kontinuerligt rättfärdiga sin existens. Det finns därför knappast heller något värre lidande än att förlora i den symboliska kampen för erkännande. Den som inte lyckas säkra ett kapital har, drastiskt uttryckt, ingen grund för sin existens. Hon saknar social betydelse. Insatserna för Bourdieus filosofer är därför nära nog omänskligt höga.

III

Ett program för filosofisociologin

KAPITEL 6

Ett utkast till framtida filosofisociologisk forskning

I det följande ska jag, på grundval av avhandlingens viktigaste slutsatser, teckna ett kortfattat program för filosofisociologisk forskning. Programmet tar framförallt sin utgångspunkt i del II av avhandlingen. Jag har kursiverat de punkter som jag bedömer vara allra viktigast.

Den främsta lärdomen som kan dras av Collins och Bourdieus filosofisociologier är att *filosofiskt tänkande i normalfallet inte kan reduceras till sociopolitiska förhållanden utanför uppmärksamhetsrummet eller det filosofiska fältet*. Om filosofisociologen försöker göra detta kortsluts analysen. Filosofisociologen bör, åtminstone inledningsvis, söka efter mera näraliggande orsaksförhållanden. *Denna metodologiska inriktning leder till en fokusering av kontextuella faktorer snarare än sociopolitiska makroförhållanden.*⁵⁵² Det är på det filosofiska fältet som lärare/elevrelationer ingås och som strider mellan rivaliserande läger utspelas. Det är på det filosofiska fältet som det oidipala fadersmordet, brottet med läraren, äger rum. Det är här som unga pretendenter samlas för att gå till storms mot nattståndna filosofiska positioner. Det är, kort sagt, på det filosofiska fältet som det mesta av intresse för filosofisociologin sker.

En bourdieusk filosofisociologi intresserar sig dock, till skillnad från en collinsk, också för filosofins indirekta koppling till sociopolitiska förhållanden. Denna vidare kontext är av intresse, emedan filosofin inte äger absolut autonomi i förhållande till samhället. *Filosofisociologin bör vägledas av det metodologiska antagandet att filosofisk kunskap är bärare av sociala aspirationer och att dessa indirekt går att återföra på olika sociala grupper eller klasser av habitus*. Det finns, påpekar Frickel och Gross, ett flertal aktörer och institutioner som kan utöva ett direkt eller in-

552 Camic & Gross, pp. 246-247 (2001).

direkt tryck på ett akademiskt fält. Aktörer såsom t ex stat, religion, utbildningssystem och sociala rörelser kan samtliga påverka filosofiskt tänkande. Detta kan ske genom att de för fram sina egna frågor, ger uttryck för ett grupp-specifikt intresse eller en särskild slags världsbild, bidrar till att skapa ett visst habitus eller etos, etc.⁵⁵³ Frickel och Gross understryker att kunskapsociologen måste redogöra för hur sociopolitiska faktorer och kunskap är sammanlänkade. *Filosofisociologen måste, med andra ord, noga specificera den kausala mekanism genom vilken faktorer utanför fältet indirekt påverkar filosofin*. Jag har i denna avhandling argumenterat för att Bourdieus begrepp habitus och fält (med tillhörande doxa, *illusio* och *nomos*) förmår knyta samman tänkande och sociopolitiska förhållanden på ett tillfredsställande sätt. Frågan om huruvida en given filosofisk ståndpunkt är påverkad av sociopolitiska faktorer är emellertid först och främst en empirisk fråga. Det är möjligt att det existerar filosofiska positioner som saknar motsvarigheter i makens fält eller i ett grupp-specifikt etos. Sambandet filosofi/politik kan därför inte dogmatiskt postuleras, utan måste beläggas från ett fall till ett annat. Den bourdieuska filosofisociologin kan vidare betraktas som en *teoretisk vidareutveckling av den mannheimska tanken om att filosofiskt tänkande utgör ett försök att monopolisera den offentliga tolkningen av verkligheten*. Det rör sig dock inte om ett medvetet försök att påverka tänkandet i en politisk-aktivistisk riktning – även om detta säkert också förekommer – utan om en vilja att bekräftas i sitt socialiserade vara. Vissa typer av filosofiska tankegångar rimmar helt enkelt illa med vissa habitus. Med habitus avses i sammanhanget såväl ett habitus som har sitt ursprung utanför som inom det filosofiska fältet. En bourdieusk filosofisociologi kan också med fördel tillägna sig det mannheimska studiet av tankestilar och utvecklandet av begrepp/mot-begrepp. Den bourdieuska filosofisociologin tillägger dock att tankestilar som har sitt upphov utanför det filosofiska fältet bryts genom fältets funktionslagar.

Hur ska filosofisociologen gå till väga för att påvisa att filosofiskt tänkande är orsakat av sociala förhållanden, dvs av förhållanden såväl inom som utanför fältet? En sådan omfattande tes låter sig naturligt nog inte bevisas i ett enda slag. I och med att problemställningen är tämligen abstrakt och teoretisk till sin karaktär är det heller inte ägnat att förvåna om kritikern förmodligen alltid kan framhärda i att förneka att ett kausalt förhållande föreligger. *Filosofisociologen kan i längden övertyga skeptikern bara om disciplinen som helhet förmår producera konkreta och detaljerade fallstudier som belyser förhållandet mellan socialt vara och tänkande*. Det finns inga mekaniska regler för hur detta ska gå till. Jag skulle vilja likna filosofisociologens roll vid en åklagares. Ur en aspekt är liknelsen dock olycklig: filosofisociologen åtalar ingen. Hans/hennes uppgift är att studera filosofiskt tänkande ur sociologisk synvinkel – inte att brännmärka det. Det är en annan sida av åklagarens arbete jag vill ta fasta på. Åklagarens uppgift är att bortom allt rimligt tvivel leda i bevis att den åtalade är skyldig. Det finns däremot inga regler för hur åkla-

553 Frickel & Gross, p. 209 (2005).

garen ska gå till väga för att övertyga rätten om att den bevisning han/hon presenterar är tillräcklig. Åklagaren använder sig av det material som framkommit under förundersökningen för att försöka övertyga rätten om att det är mera troligt att den tilltalade är skyldig än oskyldig. Åklagaren måste utifrån det tillgängliga materialet, som det heter på engelska, "present a good case". Hur åklagaren går till väga skiljer sig därför från fall till fall. Stundtals är bevisfrågan tämligen enkel och stundtals synnerligen svår. Ibland finns det t ex bara vaga indicier att gå på. Inte sällan låter sig rätten inte övertygas. På en väsentlig punkt skiljer sig dock filosofisociologens tillvägagångssätt från åklagarens. En bourdieuskt inspirerad filosofisociolog har en teori (fält, kapital, habitus) att utgå ifrån. Bourdieus begrepp kan dock tas i bruk på flera olika sätt. Hans begreppsapparat har, som ofta påpekats, mera karaktären av praktiska anvisningar och uppslag än av exakta regler för hur empirisk forskning ska bedrivas. Också den bourdieuskt inspirerade filosofisociologen måste utifrån sitt empiriska material "present a good case". *Han/hon försöker – utan att ha tillgång till någon mekanisk bevisprocedur – göra det troligt att filosofiskt tänkande har vissa bestämda sociala orsaker.* Det är sedan upp till samtida relevanta publikationer, t ex sociologer, idéhistoriker och filosofer, att bedöma hur trovärdig varje fallstudie är.

Av det ovan anförda framgår att filosofisociologer *framförallt bör bedriva idéhistoriska fallstudier.* Jag tror också att det finns en poäng i att först och främst studera filosofer som inte är i livet. I och med att det filosofisociologiska perspektivet – och kanske framför allt ett bourdieuskt sådant – ofta går tvärs emot filosofens egen självförståelse, kan filosofer säkerligen uppleva en sociologisk studie som ett angrepp förklätt till en vetenskaplig analys. Det går inte att utesluta att vissa sociologer, på ett mer eller mindre medvetet plan, också ger sig ut i sådana ärenden. Genom att företrädesvis studera historiska filosofer blir det lättare för filosofisociologen att förhålla sig objektiv och neutral. Filosofisociologen tvingas inte att ta onödiga hänsyn. Han/hon frestas inte heller att dela ut råsopar eller ge igen för diverse oförrätter.⁵⁵⁴ I och med att filosofisociologen framförallt bör arbeta med historiska filosofer omöjliggör detta att han/hon kan genomföra enkätundersökningar och djupintervjuer. *Text och kontext (habitus, fält, kapital) bör stå i fokus för intresset.*

I artikeln "The New Sociology of Ideas" hävdar Charles Camic och Neil Gross att samtida kunskapsociologer betraktar kunskapsociologin som ett mål i sig snarare än ett medel. De är vare sig intresserade av att undergräva vissa typer av idéer (Marx), att vara en hjälpredda åt filosofin (Scheler) eller att överbrygga epis-

554 I sin studie av franska akademiker och intellektuella, *Homo Academicus*, ägnar Bourdieu hela första kapitlet åt att bedyra att han författat ett vetenskapligt verk och inte en smädeskrift. Hans bok är, menar han, kliniskt fri från baktaleri. Han gör t o m läsaren ansvarig för en sådan läsning. I samma kapitel anklagar han likafullt sin främste konkurrent inom fransk sociologi, Raymond Boudon, för att ha plagierat honom. Bourdieus polemiska stil och hans sätt att förhålla sig till kritik vittnar inte om någon långtgående självreflexion. Till hans försvar kan dock anföras att han själv har tillhandahållit de medel med hjälp av vilka han kan studeras.

temologiska klyftor mellan olika grupper (Mannheim). *Frågan om varför vissa intellektuella och filosofer intar de positioner som de gör är en legitim sociologisk forskningsuppgift i sig själv.*⁵⁵⁵ Det innebär att filosofisociologen endast bör utvälja fallstudier utifrån det teoretiska och empiriska bidrag som dessa kan lämna till den egna disciplinen. Det finns därför heller inga särskilda skäl till varför stora och berömda tänkare bör studeras snarare än andra eller tredje rangens filosofer. *Filosofisociologin bör principiellt sett ägna samma intresse åt de filosofer som varken genomförde några kopernikanska vändningar eller skrev några fundamentalontologier.*⁵⁵⁶ Filosofisociologin bör, med andra ord, inte endast studera "first-rate philosophical creativity"⁵⁵⁷, vilket är Collins främsta forskningsintresse. Såväl epokgörande som obetydliga filosofiska verk tillkommer i förhållande till andra aktörer på fältet. Ett filosofiskt verk definieras utifrån andra ståndpunkter och aktörer på fältet. Filosofer utövar således en effekt på fältet genom att blott existera på det. *Det filosofiska tänkandets verkliga subjekt och förklarande princip är det filosofiska fältet.*

En annan aspekt av påståendet att filosofisociologisk forskning är ett mål i sig själv är att filosofisociologin inte har något direkt ärende till filosoferna. Som har framgått i del II skiljer sig Bourdieu och Collins på denna punkt. Bourdieu förefaller mena att filosofin borde ge upp sin *nomos* och acceptera det sociologiska synsättet på sin verksamhet. Jag har påpekat att det är svårt att förstå vad detta närmare bestämt innebär. På vilket sätt skulle filosofin därmed förändras till det bättre? Jag finner Collins ståndpunkt mera tilltalande. Filosofer bör få sköta sina inre angelägenheter utan inblandning av sociologer. *Den filosofisociologiska kunskapen bör framförallt återinvesteras i sociologin – inte i filosofin.* Om filosoferna vill ta till sig insikten att filosofin är socialt bestämd – och möjligtvis dela upp denna på tre-sex positioner – är det deras egen sak. När jag i inledningen och i del I tog ställning för en utvidgad relativism var detta framförallt ett försök att dra epistemologiska konsekvenser av filosofins ständiga skiften och språng. Även om Collins inte själv använder sig av begreppet relativism är också han relativist vad filosofisk kunskap beträffar (i såväl begränsad som utvidgad mening): Det finns ingen slutgiltig sanning bortom det filosofiska fältets ständiga splittringar och omstruktureringar. Enligt Collins kommer Det lilla antalets lag, denna filosofisociologins egna diminutiva världsande, att operera så länge uppmärksamhetsrummet består och tillförsäkras autonomi.

555 Camic & Gross, p. 243 (2001).

556 Heidegren & Lundberg, p. 151 (2006).

557 Collins, p. 340 (2000a).

English Summary

The sociology of philosophy – a sociological perspective on philosophical thought

The subject matter of this doctoral thesis is the sociology of philosophy, a sub-discipline within the general field of sociology. As the term clearly indicates, the sociology of philosophy concerns the sociological study of philosophy. It is only in recent years that the sociology of philosophy has emerged as a field of research in its own right. As this domain is still, to some extent, virgin territory, my thesis is mainly explorative in character. Viewed as a whole, it aims at investigating what a sociological study of philosophy might entail. Such a study may, of course, move along a number of different paths. Within another sub-discipline, the sociology of science, it is commonplace to make a distinction between a Mertonian and a post-Mertonian sociology of science. In a similar way, it seems possible to distinguish a sociology of philosophy that examines the social and cultural conditions of philosophy, on the one hand, from one that considers the contents of philosophical knowledge, on the other hand. In this thesis, it is argued that the sociological endeavour should consist in explaining the contents of philosophical thought. Thus, I subscribe to what might be called a post-Mertonian sociology of philosophy.

The thesis consists of six chapters divided into three parts. The aim of part I is closely to scrutinize the contributions of two pioneers to the sociological study of philosophy: Émile Durkheim and Karl Mannheim. In two chapters, I examine the sociology of knowledge of Durkheim and Mannheim, respectively, in order to seize upon those elements of their thought that may be used today for pursuing the sociological study of philosophy. Thus, my problem is the following: *What may be used from the classical tradition of the sociology of knowledge (Durkheim and Mannheim) to shed light on philosophical thought?* I argue that Durkheim's most important contribution to the sociology of philosophy consists in the realization that human reason is socially constructed. What reason commands varies depending on society and epoch. Thus, its expressions will change as the contexts differ. The usefulness of Durkheim's sociology of knowledge, however, is limited

by the fact that he mainly studied cultures without any written language. Mannheim went a step beyond Durkheim. He indicated that modern society harbours a number of different groups that compete with each other for enforcing their own specific interpretation of social reality. While Durkheim's model is largely static, Mannheim introduced a dynamic element into his sociology of knowledge. Inter-group competition explains how intellectual changes may occur in modern society. Mannheim also established the study of styles of thought as a special task for the sociology of knowledge. To investigate how styles of thought develop as groups are competing with each other, and how concepts and counter-concepts thus emerge, is a fruitful proposal, I argue, when doing further sociological research into the domain of philosophy.

Part I is not simply an exegetic discussion of some classical texts drawn from the sociology of knowledge. With examples taken mainly from David Bloor's research, it is shown how the thoughts of Durkheim and Mannheim may be used in the sociological study of philosophy. In the presentation of Durkheim's and Mannheim's sociologies of knowledge, I have also inserted sections where more independent ideas are expressed. As an underlying theme in part I, there is, for example, a criticism of the way the genetic fallacy has been applied to philosophical and theoretical knowledge. I also claim that the sometimes overheated discussions among philosophers, when accusing one another of committing such fallacies, may be understood as an attempt at enforcing group-specific interpretations of reality.

In part II, I turn my attention to contemporary sociology of philosophy. The contributions to the discipline of two prominent sociologists, Randall Collins and Pierre Bourdieu, are discussed into two chapters. I am focusing here on how they deal with the relationship between philosophical thought and its existential basis in their empirical works. To investigate this problem, Robert K. Merton's analytical scheme for the sociological study of knowledge, "Paradigm for the Sociology of Knowledge", is used. This analytical scheme consists of five questions, each containing several sub-questions, with the aim of determining how sociologists discuss the connection between social factors and thought. The problem in part II may be formulated thus: *How is the relationship between philosophical thought and its existential basis understood in the sociology of philosophy of Collins and Bourdieu, respectively?* I also examine what the two sociologists understand by the notions of "existential basis" and "philosophical thought". Part II finishes with a defence of Bourdieu's sociology of philosophy. I argue that Bourdieu avoids the theoretical and methodological pitfalls of Mannheim as well as those of Collins. He combines the strengths of both authors while simultaneously avoiding their weaknesses. Bourdieu's sociology of philosophy may in fact be characterized as a kind of "Aufhebung" of Mannheim's and Collins's sociologies of philosophy. In agreement with Mannheim, Bourdieu considers philosophical thought to be situated within a political context and to serve political ends. Contrary to Man-

nheim, however, he develops a general theory concerning the relationship between philosophical thought and its existential basis. In agreement with Collins, Bourdieu argues that philosophy operates under special circumstances, making it impossible to reduce it to general socio-political conditions. Contrary to Collins, however, he does not abandon the traditional ambition, found within the sociology of knowledge, of searching for a political/activist element in philosophical thought.

In the third and final part, I sketch a short program for the sociological study of philosophy. Among other things, I stress that such a research must seize upon the main conceptual innovations of Bourdieu and Collins: the notion of philosophical field and attention space, respectively. The principal lesson to be learnt from Collins's and Bourdieu's sociology of philosophy is that philosophical thought cannot normally be *reduced* to socio-political conditions outside the attention space or the philosophical field. If the sociologist of philosophy tries to do so, the analysis will be short-circuited. Instead, the sociologist of philosophy should look for causal relationships closer at hand. This methodological orientation leads to a focusing on contextual factors rather than socio-political conditions at the macro-level. However, a Bourdieuan sociology of philosophy would also consider how philosophy is indirectly linked to political conditions. This wider context is worthy of note, since philosophy does not have any absolute autonomy with respect to society. The sociology of philosophy should be guided, I argue, by the methodological assumption that philosophical knowledge is carrying social aspirations and that these may indirectly be traced back to different social groups or classes. Accordingly, the sociology of philosophy has carefully to specify the causal mechanism through which factors outside the field may indirectly influence philosophy. If this is not done, the sociology of philosophy becomes but a shot in the dark. My argument in this thesis is that Bourdieu's notions of habitus, field, capital (with the supplementary doxa, *illusio* and *nomos*) are capable of linking thought and socio-political conditions together in a satisfactory manner.

Käll- och litteraturförteckning

Litteratur

- Ayer, A.J. *Philosophy in the Twentieth Century* Unwin Paperbacks, London, 1982.
- Bauman, Zygmunt & May, Tim *Att tänka sociologiskt* Korpen, Göteborg, 2004.
- Berger, Peter L. & Luckmann Thomas *The Social Construction of Reality* Doubleday & Company, New York, 1996.
- Bloor, David *Knowledge and Social Imagery* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1991.
- Borradì, Giovanna *The American Philosopher – Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1994.
- Bourdieu, Pierre *The Political Ontology of Martin Heidegger* Polity Press, Cambridge, UK, 1991.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, J.D. Loïc *An Invitation to Reflexive Sociology* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1992a.
- Bourdieu, Pierre *The Logic of Practice* Polity Press, Cambridge, UK, 1992c.
- Bourdieu, Pierre *Homo Academicus* Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag, 1996.
- Bourdieu, Pierre *Pascalian Meditations* Polity Press, Cambridge, UK, 2000a.
- Bourdieu, Pierre *Konstens regler – Det litterära fältets uppkomst och struktur* Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag, 2000b.
- Bourdieu, Pierre *Science of Science and Reflexivity* Polity Press, Cambridge UK, 2004.
- Brante, Thomas *Vetenskapens sociala grunder – En studie av konflikter i forskarvärlden* Rabén & Sjögren, Stockholm, 1984.
- Collins, Randall *Sociological Insight – An Introduction to Non-Obvious Sociology* Oxford University Press, Oxford & New York, 1992.
- Collins, Randall *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual Change* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000a.
- Collins, Randall *Interaction Ritual Chains* Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2004.
- Copleston, Frederick *A History of Philosophy – Volume 7: 18th and 19th Century German Philosophy* Continuum, London & New York, 1963.
- Dahlgren, Rune *Unga arbetare – En sociologisk studie i mellansvensk industrimiljö* Lunds Studies in Sociology, Lund, 1985.
- Danemark et al. *Att förklara samhället* Studentlitteratur, Lund, 2003.
- Douglas, Mary *How Institutions Think* Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1986.

- Durkheim, Émile & Mauss, Marcel *Primitive Classification* The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Durkheim, Émile *Pragmatism and Sociology* Cambridge University Press, London, 1983.
- Durkheim, Émile *The Elementary Forms of Religious Life* Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Durkheim, Émile *Sociologins metodregler* Korpen, Göteborg, 1978.
- Favrholdt, David *Kinesisk filosofi* Gyldendal, Köpenhamn, 1996.
- Fleck, Ludwik *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum – Inledning till läran om tankestil och tankekollektiv* Symposium, Stockholm/Stehag, 1997.
- Fredriksson, Gunnar *Wittgenstein* Bonniers, Stockholm, 1993.
- Frege, Gottlob *Aritmetikens grundvalar* Thales, Stockholm, 2002.
- Fuchs, Stephan *Against Essentialism – A Theory of Culture and Society* Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London, 2001.
- Fuller, Steve *Kuhn vs. Popper* Icon Books, Cambridge, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg *Philosophical Apprenticeships* The MIT Press, Cambridge, Mass. & London, 1985.
- Goffman, Erving *Totala institutioner* ePan, Stockholm, 2004.
- Hallberg, Margareta *Etnologisk koreografi – Att följa ett ämne i rörelse* Bokförlaget Nya Doxa, Nora, 2001.
- Hansson, Sven-Ove *Verktyslära för filosofer* Thales, Stockholm, 1998.
- Heidegren, Carl-Göran *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi 1860-1915* Daidalos, Göteborg, 2004.
- Hume, David *A Treatise of Human Nature* Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Hägerström, Axel *Botanisten och filosofen – Om kunskapsfilosofiens nödvändighet* Bonniers, Stockholm, 1910.
- Jubien, Michael *Contemporary Metaphysics* Blackwell Publishing, Oxford, 1997.
- Kuhn, Thomas S. *De vetenskapliga revolutionernas struktur* Doxa, 1981.
- Kusch, Martin *Psychologism – A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* Routledge, London & New York, 1995.
- Kusch, Martin (red.) *The Sociology of Philosophical Knowledge* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000.
- LaCapra, Dominick *Emile Durkheim – Sociologist and Philosopher* Cornell University Press, New York, 1972.
- Latour, Bruno & Woolgar, Steve *Laboratory Life – The Construction of Scientific Facts* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1986.
- Liedman, Sven-Eric *Att förändra världen – men med måtta. Det svenska 1800-talet speglat i C.A. Agardhs och C.J. Boströms liv och verk* Arbetarkultur, Stockholm, 1991.
- Loader, Collin *The intellectual development of Karl Mannheim – Culture, politics and planning* Cambridge University Press, Cambridge, U.K., 1985.
- Longhurst, Brian *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge* Macmillan Press LTD, London, 1989.
- Lukes, Steven *Emile Durkheim – His Life and Work – A Critical Study* Stanford University Press, Stanford, 1985.
- Malachowski, Alan R. *Richard Rorty* Acumen Publishing Limited, Chesham, 2002.
- Mannheim, Karl *Ideology and Utopia* Routledge & Kegan Paul, London & Henley, 1976.
- Mannheim, Karl *Konservatismus – Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
- Maquet, Jaques *The Sociology of Knowledge – Its structure and its Relation to the Philosophy of Knowledge* Greenwood Press Publishers, Westport, Connecticut, 1977.
- Maritain, Jaques *An Introduction to Philosophy* Continuum, London & New York, 2005.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich *Kommunistiska manifestet* Vertigo förlag, Stockholm/Malmö, 1998.

- Nordin, Svante *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall* Doxa, Lund, 1981.
- Nordin, Svante *Från Hägerström till Hedenius – Den moderna svenska filosofin* Doxa, Lund, 1983.
- Nordin, Svante *Det pessimistiska förnuftet – Filosofiska essäer och porträtt* Nya Doxa, Nora, 1996.
- Nyhaga, Michael *Man kan inte vara skeptiker när det gäller sanning – fem svenska filosofer* Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 2004.
- Pascal, Blaise *Tankar I-II* Forum, Stockholm, 1995.
- Perelman, Chaïm *Retorikens imperium* Symposion, Stockholm/Stehag, 2004.
- Platon *Teaitetos* Nya Doxa, Nora, 1996.
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies – Vol. 2 The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath* Routledge & Kegan Paul, London, 1966.
- Ringer, Fritz *Toward a Social History of Knowledge* Berghahn Books New York & Oxford, 2000.
- Rorty, Richard *Philosophy and the Mirror of Nature* Basil Blackwell Publisher, Oxford, 1980.
- Rorty, Richard *Kontingens, ironi och solidaritet* Studentlitteratur, Lund, 1997.
- Russell, Bertrand *Västerlandets filosofi* Natur och kultur, Stockholm, 1994.
- Schmaus, Warren *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge – Creating an Intellectual Niche* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1994.
- Schmaus, Warren *Rethinking Durkheim and His Tradition* Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2004.
- Searle, John R. *Speech acts – An Essay in the Philosophy of Language* Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Simonds, A.P. *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge* Clarendon Press, Oxford, 1978.
- Swartz, David *Culture & Power – The Sociology of Pierre Bourdieu* University of Chicago Press, Chicago & London, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig *Filosofiska undersökningar* Thales, Stockholm, 1992.
- Østerberg, Dag *Émile Durkheims samhällsteori* Daidalos, Göteborg, 1995.

Artiklar ur fackpress, antologier, samlingsverk och lexika

- Addelson, Katharine Pyne "Why Philosophers Should Become Sociologists (and Vice Versa)" (pp. 119-147) I: *Symbolic Interaction and Cultural Studies* Becker Howard S. & McCall, Michael M (red.) The University of Chicago Press, 1990.
- Allcock, John B. "Editorial introduction to the English translation" (pp. xxiii-xli) I: Durkheim, E. *Pragmatism and Sociology* Cambridge University Press, London, 1983.
- Bauhn, Per "Vi har gått vilse bland strukturerna" (pp. 39-41) I: *Axess*, nr. 5 juni 2004, årgång 3.
- Bauhn, Per "Förnuft och frihet hänger samman" (pp. 18-21) I: *Axess*, nr. 8 november 2005, årgång 4.
- Bergström, Lars "Relativism" I: *Filosofisk tidskrift* nr 1, 1998.
- Bloor, David "Durkheim and Mauss revisited: Classification and the Sociology of knowledge" (pp. 51-75) I: Nico, Stehr & Volker, Meja (red.) *Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge* Transaction Books, New Brunswick & London, 1984.
- Bourdieu, Pierre "The Philosophical Institution" (pp. 1-8) I: *Philosophy in France Today* Alan Montefiore (red.) Cambridge University Press, Cambridge, U.K., 1983
- Bourdieu, Pierre "Men vem skapade skaparna?" (pp. 53-76) I: *Texter om de intellektuella* Broady, Donald (red.) Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm & Stehag, 1992b.
- Bourdieu, Pierre "Några egenskaper hos fälten" (pp. 41-52) I: *Texter om de intellektuella* Broady, Donald (red.) Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm & Stehag, 1992b.
- Bourdieu, Pierre "Universitet: Kejsarens nya kläder" (pp. 95-112) I: *Texter om de intellektuella* Donald Broady (red.) Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm & Stehag, 1992b.

- Bourdieu, Pierre "Det skolastiska synsättet" (pp. 181-195) I: *Praktiskt förnuft – Bidrag till en handlingsteori* Daidalos, Göteborg, 1995.
- Bourdieu, Pierre "Två hinder för en vetenskap om vetenskapen" (pp. 76-82) I: *Praktiskt förnuft – Bidrag till en handlingsteori* Daidalos, Göteborg, 1995.
- Bourdieu, Pierre "Kan man handla oegennyttigt?" (pp. 125-142) I: *Praktiskt förnuft – Bidrag till en handlingsteori* Daidalos, Göteborg, 1995.
- Bourdieu, Pierre "The Social Conditions of the International Circulation of Ideas" (pp. 220-228) I: *Bourdieu – A Critical Reader* Shusterman, Richard (red.) Blackwell Publishers, Oxford, 1999a.
- Bourdieu, Pierre "The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason" (pp. 31-51) I: *The Science Studies reader* Biagioli, Mario (red.) Routledge, New York & London, 1999b.
- Bourdieu, Pierre "The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed" (pp. 289-304) I: *Contemporary Sociological Theory* Calhoun, Craig et al. (red.) Blackwell Publishing, Oxford, 2002.
- Broady, Donald "Inledning" (pp. 11-26) I: *Kulturens fält* Daidalos, Göteborg, 1998.
- Broady, Donald "Inledning" (pp. 9-28) I: *Konstens regler – Det litterära fältets uppkomst och struktur* Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag, 2000.
- Camic, Charles "Review Symposium: *The Sociology of Philosophies* reviewed by Charles Camic" (pp. 95-102) I: *European Journal of Social Theory* 3:1, 2000.
- Camic, Charles & Gross, Neil "The New Sociology of Ideas" (pp. 236-249) I: *The Blackwell Companion to Sociology* (red.) Blau, Judith R., Blackwell, Oxford, 2001.
- Collins, Randall "On the Microfoundations of Macrosociology" (pp. 984-1014) I: *The American Journal of Sociology* Vol. 86, nr. 5, 1981.
- Collins, Randall "For a Sociological Philosophy" (pp. 669-702) I: *Theory and Society* vol. 17, 1988.
- Collins, Randall "Why the Social Sciences Won't become High-Consensus, Rapid-Discovery Science" (pp. 155-177) I: *Sociological Forum* vol. 9, nr. 2, 1994.
- Collins, Randall "Reply to Reviewers and Symposium Commentators" (pp. 299-325) I: *Philosophy of the Social Sciences* Vol. 30, nr. 2, 2000b.
- Collins, Randall "Reflexivity and Social Embeddedness in the History of Ethical Philosophies" (pp. 155-178) I: *The Sociology of Philosophical Knowledge* Martin Kusch (red.) Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000c.
- Collins, Randall "Review Symposium: Reply by Randall Collins" (pp. 111-118) I: *European Journal of Social Theory* 3:1, 2000d.
- Collins, Randall "On the Acrimoniousness of Intellectual Dispute" (pp. 47-70) I: *Common Knowledge* 8:1, 2002.
- Collins, Randall "Sociology and Philosophy" (pp. 61-78) I: *The Sage Handbook of Sociology* (red.) Calhoun, Rojek, Turner, Sage, London, 2005.
- Crouch, Margaret A. "A 'Limited' Defense of the Genetic Fallacy" (pp. 227-240) I: *Metaphilosophy* vol. 24, nr. 3, juli 1993.
- Dahl, Göran "Documentary meaning – understanding or critique? – Karl Mannheim's early sociology of knowledge" (pp. 103-121) I: *Philosophy and Social Criticism* vol. 20, nr 1/2, 1994.
- Dummett, Michael "Kan analytisk filosofi vara systematisk, och bör den vara det?" (pp. 43-72) I: *Metafysik och mening* Thales, 1995
- Durkheim, Émile "Individual and Collective Representations" (pp. 1-35) I: *Sociology and Philosophy* The Free Press, Glencoe, Illinois, 1953.
- Durkheim, Émile "The Determination of Moral Facts" (pp. 35-62) I: *Sociology and Philosophy* The Free Press, Glencoe, Illinois, 1953.
- Durkheim, Émile "Replies to Objections" (pp. 63-79) I: *Sociology and Philosophy* The Free Press, Glencoe, Illinois, 1953.

- Durkheim, Émile "Value Judgments and Judgments of Reality" (pp. 80-97) I: *Sociology and Philosophy* The Free Press, Glencoe, Illinois, 1953.
- Fransson, Ola "Så blev vi alla rasister" (pp. 5-21) I: *Sociologisk forskning* nr. 3, 2006.
- Frickel & Gross "A General Theory of Scientific/Intellectual movements" (pp. 204-232) I: *American Sociological Review* vol 70, nr. 2, 2005
- Fuller, Steve "One Small Step for Philosophy, One Giant Leap for the Sociology of Knowledge" (pp. 277-280) I: *Contemporary Sociology* vol. 28, nr. 3, 1999.
- Fuller, Steve "In Search of an Alternative Sociology of Philosophy" (pp. 246-256) I: *Philosophy of the Social Sciences* Vol. 30, nr. 2, 2000.
- Fuller, Steve "Prolegomena to a Sociology of Philosophy in the Twentieth Century English-Speaking World" (pp. 151-177) I: *Philosophy of the Social Sciences* vol. 32, nr. 2, 2002.
- Goodman, Douglas "What Collins's *The Sociology of Philosophies* Says about Sociological Theory" (pp. 92-101) I: *Sociological Theory* Vol. 19, nr. 1, 2001.
- Gross, Neil "Richard Rorty's pragmatism: A case study in the sociology of ideas" (pp. 93-148) I: *Theory and Society* 32, 2003.
- Hacking, Ian "Five Parables" (pp. 27-50) I: *Historical Ontology* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.
- Hacking, Ian "Language, Truth, and Reason" (pp. 159-177) I: *Historical Ontology* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.
- Hamlyn, D.W. "Fashion in Philosophy" (p. 291) I: *The Oxford Companion to Philosophy* (red. Ted Honderich), Oxford University Press, 2005.
- Hartung, F.E. "Problems of the Sociology of Knowledge" I: *The Sociology of Knowledge: A Reader* (red. Curtis, J.E. & Petras, J.W.), Gerald Duckworth, London, 1970.
- Hattiangadi, Jagdish "Pac-man Metaphysics and the Modest Hubris of the Professional Intellectual" (pp. 284-298) I: *Philosophy of the Social Sciences* Vol. 30, nr. 2, 2000.
- Heidegren, Carl-Göran "Sociologi och filosofi. Om möjligheten av en sociologiskt orienterad filosofihistorieskrivning" (pp. 193-219): *Filosofisk modernisering* Institutionen för kulturvetenskaper, Avdelningen för idé- och lärdoms historia, Lunds universitet, Lund 1999.
- Heidegren, Carl-Göran & Lundberg, Henrik "Sanning på ena sidan Pyrenéerna, villfarelse på den andra". Om kunskaps sociologi, filosofisociologi och filosofihistoria" (pp. 149-163) I: *Lychnos* Årsbok för idé- och lärdoms historia, Uppsala, 2006.
- Joas, Hans "Durkheim and Pragmatism: The Psychology of Consciousness and the Social Constitution of Categories" (pp. 55-78) I: Joas, H *Pragmatism and Social Theory* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1993.
- Kelley, Donald R. "Intellectual history and cultural history: the inside and the outside" (pp. 1-19) I: *History of the Human Sciences* Vol. 15, nr. 2, 2002.
- Kettler, David; Meja, Volker; Stehr, Nico „Mannheim und der Konservatismus – Über die Ursprünge des Historismus" (pp. 11-40) I: Mannheim, Karl *Konservatismus – Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
- Kivinen, Osmo & Piironen, Tero "Toward Pragmatist Methodological Relationism – From Philosophizing Sociology to Sociologizing Philosophy" (pp. 303-329) I: *Philosophy of the Social Sciences* vol. 36, nr. 3, 2006.
- Kusch, Martin "The Sociology of Philosophical Knowledge: A Case Study and a Defense" I: *The Sociology of Philosophical Knowledge* (pp. 15-38) (red.) Martin Kusch, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2000.
- Lamont, Michele "Three Questions for a Big Book: Collins's *The Sociology of Philosophies*" (pp. 86-91) I: *Sociological Theory*, vol. 19, nr. 1, 2001.
- MacIntyre, Alasdair "The relationship of philosophy to its past" (pp. 31-48) I: *Philosophy in History – Essays on the Historiography of Philosophy* (red.) Rorty, Schneewind, Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, U.K., 1984.

- Mannheim, Karl "Historismus" I: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* (pp. 246-307, Luchterland, Berlin, 1964.
- Mannheim, Karl "Das Problem einer Soziologie des Wissens" (pp. 308-387) I: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* Luchterland, Berlin, 1964.
- Mannheim, Karl "Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen" (pp. 566-613) I: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* Luchterland, Berlin, 1964.
- Mannheim, Karl "Über die Eigenart kulturosoziologischer Erkenntnis" (pp. 33-154) I: *Strukturen des Denkens* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
- Mannheim, Karl "Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (Konjunktives und kommunikatives Denken)" (pp. 155-322) I: *Strukturen des Denkens* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
- Marx, Karl Ur "Till kritiken av den politiska ekonomin" (pp. 78-79) I: *Filosofin genom tiderna – 1800-talet* (red.) Konrad Marc-Wogau, Thales, Stockholm, 1993.
- Merton, Robert K. "Paradigm for the Sociology of Knowledge" (pp. 7-40) I: *The Sociology of Science – Theoretical and empirical Investigations* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1973.
- Merton, Robert K. "Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge" (pp. 489-508) I: *Social Theory and Social Structure* The Free Press, Glencole, Illinois, 1957.
- Merton, Robert K. "The Puritan Spur to Science" (pp. 228-253) I: *The Sociology of Science – Theoretical and Empirical Investigations* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1973.
- Mills, C. Wright "Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge" (pp. 316-330) I: *American Journal of Sociology*, 46 (3), november 1940.
- Misztal, Barbara A. & Freundlieb, Dieter "The Curious Historical Determinism of Randall Collins" (pp. 247-269) I: *Archive europenne sociologie* 2, XLIV, 2003.
- Munz, Peter "The Poverty of Randall Collins's Formal Sociology of Philosophy" I: *Philosophy of the Social Sciences* (pp. 207-226) Vol. 30, nr. 2, 2000.
- Needham, Rodney "Introduction" (pp. vii-xlviii) I: Durkheim, Émile & Mauss, Marcel *Primitive Classification* The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Nelson, Rodney D. "The Sociology of Styles of Thought" (pp. 25-54) I: *The British Journal of Sociology* vol. 43, nr. 1, 1992.
- Nordin, Svante "Historia och sanning" (pp. 161-174) I: *Det pessimistiska förnuftet – Filosofiska essäer och porträtt* Nya Doxa, Nora, 1996.
- Nordin, Svante "Literary genres of philosophy" (pp. 708-709) I: *The Oxford Companion to Philosophy* (red. Ted Honderich), Oxford University Press, 2005.
- Nordin, Svante "Biografin som filosofihistorisk genre" (pp. 193-201) I: *Lychnos* Årsbok för idé- och lärdomshistoria, Uppsala, 2006.
- Peirce S. Charles "Some Consequences of Four Incapacities" I: Weiner Philip P (red.) *Values in a Universe of Chance. Selected Writings of Charles S. Peirce* Doubleday Anchor Books, New York, 1958.
- Peirce S. Charles "The Fixation of Belief" I: Weiner Philip P (red.) *Values in a Universe of Chance. Selected Writings of Charles S. Peirce* Doubleday Anchor Books, New York, 1958.
- Poupeau, Franck "Reasons for domination, Bourdieu versus Habermas" (pp. 69- 87) I: *Reading Bourdieu on Society and Culture* Fowler, Bridget (red.) Blackwell Publishers, Oxford, 2000.
- Quinn, Phillip L "Remarks on the Sociology of Philosophy", The Future of Philosophy, Sixty-first Annual Pacific Division Meeting, San Francisco, California, March, 27, 1987.
- Rescher, Nicholas "Prediction" (pp. 751-752) I: *The Oxford Companion to Philosophy* Ted Honderich (red.) Oxford, 2005.
- Rorty, Richard "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism" (pp.160-175) I: *Consequences of Pragmatism* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

- Rorty, Richard "Svar till Jürgen Habermas" (pp. 137-154) I: Skirbekk, Gunnar (red.) *Striden om sanningen* (Daidalos, Göteborg, 2004).
- Rorty, Richard "Universalitet och sanning" (pp. 29-88) I: Skirbekk, Gunnar (red.) *Striden om sanningen* Daidalos, Göteborg, 2004.
- Rössel, Jörg "Review Symposium: *The Sociology of Philosophies* reviewed by Jörg Rössel" (pp. 102-107) I: *European Journal of Social Theory* 3:1, 2000.
- Schmaus, Warren "Kant's Reception in France: Theories of the Categories in Academic Philosophy, Psychology, and Social Science" I: *Perspectives on Science* vol. 11, nr. 1, 2003a.
- Schmaus, Warren "Is Durkheim the Enemy of Evolutionary Psychology?" (pp. 25-52) I: *Philosophy of the Social Sciences* vol. 33, nr. 1, 2003b.
- Scott, Alan "Politics and Method in Mannheim's 'Ideology and Utopia'" (pp. 41-54) I: *Sociology* vol. 21, nr. 1, 1987.
- Singer, Brian CJ "Méditations pascaliennes – The Skholè and Democracy" (pp. 282-297) I: *European Journal of Social Theory* 2 (3), 1999.
- Stenlund, Sören "Om sanning och försanthållanden" (pp. 132-142) I: *Filosofiska uppsatser* Norma, Skellefteå, 2000.
- Toulmin, Stephen "The Dreams of Rationalism" (pp. 67-82) I: *Return to Reason* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003.
- Wacquant, Loïc "The Double-Edged Sword of Reason – The Scholar's Predicament and the Sociologist's Mission" (pp. 275-281) I: *European Journal of Social Theory* 2 (3), 1999.
- Watson, Richard A. "What is the History of Philosophy and Why is it Important?" (pp. 525-528) I: *Journal of the History of Philosophy* vol. 40, nr. 4, 2002.
- Østerberg, Dag "Cassirer och existensfilosofin" (pp. 249-320) I: *Tolkande sociologi* Korpen, Göteborg, 1989.

Dagspress

- Skogeskar, Mats "Svaren finns i Vaggeryd" I: *SDS* 050901.

Skönlitterära källor

- Gustafsson, Lars *Spegelskärvar* Norstedts, Stockholm, 1987.
- Gustafsson, Lars *En tid i Xanadu* Natur & Kultur, Stockholm, 2002.
- Tranströmer, Tomas *För levande och döda* Bonniers, Stockholm, 1989.

Källor på Internet

- Knocke, Wuokko (2002) "Diskriminering i fokus – en konferens för kompetensutveckling och erfarenhetsutbyte för lokala antidiskrimineringsbyråer" http://www.sverigemotrasism.nu/templates/svNormal____2731.asp (2007-04-20).
- Kusch, Martin (1995b) "Four Earlier Approaches to the Sociology of Philosophy" <http://www.ucs.ed.ac.uk/fmd/unix/edftp/pub/kusch/AppendixI> (2007-04-20).
- Broady, Donald (1988) "Kulturens fält – om Pierre Bourdieus sociologi" <http://people.dsv.su.se/~jpalme/society/pierre.html> (2007-08-28).