

”Sanning på ena sidan av Pyrenéerna, villfarelse på den andra.”

*Om kunskapssociologi, filosofisociologi
och filosofihistoria*

Carl-Göran Heidegren och Henrik Lundberg

Inledning

Det sägs ibland att frågan om vad som är filosofi självt är ett filosofiskt problem. På senare tid har sociologer velat göra gällande att filosofin och filosofihistorien också kan vara ett sociologiskt problem. Sociologer har inte framför allt intresserat sig för vad som är filosofi, utan för om filosofisk verksamhet och tänkande kan förstås ur en sociologisk synvinkel. Man ställer frågor om villkoren för filosofisk verksamhet, och hur dessa villkor påverkar det filosofiska tänkandet och dess skiftningar. Mot bakgrund härav är den vägledande tanken för det följande bidraget: *Filosofisociologi är namnet på en teoretiskt förankrad empiriskt arbetande bindestreckssociologi*.¹ Som sådan skall den inte ersätta, utan komplettera andra sätt att närma sig och skriva filosofins historia. Generellt torde filosofihistorieskrivningen ha allt att vinna på att det råder en hälsosam konkurrens mellan olika sätt att ta sig an och behandla filosofihistorien. Det bör poängteras att filosofisociologin inte är begränsad till studiet av filosofins historia, utan lika gärna kan ha fokus riktat mot samtidsfilosofin. I föreliggande fall uppmärksammar vi den emellertid främst som ett möjligt sätt att närma sig filosofihistorien.

Filosofisociologins närmaste grannar är kunskaps- och vetenskapssociologin. Själva beteckningen, som möjligen ännu inte har lagt sig till rätta i svensk mun, är bildad i analogi med *sociology of knowledge* och *sociology of science*, nämligen *sociology of philosophy* (jfr *Soziologie der Philosophie*, *sociologie de la philosophie*). På engelska finns även beteckningen *sociology of scientific knowledge*, varvid man skulle kunna ersätta *scientific* med *philosophical* som t.ex. Martin Kusch gör.² Enligt vårt förmenande skulle detta dock lätt kunna ge upphov till en onödig inskränkning av filosofisociologins studieområde. Denna har inte att göra med ett blodfattigt kunskapande subjekt, utan med *hela* människan, den ”viljande, kännande, föreställande människan” (Dilthey) i sin historiska tid och sitt sociala sammanhang. I stället för att tala om filosofisk kunskap föredrar

vi därför att tala om filosofisk aktivitet i bredast möjliga bemärkelse. Filosofisociologins studieområde är följaktligen *filosofisk aktivitet* som en i olika historiska och sociala kontexter förankrad och i olika former socialt organiserad verksamhet, inklusive produktionen av filosofisk kunskap, dvs. utsagor och resonemang som reser anspråk på giltighet.

Väljer man att bestämma filosofisociologin som en teoretiskt förankrad empiriskt arbetande bindestreckssociologi, så inställer sig omedelbart frågor av följande slag: Vad för slags empiriskt material? Vilka empiriska tillvägagångssätt? Vad för typ av datapresentation? Vilken teori? Vilka centrala begrepp? Vilka centrala problemområden? Vilka anspråk? Alla dessa frågor kommer inte att närmare behandlas i den följande framställningen, utan fokus kommer att ligga på några av dem.³

Kunskapssociologins, ja, kanske även filosofisociologins rötter låter sig säkerligen sökas redan inom den antika filosofin. Den moderna kunskaps-sociologin kan sägas ha tagit sin början omkring 1650 när Pascal i sina anteckningar dristade sig att förse rättvisan och sanningen med ett rums-index. Vad som är rättvist respektive sant, så löd den djärva tanken, är inte en gång för alla givet, utan det skiftar från ort till ort. ”Tre grader närmare polen – och rättsbegreppen står på huvudet. En meridian avgör vad som bör anses som sanning. [...] Det är en sällsam rättfärdighet som begränsas av en älv. Sanning på ena sidan av Pyrenéerna, villfarelse på den andra.”⁴

Filosofisociologins början kan man försöksvis förlägga till drygt tvåhundra år senare, närmare bestämt till 1877. Det året publicerade Wilhelm Wundt, på sin tid en välkänd filosof och psykolog, en artikel i den andra årgången av den brittiska filosofiska tidskriften *Mind* med titeln ”Philosophy in Germany”. Man kan förmoda att artikeln var ett beställningsuppdrag från redaktörerna. Förutom att ge en ganska så traditionell översikt över centrala strömningar och gestalter inom den tyska samtidsfilosofin tog Wundt också ett radikalt nytt grepp. Han satte sig helt sonika ner och granskade universitetskatalogerna från de många tyska universitetet för att se vilka teman som universitetsfilosoferna behandlade i sina föreläsningar. Vad han gjorde var helt enkelt att ta fram ett statistiskt material över de statsanställda filosofernas föreläsningspraxis från senare år, för att se om man *på detta sätt* kunde fastställa några viktiga intresseförskjutningar och trender. Tillika valde Wundt att presentera resultatet av sin undersökning i statistisk form, snarare än att formulera detta med ord. Han motiverade sitt framställningssätt så här: ”Perhaps the following table describes more eloquently than any detailed statement the present condition of our Academic Philosophy.”⁵

Bland sociologins äldre och något nyare klassiker kan man på goda grunder säga att åtminstone Karl Marx, Émile Durkheim, Karl Mannheim, Robert K. Merton och C. Wright Mills lämnat viktiga bidrag till kunskaps-sociologin, ja, även till filosofisociologin. Redan Marx grundantagande

att det inte är medvetandet som bestämmer det sociala varat, utan tvärtom det sociala varat som bestämmer medvetandet, anger kunskapssociologins allmänna förklaringsriktning. Denna har genom åren förvisso förfinats och vidareutvecklats på olika sätt, men inte förändrats på något grundläggande sätt. Ett viktigt bidrag var likaså att som Merton framhäva vetenskapssamfundet som förmedlande led mellan samhälle och tankevärld. Även vetenskaplig forskning är en socialt organiserad verksamhet som försiggår under skiftande institutionella former, som har sitt eget normsystem (etos), liksom den har sitt eget interna belöningssystem.

Bland nyare företrädare för ett filosofisociologiskt perspektiv, som alla lämnat substantiella bidrag till disciplinen, bör absolut nämnas: David Bloor, Randall Collins, Pierre Bourdieu, Martin Kusch och Klaus Christian Köhnke. Viktiga bidrag har även lämnats av bland andra Jean-Louis Fabiani, Louis Pinto och Anna Boschetti, som alla tillhört kretsen kring Bourdieu, och av Michele Lamont, Neil Gross och Cristina Chamisso.

Empiriskt material och datapresentation

Utmärkande för filosofisociologin är att den ägnar filosofihistoriens vardag lika stor uppmärksamhet som dennas högtidsstunder. Med filosofihistoriens högtidsstunder menar vi de stora verken och de stora märkesåren: 1781 är ett sådant, 1927 ett annat. Men vad gjorde Kant när han inte skrev *Kritik der reinen Vernunft*, och vad gjorde Heidegger när han inte författade *Sein und Zeit*? Och vad gjorde alla andra samtida filosofer som varken genomförde några kopernikanska vändningar eller skrev några fundamentalontologier? Filosofihistorien rymmer åtskilligt mer av intresse och relevans än de stora publikationerna, mer än tankens absoluta höghöjdsakrobatik. Filosofisociologin tar sig med viss förkärlek an den filosofiska vardagens olika nyanser av grått, dalgångarnas män och kvinnor, det filosofiska slättlandskapet. För universitetsfilosofins del kan det då handla om de pliktenligt hållna föreläsningarna, de föga uppmärksammade och sedan länge glömda publikationerna, verksamheten i de lokala filosofiska föreningarna, intrigspelet i samband med tjänstetillsättningar, konsistorie-, fakultets- och sektionmötena, det försiktiga prövandet av nya verksamhetsformer, kontaktnäten, vänskapsbanden, samtalskretsarna, rivaliteterna och konflikterna.

Redan Merton insisterade i en artikel från 1945 på nödvändigheten att utveckla tillvägagångssätt ”which promises to take research in the sociology of knowledge from the plane of general imputation to that of testable empirical inquiry”.⁶ Filosofisociologin bör vara idel öra för denna uppmärksamhet med avseende på filosofihistorisk forskning är det konkretion och detalj som efterfrågas, inte mer eller mindre svepande generaliseringar. De kontextualiseringar och förklaringar som filosofisociologin levererar måste till syvende och sist utarbetas och förankras på en mikrosociologisk nivå.⁷

Till det rika empiriska material som står filosofisociologin till förfogande hör de olika *publikations-* och *kommunikationsformerna*. Av stort intresse är här framväxten och grundandet av filosofiska facktidsskrifter, eftersom initiativet att starta en ny tidskrift oftast utgör en konkret aktion i en specifik kontext, ett i hög grad situationsrelaterat drag eller motdrag. Grundandet av *Revue de métaphysique et de morale* (1893) var t.ex. en direkt följd av missnöjet hos en yngre generation av franska filosofer med den dominans och ”positivistiska” tendens som *Revue philosophique* (grundad 1876 av Théodule Ribot) uppvisade, kort sagt, det var ett försök till kursändring av den franska filosofin. En intressant filosofisociologisk fråga är överhuvudtaget vad framväxten av filosofiska facktidsskrifter under senare hälften av 1800-talet betydde för den filosofiska verksamheten. Att denna utveckling var ett led i en tilltagande professionalisering av disciplinen torde stå klart.

När det gäller kommunikationsformer så är t.ex. den idag så ymnigt förekommande internationella filosofiska konferensverksamheten inte mer än drygt hundra år gammal. Den första av detta slag hölls i Paris i flera omgångar under åren 1900–1903. Vad har konferensverksamhetens nästan inflationsartade utveckling under senare tid betytt för filosofin? Man kan misstänka att den bidragit inte bara till dess internationalisering, utan även i viss mån till en parcellisering av filosofin (Cusanus-forskarna håller sig på sitt håll, Kant-forskarna på sitt, osv.). Vad universitetsfilosofin anbelangar så torde vidare framväxten av en seminarieverksamhet och de lokala filosofiska föreningarna ha varit av stor betydelse, såsom möjliggörande en mera informell och otvungen samtalsform över generationsgränserna.

Av stort intresse är naturligtvis även de *institutionella ramarna* för den filosofiska verksamheten. Bedrivs denna vid vetenskapsakademier, på universiteten, i mecenatform eller på någon form av frilansbasis? Inte minst universitetsfilosofin – som frilansfilosofen Schopenhauer på sin tid avfärdade som ”professorsfilosofi för filosofiprofessorer” – är generös när det gäller empiriskt material: föreläsningspraxis, seminarieverksamhet, mötesprotokoll, sakkunnigutlåtanden, etc. Till detta kommer naturligtvis efterlämnade manuskript och brevsamlingar.

Ett genomgående drag är att filosofisociologen tenderar att behandla filosofiska texter och annat relevant material som en form av *data*. Sätillvida inbegriper filosofisociologin en *profanering* av filosofiska texter, en demontering av deras anspråk på att röra sig enbart på det bättre argumentets, den bindande bevisföringens nivå. Ingenting bör vara ”heligt” för filosofisociologen. Inte minst Bourdieus arbete bärs upp av ett starkt demaskerande patos: bakom de argumentatoriska och retoriska finesserna utläser och återfinner han inte bara nog så handfasta strategier och motstrategier på det aktuella filosofiska fältet, utan även det ”otänkta” och implicita som har sina rötter i en specifik socialisationshistoria, utbildnings-

väg och bildningsgång. Den svåra balanskonsten är här att göra de filosofiska argumenten rättvisa på ett tillfredsställande sätt, utan att sakralisera dem, dvs. utan att per definition göra dem immuna mot relativiseringar av ett eller annat slag (som att t.ex. tolka dem i ljuset av klassintressen, generationskonflikter, etc.).

Inom sociologin presenteras och redovisas insamlade data och slutsatser utifrån dessa ofta i form av tabeller eller diagram, överhuvudtaget genom olika former av *grafisk framställning*. I vad mån är det möjligt att överföra sådana framställningssätt till filosofisociologins område? Att detta låter sig göras med ett material som är ägnat att kvantifieras torde vara uppenbart. Som vi såg tidigare var ju Wundts nya grepp att medelst ett kvantitativt material försöka fastställa och redovisa förändringar av den tyska universitetsfilosofins intresseinriktningar. Kusch skriver i sin tur – efter att ha gått igenom ett par hundra filosofiska texter, böcker och artiklar från Tyskland och Österrike mellan åren 1866 och 1931 där termen ”psykologism” förekommer: ”Although the procedure is unusual, indeed almost unknown in studies of the history of philosophy, I shall present most of my findings in the form of tables.”⁸ I Köhnkes stora arbete om nykantianismens tillkomst och uppsving återfinns ett flertal tabeller och diagram som redovisar inte bara kvantitativa utan även *kvalitativa* data. Det kan då t.ex. handla om försök att åskådliggöra den ogynnsamma respektive gynnsamma konjunktur som mötte unga tyska universitetsfilosofer i vardande under 1850- respektive 1870-talet, något som inte bara i hög grad påverkade deras akademiska karriärer utan även bidrog till att prägla deras filosofiska habitus.⁹ En av författarna till detta bidrag har i sin tur i en komparativt anlagd studie försökt att i grafisk form åskådliggöra förändringstendenser inom den nordiska universitetsfilosofin under senare delen av 1800-talet och början av 1900-talet utifrån lärostolsinnehavarnas respektive filosofiska positioner.¹⁰

Vilka möjligheter det finns att använda sig av olika grafiska framställningssätt inom filosofihistorieskrivningen torde ännu inte på långt när ha utprovats. När det gäller försök till grafiska framställningssätt av kvalitativa data menar vi att den enda rimliga förhållningsregeln måste vara att inte lägga onödiga band på den sociologiska fantasin.

Socialt vara, tänkande och giltighet

Filosofisociologin utgår från att mänskligt tänkande är socialt situerat, dvs. förankrat i konkreta kontexter av skiftande slag. Mot bakgrund av detta antagande studerar filosofisociologin villkoren för filosofisk tankeverksamhet och försöker lokalisera de faktorer som kausalt påverkar det filosofiska tänkandets innehåll och förlopp. Det sociologiska perspektivet på filosofiskt tänkande skiljer sig därmed från den hävdvunna filosofiska självförståelsen. Enligt denna utgör prövningen av argument ämnets hårda

kärna. Denna självförståelse har stundtals varit förhärskande även inom filosofihistoria. Inom analytisk filosofi har filosofihistoria t.ex. mindre blivit historia och mer en värdering av äldre tiders argument för att se hur de står sig idag och huruvida de kan bidra till samtida filosofiska diskussioner och problemställningar. På svensk mark torde Anders Wedbergs *Filosofins historia I–III* utgöra det främsta exemplet på detta angreppssätt. Denna infallsvinkel äger ett värde i sig självt – dvs. så länge den inte tas för att vara *historia* – men skiljer sig från det filosofisociologiska perspektivet.

Den samtida filosofisociologin skiljer sig även från äldre kunskapssociologisk forskning, t.ex. i Karl Mannheims tappning. Istället för att betrakta tänkande som blott och bart en exponent för social tillhörighet har nutida filosofisociologer, som t.ex. Pierre Bourdieu, fört in ett förmedlande led mellan social tillhörighet och tänkande. Detta mellanliggande led kallar Bourdieu "det filosofiska fältet". Det teoretiska syftet med fältmetaforen är således att undvika en position där tänkandet oförmedlat betraktas som uttryck för t.ex. ett borgerligt eller socialistiskt tänkande. Filosofiskt tänkande är, med andra ord, inte ideologiska reflektioner av klassintressen. Det filosofiska fältet utgörs vid varje ögonblick av konstellationer av aktörer, som intar olika rivaliserande ståndpunkter. Aktörerna kämpar med varandra om att vinna gehör och företräde för sitt eget tänkande. Fältet anger vilka taktiker och argumentationsstilar aktörerna har att hålla sig till i kampen om anseende och legitimitet, dvs. fältet fastställer spelets regler. Samtida filosofisociologer skiljer sig åt i fråga om hur mycket autonomi de vill tillerkänna det filosofiska fältet.

I det följande behandlar vi två teoretiska problemområden som ständigt återkommer i kunskapssociologiska diskussioner. Vi diskuterar vad dessa frågeställningar innebär för filosofisociologins vidkommande.

1. *Hur ser förhållandet mellan socialt vara och tänkande ut? Hur ska denna relation närmare specificeras?*
2. *Vad innebär det för tänkandets anspråk på giltighet att tänkandet är orsakat – eller betingat etc. – av sociala förhållanden? Hur ska filosofisociologens egna sanningsanspråk förstås? Är filosofisociologen tvungen att tala om en relativisering av förnuftet i en diskurs som reser universella anspråk?*

Det är viktigt för filosofisociologin att kunna tillhandahålla ett svar på hur relationen mellan socialt vara och tänkande ser ut. Om kunskaps- och filosofisociologin inte tillfyllest kan visa eller göra troligt att kunskap är betingad eller orsakad av sociala förhållanden blir den ett slag i tomma luften. Filosofisociologin bör även ha ett svar på invändningen att en relativisering – eller kontextualisering – av tänkande i förhållande till sociala faktorer i förlängningen är självvederläggande (eng. self-refuting). Vi

behandlar fråga ett genom att se hur två framträdande filosofisociologer – Randall Collins och Pierre Bourdieu – har förhållit sig till detta problem. Fråga två lutar sig i viss mån mot Richard Rortys tänkande.

Socialt vara och tänkande

Filosofisociologins mest ambitiösa verk hittills är tvivelsutan Randall Collins *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*.¹¹ I detta arbete urskiljer Collins tre olika kausalitetsnivåer som bestämmer det filosofiska tänkandet: en makro-, en meso- och en mikronivå. På makronivån återfinns ekonomiska och politiska strukturer, som skapar en nödvändig organisatorisk bas för det intellektuella livet. Den organisatoriska basen – som själv återfinns på mesonivå – utgörs av exempelvis universitet, förlag, kyrkor, mecenater och forskningsstiftelser. Basen tillhandahåller en intellektuell infrastruktur för det filosofiska tänkandet. Den tredje kausala nivån är mikronivån. Mikronivån består av nätverk av filosofer som konkurrerar om utrymmet i det s.k. uppmärksamhetsrummet (attention space). Uppmärksamhetsrummet är det kulturella fält på vilket filosofer formulerar och prövar argument. Detta fält kan karakteriseras som ett slags filosofisk offentlighet. Uppmärksamhetsrummet är för sin existens beroende av sociala och kulturella faktorer. Alla kulturer har följaktligen inte haft ett forum där kombattanter bekämpat varandra med argument.

Enligt Collins har var och en av dessa nivåer sin egen autonoma dynamik; varje nivå behöver därför sin egen sociologiska teori. Syftet med Collins nivåindelning av kausala kedjor är 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 i en indirekt mening. Ekonomiska faktorer är avgörande 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. 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 kunskaps sociologi. 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).

Lagen lär att antalet aktiva filosofiska skolor som reproducerar sig mer än en eller två generationer är i storleksordningen tre till sex. Det lilla antalets lag strukturerar de positioner som vid varje tillfälle är möjliga att inta på det filosofiska fältet. Filosofer tävlar om utrymmet i uppmärksam-

hetsrummet under tvånget av denna lag. Collins teori om Det lilla antalet lag kan i förstone förefalla besynnerlig. Varför skulle det överhuvudtaget finnas en sådan lag? Som framgår av undertiteln till Collins arbete 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 konfliktladdad process måste antalet filosofiska skolor med nödvändighet överstiga en. Så snart det finns två läger ges även 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 till 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 att undergräva sig själv. Det blir i längden omöjligt att vinna nya disciplinar och föra skolan vidare till kommande generationer. Konkurrensen tenderar därför att vara självreglerande. Det är viktigt att påpeka att Collins lag inte är en ren skrivbordsprodukt. Han menar sig ha härlett denna princip ur empiriska studier av hela världens intellektuella traditioner.

Enligt Collins gör filosofin bäst ifrån sig när den sköter sig själv. Filosofin uppvisar i så fall en naturlig benägenhet att ständigt höja reflektionsnivån. När filosofer har en materiell bas att stå på som ger dem självbestämmanderätt i sina egna frågor, blomstrar den filosofiska kreativiteten. Lagen om det lilla antalet ser till att tänkandet inte stagnerar. Det är först när tänkandet inte åtnjuter en strukturell autonomi i förhållande till samhället som det betingas av kulturella och sociala intressen. Det intellektuella livet upphör inte under dessa försämrade villkor, men kreativiteten mattas av. Tänkandet tenderar att förfalla till en konkret och partikulär nivå.

Det kan vara av intresse att jämföra Collins filosofisociologi med traditionell kunskapssociologi. Utgångspunkten för kunskapssociologisk forskning är att människor framförallt tänker som medlemmar av grupper och inte som enskilda individer. Inte sällan har sociologer – t.ex. Karl Mannheim – betraktat klasstillhörigheten som den fundamentala gruppstillhörigheten i kunskapssociologiskt avseende. Collins understryker att han inte laborerar med abstrakta grupper som klasser eller statusgrupper. Hans grupper utgörs istället av konkreta sammanslutningar av vänner, diskussionspartners, lärare/elever, etc. Det är i små nätverk av filosofer och intellektuella som idéer föds och utarbetas. Dessa grupper är framför allt 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 kontexter.

Collins har, menar vi, både rätt och fel. Det vore naturligtvis 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. Men lika besynnerligt vore att avskrika alla försök i denna riktning. David Bloor har t.ex. utifrån Karl Mannheims begreppspar upplysningstankestil och konservativ tankestil argumenterat för att Karl Poppers och Thomas S. Kuhns vetenskapsteorier kan förstås som uttryck för ett upplysnings- resp. konservativt tänkande.¹² Bloors analys tar i likhet med Collins sin utgångspunkt i det filosofiska tänkandets abstrakta karaktär. Arbete med filosofiska frågor lamslår inte sällan medvetandet. Det är därför inte konstigt, menar Bloor, att filosofer behöver ett slags grundläggande modeller som argument och teorier passas in i. De sociala modellerna utgör härvidlag en kulturell resurs som tänkaren mer eller mindre medvetet använder sig av. När Collins påstår att det filosofiska tänkandet är alltför abstrakt för att kunna återföras till en konkret sociopolitisk kontext hävdar Bloor att tänkandets ogripbara karaktär gör att det tvingas luta sig mot en social modell. Även den allra mest abstrakta tankeverksamhet måste hängas upp på något.

Bourdieu's filosofisociologi tar sin utgångspunkt i ett dubbelt avvisande: Han förnekar både att den filosofiska texten äger en absolut autonomi i förhållande till externa faktorer och att den direkt kan tillbakaföras på allmänna sociopolitiska faktorer. Enligt Bourdieu intar det filosofiska fältet en förmedlande funktion mellan filosofiskt tänkande och allmänna sociopolitiska betingelser. När det individuella tänkandet – som drivs av sociala aspirationer – kommer i kontakt med det filosofiska fältet genomgår det en alkemisk omvandling vilket omöjliggör en direkt reducering till klasspositioner. Det är dock fortfarande möjligt att spåra strukturellt homologa positioner mellan det sociopolitiska och det filosofiska fältet.

I Bourdieus främsta filosofisociologiska verk, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, föresätter sig Bourdieu att visa att Heideggers tänkande utgör en strukturell ekvivalent i den filosofiska ordningen till den "konservativa revolutionen" (av vilken nazismen var ett exempel) i den politiska ordningen.¹³ Heideggers tänkande har, hävdar Bourdieu, både en filosofisk mening och en undertryckt politisk mening. Bourdieu vill medelst en *dubbel läsning* blottlägga dessa båda meningssfärer, dvs. han vill påvisa de strukturellt homologa positioner som existerar mellan det filosofiska och sociopolitiska fältet. Den filosofiska meningen är en filosofisk sublimering av de politiska och etiska principer som ledde Heidegger till att ansluta sig till nazismen. Heideggers *Denkweg* är därför politisk från början till slut. Orsaken till att den politiska dimensionen i Heideggers tänkande är undertryckt är att det filosofiska fältet bara accepterar ett *rent* tänkande, dvs. ett tänkande som inte bär spår av några sociala aspirationer. Den filosofiska dogmen om att tänkandet är oberoende av

sociala förhållanden är en konsekvens av denna censur. Filosofins förmenta absoluta autonomi är, säger Bourdieu, en effekt av det filosofiska fältets interna dynamik. Det filosofiska fältet anger vad som kan och inte kan sägas av en tänkare som vill bli tagen på allvar. Det är t.ex. otillåtet att, såsom Bourdieu gör, upprätta en korrespondens mellan det filosofiska och det sociopolitiska fältet och hävda att Heideggers begrepp *Eigentlichkeit* och *Uneigentlichkeit* är strukturellt ekvivalenta till motsättningen mellan "eliten" och "massan".

Bourdieu menar att sociala förhållanden och filosofiskt tänkande är homologa, emedan de är genetiskt förbundna: Filosofiskt tänkande är helt enkelt en del av sociala förhållanden.¹⁴ En homologi är, kunde vi säga, en indikator på en grundläggande kausal mekanism som binder samman olika fält. Denna kausala mekanism kallar Bourdieu för *habitus*. Habitus är en generell handlings- och tankedisposition som har sitt upphov i en klass- och gruppsspecifik socialisation. En persons habitus bryter igenom i språk, icke-verbal kommunikation, smak, värden och tänkesätt. Habitus har tillika förmågan att generaliseras och att överföras till samtliga livsområden. Heideggers filosofi är, enligt detta synsätt, helt enkelt ett uttrycksmodi för ett och samma habitus som på andra livsområden, t.ex. klädstil, yttrar sig som en preferens för bergsbondens frugala levnadssätt. Här möter återigen tanken om att "hela människan" (Dilthey) är det tänkande subjektet för filosofisociologin. Enligt Bourdieu är en specifik filosofi, sammanfattningsvis, en funktion av mötet mellan tänkarens habitus och det filosofiska fältet.

I Bourdieus filosofisociologi återfinns – till skillnad från hos Collins – både tanken om korrespondenser mellan fält och föresatsen att ge kausala förklaringar av filosofisk verksamhet. Som påpekats ovan finns det inga skäl att förkasta tanken på homologier mellan fält. Påvisandet av korrespondenser kan emellertid bara vara ett första steg i den filosofisociologiska forskningen. Dessa homologier måste i nästa steg ges en kausal förklaring, t.ex. i form av filosofers klass- eller gruppsspecifika socialisation. Risken finns att filosofisociologin i annat fall enkom nöjer sig med allmänna parallelliseringar mellan sociala och historiska skeenden å ena sidan och filosofisk verksamhet å den andra.

Socialt vara och giltighet

I *Méditations pascaliennes* noterar Bourdieu att sociologen ständigt hamnar i en besvärlig position: han eller hon förefaller nödsakad att tala om en relativisering och historisering av förnuftet i en diskurs som reser universella anspråk. Sociologen tycks vilja upphäva förnuftet med rationella argument.¹⁵ Hur ska filosofisociologin hantera detta problem?

Den filosofisociologiska forskningen kan, menar vi, inta två olika relativistiska ståndpunkter: deskriptiv och normativ relativism. Den *deskriptiva*

relativismen noterar att så väl filosofiskt tänkande som giltighetskriterier växlar mellan olika kulturer och akademiska miljöer. Den deskriptiva 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. Den *normativa relativismen* tar ytterligare ett steg och drar epistemologiska slutsatser av tänkandets växlingar. Den har till skillnad från den deskriptiva relativismen lämnat empirins domäner och intagit en filosofisk ståndpunkt.

Så länge filosofisociologisk forskning bedrivs utifrån den deskriptiva relativismen möter den inte andra metodologiska bekymmer än sådana som all historisk och sociologisk forskning ställs inför. Den deskriptiva relativismen är inte så mycket ett stridsrop för relativismen som en mer eller mindre vedertagen ståndpunkt. Det är helt enkelt ett historiskt faktum att exempelvis giltighetskriterier har skiftat genom tiderna. För Platon var t.ex. påståendet ”Jag ser nu ett bord framför mig” bara en andra rangens sanning medan det för de logiska positivisterna gällde som paradigmfallet för kunskap. Om filosofisociologen på grundval av detta slags evidens ville dra slutsatsen: ”Alltså, finns det heller inga universella och tidlösa filosofiska sanningar” måste han/hon emellertid först bemöta ett helt batteri av filosofiska invändningar. Finns det någon anledning att ge sig ett sådant vanskligt projekt i kast? Ett skäl för detta projekt skulle kunna vara att den normativa relativismen ter sig som den rimligaste slutsatsen att dra av den deskriptiva relativismen. Det kan förefalla märkligt att hävda att det bortom tänkandets alla skiften likafullt finns en tidlös sanning. En normativ relativism för filosofisk kunskap har heller inga vittgående konsekvenser för vare sig vetenskapen eller det s.k. sunda förnuftet. Det är fullt möjligt att förneka att begrepp som t.ex. ”sanning” och ”kunskap” saknar ett evigt innehåll utan att behöva stå till svars för frågor om huruvida det är absolut sant att det finns en måne eller att Auschwitz existerat. Den som hävdar att den normative relativisten blir svaret skyldig bör visa hur riktigheten i påståendet ”Månen existerar” är beroende av en korrekt filosofisk sanningsteori eller definition av kunskap. Vår kunskap om Auschwitz och månen har till skillnad från den filosofiska frågan om sanning sitt upphov i empirisk evidens – inte i en abstrakt argumentation. En normativ relativist är inte heller tvungen att skriva under på att alla filosofiska positioner är lika goda och därför utbytbara mot varandra. En sådan position vore naturligtvis förödande. Han/hon hävdar däremot att alla skäl för filosofiska positioner är kontextberoende.

Relativism för filosofiska begrepp – t.ex. ”sanning”, ”rationalitet”, ”kunskap” – implicerar sålunda inte relativism för icke-filosofiska teorier eller uppfattningar. En relativism för filosofiska teorier blir ett problem bara för den som menar att en vetenskaplig teoris värde eller sanning är beroende av en filosofisk grundläggning. Lyckligtvis är det, som Richard

Rorty har påpekat, inte många som tror det.¹⁶ Vi kan således skilja mellan två olika typer av teorier: teorier av första och andra ordningen. *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. De två teorinivåerna är oberoende av varandra. En relativism för teorier av andra ordningen implicerar därför inte en relativism för teorier av första ordningen. Det finns med andra ord inget logiskt beroendeförhållande mellan påståendena ”Det står en kopp på bordet” och ”Sanning innebär att en sats korresponderar med verkligheten”. De båda begreppsparen deskriptiv/normativ relativism och teorier av första/andra ordningen kan sammanföras på följande vis: Den deskriptiva relativismen är en teori av första ordningen. När filosofisociologin arbetar på denna nivå relaterar den filosofiskt tänkande och giltighetskriterier till den sociala och historiska miljö som de uppträder i. Om filosofisociologin vill ta tänkandets variation som intäkt för att det inte finns absoluta filosofiska sanningar har den emellertid gått utöver vad empiriska data kan visa. Filosofisociologin måste i så fall bli en teori av andra ordningen och argumentera för en normativ relativism.

Det kanske vanligaste argumentet som anförs mot relativistiska positioner är att de är självvederläggande. Detta argument har alltsedan Platon anförde det mot sofisterna presenterats i olika varianter. En möjlig formulering av argumentet är: Om en filosofisociolog hävdar att teorier av andra ordningen inte kan vara absolut sanna måste detta även gälla hans eller hennes egen position. Den normative relativisten förefaller inte kunna lägga fram skäl för sin sak utan att samtidigt underminera sin egen argumentation. Denna invändning tar för givet att man siktar mot *sanning* när man anför skäl för sin sak. Det är emellertid även möjligt att hävda att strävan efter sanning för teorier av andra ordningen bör beskrivas som strävan efter *rättfärdigande inför samtida relevanta publik*. För filosofisociologins del skulle dessa publik framför allt utgöras av sociologer, filosofer och idéhistoriker. Den grundläggande premissen för detta argument är att man inte kan ha något som mål om man inte kan veta när man har uppnått det. Skillnad mellan sanning och rättfärdigande är skillnaden mellan det oigenkännliga och det igenkännliga.¹⁷ Kriteriet på att en uppfattning är rättfärdigad är att ingen för tillfället kan uppbringa några avgörande invändningar mot den. Detta kriterium har fördelen att vi vet vad vi letar efter när vi bedriver filosofisk forskning: rättfärdigande är igenkännligt. Den som söker sanningen har däremot inte sagt vad hon letar efter – i varje fall inte i termer av något igenkännligt. Det är inte ovanligt att författare menar sig undkomma relativismens problem genom att hävda att de reser sanningsanspråk för sitt tänkande. Men så länge

man inte har specificerat vad det innebär att filosofiska påståenden är giltiga eller sanna förblir detta bara ett kategoriskt avvisande av en relativistisk position.¹⁸

Erfarenheten lär att de flesta filosofiska ståndpunkter förr eller senare ger vika för argument som banar vägen för nya tankar och föreställningar. Enligt det filosofisociologiska perspektivet har dessa föreställningar sin grund i kontingenta samhälleliga förhållanden som gör att nya metaforer och tankestilar vinner anklång. Det kunskapssociologiska perspektivet har t.ex. självt en specifik tillkomsthistoria i tid och rum. Inte heller har det givits något löfte om att detta perspektiv skall kunna hävda sig intill tidens ände. Den normativa relativismen är därför inte självvederläggande, utan snarare självexemplifierande. Charles Sanders Peirce har på ett bra sätt sammanfattat en närbesläktad infallsvinkel till sanningsbegreppet:

You only puzzle yourself by talking of metaphysical "truth" and metaphysical "falsity", that you know nothing about. All you have any dealings with are your doubts and beliefs, with the course of life that forces new beliefs upon you and gives you power to doubt old beliefs. If your terms "truth" and "falsity" are taken in such sense as to be definable in terms of doubt and belief [I vårt fall: rättfärdigande inför samtida relevanta publik] and the course of experience [---] well and good: in that case you are talking about doubt and belief. But if by truth and falsity you mean something not definable in terms of doubt and belief in any way, then you are talking about entities of whose existence you can know nothing, and which Ockham's razor would clean shave off. Your problems would be greatly simplified, if, instead of saying that you want to know the "Truth", you were simply to say that you want to attain a state of belief unassailable by doubt [I vårt fall: ett påstående som är rättfärdigat inför samtida relevanta publik] på sådant sätt, att det blivit mer eller mindre allmänt omfattat].¹⁹

Vi har med denna kortfattade diskussion om relativism inte velat ta definitiv ställning i en omtvistad filosofisk fråga. Vårt syfte har enbart varit att dra upp olika möjliga konsekvenser av det faktum att filosofiskt tänkande är förankrat i olika sociala kontexter. Vi har också velat indikera att en relativistisk position för filosofisk kunskap inte nödvändigtvis är så utsiktslös som man emellanåt velat göra gällande. Och vad beträffar en sociologiskt orienterad filosofihistorieskrivning är det bara att skrida till verket. Det föreligger redan ett flertal substantiella arbeten på området att bygga vidare på.

Summary

"Truth on this side of the Pyrenees, error on the other". On the sociology of knowledge, the sociology of philosophy and the history of philosophy.

By Carl-Göran Heidegren and Henrik Lundberg. This article discusses "the sociology of philosophy", a sub-discipline within sociology that studies philosophical activity and thinking. It represents a sociological approach to the study of philosophy and the history of philosophy. The article presents the sociology of philosophy as an empirical undertaking that relies on certain types of empirical material and modes of utilizing data. The article also discusses the sociology of philosophy as a theoretical undertaking that thematizes the relation between social being and philosophical thought on the one hand, and the relation between social being and validity on the other. In this connection, a distinction is made between first-order theories (that are confirmed or falsified on empirical grounds) and second-order theories (truth-claims that rely on abstract argumentation). A second distinction is drawn between a descriptive relativism (one that gives a sociological account of changes in philosophical thought) and a normative relativism (one that argues that all philosophical theories are in the end context-dependent). Among the authors discussed in the article are Randall Collins and Pierre Bourdieu.

Noter

1 Randall Collins hävdar att filosofisociologi "is not a form of philosophy at all, but is simply another area of empirical sociology", i "For a sociological philosophy", *Theory and Society* 17 (1988), 670. Martin Kusch menar däremot att "the sociology of philosophical knowledge is an eminently philosophical project", emedan "an essential ingredient of the philosophical enterprise is the question of the conditions of its own possibility", i *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge* (London & New York, 1995), 23. Denna skillnad motsvarar i stor utsträckning den distinktion vi gör nedan mellan deskriptiv och normativ relativism.

2 Se t.ex. *The sociology of philosophical knowledge*, ed. Martin Kusch (Dordrecht, 2000). Ytterligare en beteckning i omlopp är *sociology of – philosophical – ideas*. Se Charles Camic & Neil Gross, "The new sociology of ideas", *The Blackwell companion to sociology*, ed. Judith R. Blau (Malden, Mass., 2001), 236–249.

3 Framställningen lånar en del formuleringar och idéer från Carl-Göran Heidegren, "Sociologi och filosofi. Om möjligheterna av en sociologiskt orienterad filosofihistorie-skrivning", *VEST. Tidskrift för vetenskapsstudier*, 1998:1, 9–30; Carl-Göran Heidegren, *Det moderna genombrottet i nordisk univer-*

sitetsfilosofi 1860–1915 (Göteborg, 2004); Henrik Lundberg, *Durkheim och Mannheim som filosofisociologer* (Lund, 2005).

4 Blaise Pascal, *Tankar* (1670; Uddevalla, 1971), 108.

5 Wilhelm Wundt, "Philosophy in Germany", *Mind* 2 (1877), 495.

6 Robert K. Merton, "Paradigm for the sociology of knowledge", i idem, *The sociology of science: Theoretical and empirical investigations* (1945; Chicago, 1973), 34–35.

7 Här föreligger en påtaglig närhet till den *konstellationsforskning* som utvecklats av Dieter Henrich i samband med studiet av den efterkantiska filosofins snabba utvecklingsförlopp i Tyskland. Denna forskning rekonstruerar in i minsta detalj de specifika idé-, problem- och personkonstellationer varifrån kreativa impulser utgått. Man har t.ex. kunnat visa att en av nyckelgestalterna för den efterkantiska filosofins utveckling under början av 1790-talet var Immanuel Carl Diez (har någon hört talas om honom?). Se Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790–1794*, 2 Bde (Frankfurt am Main, 2004); *Konstellationsforschung*, eds, Martin Mulso & Marcello Stamm (Frankfurt am Main, 2005).

8 Kusch, *Psychologism*, 96.

9 Se Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (1986; Frankfurt am Main, 1993), 149, 308. Den "skeptiska generationen" kallar Köhnke de unga filosofer som hamnade i bakvattnet på 1848 års misslyckade revolution.

10 Se Heidegren, *Det moderna genombrottet*, 506 ff.

11 Randall Collins, *The sociology of philosophies – A global theory of intellectual change* (1998; Cambridge, Mass., 2000).

12 Se kap. 4 i David Bloor, *Knowledge and social imagery* (1976; Chicago & London, 1991).

13 Pierre Bourdieu, *The political ontology of Martin Heidegger* (1975; Cambridge, 1991). Se också Pierre Bourdieu & Loïc J.D. Wacquant, *An invitation to reflexive sociology* (Chicago & London, 1992), 151–158.

14 Loïc J.D. Wacquant, "The structure and logic of Bourdieu's Sociology", i Bourdieu & Wacquant, *An invitation to reflexive sociology*, 13.

15 Pierre Bourdieu, *Pascalian meditations* (1997; Cambridge, 2000), 93.

16 Richard Rorty, "Pragmatism, relativism, irrationalism" i idem, *Consequences of Pragmatism* (1980; Minneapolis, 2003), 168.

17 Richard Rorty "Universalitet och sanning", i *Striden om sanningen*, ed. Gunnar Skirbekk (1993; Göteborg, 2004), 31.

18 Ett liknande problem finns med anförandet av det s.k. *genetiska felslutet* mot filosofisociologiska ansatser, dvs. påståendet att filosofiska påståendens sanning eller giltighet inte har något med deras ursprung att göra. Innan det är möjligt att bestämma vad som är relevant för att pröva en filosofisk teori måste man slå fast hur giltigheten av dessa teorier avgörs. Ur filosofisociologisk synvinkel faller det sig dock naturligt att betrakta såväl filosofiska teorier som de giltighetskriterier enligt vilka de värderas som sociala konstruktioner.

19 Charles Sanders Peirce, "The essentials of pragmatism", i *Philosophical writings of Peirce*, ed. J. Buchler (1905; New York, 1955), 257.