

# ”Det heliga som har hänt mig”

*En filosofisociologisk studie av Vitalis Norströms*  
Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?

Henrik Lundberg

## Inledning

De senaste decennierna har en ny typ av forskning vuxit fram som studerar filosofisk verksamhet ur ett sociologiskt perspektiv. Denna forskningsinriktning har gått under flera olika namn, såsom *sociology of philosophy* (Randall Collins), *sociology of philosophical knowledge* (Martin Kusch) och *sociology of ideas* (Charles Camic och Neil Gross).<sup>1</sup> I det följande kallar jag disciplinen för filosofisociologi. Föreliggande artikel avser att vara ett teoriprovande och teoriutvecklande bidrag till detta område. Ett av de mer löftesrika bidragen till filosofisociologin på senare tid är Neil Gross teori om intellektuell självuppfattning (*theory of intellectual self-concept*). Det övergripande syftet med denna artikel är att undersöka i vilken utsträckning denna teori kan förklara de intellektuella val som filosofen Vitalis Norström (1856–1916) gjorde i samband med skrivandet av *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* (1898).<sup>2</sup> Gross har utvecklat sin teori i relation till mer eller mindre samtida intellektuella verksamma vid amerikanska universitet. I fallstudien *Richard Rorty. The making of an American philosopher* säger han att fortsatt forskning får avgöra huruvida den är applicerbar också i andra epoker och i andra nationella kontexter.<sup>3</sup> Ett delsyfte med artikeln är därför att undersöka tillämpbarheten av Gross teori utanför en samtida amerikansk kontext: Kan samma sociala mekanismer, frågar jag mig, som Gross anser förklarar Richard Rortys val av intellektuella ståndpunkter även användas för att förstå de positioner Norströms intar i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?*

Ett ytterligare syfte är att kontrastera teorin med två alternativa sociologiska förklaringar av intellektuella val: Pierre Bourdieu och Randall Collins respektive fältteorier. Gross teori har tillkommit i en explicit polemik med såväl Bourdieu som Collins.<sup>4</sup> Bourdieus och Collins teorier är i själva verket Gross mest uppenbara konkurrenter i detta sammanhang. En jämförelse mellan dessa båda teorityper är därför motiverad när man försöker fastställa giltigheten i teorin om intellektuell självuppfattning. I fokus för artikeln står teoriernas förmåga att förklara intellektuella val. Norström tjänar i detta sammanhang framförallt som en probersten för att tänka igenom sociologiska teorier om val av intellektuella ståndpunk-

ter.<sup>5</sup> Artikeln ska därför, precis som Bourdieus *L'ontologie politique de Martin Heidegger* ("Martin Heideggers politiska ontologi"), betraktas som en metodövning i filosofisociologi.<sup>6</sup> Det innebär att jag inte kommer att diskutera giltigheten i Norströms tänkande eller på något sätt värdera hans filosofiska betydelse eller originalitet.

Norströms filosofi har en tydlig livsfilosofisk prägel. Han är naturligtvis inte den ende som formulerar livsfilosofiska tankar vid denna tidpunkt. Under "det långa 1800-talet" uppträder flera tänkare, t.ex. Nietzsche, Schopenhauer, Dilthey och Simmel, som vänder sig mot en intellektualistisk form av filosofi och istället framhäver viljans och känslans betydelse för kunskapen. Det bör därför noteras att jag i föreliggande artikel framförallt intresserar mig för Norströms personliga skäl för att ansluta sig till livsfilosofiska tankegångar. Jag hävdar inte att han var unik, före sin tid eller något liknande. Min ståndpunkt utesluter självfallet inte heller att Norström inspirerades av andra livsfilosofiska tänkare. I själva verket var han influerad av alla ovan nämnda tänkare. Av utrymmesskäl begränsar jag mig i artikeln till att ringa in Norströms självuppfattning och att undersöka om denna kan tjäna som utgångspunkt för att förstå hans filosofi. Norströms självuppfattning har i hög grad, menar jag, sin grund i hans religiösa erfarenheter. Jag kommer dock inte annat än antydningssvis att beröra hur Norströms tolkning av sina upplevelser kan förstås utifrån det samtida kulturklimatet. Min analys av uppkomsten av Norströms självuppfattning stannar i princip vid hans religiösa erfarenheter.

### Vitalis Norström

Vitalis Norström (1856–1916) var en på sin tid framträdande filosof och konservativ kulturdebattör i Sverige. Han växte upp i Värmland under privilegierade förhållanden. Under sina studieår i Uppsala kom han, som han själv säger, "helt under Boströmianismens inflytande".<sup>7</sup> Hans doktorsavhandling *Om undersökningen af den gifna verklighetens form* (1885) är i hög rad påverkad av boströmianismen sådan den utarbetades av Boströms främste lärjunge, Carl Yngve Sahlin.<sup>8</sup> Norström utsågs till tillförordnad professor i filosofi vid Göteborgs högskola 1891 (ordinarie 1893) och blev något av ett affischnamn för den lilla nystartade högskolan.<sup>9</sup> År 1898 publicerades *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* som innebar ett offentligt brott med den då förhärskande boströmska skolan. Efter år 1900 antog Norströms produktion alltmer en populär karaktär. Hans populärt hållna skrifter, såsom *Ellen Keys tredje rike* (1902) och *Masskultur* (1910), fick stort genomslag i kulturdebatten.<sup>10</sup> Norström befann sig ofta i polemik med flera av samtidens framstående svenska kulturdebattörer och intellektuella, t.ex. Ellen Key, Bengt Lidforss och Hans Larsson. År 1907 invaldes han i Svenska akademien. Norströms stjärna kom att dala ganska snart efter hans död 1916. Han lyckades inte

rekrytera några framstående studenter som kunde föra hans tänkande vidare. Hans efterträdare på professuren i Göteborg, Malte Jacobsson, delade inte Norströms ”moderna konservatism”, utan var socialdemokrat; ett tecken så gott som något på de sociala omvälvningar som ägde rum i Sverige vid denna tid.

### Teorin om intellektuell självuppfattning

Neil Gross presenterar sin teori om intellektuell självuppfattning i fallstudien *Richard Rorty. The making of an American philosopher*. I denna bok argumenteras för att Rortys förståelse av sig själv som en vänsterorienterad amerikansk patriot är viktig för att förstå några av de teoretiska val Rorty gjorde under sin akademiska karriär, t.ex. hans anammande av den amerikanska pragmatismen. Med utgångspunkt i en intellektuell självuppfattning placerar intellektuella in sig själva i kulturspecifika taxonomier, såsom ”marxistisk sociolog”, ”neodarwinistisk filosof”, ”liberal statsvetare”, ”sociologisk teoretiker” osv. De kommer därmed att tänka på sig själva som intellektuella av ett särskilt slag.<sup>11</sup> Gross hävdar att dessa självuppfattningar även kommer att prägla det arbete de utför, eftersom det finns en strävan hos intellektuella att förbli sin självuppfattning trogen.

Begreppet taxonomi skulle kunna ge vid handen att det är fråga om statiska kategorier som sällan eller aldrig förändras. Så är dock inte fallet. Gross väver in ett narrativt och dynamiskt element i sin teori.<sup>12</sup> Intellektuella berättar, precis som människor i allmänhet gör, historier om sig själva och sin gärning. Norström skriver t.ex. i ett brev till en kollega att hans filosofi handlar om att ”översätta min fortlöpande lifserfarenhet på vetenskapens [filosofns] språk”.<sup>13</sup> Berättelser av detta slag tjänar till att omorganisera och integrera intellektuell erfarenhet av sig själva och sin verksamhet. Dessa narrativ utövar en kausal påverkan på teoretiska val, eftersom det finns en strävan hos människor att bibehålla eller uppnå en enhetlig självuppfattning. Gross diskussion av begreppet intellektuell självuppfattning utmynnar i följande konstaterande: ”Thinkers tell stories to themselves and others about who they are as intellectuals. They are then strongly motivated to do intellectual work that will, inter alia, help to express and bring together the disparate elements of these stories. Everything else being equal, they will gravitate toward ideas that make this kind of synthesis possible”.<sup>14</sup> Huvudmotivet till val av teoretiska ståndpunkter står således att finna i en strävan efter att bibehålla eller uppnå en sammanhängande intellektuell självuppfattning.

Teorin om intellektuell självuppfattning vänder sig framförallt mot två olika positioner: den traditionella kunskapssociologins förkärlek för makrosociologiska förklaringar och uppfattningen att val av intellektuella ståndpunkter framförallt är strategiskt betingade. Den första positionen förknippar Gross med kunskapssociologins grundläggare, Karl Mannheim

och Émile Durkheim, men också med senare författare såsom Alvin Gouldner, Lewis Coser och Robert K. Merton. Företrädare för den andra ståndpunkten finner han i Randall Collins och Pierre Bourdieus respektive sociologier. Nedan behandlas dessa båda ståndpunkter i tur och ordning.

I en artikel från 2001 diskuterar Gross och Charles Camic fem olika punkter utifrån vilka traditionell kunskapssociologi skiljer sig från vad de själva kallar "the new sociology of ideas".<sup>15</sup> En av dessa avser i vilken utsträckning makrosociala faktorer, t.ex. i form av klasstillhörighet, kan förklara intellektuella val av ståndpunkter. Enligt den nya kunskapssociologin bör teorival inte i första hand förklaras utifrån allmänna ekonomiska, kulturella eller politiska förhållanden. Man fokuserar istället på hur småskaliga förhållanden på mesonivå, t.ex. deltagande i professionella nätverk eller tillhörighet till olika sociala rörelser, påverkar ställningstaganden. Varför är förhållanden på meso- och mikronivå viktiga att ta i beaktande vid den sociologiska analysen av intellektuella? Det är, säger Gross, i lokala sammanhang, t.ex. akademiska institutioner, seminarier, konferenser, tankesmedjor eller tidskriftsredaktioner, som det mesta av intresse för kunskapssociologin utspelar sig.<sup>16</sup> Det är på arenor av detta slag som nya idéer presenteras, möter motstånd och revideras. Om kunskapssociologin vill skapa en fullständig förståelse av intellektuell verksamhet, måste den helt enkelt studera de lokala sammanhang i vilken den utövas. Meso- och mikronivån kan inte lämnas utanför studiet av intellektuella med mindre än att hela analysen kortsluts. Det innebär inte, som Joseph M. Bryant har invänt, att Gross eller den nya kunskapssociologin bortser från makroförhållanden.<sup>17</sup> Intellektuell verksamhet är i högsta grad beroende av en materiell infrastruktur, i form av t.ex. universitet, forskningsstiftelser eller en kommersiell marknad för böcker. I den nya kunskapssociologin anses dock makroförhållandena i första hand bidra till att skapa och omforma den materiella infrastrukturen.<sup>18</sup> Makroförhållanden har, med andra ord, bara en indirekt påverkan på kunskapsproduktionen. Det innebär därför ett metodologiskt misstag att återföra kunskapens kognitiva innehåll direkt på allmänna sociopolitiska makroförhållanden.

Gross andra kritiska punkt gäller uppfattningen att val av teoretiska ståndpunkter uteslutande är strategiskt betingade. Som framgått ovan förknippar han denna ståndpunkt med Bourdieus och Collins respektive filosofisociologier. Detta är inte rätta platsen för en längre diskussion av dessa perspektiv. Något kortfattat måste likafullt sägas. Såväl Bourdieu som Collins arbetar med s.k. fältteorier enligt vilka sociala aktörer agerar på en gemensam arena, t.ex. filosofins eller sociologins fält. Aktörernas huvudsakliga intresse på dessa fält är att öka sin status och stärka sitt inflytande. Status och makt tillkommer dem som lyckas fånga sina kollegors intresse och få deras erkännande. Aktörer på exempelvis filosofins fält orienterar sig mot de teorier och metoder som de tror kan höja deras

status och ge dem en förstegställning i förhållande till konkurrenterna. Vad gäller uppfattningen att agerande på filosofins fält framför allt är av strategisk natur finns stora likheter mellan Bourdieus och Collins synsätt. En skillnad dem emellan är emellertid att Bourdieu, i t.ex. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, även gör en indirekt koppling mellan politiska och filosofiska ställningstaganden. Hos Bourdieu äger det filosofiska fältet som regel en lägre grad av autonomi i förhållande till socio-politiska förhållanden än vad det gör hos Collins.<sup>19</sup> Bourdieu arbetar, skulle man kunna säga, med en partiell återspeglings-teori: Det finns en homologi, eller affinitet, mellan positioner på filosofins fält och socio-politiska krafter utanför fältet. Filosofin kan därför aldrig helt och hållet lösgöra sig från den politiska kontexten.

Gross ger Bourdieu och Collins rätt i att val av teoretiska ståndpunkter ofta är strategiskt motiverade. Hans syfte är därför, säger han, inte så mycket att vederlägga Collins och Bourdieu som att komplettera deras modeller.<sup>20</sup> Handlingsmodeller som enbart urskiljer en enstaka motivationsfaktor bakom val av intellektuella ståndpunkter bortser från ”the richness and complexity of intellectual life”. Detta leder till att intellektuellt liv i Bourdieus och Collins tappning inte sällan blir ”flattened beyond recognition”.<sup>21</sup> En sociolog som enbart ser intellektuella som intresserade av status och makt tvingas, med andra ord, att göra våld på intellektuella texter och biografier. Bourdieus och Collins kardinalfel är att de inte tar hänsyn till hur intellektuella uppfattar sig själva och sin verksamhet. Denna självuppfattning påverkar i högsta grad de val de gör. Enligt Gross motiveras intellektuella framförallt, som vi sett, av en vilja av att utveckla och försvara idéer som befinner sig i linje med deras grundläggande intellektuella självuppfattning.<sup>22</sup> Som framgår nedan är det denna teori som bäst kan förklara Norströms ställningstaganden i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* Innan jag går vidare med en diskussion av Norströms avfall från Boströms filosofi måste något sägas om boströmianismen själv.

### Boströmianismen

Christopher Jacob Boström (1797–1866) var professor i praktisk filosofi i Uppsala 1842–1863. Boströms filosofi utövade ett mycket stort inflytande på filosofin i Sverige under andra hälften av 1800-talet. Under mer än ett halvsekel innehades majoriteteten av de filosofiska lärostolarna vid universiteten av filosofer som hade en mer eller mindre stark anknytning till hans skola.<sup>23</sup> Boström kallade sin filosofi för ”rationell idealism”. Utgångspunkten för hans tänkande är att det enda som egentligen existerar är Gud och hans bestämningar. Guds bestämningar är hans tankar eller idéer, vilka i sig själva uppfattas som självmedvetna förnuftiga personligheter. Exempel på sådana personligheter är såväl mänskliga personer

som samhällen och stater. Dessa personligheter rymmer olika grader av förnuft och klarhet i perceptionsförmågan. De kan därför indelas i en hierarkiskt ordnad serie med avseende på den grad av förnuft och klarhet som tillkommer var och en av dem. Boström tänker sig att de högre personligheterna innesluter de lägre. Högst i hierarkin av personliga väsen står Gud. I Gud innesluts alla personligheter av lägre dignitet. Boström använde sig ofta av en analogi med talserien för att illustrera sin tankegång. Om talet 100 vore ett självmedvetet väsen skulle detta väsen inte bara vara medvetet om sig självt, utan också om alla de tal som ingår i det.<sup>24</sup> Den högre personligheten, såsom Gud, är således medveten om de lägre och förstår dem till fullo. Den lägre personligheten, t.ex. det mänskliga medvetandet, är även den medveten om den högre, men bara på ett dunkelt och ofullständigt sätt.

I Boströms kunskapsteori äger således allt sin givna plats i en hierarki av förnuftiga väsen. Personlighetens placering i systemet avgör vilken grad av klarhet i medvetandet som kan komma ifråga för denne. Människan kan inte tänka Guds tankar, utan begränsas av sin ändliga uppfattningsförmåga. Såväl tid och rum som den fysiska verkligheten är, menar Boström, en illusion som har sitt upphov i de lägre personligheternas bristande perceptionsförmåga.<sup>25</sup> ”Ej blott allt rum, all utsträckning och materia, utan äfven all tid, all rörelse och förändring, äro [i Boströms filosofi] fullkomligt utslutna ifrån det sannt och ursprungligt varande”, skriver han.<sup>26</sup> Om vår perceptionsförmåga i ett slag förvandlades till den gudomliga – eller åtminstone förmådde höja sig ett snäpp över fenomenvärlden – skulle vi upptäcka att dessa saker egentligen existerar som förnuftiga väsen, dvs. som tankar hos Gud. Sinnevärlden är ett sken som döljer verklighetens väsen. Det är inte ägnat att förvåna att Norström invände att Boströms filosofi är förkantiansk till sin anda.

### **Brottet med Boströmianismen och kritiken av naturalismen**

*Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* innebar ett offentligt brott med den boströmska skolan som Norström tidigare räknat sig som en anhängare av. Norström vänder sig samtidigt mot två olika filosofiska ståndpunkter: den boströmska filosofin och den efterkantiska idealismen (Fichte, Schelling och Hegel) å ena sidan och naturalismen å den andra. I sin skrift avser Norström att utarbeta en tredje position, ”den sannskyldigt moderna filosofien”, i förhållande till dessa båda läger.<sup>27</sup> Vad menar Norström egentligen med att hans position är ”modern”? Genom att framhäva att den egna positionen är den verkligt moderna vill han utmana naturalismen och positivismen och deras anspråk på att vara modernitetens främsta banerförare. Norströms tredje position vill ”principiellt bevara den idealistiska och rationella ståndpunkten” men samtidigt förlägga denna inom erfarenhetens ram – och inte, såsom Boström, bortom

denna.<sup>28</sup> Han vill, med andra ord, lansera en förnyad idealism som befinner sig i samklang med samtidens krav på en filosofisk position. Vissa äldre typer av idealistisk filosofi, i t.ex. Boströms eller Hegels tappning, har helt enkelt förlorat i trovärdighet. Norström påpekar att man inte behöver vara utrustad med profetians nådegåva för att förstå att det är den förnyade idealismen som har framtiden för sig. I själva verket håller ”de gamla positionerna”, dvs. äldre tiders idealistiska systemfilosofi och naturalism, redan på att utrymmas.<sup>29</sup> I *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* försöker Norström, precis som Foucault säger om Kants ”Vad är upplysning?”, att bestämma sitt eget läge i tiden och undersöka vilka ståndpunkter som är möjliga i detta nu som visar sig.<sup>30</sup>

I den långa inledningen till *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* går Norström stundtals hårt åt Boströms rationella idealism. Boströms tänkande döms av den forna sympatisören ut som en till sin anda förkantiansk och dogmatisk filosofi. Han utnämner det till en ”psykologisk gåta” att en till sitt innehåll förkritisk filosofi som Boströms överhuvudtaget har kunnat vinna anhängare.<sup>31</sup> Det är alltså med Kant som vapen som Norström går till attack mot ”Nordens Platon”. Norström sätter i själva verket en sådan tilltro till Kant att han menar sig vederlägga Boströms filosofi bara genom att visa att den inte är förenlig med Kant. En bärande tanke hos Boström är, som framgått ovan, att personligheterna är andliga substanser eller tankar hos Gud. Norström invänder att ett sådant metafysiskt betraktelsesätt för Boström i direkt motsättning till Kants kritiska filosofi. Ur den teoretiska filosofins synvinkel är det andliga för Kant ett system av former, dvs. åskådningsformer och kategorier, genom vilken människan tillägnar sig kunskap om verkligheten. Ur den praktiska filosofins synvinkel framträder det andliga som moral, men aldrig som ”verklighet och vara”.<sup>32</sup> Eftersom gränserna för den mänskliga kunskapen därmed är uppdragen kan inget heller sägas om personligheternas substans eller ”individuella rot”.<sup>33</sup> Detta ligger bortom den gräns för det vetbara, som Kant har dragit upp. Temat om det ovetbara och om de olösbara ”världsgåtorna” upptog en stor plats i det sena 1800-talets europeiska filosofi.<sup>34</sup> Norström ansluter sig här till den ”moderna” neokantianska ståndpunkten enligt vilken det översinnliga inte kan göras till föremål för kunskap i en sträng mening.

Boström tänkte sig att personligheterna var absoluta och att kunskap om dem kunde erövrats genom att vi gav akt på fenomenvärldens motsägelsefulla karaktär. På så sätt kunde vi med förnuftets hjälp höja oss över det empiriska och betingade och vinna kunskap om de eviga begreppen (personligheterna) som tronar bortom fenomenvärlden. Norström invänder att kunskap om det absoluta är omöjlig. Det absoluta fungerar som en förutsättning för kunskap, men kan aldrig självt bli till föremål för kunskap. Detta har sin grund i att ”all kunskap har omdömet form”.<sup>35</sup> Innehållet i omdömen härrör i sin tur från empiriska och kontingenta

förhållanden i vilka inget absolut någonsin uppträder. Den påstådda kunskapen om det absoluta är ”bild och fenomen”, dvs. rotad i fenomenvärlden.<sup>36</sup> Detta får som följd att vi inte kan vinna en rikare kunskap om begreppen (personligheterna) genom att röra oss bortom det empiriska. Kunskap vinnas genom åskådning – inte genom abstrakt tänkande: ”Begreppet betecknar undersökningens begripande faktor, det är undersökningens ljus, men icke det deraf belysta föremålet”.<sup>37</sup> I likhet med Kant anser Norström att begrepp utan åskådning är tomma. Begreppsanalys kan därför inte heller resultera i några substantiella metafysiska sanningar. Den enda kunskap som är möjlig för människan är kunskap om ”föremålet själft, det åskådliga, i sista hand alltid konkreta och individuella objektet”.<sup>38</sup> Vi kan därför inte med förnuftets hjälp, såsom Boström föreställde sig, fly ut ur fenomenvärlden. Förnuftet och begreppen hänvisar oss alltid tillbaka till ett empiriskt och historiskt sammanhang, ”det givna”.<sup>39</sup>

Den efterkantiska idealismen i Fichtes, Schellings och Hegels tappning kritiserar av Norström för att ha utvecklat Kants kritiska filosofi i en ”fantastisk riktning”.<sup>40</sup> Dessa tänkare har alla råkat i strid med Kants kritiska förutsättningar, emedan de tar sin filosofiska utgångspunkt i tomma abstraktioner som aldrig ges en konkret historisk grund. De tillskriver agentskap till abstrakta idéer och begrepp, utan att förstå att idéer bara kan uppbäras av konkreta mänskliga (eller gudomliga) subjekt. Gemensamt för både boströmianismen och den efterkantiska idealismen är således att de har förfuskat Kants kunskapskritik genom att gå utöver det i åskådligheten givna. I båda fall blir resultatet en abstrakt filosofi som saknar ett egentligt erfarenhetsinnehåll. Enligt Norström kan filosofin inte lämna erfarenhetens domäner med mindre än att den förlorar sig i ”konstruktionens hocus pocus”, dvs. en typ av filosofi som mer eller mindre postulerar vad som behövs för att leda påståenden i bevis.<sup>41</sup>

Naturalismen var den andra måltavlan för Norströms kritik. Precis som idealismen brister naturalismen i sin analys av erfarenheten. Båda riktningar begår samma misstag: de tar inte sin utgångspunkt i den konkret givna erfarenheten, utan i abstraktioner som konstruerats ur erfarenheten.<sup>42</sup> Naturalismens erfarenhetsbegrepp är i själva verket allvarligt stympat. En begränsning av erfarenheten till att gälla bara det sinnliga innebär att de ”förnuftiga erfarenheterna”, som Norström kallar dem, utesluts och omöjliggörs. Med hans egna ord: ”Det betänkliga och sorgliga med den filosofiska utvecklingen i våra dagar synes mig vara, att det fordrande återgåendet på erfarenheten såsom underlag och kunskapskälla för begreppen nästan överallt paras med förkastande och förnekande af de förnuftiga erfarenheterna [...]. Men det är en fruktansvärdt ödesdiger ensidighet att inskränka erfarenhetsbegreppet till det sinnliga området [...]”.<sup>43</sup> Norström ger ett synnerligen brett innehåll åt erfarenhetsbegreppet. Det innefattar inte bara sensorisk erfarenhet, utan även religiös och etisk



sådan. De förnuftiga erfarenheterna måste respekteras som ett faktum och får under inga omständigheter fuskas bort. De är inte heller av enbart subjektiv natur, utan ger en verklig inblick i de förnuftiga skeenden som utvecklas i den mänskliga historien. ”Visar sig icke den sedliga erfarenheten vara nödvändigt förbunden med erfarenheten om förnuftiga syften, som röja sig i skeendet i världen över hufvud, sålunda helt utanför den enskilda människans antagna maktsfer, då är [de förnuftiga erfarenheterna] af partiell-subjektiv natur, men icke af universellt-objektiv.”<sup>44</sup> I den religiösa erfarenheten och i den mänskliga solidaritetskänslan finns, hävdar Norström, osvikliga belägg för att kulturutvecklingen drivs av den gudomliga viljan och mot förverkligandet av Guds rike.<sup>45</sup> Giltigheten i dessa erfarenheter går emellertid inte att leda i bevis på empirisk eller deduktiv väg. De är givna bara i känslans, aningens och symbolens form. Detta utesluter inte, försäkrar Norström, att de ger en inblick i verklighetens väsen, dvs. verkligheten sådan den är till sin egentliga natur.

Även om Norström använder sig av Kant för att kritisera såväl Boström som den tyska idealismen, är han inte okritisk till Kants filosofi. Till skillnad från Kant inför han ingen oöverbygglig distinktion mellan det teoretiska och praktiska förnuftet, utan vill grundlägga det förra i det senare. Han förnekar att det teoretiska förnuftet äger en autonomi och gör det istället beroende av vilje- och känslorferenheter, dvs. av förnuftiga erfarenheter. Det teoretiska förnuftet, vår kunskapsförmåga, har sin grund i det praktiska förnuftet, i vår vilja och känsla. Norströms sätter in attacken på ett specifikt ställe. Han identifierar, som han säger, ”en oöfvervunnen rest av dogmatism” i Kants kunskapsteori.<sup>46</sup> Denna finner han närmare bestämt i tanken att medvetandet har en syntetiserande funktion och som sådant är orsak till erfarenhetens allmängiltiga och nödvändiga form. Mot detta invänder Norström bl.a. att det inte finns några andra kända krafter i psyket än viljan. Alla föreställningar och begrepp måste förstås som fortlöpande bearbetningar av viljan snarare än som resultatet av en självständig syntetiserande kunskapsförmåga.<sup>47</sup> Vi äger ingen oberoende kunskapsförmåga, utan denna hämtar all sin livskraft ur viljan, psykets urkraft. Känsla, vilja och föreställning utgör hos Norström delar av en och samma psykiska helhet.<sup>48</sup> Det teoretiska medvetandet är i själva verket en tom abstraktion som i verkligheten aldrig uppträder annat än som bestämt av känslan och viljan. Det innebär att det praktiska förnuftet är primärt i förhållande till det teoretiska. Det teoretiska förnuftet blir en effekt av viljan och känslan.

I ”Hvad är sanning” från 1899, som ursprungligen skrevs som en pendang till *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?*, kommer kunskapens beroende av viljan till uttryck i ännu tydligare ordalag: ”Den tänkande människan formar icke sina ideal efter sin teoretiska världsåskådning, utan hon skapar sig den världsåskådning, som passar för hennes ideal, för hennes uppfattning af sin egen lycka och värdighet, för

arten af det hopp som håller henne upprätt i lifvets strid”.<sup>49</sup> I denna uppsats lanserar Norström en instrumentalistisk och pragmatisk syn på vetenskap och sanning. Vetenskapen levererar inte, menar han, trogna verklighetsbilder, utan är framförallt ett praktiskt instrument för att främja vissa kulturella intressen, t.ex. att bota sjukdomar och bygga broar. I och med att naturvetenskapen bara laborerar med fiktioner ”befrias vårt sinne från den mekaniska världsåsiktens uttorkande inflytande på själva vårt lufs källor. Det är den värsta förbannelsen, hvarmed vår moderna kultur suckar, att den vädrar inbillning och lögn i allt, som icke bär den naturalistiska prägeln af att vara ett kugghjul i naturens stora, kalla och döda maskineri”.<sup>50</sup> Det teoretiska förnuftet förbjuder vissa tankekombinationer som självmotsägande, men därutöver är vi i princip fria att inta vilken hållning vi vill till såväl naturvetenskapen som religion och etik.

### Möjliga alternativa förklaringar

Filosofisociologin söker efter förklaringar till varför tänkare intar vissa ståndpunkter på det filosofiska fältet snarare än andra. Frågan infinner sig därför om det går att hitta någon sociologisk eller socialpsykologisk förklaring till Norströms ovan redovisade ställningstagande. Jag vill föreslå att Gross teori om intellektuell självuppfattning är en intressant kandidat i detta sammanhang. Man kan utifrån Norstöms uppfattning av sig själv som det personliga och förnuftiga livets filosof skapa reda i de olika uppfattningar han omfattade i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* Innan jag går närmare in på hur Gross teori om intellektuell självuppfattning kan appliceras på Norström tänkande ska jag visa varför möjliga alternativa förklaringar, i Bourdieus och Collins tappning, i slutänden kommer till korta.

Collins har påpekat att sökandet efter tredje positioner alltid är en möjlig strategi för att skapa uppmärksamhet kring sig själv på filosofins fält.<sup>51</sup> För Collins handlar filosofisk verksamhet inte så mycket om att lösa problem som att finna ”exploitable lines of opposition”.<sup>52</sup> Om någon filosof har sagt A (rationell idealism) och någon annan invänt icke A (positivism, naturalism), finns möjligheten att säga ”Nej, varken A eller icke A, utan B (en modern ståndpunkt i filosofien)”. En analys med utgångspunkt i Collins teori skulle lyfta fram hur Norström söker upp en nisch på det filosofiska fältet där hans egna idéer negerade de viktigaste idéerna på området ifråga. Att anlägga ett sådant schematiskt och aprioriskt synsätt på Norströms utveckling vore dock, menar jag, att göra våld på biografiska data. I ett brev till teologen Samuel Fries från 1899 skriver t.ex. Norström att *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?*, trots alla sina brister, har en förtjänst: ”[D]en är ett ’document humain’, en återspeglning i den abstrakta tankens medium af en genomkämpad personlig utveckling”.<sup>53</sup> I ett brev till kollegan Erik Olof Burman från 1895 talar

Norström om sin ”emancipationshistoria” från transcendentalfilosofin, dvs. den tyska idealismen, som ”legat öfver mig såsom en mara, och den har gifvit mig obehagliga drömmar”.<sup>54</sup> Flera år senare talar han i ett brev om det svåra slag som det innebar för honom att upptäcka att tillvarons förnuftighet inte gick att bevisa, utan bara tro och hoppas.<sup>55</sup> Det är alltså här knappast fråga om en strategisk orientering efter att inta nya positioner på det filosofiska fältet.<sup>56</sup>

En förklaring av ståndpunkterna i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* utifrån Bourdieus perspektiv skulle i ett avseende se ungefärligen likadan ut. Även en sådan analys skulle intressera sig för hur Norström försöker skapa sig ett namn genom att strategiskt navigera sig fram på filosofins fält så som detta såg ut i Sverige mot slutet av 1800-talet. Norströms egen självförståelse skulle inte ha någon plats i en sådan förklaring. En bourdieuskt influerade analys skulle dock, precis som Bourdieu gör i *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, indirekt försöka koppla Norströms filosofiska ställningstaganden till politiska ståndpunkter utanför fältet. En sådan infallsvinkel till Norströms filosofi är långt mer intressant än att betrakta honom som karriärst.

Det är inte omöjligt, säger Mats Persson, att i Norströms filosofi se ett gammalt samhälles utdragna dödskamp.<sup>57</sup> Norströms försök att förnya idealismen i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* skulle i så fall kunna tolkas som ett ideologiskt rättfärdigande av en ifrågasatt samhällsform; en samhällsform som tidigare tagits för given, men nu plötsligt var tvungen att försvara sig. Det finns en del som talar för ett sådant synsätt. Den konservativa och idealistiskt religiösa världssynen utövade under 1800-talet ett stort inflytande på svenskt kultur- och samhällsliv. Denna världsbild utgjorde inte bara en grundval för tänkande och vetenskap, utan tjänade också som en grund för många människors livsföring.<sup>58</sup> Vi kunde, för att tala med Bourdieu, säga att den idealistiska religiösa världsbilden ingick som en beståndsdel i de övre klassernas klasshabitus. I ”Hvad är sanning?” argumenterar Norström för att hans instrumentalistiska vetenskapssyn har som en direkt konsekvens att den lämnar den idealistiska världsbilden intakt: ”Utan bekymmer om vetenskapens formuler kan sagan ännu väfva sitt gyllene inslag i lefnadsväfen och romantikens ’blåa blomma’ fortfarande trifvas i skuggan af den gran, som susar om kärlek till hem och fosterland och kyrka”.<sup>59</sup> En filosofisociolog i Bourdieus efterföljd skulle försöka visa att Norströms ställningstaganden för en instrumentalistisk vetenskapssyn motsvaras av ett ställningstagande för en idealistisk-konservativ världsbild på politikens fält. De båda positionerna är, med andra ord, homologa.

Det är ett faktum att Norströms förnyade idealism hälsades entusiastiskt från konservativt håll i Sverige. Hans tänkande tjänade bl.a. som inspirationskälla för den s.k. unghögern med namn som Adrian Molin, Hjalmar Haralds och Rudolf Kjellén i spetsen. Norströms filosofi hade, menade

man, övervunnit naturalismen och därmed berövat vänsterkrafterna deras främsta vapen.<sup>60</sup> Unghögern kunde med hjälp av Norströms filosofi således göra anspråk på att vara mer modern än de politiskt radikala krafterna. De kunde bräda radikalerna i deras eget spel. Detta var också, som har framgått ovan, en retorik som Norström själv använde sig av i inledningen till *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?*

I detta sammanhang är det emellertid klokt, som Mats Persson har påpekat, att skilja mellan ideologisk funktion och motiv.<sup>61</sup> Receptionen av *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* och andra av Norströms skrifter hade tydliga politiska implikationer. Om man vill förstå grundmotivet i Norströms tänkande leder det dock fel att ta sin utgångspunkt i att Norström överlag var politiskt konservativ. Faran med kunskapssociologiska förklaringar av detta slag är att objektet för analysen snart försvinner ur bilden. Komplexa och intrikata filosofiska tankegångar omtolkas till strategier som påstås syfta till att rättfärdiga en given social ordning. Norströms filosofi skulle enligt ett sådant perspektiv reduceras till ett omedvetet och fåfängt försök att rädda så mycket som möjligt av ett förmodernt Sverige. Det är på ett likartat sätt som Bourdieu tolkar Heideggers filosofi. Enligt Bourdieu var Heidegger mindre ett subjekt än ett objekt i förhållande till sin habitus. Han var därför mer eller mindre dömd att omedvetet ge uttryck för sociopolitiska krafter i sin filosofi.<sup>62</sup> En sådan typ av analys missar dock det som är specifikt för Norström. För att parafrasera Sartres bekanta maxim om poeten Paul Valéry: Norström är förvisso en politiskt konservativ filosof, men alla konservativa filosofer är inte Norström.<sup>63</sup> Det finns något hos Norström som gör honom till en (mer eller mindre) unik tänkare inom den samtida svenska filosofin och som inte låter sig fångas in av allmänna kategorier som ”politiskt konservativ filosof” eller ”överklasshabitus”. Hjärtpunkten i hans tänkande står i själva verket att finna i hans existentiella engagemang för det personliga livet. Hans filosofi handlade i grunden om att skapa utrymme för detta liv i samtidens idéklimat.

### **Norströms självuppfattning i förhållanden till hans ställningstaganden i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?***

Till grund för Norströms val av ståndpunkter i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* ligger framförallt hans uppfattning om sig själv som en försvarare av det personliga och förnuftiga livet gentemot tillvarens själlösa och irrationella element. Norström skriver i ett brev till vännen Ernst Liljedahl att hans frihetskamp bl.a. består i att ”bryta mig ut ur livskväfande teorier”.<sup>64</sup> Denna kamp mot livskvävande teorier är nyckeln till att förstå de teoretiska val Norström gjorde. Jag kommer att stödja mina påståenden om Norströms självuppfattning genom några

nedslag i Norströms korrespondens under tiden han arbetade med *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* och tiden kort därefter.<sup>65</sup> I dessa brev berättar Norström bl.a. om de mystiska upplevelser som i hög grad ligger till grund för hans tänkande och självuppfattning. Enligt teorin om intellektuell självuppfattning tjänar sådana berättelser till att omorganisera och integrera intellektuellas bild av sig själva och sin verksamhet. Ur berättelserna framträder en bild av Norström som också kommer till uttryck, om än på ett annat plan, i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?*

Av Norströms korrespondens med kollegan Erik Olof Burman framgår de personliga bevekelsegrunder som låg bakom hans brott med boströmianismen. I ett brev från december 1895 talar han om sina känslor av lättnad efter att ha lyckats lämna denna filosofi bakom sig:

Jag känner mig mänskligt lycklig öfver att ha befriat mig från Boströmianismens ok. Alltmer har jag insett, hur rå denna ståndpunkt är till sin vetenskapliga form och huru den ringa eller ingen plats har för natur- och konstsinne, för känslans mystik och för ett fullt och helt religiöst lif. I sanning – der fins mycken flackhet! Och oandlighet!<sup>66</sup>

I ett annat brev till Burman, skickat en månad senare, invänder Norström mot Burmans egen s.k. ideella evolutionism att den innebär en ”abstrakt-opersonlig hållning, der begreppet har utdrifit anden” och därför inte lämnar något utrymme för ”den religiösa erfarenheten”.<sup>67</sup> I ett brev från 1899 till samma adressat skriver Norström att han vänder sig mot alla slags läror som ”upphäfa individualitets- och personlighetskänslan genom att uppfatta människan såsom ett mer eller mindre mekaniskt eller blott logiskt kugghjul i ett själlöst helt...”. Han menar att den svenska filosofin inte nog gjort upp med ”opersonliga känslor” som hotar att kväva ett spirande ”personlighetslif”: ”Till dessa opersonliga känslor och stämningar räknar jag känslan af naturmekanismens universalitet, det dynamiska eller panteistiska natursinnet, känslan av samhällsmekanismen, af historien som logisk process osv”.<sup>68</sup>

Av citaten framgår att Norström vänder sig mot såväl naturalistiska som idealistiska ståndpunkter, dvs. precis samma ställningstagande som han intar i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?*. Det gemensamma för båda är att de förnekar betydelsen av det fria och personliga livet. Vare sig idealismen eller naturalismen lämnar något utrymme för förnuftiga erfarenheter i form av ”känslans mystik” eller ”religiösa erfarenheter”. Symptomatiskt är att Norström i dessa sammanhanget alltid ställer ”livet” i motsats till ”kugghjul”, ”själlös natur”, ”massornas mekaniska tryck” osv.<sup>69</sup> I ”Radikalismen än en gång”, från 1903, skriver Norström på karaktäristiskt vis: ”Den som *vet* sig vara ett maktlöst kugghjul, kan icke i längden *vilja* sig såsom fri personlighet”.<sup>70</sup> Det ständigt återkommande kontrasterandet mellan det irrationella och själlösa å ena sidan och

det personliga och förnuftiga å den andra vittnar om hur viktigt detta tema var för Norström.

Norström kritiserar, som framgått ovan, den tyska idealismen för att inte knyta den förnuftiga historiska utvecklingen ”vid en verklig orsak, utan, hållande den fritt sväfvande i abstraktionens rymd, låtit den sakna konkret, faktiskt och historiskt underlag”.<sup>71</sup> Allt som är ”konkret och individuellt, framträder såsom sekundärt (verkan, följd)” i förhållande till de tyska idealisternas abstrakta begrepp, t.ex. Hegels världsande.<sup>72</sup> Uppfattningen av historien som styrd av en opersonlig princip, ”en logisk process”, utesluter ett fritt och personligt liv på precis samma sätt som naturalismen. En sådan historieuppfattning innebär i själva verket, säger Norström, att ”anden hemligen [blir] återreducerad till natur”.<sup>73</sup>

Kritiken av det personliga och abstrakta kommer till uttryck också i andra ställningstaganden i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* Norström invänder t.ex. att Boströms gudsbegrepp är en tom abstraktion, som inte har något att göra med Abrahams, Isaks och Jakobs Gud, dvs. Bibelns och trons Gud. Boströms Gud är, säger Norström, ”en blott hypotaserad abstraktion, ett blott tanketing, emedan det på ett ytterst betänkligt sätt hålles fritt sväfvande öfver allt historiskt-empiriskt underlag”.<sup>74</sup> Ett sådant abstrakt och opersonligt gudsbegrepp kunde Norström inte godta. Men han kunde inte heller acceptera en rigid och dogmatisk kristendom som inte satte det personliga livet i centrum. ”I lifsvärdet har kristendomen sitt inre mått”, skriver Norström i ”Förnuftskraft”.<sup>75</sup> Kristendomens sanningsanspråk ligger helt enkelt i dess möjlighet att befordra det personliga livet.

Norströms engagemang för det personliga livet går i stor utsträckning att härleda från hans personliga erfarenheter. Det är ifrån dessa som hans intellektuella självuppfattning i grunden härstammar. Norströms liv kantades av psykiska kriser, men även av religiösa erfarenheter. I ett brev från 1898 till vännen Karl Warburg berättar han om hur han vid två olika tillfällen haft mystiska upplevelser:

Dessa erfarenheter hafva skänkt mig visshet om att det fins ett förnuftigt verldssammanhang, att det finnes en Gud, ett oändligt lifsinnehåll och lifsperspektiv för andarna. Min erfarenhet af allt detta har visserligen endast fallit inom känslan och ej alls inom åskådningen, men denna känslor erfarenhet har varit tillräcklig för att uppbära mitt lif [...].<sup>76</sup>

Det bör noteras att dessa erfarenheter ligger i linje med den kunskapsteori Norström presenterar i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* Hans upplevelse har inte, skriver han, gett honom någon kunskap i vanlig mening, utan en känslomässig visshet om att verkligheten till sitt väsen är förnuftig.<sup>77</sup> I ett brev till Allen Vannérus från 1900 skriver Norström vidare att ”Hemligheten med min filosofi är, att den är ett uttryck för hur

djupt jag är gripen af lifvet. Den har sin källa i upplefda erfarenheter.”<sup>78</sup> Det är ur dessa upplevelser, säger Norström, som han har skapat sin filosofi. Den kan därför bara i grunden vederläggas av livet och inte av andra tänkare. Det skulle kunna ske, heter det, om han av yttre omständigheter tvingades ge upp tron på ett personligt förnuft i tillvaron. Så långt har han ännu aldrig drivits i sin förtvivlan, men han har ”känt vingslagen af den svarta fågeln – mer än en gång”.<sup>79</sup>

Ett annat vittnesbörd om Norströms erfarenheter finns i ett brev till Burman från 1898. Burman hade i ett tidigare brev invänt mot *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* att den röjde inslag av mystik, som han för egen del värjde sig emot. Norström svarar att mystiken egentligen strider mot hans natur ”men har sin rot i min erfarenhet. [...] I förhållande till det heliga, som har hänt mig. Är allt annat mörker, är allt annat galenskap. På det vill jag både lefva och – lära”.<sup>80</sup> I ett brev till Oscar Ljungström från december 1907 framträder Norströms kallelsemedvetande i kondenserad form. Ljungström hade försökt förmå Norström att intressera sig för teosofi, ett av tidens alla tecken. Norström svarar att han är ”rädd för alla avsteg från en utstakad väg. Det kom en gång under brinnande kamp och bitter förtvivlan en ande över mig – af sig själv inifrån. Det är många år sedan, men däraf lever jag än. Där har jag en brunn att ösa ur, som räcker för mig – till tro och hopp. Därifrån utgår strömmen af mitt arbete, som måste fullfölja i en bestämd kosa, med vilken jag står [eller] faller. Jag är så sluten inom mig...”.<sup>81</sup> Norströms upplevelser bildar alltså grundvalen för såväl hans liv som hans intellektuella ställningstaganden. Ur dessa erfarenheter, som återberättas i brev till kollegor och vänner, konstruerar Norström en uppfattning av sig själv, såväl inför sig själv som andra, som en motståndare till det ”mekaniska” (naturalism) och ”abstrakta” (idealism) och som en försvarare av det personliga och förnuftiga livet. Det är hans utstakade väg. Denna självuppfattning leder honom i sin tur till att inta vissa specifika positioner på det filosofiska fältet.

### **Det intellektuella livets infrastruktur**

För att förstå tillkomsten av Norströms nya filosofiska position på den svenska filosofins fält är det nödvändigt att ta hänsyn även till andra analysnivåer: makro- och mesonivån. I linje med den nya kunskapssociologin anser jag att dessa framförallt har haft en indirekt påverkan på Norströms tänkande genom att de har förändrat de materiella villkoren för intellektuell verksamhet. De förändrade villkoren består i detta sammanhang i tillkomsten av en ny professur vid Göteborgs högskola (nuvarande Göteborgs universitet). I samband med att Norström blev tillförordnad professor vid Göteborgs högskola 1891 lämnade han Uppsala för Göteborg. Flera författare har noterat att skiftet från det traditionstyngda

och provinsiella Uppsala till det moderna Göteborg sannolikt medverkade till Norströms brott med boströmianismen. Svante Nordin uppger att det moderna kulturklimatet i Göteborg och vid högskolan kan ha bidragit till Norströms avfall.<sup>82</sup> Göteborg var vid denna tid sedan länge Sveriges näst största stad med en ständigt ökande befolkning. Staden präglades vid denna tid, säger Nilsson och Lindberg, av en övertygelse om att Göteborg var ett ungt och livskraftigt samhälle där det fanns utrymme för nya idéer och initiativ, som det inte fanns i andra mer förstelnade miljöer.<sup>83</sup> Carl-Göran Heidegren är inne på samma linje som Nordin. Han menar att Norström förmodligen inte hade kunnat löpa linan ut och bryta med boströmianismen om han hade blivit kvar i det inskränkta Uppsala. Trycket från traditionen och omgivningen hade troligtvis blivit honom övermäktigt.<sup>84</sup> Med stöd i samtida nordiska kommentatorer av boströmianismen hävdar Heidegren till och med att denna typ av filosofi knappast hade varit möjlig någon annanstans än i en tämligen isolerad akademisk småstadsmiljö.<sup>85</sup> Mats Persson menar att Norström i Göteborg kastades in i det moderna Sverige som höll på att ta form. Här fick han möjlighet att lägga fingret på tidens puls.<sup>86</sup> Även Elof Åkesson noterar att ”den friare och [ekonomiskt] säkrare” ställning som Norström fick vid den nyinrättade professuren i Göteborg bidrog till hans filosofiska självständighet och produktivitet.<sup>87</sup>

Beslut om inrättande av Göteborgs högskola fattades i Göteborgs kommunfullmäktige i november 1887. Tillkomsten av nya högskolor var inte en unik företeelse för Sverige, utan var en del av den expansion av högre utbildning som ägde rum i Europa mot slutet av 1800-talet. Ytterst sett svarade expansionen mot behoven av utbildad arbetskraft i samhällen som höll på att industrialiseras och moderniseras.<sup>88</sup> Sju lärostolar kom att inrättas vid Göteborgs högskola varav en var i filosofi. Vid sidan av de redan existerande professurerna i Lund och Uppsala (sammanlagt fyra stycken) tillkom nu alltså en femte professur. Genom ett politiskt beslut på mesonivå expanderade således det intellektuella livets infrastruktur. Den nya professuren hade förvisso inte samma akademiska status som statsprofessurerna i Lund och Uppsala, men innebar ändå att möjligheten att utveckla en ny position på fältet öppnade sig.

Ett nödvändigt socialt villkor för att ett abstrakt och avancerat tänkande, till skillnad från ett rent praktiskt, ska kunna uppstå är, som Bourdieu har påpekat, att intellektuella har tillgång till *skhole*, dvs. tid som kan ägnas åt intellektuellt snarare än bara fysiskt arbete.<sup>89</sup> Intellektuellt liv är som regel beroende av en materiell bas. Intellektuella kan inta en epistemologiskt privilegierad position bara om de åtnjuter en socialt privilegierad position.<sup>90</sup> *Skhole* är således inte en gåva som naturen har utrustat oss alla med. Det är fråga om ett socialt privilegium. I och med professuren fick Norström tillgång till *skhole* och kunde därmed, som han skrev i ett brev till vännen Oscar Lindberg, ägna sina bästa krafter åt sin



”älskade vetenskap”. Han gladdes åt möjligheten att kunna ”forska fritt” utan att behöva oroa sig för försörjningen.<sup>91</sup> Jag vill mena att förändringarna på mesonivå var nödvändiga för att Norström skulle kunna utveckla en för svenskt vidkommande ny och någorlunda originell ståndpunkt. Dessa förändringar fick framförallt två konsekvenser: Dels fick Norström tillgång till *skhole* och dels kom han bort från den inskränkta Uppsalamiljön. Båda dessa saker bidrog till att Norström kunde ge ett friare uttryck för sin intellektuella självuppfattning.

### **Strategiskt betingade teorival vs. val utifrån intellektuell självuppfattning**

Som har framgått ovan anser Gross att hans teori kompletterar synen på teorival som uteslutande strategiskt betingade. Det är dock oklart hur Gross tänker sig att dessa två förklaringsstyper, strategiskt val av ståndpunkter och val utifrån en intellektuell självuppfattning, egentligen förhåller sig till varandra. Han ger inget tydligt svar, men hävdar att de båda handlingstyperna ofta förekommer sida vid sida under en filosofers karriär.<sup>92</sup> På ett ställe skriver han att ”the actions thinkers undertake to remain true to their self-concepts unfold alongside and in conjunction with other, more strategic action processes”.<sup>93</sup> Ett problem med detta synsätt är att det är fråga om två olika förklaringsmekanismer som drar åt motsatt håll. Det strategiska handlandet tar sin utgångspunkt i en (omedveten) strävan efter att maximera sitt innehav av knappa resurser, t.ex. kollegors uppmärksamhet och framstående positioner. I fältmodeller av Collins och Bourdieus slag är *fältet* filosofins egentliga subjekt och förklarande princip. Handlandet utifrån en (medveten) intellektuell självuppfattning, som till stor del förvärvats utanför fältet, syftar däremot till att bevara aktörens *självuppfattning* intakt. Om aktörer gör val som handlar om att de vill vara sanna mot sin självuppfattning, måste det innebära att förklaringar utifrån strategiska syften till viss del undergrävs. En intellektuell självidentitet sätter gränser för vilka teoretiska val som är möjliga, vilket i sin tur begränsar aktörens konkurrenskraft på fältet. Norström skulle t.ex. sannolikt aldrig ansluta sig till en naturalistisk ståndpunkt – inte ens om han skulle inhösta ära och berömmelse för detta. Gross håller med om att inte alla val står öppna för en filosof och att de båda förklaringsstyperna kan stå i ett spänningsfyllt förhållande till varandra. ”The psychic costs of a wholly instrumental orientation in which one agrees to abandon or change any or all of identity and intellectual commitments as may be required by the logic of the field would be too much to bear”.<sup>94</sup> Ett sådant synsätt står dock i bjärt kontrast till t.ex. Collins syn på filosofisk verksamhet. Hos Collins är filosofer helt och hållet i händerna på ”the logic of the field”, i form av exempelvis ”The law of small numbers”.<sup>95</sup> Collins filosofer försöker kombinera kulturellt kapital på ett så banbrytande sätt som möjligt

för att skapa uppmärksamhet kring sig själva och sitt tänkande. Här finns det inga begränsningar i vilka val som står filosofen till buds. Fältets logik reglerar oinskränkt. Det är därför osäkert i vilken utsträckning som teorin om intellektuell självuppfattning kan sägas komplettera teorier av Bourdieu och Collins typ genom att ”take a broadened conception of identity into account”.<sup>96</sup> De verkar i själva verket gå rakt emot varandra. Om Gross teori är riktigt skulle jag hellre säga att det är fråga om en vederläggning av Collins och Bourdieus teorier än om en komplettering.

### Avslutande reflexion och slutsatser

Filosofisociologin får inte anlägga ett mer eller mindre aprioriskt teoretiskt synsätt på sitt empiriska material för att sedan sortera data efter detta. Vid det sociologiska studiet av filosofer måste data få komma till uttryck i all sin komplexitet. I Norströms fall har vi sett att hans val av teoretiska ståndpunkter, t.ex. brottet med boströmianismen, inte låter sig tolkas som vare sig ett strategiskt handlande på filosofins fält eller som ett oreflekterat ideologiskt försvar av ett förmodernt samhälle. Problemet med såväl Collins *The sociologies of philosophies* som Bourdieus *L'ontologie politique de Martin Heidegger* är att de inte är tillräckligt detaljerade i sina analyser, utan uteslutande rör sig på ett makro- och mesoplan. Även om Collins i *The sociologies of philosophies* understryker att det är ”the flow of micro-situations that is the topic of our story” finner man i hans bok inga analyser av dagböcker, konferenser, brev eller annat historiskt material.<sup>97</sup> Inte heller i Bourdieus *L'ontologie politique de Martin Heidegger* hittar man några egentliga data på mikronivå. Det är när man tar sin utgångspunkt i mikronivån, genom att t.ex. studera brevkorrespondenser, som mycket av det som på ett teoretiskt plan framstår som självklart snart blir problematiskt. Jag skulle därför vilja formulera följande generella påstående: Ju mer man går på djupet i en fallstudie desto tydligare kommer det visa sig att frågor om självuppfattning och identitet är viktiga för att förstå vilka teorier intellektuella ansluter sig till. Riktigheten i detta påstående kan emellertid bara styrkas genom fler empiriska studier som tar sin utgångspunkt i teorin om intellektuell självuppfattning.

I denna artikel har jag argumenterat för att innehållet i Norströms moderna ståndpunkt bör förklaras utifrån hans engagemang för det personliga livet, som i stor utsträckning har sin grund i hans mystiska erfarenheter. Hans intellektuella självuppfattning leder honom till att vända sig mot såväl idealistiska systemfilosofer som naturalism och positivism, eftersom ingen av dessa lämnar något utrymme för ”förnuftiga erfarenheter”. Mikronivån är emellertid inte den enda analysnivån för teorin om intellektuell självuppfattning. Det är viktigt att också beakta hur meso- och makronivån omgestaltar de materiella möjlighetsvillkoren för filosofiskt tänkande. Det är möjligt att urskilja tre olika nivåer som bidrog till

Norströms ställningstaganden i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?*

Makronivå	Moderniseringsprocesser, utbildningsväsendets expansion i Europa.
Mesonivå	Inrättandet av en professur i filosofi vid Göteborgs högskola år 1891.
Mikronivå	Norströms uppfattning av sig själv som en försvarare av det personliga och förnuftiga livet.

Jag har argumenterat för att Norströms ”moderna ståndpunkt” förmodligen inte skulle vara möjlig utan den nyinstitfödda professuren i Göteborg. Det finns två anledningar till detta: dels att han behövde komma bort från Uppsala för att få samma utifrånsperspektiv på boströmianismen som andra samtida observatörer hade, dels att professuren gav honom möjlighet till *skhole*. Förändringarna på mesonivå går i sin tur tillbaka till storskaliga samhällsförändringar i Europa i form av moderniseringsprocesser. Denna slutsats är i linje med den nya kunskapsociologins uppfattning att makro- och mesofaktorer framförallt har en indirekt påverkan på innehållet i intellektuella ställningstaganden. Det är dock viktigt att påpeka att Norströms utarbetade sin filosofi på ett sådant sätt att den också skulle kunna motsvara samtidens krav på en ”modern ståndpunkt”. De idealistiska systemfilosofiernas kollaps tvingade honom att utarbeta en ny position och att ställa sig frågan om filosofins aktualitet i det nya samhälle som höll på att ta form. På så sätt bildar sociala makrofaktorer i form av moderniseringsprocesser den fond mot vilken Norströms förnyade idealism tillkommer. Men det är även här fråga om indirekt snarare än en direkt påverkan.

Påståendet att Norströms personliga bakgrund är viktig för att förstå hans tänkande är inte banbrytande. Detta har påpekats av flera av de idé- och filosofihistoriker som refereras i denna artikel och vars arbeten jag lutar mig mot. Vad som är nytt i detta sammanhang är att jag på ett systematiskt vis försöker visa att Norströms självförståelse kan kasta ljus över hans intellektuella ställningstaganden i *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* Denna observation blir framförallt intressant när den lyfts in i en pågående diskussion om hur val av intellektuella ståndpunkter ska förstås ur sociologisk synvinkel. Artikeln ger närmare bestämt stöd för Gross uppfattning att man i en sociologisk analys av filosofisk verksamhet inte kan bortse från filosofers egen självförståelse.<sup>98</sup> Jag har emellertid även kritiserat teorin om intellektuell självuppfattning för att den inte tillräckligt klargör hur strategiskt handlande och handlande utifrån en självuppfattning egentligen förhåller sig till varandra.

Man kan ställa sig frågan om teorin om intellektuell självuppfattning

inte innebär att det kunskaps sociologiska projektet ges upp till förmån för en enbart psykologisk förståelse av filosofers och intellektuellas identitet. Är inte självförståelse ett psykologiskt begrepp? Nej, inte bara, svarar Gross. Identiteter skapas i sociala sammanhang, t.ex. i religiösa samfund, föreningar, familjer, akademiska institutioner och partier.<sup>99</sup> Många av de identiteter som intellektuella anammar är tillika givna på förhand, t.ex. ”vänsterorienterad sociolog” eller ”liberal nationalekonom”. Det är kulturspecifika taxonomier som tillhandahåller de identiteter som intellektuella placerar sig själva i och som blir avgörande för deras val av teoretisk ståndpunkt.

Norström tolkade sina mystiska erfarenheter ur ett religiöst perspektiv. Det vore också möjligt, om än inte för Norström själv, att ge erfarenheterna en snävt naturalistisk tolkning, genom att t.ex. koppla dem till hans psykiska sjukdomshistoria. Det var Norströms socialisation och utbildningsgång som försåg honom med en religiös snarare än en naturalistisk tolkningsram. För Norström innebar hans erfarenheter en kallelse att bekämpa teorier ”som vilja göra lifvet trångt och fattigt”.<sup>100</sup> En annan socialisationshistoria och en annan världsbild skulle förmodligen ha resulterat i en annan självuppfattning och i andra teorival. De kulturspecifika identitetsuppfattningar som 1800-talets religiösa-idealistiska världsbild erbjöd unga intellektuella i Sverige ser annorlunda ut än de som idag står till buds. Självuppfattningar är därför alltigenom sociala fenomen. Studiet av intellektuella självuppfattningar förblir ett sociologiskt och socialpsykologiskt projekt.

### Summary

*Vitalis Norström, a defender of the personal and reasonable life. A case study in the sociology of philosophy. By Henrik Lundberg.* This article studies the theoretical standpoints that the Swedish philosopher Vitalis Norström (1856–1916) took in his book *What is a modern position in philosophy?* (1898). The focus of the article is not Norström’s philosophy as such, but rather three different sociological theories about how to make intellectual choices—those of Pierre Bourdieu, Randall Collins, and Neil Gross, respectively—where Norström’s philosophy primarily is used as a test case for the broader applicability of the sociological theories in question. In *What is a modern standpoint in philosophy?* Norström publicly broke with the Boströmian current of philosophy of which he had considered himself an adherent until then. In his book, Norström also turned against post-Kantian philosophy (Hegel, Fichte and Schelling) as well as against naturalism. The common thread in his criticism of both idealism (Boströmianism as well as post-Kantian philosophy) and naturalism is the argument that none of these leave any room for so-called “rational experiences” in the form of religious and ethical experiences. Norström instead

proposed a modernized idealism with a strong philosophy-of-life orientation. In this article I argue that Norström's standpoints should be understood in terms of his perception of himself as a defender of the personal and reasonable life over against the mindless and irrational elements of human existence. The article thus gives support to Gross's social psychological theory according to which intellectual self-concepts affect choices of theoretical positioning. In contrast, the attempts to apply Bourdieu's and Collins's theories to the empirical material at hand ultimately fail. In addition, the article supports the view of the new sociology of ideas that macro-sociological factors mainly have an indirect impact on knowledge production. The article, however, also criticizes Gross's theory for not clarifying how strategic behavior relates to behavior based on an intellectual self-conception.

## Noter

1. Randall Collins: *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change* (Cambridge, Ma. & London ([1998] 2000); Martin Kusch: *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge* (London & New York, 1995); Charles Camic & Neil Gross: "The new sociology of ideas" i Judith R. Blau (red.): *The Blackwell companion to sociology* (Oxford, 2001).

2. Vitalis Norström: *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* (Göteborg, 1898).

3. Neil Gross: *Richard Rorty. The making of an American philosopher* (Chicago & London, 2008).

4. *Ibid.*, 235–263.

5. Jfr *ibid.*, xiv.

6. Pierre Bourdieu: *The political ontology of Martin Heidegger* (Cambridge, U.K., 1991), vii.

7. Vitalis Norström: *Brev 1889–1916. I urval utgivna av Elof Åkesson* (Stockholm, 1923), 323.

8. Svante Nordin: *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall* (Lund, 1981), 143; Mats Persson: *Förnuftskampen. Vitalis Norström och idealismens kris* (Stockholm/Stehag, 1994), 90; Elof Åkesson: "Vitalis Norströms utveckling fram till Religion och tanke" i *Punkter på ljuslinjen. Idéhistoriska bidrag* (Lund, 1954), 73.

9. Bo Lindberg & Ingemar Nilsson: *Göteborgs universitets historia. Vol 1. På hög-*

*skolans tid* (Göteborg, 1996), 167.

10. Vitalis Norström: "Ellen Keys tredje rike" i *Tankelinier* (Stockholm [1902] 1905), 158–298; Vitalis Norström *Masskultur* (Stockholm, 1910).

11. Neil Gross: *The making of...*, 267.

12. *Ibid.*, 268.

13. Vitalis Norström: *Brev*, 101.

14. Neil Gross: *The making of...*, 272.

15. Charles Camic & Neil Gross: "The new sociology of ideas".

16. Neil Gross: *The making of...*, 10–11; Neil Gross: "Replies" i *Transactions of Charles S. Peirce society. A Quarterly Journal in American Philosophy* 47:1 (2011), 50–51.

17. Joseph M Bryant: "New directions and perennial challenges in the sociology of philosophy. Theoretical and methodological notes on Neil Gross's Richard Rorty" i *Transactions of Charles S Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 47:1 (2011).

18. Neil Gross: "Replies", 50–51.

19. Carl-Göran Heidegren & Henrik Lundberg: "Towards a sociology of philosophy" i *Acta Sociologica* 53:1 (2010); Henrik Lundberg: "Philosophical thought and its existential basis. The sociologies of philosophy of Randall Collins and Pierre Bourdieu" i Vesa Oittinen & Evert van der Zwerde (red.): *Transcultural studies. A series in interdisciplinary research* 10: 1 (2014).

20. Neil Gross: *The making of...*, 239, 264.
21. *Ibid.*, 15.
22. Gross förnekar inte att en akademikers eller intellektuells självuppfattning kan häröra från deras position på fältet och som sådan vara tillrättalagd för strategiska syften. Han menar att strategiska syften samverkar med en intellektuell självuppfattning som har genererats genom socialisation och utbildningsgång. Den har alltså till stor del sitt upphov utanför fältet. Som framgår ovan finner jag det svårt att se hur dessa två förklaringsstyper ska kombineras inom ramen för en och samma teori.
23. Svante Nordin: *Den Boströmska skolan...*, 11.
24. Sven-Eric Liedman: *Att förändra världen men med måtta. Det svenska 1800-talet speglat i C A Agardhs och C J Boströms liv och verk* (Stockholm, 1991), 116.
25. Svante Nordin: *Den Boströmska skolan...*, 23–25; Sven-Eric Liedman: *Att förändra världen...*, 114–117; Carl-Göran Heidegren: *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi* (Göteborg, 2004), 299–305.
26. Christopher Jacob Boström: "C J Boström och hans filosofi" i *Skrifter av Christopher Jacob Boström utgivna av Hans Edfeldt* (Upsala, 1883 [1859]), 481.
27. Vitalis Norström: *Hvad innebär...*, xxix.
28. *Ibid.*, xxix.
29. *Ibid.*, xxxiii.
30. Michel Foucault: "What is Enlightenment?" i Paul Rainbow (red.): *The Foucault reader* (New York, 1984).
31. Vitalis Norström: *Hvad innebär...*, xiv.
32. *Ibid.*, i.
33. *Ibid.*, iii; Mats Persson *Förnuftskampen*, 142.
34. Kjell Jonsson: *Vid vetandets gräns. Om skiljelinjen mellan naturvetenskap och metafysik i svensk kulturdebatt 1870–1920* (Lund, 1987).
35. Vitalis Norström: *Hvad innebär...*, iv.
36. *Ibid.*, xii.
37. *Ibid.*, viii.
38. *Ibid.*, viii.
39. *Ibid.*, ix.
40. *Ibid.*, xviii.
41. *Ibid.*, xx.
42. *Ibid.*, xxi–xxii; Mats Persson: *Förnuftskampen*, 145.
43. Vitalis Norström: *Hvad innebär...*, xxix.
44. *Ibid.*, xxii.
45. *Ibid.*, 36.
46. *Ibid.*, 66.
47. *Ibid.*, 83–85.
48. Mats Persson: *Förnuftskampen*, 147; Vitalis Norström: *Hvad innebär...*, 87.
49. Vitalis Norström: "Hvad är sanning?" i *Tankelinier* (Stockholm, 1905), 18.
50. *Ibid.*, 21.
51. Randall Collins: *The sociology of philosophies*, 81.
52. *Ibid.*, 6.
53. Vitalis Norström: *Brev*, 108.
54. *Ibid.*, 42.
55. *Ibid.*, 278.
56. Jfr Carl-Göran Heidegren: *Det moderna genombrottet...*, 454, 467; Mats Persson *Förnuftskampen*, 140.
57. Mats Persson: *Förnuftskampen*, 393. Perssons monografi är dock skriven utifrån försoningens hermeneutik och inte misstankens. En studie av Norströms filosofi utifrån misstankens hermeneutik har aldrig prövats fullt ut.
58. *Ibid.*, 114.
59. Vitalis Norström: "Hvad är sanning?", 28.
60. Carl-Göran Heidegren: *Det moderna genombrottet...*, 481; Mats Persson: *Förnuftskampen*, 282; Svante Nordin: *Den boströmska skolan...*, 142.
61. Mats Persson: *Förnuftskampen*, 282.
62. Pierre Bourdieu: *The political ontology of...*, 105.
63. "Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry" i Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode* (Paris, 1960).
64. Ernst Liljedahl: *Vitalis Norström. Hans liv och verk I–II* (Stockholm, 1917–1918), 329.
65. Inblickarna i Norströms brevväxling kommer även att kompletteras med annat han skrev vid ungefärligen denna tid.
66. Vitalis Norström: *Brev*, 60.
67. *Ibid.*, 66.
68. *Ibid.*, 106.
69. Jfr t.ex. Vitalis Norström: "Förnuftskraft" i *Tankelinier* (Stockholm, 1905), 129–130; Vitalis Norström: "Hvad är sanning?", 21–22; Vitalis Norström: *Masskultur*, 163.

70. Vitalis Norström: "Radikalismen ännu en gång" i *Tankelinier* ([1903] 1905), 444.

71. Vitalis Norström: *Hvad innebär...*, xix.

72. *Ibid.*, xix.

73. Vitalis Norström: *Brev*, 233.

74. Vitalis Norström: *Hvad innebär...*, ix.

75. Vitalis Norström: "Förnufts-kraft", 114.

76. Vitalis Norström: *Brev*, 102.

77. I en självbiografisk skiss från 1912 skriver Norström om samma upplevelser: "Ur dessa kriser har jag 3 gånger räddats genom – till tid och lokal noga bestämda – 'raptus in coelum' hvilka jag ännu fasthåller som fullt reala och som absoluta villkor för bibehållen andlig hälsa och kraft. Men uppenbarelserna föll helt inom *känslan*. Inga visioner! En upplevelse av världsgrundens förnuftighet" (Vitalis Norström: *Brev*, 323). I ett brev till Oscar Lindberg från 1894 talar han om hur han "vid två oförgätliga tillfällen i mitt lif" känt en "tillströmning af Guds kraft och nåd" när han befunnit sig i djup kris (Ernst Liljedahl: *Vitalis Norström I*, 174). Det går inte att fastställa exakt när dessa erfarenheter inträffade. Klart är dock att den tredje måste ha ägt rum mellan 1898 och 1912.

78. Vitalis Norström: *Brev*, 118.

79. *Ibid.*, 119.

80. *Ibid.*, 99.

81. Ernst Liljedahl: *Vitalis Norström II*, 34.

82. Svante Nordin: *Den boströmska skolan...*, 148.

83. Bo Lindberg & Ingemar Nilsson: *Göteborgs universitets historia*, 12.

84. Carl-Göran Heidegren: *Det moderna genombrottet*, 454.

85. *Ibid.*, 305–315.

86. Mats Persson: *Förnuftskampen*, 184.

87. Elof Åkesson: "Vitalis Norströms utveckling...", 74–75.

88. Bo Lindberg & Ingemar Nilsson: *Göteborgs universitets historia*, 31.

89. Pierre Bourdieu: *Pascalian meditations* (Cambridge, U.K., 2000).

90. Brian C.J. Singer: "Méditations pascaliennes – The skholè and democracy" i *European Journal of Social Theory* 2:3 (1999).

91. Ernst Liljedahl: *Vitalis Norström I*, 172.

92. Enligt teorin om intellektuell självuppfattning är akademiker mer benägna att agera strategiskt tidigt i karriären innan de

har lyckats etablera en position inom akademien. Därefter blir frågor om självuppfattning och identitet viktigare än ett strategiskt navigerande på fältet. Jag har valt att inte gå närmare in på denna aspekt av Gross teori, eftersom det i Norströms fall är svårt att hitta konklusiva belägg som talar för denna tes. Överfört på Norström fall skulle teorin om intellektuell självuppfattning i så fall innebära att Norström var en någorlunda god boströmian tills dess att han fått en fast tjänst för att därefter låta sin självuppfattning bryta igenom på allvar. Klart är att han bröt offentligt bröt med boströmianismen först efter att ha blivit ordinarie professor i maj 1893. Som framgår ovan tolkar jag emellertid Norströms avfall framförallt som ett resultat av att han lämnade Uppsalamiljön och därmed kunde ge ett friare uttryck för sin självuppfattning. Därmed är inte sagt att Norström var befriad från intellektuell fåfänga eller äregirighet (jfr brev till Oscar Lindberg från augusti 1909 i Ernst Liljedahl: *Vitalis Norström II*, 140). Det går emellertid inte att finna några direkta belägg för att denna skulle ha påverkat det kognitiva innehållet i hans filosofi.

93. Neil Gross: *The making of...*, 264; Neil Gross & Crystal Fleming: "Academic conferences and the making of philosophical knowledge" i Charles Camic, Neil Gross & Michèle Lamont (red.): *Social knowledge in the making* (Chicago & London, 2011), 164.

94. Neil Gross: *The making of...*, 310.

95. Randall Collins: *The sociology of philosophies*, 81–82.

96. Neil Gross: *The making of...*, 239.

97. Randall Collins: *The sociology of philosophies*, 53.

98. Neil Gross: *The making of...*, 102.

99. *Ibid.*, 16.

100. Vitalis Norström: "Den religiösa kunskapen" i *Tankelinier* (Stockholm, 1905), 347

Den forskning som ligger till grund för denna artikel har finansierats av Axel och Margaret Ax:son Johnson stiftelse för allmännyttiga ändamål. Jag vill tacka de två anonyma granskarna och Lychnosredaktören för värdefulla kommentarer på manuskriptet. Tack även till Carl-Göran Heidegren, Ingemar Bohlin och Carl Wilén som läst och kommenterat tidigare utkast av artikeln.