

Oddbjørn Bukve

Forklaring og forståing i samfunnsvitskapen

Artikkelen drøftar tilhøvet mellom forklaring og forståing i samfunnsvitskapen.

Utgangspunktet er Alexander Rosenbergs forsvar for ein naturalistisk posisjon, som vektlegg forklaring og prediksjon som mål for samfunnsvitskapleg forskning. Rosenbergs kritikk av interpretasjonistane generelt og Habermas spesielt vert presentert. Gjennom ein presentasjon av Habermas si drøfting i Zur Logik der Sozialwissenschaften syner eg at Rosenberg si avvising av interpretasjonismen er basert på ei misvisande oppfatning av kva Habermas står for.

Spørsmålet om tilhøvet mellom forståing og forklaring i samfunnsvitskapane kan i utgangspunktet sjåast som eit spørsmål om metode, om forskingsstrategiar. Å forstå andre sine handlingar krev andre framgangsmåtar enn det å etablere ei årsaksforklaring med føreseiande kraft. Men spørsmålet har større rekkevidde enn til det metodiske åleine. Vi kan ikkje lausrive metodediskusjonen frå diskusjonen om målet med samfunnsvitskapane. Kva strategiar ein skal velje, er også avhengig av kva ein ønskjer å bruke vitskapen til. Prediksjon og forståing er ulike målsetjingar, og dei er baserte på ulike kriterium for kva som er viktig kunnskap. Derfor kan valet mellom dei ikkje skiljast frå diskusjonen om kva kunnskap er. I fall målet er å auke vår kunnskap i ei eller anna forstand, lyt vi vite kva gyldig kunnskap er for å avgjere korleis vi kan skaffe oss den. Diskusjonen om metodar, mål og kunnskapsteori må derfor sjåast i samanheng.

Det er ikkje enkelt å grunngje kva som skal vere målet med samfunnsvitskapane. Det er større semje om målet med naturvitskapane. Naturvitskapane si oppgåve er å finne fram til allmenne lover for det som skjer i naturen, og å bruke innsikta i desse lovene til føreseiing og kontroll av dei fenomena vi kan studere i naturen. Men gjev naturvitskapane også ein normativ modell for samfunnsvitskapleg praksis, eit mål vi bør streve mot? Enkelte vil svare ja, med større eller mindre reservasjonar for samfunnsvitskaplege særtrekk som modifierer vår evne til presis føreseiing og kontroll. Slike modifikasjonar følgjer særleg av det problematiske med å finne fram til determinerande lover for menneska sine handlingar. Andre vil svare tvert om. Samfunnsvitskapane sitt mål er ikkje styring og kontroll av samfunnet,

men forståing og innsyn i menneska sine handlingar, deira motiv og oppfatningar.

Samfunnsvitskapane si oppgåve er å forstå, ikkje å forklare. Vi kan kalle dei to posisjonane for den naturalistiske og den interpretative.¹

Eit nærliggjande spørsmål er om vi faktisk må velje mellom ein naturalistisk og ein interpretativ posisjon. Kan det ikkje tenkjast ein mellomveg, eit kompromiss? Det finst enkelte forhold vi må forstå, og andre vi kan forklare. Vi kjenner Weber sin formel om å forstå dei enkelte handlingar, og forklare deira forløp og verknader.² Ein slik formel åleine er likevel ikkje tilstrekkeleg til å avgjere kva som er tillatelege forskingsstrategiar. Når er det til dømes legitimt å leite etter statistiske regularitetar og samanhengar utan å ha innsyn i mikrologikken, i dei enkelte aktørane sine motiv? Inneber formelen krav om metodologisk individualisme, dvs at vi må forstå motiva for dei enkelte handlingane før vi studerer dei aggregerte konsekvensane?

Det finst dei som meiner at det greie kompromisset mellom naturalisme og interpretasjonisme ikkje er mogleg. Når ein samfunnsvitar gjennomfører sitt daglege forskingshandverk, tek han eller ho, medvite eller umedvite, standpunkt til grunnleggjande kunnskapsteoretiske (epistemologiske) og metafysiske (ontologiske) spørsmål. Gjennom valet av forskingsmetode plasserer vi oss i ein naturalistisk eller ein interpretativ posisjon, anten vi er klar over det og reflekterer over det eller ei. Det finst ingen mellomvegar, slik at all samfunnsvitskapleg forskning står overfor eit grunnleggjande vegval. Dette er til dømes standpunktet til Alexander Rosenberg i boka *Philosophy of the Social Sciences* (Rosenberg 1995). Denne boka er blitt mykje omtala og omtykt, ikkje minst på grunn av Rosenberg sine evner til å gå inn i grunnlagsdebatten kring dei ulike posisjonane. Som vitskapsfilosof prøver Rosenberg ut dei grunnleggjande føresetnadene for ulike vitskapsteoretiske posisjonar på ein kritisk og diskuterande måte. Rosenberg endar opp i ein naturalistisk posisjon som den mest lovande. Denne posisjonen hevdar at samfunnsvitskapane si rolle er å forklare, å finne regelbundne tilhøve i samfunnet. Men han er ikkje blind for veikskapane som ulike naturalistiske posisjonar har hatt, og han peikar på behovet for gjensidig respekt mellom posisjonane.

I denne artikkelen vil eg først presentere Rosenberg sin argumentasjon for at samfunnsvitarar nødvendigvis må velje side i dei grunnleggjande epistemologiske og metafysiske spørsmåla. Deretter vil eg prøve å setje Rosenberg sitt eige standpunkt til debatt. Må vi verkeleg velje side? Og dersom dette sidevalet er Rosenberg sitt, kva er så poenget med den interpretative versjonen av samfunnsvitskapen? Har den i det heile noka rolle å spele? Er den noko anna enn ei førvitskapleg beskriving utan verdi frå vitskapleg synsstad? Dersom

kløyvinga er fundamental, er det unekteleg problematisk å halde på ein ekte respekt for den posisjonen ein avskriv. Eg set Rosenberg under debatt først og fremst ved å vise til Jürgen Habermas sin posisjon i boka *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, som først kom ut på tysk i 1967.³ I spenningsfeltet mellom Rosenberg si avvising av interpretasjonismen og Habermas sitt forsøk på å sameine reflektiv forståing med empirisk forklaringsmetodikk, prøver eg å avklare spørsmålet om tilhøvet mellom det fortolkande og det forklarande perspektivet i samfunnsvitskapane.

Rosenbergs posisjon – og ein kritisk kommentar

Handlingar kan ikkje forklarast på same måte som fenomenen i naturen. Forklaring krev lover, og lover for handling let seg ikkje så lett etablere. Vi kan ikkje direkte avdekkje dei motiv og oppfatningar som ein person har. Dei må avdekkjast indirekte, gjennom dei handlingane dei gjev opphav til. Derfor kan intensjonar ikkje vere årsaker. Ei årsak som ikkje kan spesifiserast uavhengig av den verknaden den er opphav til, fyller ikkje kravet til ei årsaksforklaring. Sambandet mellom motiv, oppfatningar og handlingar er av eit anna slag enn sambandet mellom kausalfaktorar og effektar. Motiv, oppfatningar og handlingar er intensjonelle variablar.

Ein annan måte å seie dette på, er at alle oppfatningar inneheld ein påstand om noko, om eit saksforhold. Den har ikkje den same generelle forma som ein ikkje-intensjonell påstand. Den språklege utforminga vi gjev den, er på ein annan måte avgjerande for om den er sann (Rosenberg 1995:48ff). Den beskrivande setninga ”Supermann er modig” er framleis sann om vi endrar den til ”Clark Kent er modig”, under føresetnad av at Clark Kent er den same personen som Supermann. Men vi kan ikkje på same måte endre den intensjonelle påstanden ”Lois Lane er forelska i Supermann” til ”Lois Lane er forelska i Clark Kent”, sjølv om Clark Kent er Supermann aldri så mykje. Den intensjonelle påstanden kan ikkje konverterast til kausalforma. Vi treng tilgang til aktørane sine eigne omgrep om det dei gjer for å kunne tyde handlingane deira.

No kan problema med å forklare handling tolkast på to ulike måtar. Interpretasjonistane si tolking går ut på at det er ein prinsippskilnad mellom å forklare handlingar ut frå dei handlingsreglane som gjer dei forståelege, og å årsaksforklare dei. Reglar kan vi bryte, men det falsifiserer ikkje på nokon måte regelen. Vi har ei forståing av kva

regelen er, sjølv om det finst handlingar som ikkje følgjer den. Derimot ville ei handling som går på tvers av prediksjonar som er avleidde av ei allmenn lov, føre til at lova vert falsifisert.

Den andre tolkinga, som Rosenberg vil hevde, er den naturalistiske. Den går ut på at problema er praktiske og ikkje filosofiske. Dilemmaet med å forklare handlingar er for det første at eitkvart utfall kan vere resultatet av ei uendeleg rekkje av ulike årsakskombinasjonar. Den same handlinga kan følgje av ei lang rekkje kombinasjonar av ønske og oppfatningar. For det andre er dei årsaksfaktorane som er nødvendige og til saman tilstrekkelege til å forklare ei handling, for mange og innfløkte til å bli avdekka. For naturalistane er vanskaner med å forklare handling eit produkt av kompleksitet, ikkje eit prinsipielt problem.

Derfor må samfunnsforskarar forenkla. Det beste vi kan gjere i praksis, er å prøve å oppdage statistiske regularitetar og så avdekke kva for nokre av desse som er tilfeldige og kva for nokre som ikkje er det. Statistisk hypotesetesting blir ein viktig reiskap for ein samfunnsvitenskap som arbeider på denne måten. Men når vi arbeider med statistiske regularitetar, må vi hugse på at dei som ikkje er tilfeldige, i prinsippet skal kunna forst tilbakke på ein mikrologikk som bind saman handlingar og sosiale fakta. Vi kan vone at rasjonelt val-teoretikarar, matematiske økonomar og sosiobiologar og andre etter kvart kjem fram med robuste modellar som kan forklare regularitetane som vi arbeider med, seier Rosenberg.⁴ Med robuste modellar forstår Rosenberg slike som fungerer under ei lang rekke initialvilkår.

Den samfunnsvitenskapen som Rosenberg tek til orde for, er nett det samfunnsforskarar flest prøver å gjere i forskarkvardagen. Vi arbeider som oftast med å finne regularitetar og samanhengar. Typiske påstandar om slike regularitetar er påstanden om at senka rente vil føre til auka investeringslyst, at oppløysing av sosiale band vil føre til mindre klassebundne standpunkt ved politiske val, og at parlamentariske system fører til klarare ansvars plassering og større evne til å fatte vedtak enn presidentsystem. Bak slike påstandar ligg det idear om motiv for enkelthandlingar og rammevilkår som desse handlingane skjer innanfor. Det finst motiv bak dei mange handlingane som til saman skaper regelmessige mønster.

I eit slikt perspektiv blir aktørane sett som berarar av strukturar, strukturar som disponerer aktørane for bestemte typar handlingar.⁵ Vi blir forma av dei strukturane som omgjev oss, sjølv om denne forminga ikkje har karakter av ubrytelege rammer. Men denne forminga skaper regularitetar og gjer det mogleg å bygge teoriar om årsakssamanhengar, sjølv om desse ikkje har karakter av lover. Og med teoriar om årsakssamanhengar følgjer evne til å forklare. Forklaringar og prediksjon ser Rosenberg som vilkåret for ein relevant samfunnsvitenskap:

As we have seen, interpretationalists and other social scientists will cite the difficulty of securing laws as part of their argument that social science has little or nothing to do with generalizations of any kind, or even with causes. When causes are cited, as in the case of history, their being causes are ancillary to their function, which is to help interpret phenomena, to make them intelligible. For this reason, neither laws nor statistical generalizations figure in narrative history.

But whatever may be the case for history, the social sciences that claim to have relevance for future policy, both public and private, may not remain indifferent to generalizations, statistical or otherwise. For policy relevance requires predictions, and only generalizations make claims about the future.

På mange måtar leverer Rosenberg eit sterkt og reflektert forsvar for ein naturalistisk tilnæringsmåte til samfunnsvitskapen. Han legg fram ei grunngeving for at det empiriske arbeidet med å avdekke regularitetar i samfunnet, som samfunnsforskarar flest driv med i sin daglege praksis, står seg også frå ein vitskapsteoretisk synsstad. Og han unngår å hamne i eit deterministisk syn på handling.

Spørsmålet er likevel om Rosenberg treffer i den kritikken han rettar mot interpretasjonistane. Vi har sett at han godtek den kritikken interpretasjonistane reiser mot årsaksforklaring av handling. Ein intensjonell logikk kan ikkje reduserast til årsakslogikk. Kritikken hans er basert på andre argument. Han spør retorisk om interpretasjonistane kan tilby oss noko anna enn beskrivande reproduksjon av aktørane sine egne oppfatningar. Dei slår inn opne dører, eller dei vert uvitskapelege ved å tillegge samfunnsprosessar ei djupare meining. I den grad interpretasjonistane kan gje oss kunnskap, er denne av anna slag enn den empiriske kunnskapen, seier Rosenberg. For å grunnje denne påstanden grip han til Descartes si oppfatning av kva kunnskap er. Rasjonalisten Descartes hevdar at det finst kunnskap som ikkje er empirisk basert.⁶ Det er noko vi veit sikkert utan at vi har empirisk kunnskap om det. Mest berømt er dette oppsummert i setninga "Cogito, ergo sum". Det å kunne tvile på noko, føreset at det finst ein tvilar. Denne tvilaren må vere meg, og ergo er eg til. Dette er ei apriorisk sanning, som representerer ei anna form for kunnskap enn den empiriske. Eg tvilar ikkje på den fordi eg veit den må vere sann ut frå mitt eige tilfelle. Slike aprioriske sanningar kan vi kalle for innsikt. Analyse av intensjonelle handlingar gjev kunnskap fordi den produserer innsikt, ikkje fordi den produserer empirisk kunnskap som kan brukast til prediksjon av framtidige handlingar.

Rosenberg er spesielt kritisk til ei gruppe av interpretasjonistar, dei som han kallar for historiefilosofane. Historiefilosofane er dei som tillegg det som skjer i samfunnet ei djupare meining. Han ser Hegel, Freud og Marx som sentrale representantar for denne gruppa. Også representantar for kritisk teori vil han rekne til historiefilosofane. Jürgen Habermas er ein av dei teoretikarane som Rosenberg avviser som tilhengar av ein "soft" og spekulativ samfunnsteori. Han ser Habermas som ein av dei fremste eksponentane for kritisk teori, noko som utvilsamt er rett. Om den kritiske teoriens mål og strategiar seier han:

Critical theory, for example, tells us that the aim of social science should be the emancipation of humans from bonds that restrict their freedom. The social scientist is responsible for uncovering the real meanings of social processes, institutions, events, and ideologies (Rosenberg 1995:209).

Denne typen teoriar vil Rosenberg avvise. Det ligg ein sjølvrefererande inkonsistens i å anta at samfunnsmedlemmer flest ikkje har innsikt i den sanne meininga med det som skjer i samfunnet, medan historiefilosofen sjølv tillegg seg ei evne til å gripe denne meininga. Dessutan går det ikkje an å tillegge ein overindividuell storleik som samfunnet ei meining. Desse teoriane byggjer på eit forklaringsprinsipp som han kallar for teleologisk.

Rosenberg avviser altså kritisk teori som ein historiefilosofisk teori, ein teori som impliserer at det finst ei djupare meining i samfunnet. Men dette gjer han utan å gjennomføre ein konkret diskusjon og kritikk av sjølvforståinga i kritisk teori.⁷ Når til dømes Hans Skjervheim hevdar at sosiologien må vere ein kritisk disiplin, har dette kravet lite med historiefilosofi å gjere.⁸ Tvert om tek han direkte avstand frå historiefilosofiske teoriar (jfr. Skjervheim 1996:249). Han ser derimot kritisk teori som ein teori som er nøydd til å gjere greie for sine egne vurderingsstandardar, ein teori som med andre ord må legitimere seg sjølv (Skjervheim 1996:202). Ein kritisk teori i denne forstand er knytt til ein kommunikativ diskurs om kva som er gyldige vurderingsstandardar. Det handlar om "krafta i dei betre argument", for å halde seg til Habermas. Nettopp grunnlegginga av ein teori om kommunikativ handling og diskursivt demokrati har vore Habermas sitt prosjekt dei siste tiåra (Habermas 1984; 1987). Men dette går Rosenberg ikkje inn på.

Heller ikkje drøfter han Habermas sin vitenskapsteoretiske posisjon i *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. I denne boka tek Habermas dualismen mellom naturvitskapar og kulturvitskapar som sitt utgangspunkt. Han kritiserer positivistane for ikkje å reflektere denne dualismen, og for å ville gjere naturvitskapen til norm for vitskapen om samfunnet. Men trass

i insisteringa på at denne dualismen finst, meiner også Habermas at forklaring må vere ei oppgåve for samfunnsvitskapen.

De konkurrerende ansatser som utbildats inom samhällsvetenskaperna är snarare ett resultat av att samhället inte låter sig inordnas under en allmän teoriapparat på samma sätt som objektiverade naturprocesser. Medan natur- och kulturvetenskaperna kan leva i en ömsesidig indifferent – om inte helt fredlig – sameksistens, så måste samhällsvetenskaperna rymma spänningen mellan divergerande ansatser under ett och samma tak. Här framtingar själva forskningspraktiken en reflektion kring förhållandet mellan analytiska och hermeneutiska tillvägagångssätt (Habermas 1994:19).

Og endå klarare:

När ... icke-reduktionistiska sociala handlingsteorier emellertid måste avstå från den elementariska uppbyggnaden åt beteendevetenskapliga teorier till förmån för funktionalismen, kommer till sist den fråga som måste utredas att lyda: under vilka villkor kan en samhällsvetenskaplig systemforskning utöver preskriptivt vetande bidra till den empiriska analysen av samhälleliga sammanhang? (Habermas 1994:66).

Habermas ser såleis på Parsons sin funksjonalisme som eit viktig steg på vegen mot å utvikle ein teori om handling (Habermas 1994:105ff). For funksjonalismen er målet å rekonstruere sambanda mellom ulike sosiale mønster og institusjonar. Men ulikt Parsons vil ikkje Habermas tale om eitt sosialt system. Hans oppfatning er at samfunnet består av ulike handlingsområde, som vert dominerte av ulike handlingslogikkar. Dette resonnementet utviklar Habermas vidare i teorien om kommunikativ handling (Habermas 1984; 1987). Men for oss er det interessante i denne omgangen at Habermas plasserer seg sjølv på ein heilt annan måte enn det Rosenberg gjer. Han vil både ha ein forklarande samfunnsvitskap og tillegge meiningsanalysen ei viktig rolle i denne vitskapen. Kva er det ved denne posisjonen som Rosenberg ikkje fangar når han glatt plasserer Habermas i den interpretasjonistiske leiren, utan interesse for forklarande samfunnsvitskap? Presenterer Habermas eit ullent eller tvilsamt kompromiss, eller har han poeng som glepp for Rosenberg? For å prøve å finne ut av dette, skal eg i siste del av artikkelen sjå nærare på Habermas sin argumentasjon i *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967). Der utviklar Habermas synspunkta sine gjennom ei kritisk drøfting av arbeida til ma Weber, Wittgenstein og Gadamer.

I forordet til nyutgåva frå 1982 vedkjenner Habermas seg framleis synspunkta i denne boka. Men han framhevar at han seinare har komme til å leggje meir vekt på det kommunikasjonsteoretiske enn det kunnskapsteoretiske i grunnlegginga av samfunnsvitskapen. Nedanfor skal eg skal sjå på Habermas sin diskusjon av den rolla som meiningsforståinga spelar innanfor dei empirisk-analytiske vitskapane.

Habermas om samfunnsvitskapane sin logikk

Forståing og forklaring – Webers analyse

Weber tek utgangspunkt i Rickert sine kunnskapsteoretiske analysar av forholdet mellom natur- og kulturvitskapar. Men Weber er i følgje Habermas ikkje først og fremst oppteken av det kunnskapsteoretiske. Han er ute etter å få klarleik kring sin eigen forskingspraksis. For Weber er samfunnsvitskapane kulturvitskapar med eit systematiserande formål.

Samfunnsvitskapane kan ikkje som åndsvitskapane stoppe med forståing. Dei må systematisere og forklare fenomen i samfunnet. Men samstundes må dei, fordi dei har handling som sitt objekt, ta opp i seg kulturvitskapens metodiske tilnærmingar til det intensjonelle. Slik står samfunnsvitskapane mellom natur- og åndsvitskapane, og må ta opp i seg metodar frå begge sider.

Habermas seier at ein må skilje mellom tre problemkompleks i Weber sine analysar. Han diskuterer sosiologisk metode, han diskuterer målet med samfunnsvitskapane, og han diskuterer føresetnadene. Weber senterer sine analysar av metoden rundt tilhøvet mellom å forstå og å forklare. I *Wirtschaft und Gesellschaft* formulerer han sin kjende tese om metoden:

Sosiologi er ein vitskap som er oppteken av den forståande tolkinga av sosial handling, og gjennom det å årsaksforklare handlinga sitt forløp og konsekvensar (Weber 1978:4, mi oms.).

Weber er klar over at den enkelte handlinga ikkje let seg årsaksforklare:

Selv om vi hadde en så omfattende innsikt som tenkes kunne i *alle* "lover" for det som skjer, ville vi stå rådløse overfor spørsmålet: *Hvordan er en kausalforklaring av en individuell kjensgjerning overhodet mulig?* – ettersom det ikke går an å tenke seg at selv det minste utsnitt av virkeligheten noensinne kunne beskrives på en uttømmende måte. De årsaker som har bestemt en eller annen individuell begivenhet er jo bestandig *uendelig* mange og uendelig

mangeartete, og det finnes intet kjennetegn som ligger i tingene selv, og som kunne tjene til å skille ut en del av dem som de eneste som kommer i betraktning (Weber 19710:187).

Korleis kan ein til dømes årsaksforklare at eg nett no sit og skriv på denne artikkelen? Eg kan prøve meg med å seie at eg gjer det fordi eg har lyst og tid. Men kva er det i mi fortid som har gitt meg lyst og tid til å setje opp mot ein annan Rosenberg og Habermas sine oppfatningar av samfunnsvitskapane sin vitskapsfilosofi? Det er openberrrt at vi her kjem ut for ei uendeleg lang kjede av hendingar i fortida. Kvifor vart eg engasjert i nett desse bøkene? Kvifor vart eg i det heile samfunnsvitar og ikkje kjemikar eller lastebilsjåfør?

Handlingar kan vi ikkje forklare, seier Weber. Vi må forstå dei. Men vi kan ikkje stoppe der. For samfunnsvitskapane sitt mål er å finne fram til regelmessige samanhengar i samfunnet. Det grepet Weber gjer for å kople mellom forståing og forklaring, er å rekne med at det finst eit regelbunde samband mellom motiv og handlingar. Gjennom den forståande metoden kjem vi fram til korleis dette sambandet må vere. Om vi kjenner til ein aktør sine motiv og situasjonsvurderingar, veit vi òg korleis vedkommande kjem til å handle. Men forståinga er i seg sjølv ikkje prov på at sambandet faktisk finst. Derfor treng vi empiriske analysar av regelbunden atferd i sosiale samanhengar, for å få stadfesta at forståinga er rett. Habermas (1994:28) kommenterer dette med å seie at for Weber kan den logiske relasjonen mellom forståing og forklaring først attende til det allmenne forholdet mellom hypotese og empirisk prøving. Gjennom forståing interpolerer ein eit rasjonelt etterstreva mål som tilstrekkeleg motiv for ei observert handling. Denne interpolasjonen er å likne med ei hypotesedanning. Men først når antakinga om regelbunden handling er etterprøvd empirisk, har vi fått ei forklaring.

Weber (1973) er vidkjend for si tolking av kvifor så mange kalvinistar, med sine påbod om asketisk livsførsel, vert kapitalistiske entreprenørar. Forklaringa hans er at det finst eit samband mellom trua på predestinasjonen og oppsamlinga av kapital. Den som trur på predestinasjonen kan lett fortvile, dersom han eller ho ikkje får teikn som kan gje von om at ein er blant dei utvalde. For kalvinistane var verdsleg suksess eit slikt teikn på at ein var blant Guds utvalde. Men dermed blir ønsket om verdsleg suksess ei sterk drivkraft for entreprenørskap, ikkje fordi suksessen er eit mål i seg sjølv, men fordi den er eit teikn på at ein er utvald blant dei som vil bli frelste. Her teiknar Weber eit bilde av ein motivkrins, knytt til ønsket om frelse og behovet for teikn som kan gje ro i sjela, som leier til bestemte handlingar i den økonomiske sfæren. Ut frå Weber sin eigen tankegang er denne forståinga ei hypotese som må verifiserast gjennom empiriske regelmessighetar i entreprenøråttferd. Ofte er

samanhengen i empirisk forskning omvendt: Vi finn regularitetar som vi søker ei forståing av: Kva slags motiv kan ligge bak dei handlingskjedene som leier til observerte regelmessighetar? Habermas (1994:28) seier at det i lys av den ideen om logisk samband mellom forståing og forklaring som Weber lanserer, er lett å forstå kvifor Weber gjev eit metodologisk primat til formålsrasjonelle handlingar. Formålsrasjonelle handlingar er jo nettopp kjenneteikna ved at dei er styrte av klare motiv, av formål med handlingane. I denne typen handlingar blir sambandet mellom motiv og handling derfor spesielt tett. Det er så å seie området for formålsrasjonelle handlingar som opnar seg for den typen analyse som Weber gjer seg til talsmann for. Det er handlingar i systemsfæren, som økonomien og statsapparatet, ein kan analysere på denne måten.⁹

Men det avgjerande spørsmålet, seier Habermas vidare, er korleis ein kan nå fram til systematiske antakingar om forståelege, men ut frå formålsrasjonell synsstad irrasjonelle handlingar. I ei empirisk-analytisk ramme, som jo er samfunnsvitskapane sin ambisjon, er det først teoriar om slike handlingar som bind saman forståing og forklaring. Såleis vil ein avgjerande test på metoden vere om vi kan forklare til dømes regelmessig førekomst av altruistiske handlingar.¹⁰ Det nyttar ikkje berre å tillegge altruistar andre motiv enn egoistar. Ei slik interpolering av motiv gjer berre teorien uråd å falsifisere. Weber si eiga oppfatning er at slike "irrasjonelle" handlingar berre kan undersøkast som avvik frå den formålsrasjonelle modellen. Det er i lys av dette problemet vi må sjå den interessa det i dag er for repetitive spel og bruken av tit for tat-strategiar. Gjennom desse ser tilhengjarar av Weber sin metodologiske strategi ein sjanse til å forklare også andre handlingskompleks enn dei teknisk-rasjonelle.

Habermas peikar også på at Weber er tvitydig når han i sine vitskapsteoretiske arbeid talar om sosiologiens mål. Her seier han gjerne at sosiologien skal forstå sosiale fakta si kulturelle tyding og forklare deira sosiale betinging. Men den siste delen av formuleringa går inn i eit positivistisk vitskapssyn på vitskapens mål. Betingingsomgrepet inneber å vise til ein kausal relasjon mellom sosiale fakta og deira årsaker. Denne betinginga let seg ikkje etablere som ei kausal betinging, slik Weber også er inne på når han i sine methodedrøftingar peikar på at individuelle kjensgjerningar ikkje kan kausalforklarast. Men i andre samanhengar seier han at samfunnsvitskapane må gå ut over dei reint instrumentelle forklaringar, og at det å gjere sosiale fakta forståelege er det sentrale.

Habermas meiner her at Weber ikkje skil tilstrekkeleg mellom meining som motiv (Sinn) og meining som tyding (Bedeutung) (1994:31). Meining forstått som motiv kan ein gjere til eit metodisk steg i ein empirisk-analytisk vitskap, slik Weber gjer det i sin metodologi. Men meining forstått som tyding viser i staden til ein hermeneutisk

tolkingssamanheng, der det dreier seg om å tileigne seg ei meining som er objektivert i eit verk eller ei hending. Analysen av meining som tyding er knytt til andre kunnskapsmål enn empiriske kausalanalysar. Analysen av meining som tyding har først og fremst sjølvforståing og refleksjon som sitt kunnskapsmål. Det er denne tvetydigheita Weber ikkje heilt fangar, sjølv om han ikkje undertrykker den på same måte som positivistane.

Diskusjonen om dei epistemologiske føresetnadene for samfunnsvitskapane er det tredje problemkomplekset hos Weber. Spørsmålet er korleis samfunnsvitarane er avhengige av forforståinga i si søking etter kunnskap. Weber aksepterer at det finst ei slik avhengigheit:

... det er en transcendental forutsetning at vi er kulturmennesker, utstyrt med evnen og viljen til å ta bevisst stilling til verden og forlene den med en mening. Uansett hva denne mening måtte være, vil den føre til at vi i vårt liv bedømmer bestemte mellommenneskelige forhold i lys av denne mening, tar (positivt eller negativt) stilling til dem som betydningsfulle ... Uten forskerens verdioppfatninger ville det ikke finnes noe prinsipp for stoffvalget og ingen meningsfull erkjennelse av det individuelt virkelige ... (Weber 1971:190f).

Weber hevdar ein tese om forskinga sin verdifridom, ved å innføre eit skilje mellom fakta og verdiar. Vitskap handlar om fakta, ikkje om verdiar. Men denne analysen er halvhjerta, seier Habermas. Tesen om verdifridom gjer at Weber unngår å trekke inn den kontekstuelle avhengigheita som eit tema i sjølve den vitskaplege analysen. Her syner han seg som positivist (Habermas 1994:32ff).

Forståing og samfunnsvitskap

Habermas skil mellom åtferdsvitskapar og handlingsvitskapar. I åtferdsvitskapen eller behaviorismen kjem ikkje spørsmålet om meining opp, fordi ein avgrensar seg til å observere åtferd. Men handlingsvitskapane har som sitt objekt symbol og symbolavhengige åtferdsmønster. Slike symbolavhengige åtferdsmønster er det som vi kan oppfatte som handlingar. I handlingsvitskapane blir tilgangen på data såleis ikkje konstituert berre gjennom observasjon av hendingar, men også gjennom å forstå meiningssamanhengar. I relasjon til dette vil Habermas skilje mellom sanseerfaringar og kommunikative erfaringar. Problemstillinga for ein empirisk samfunnsvitskap gjeld korvidt ein kan måle desse erfaringane med slike standardiserte metodemål som gjeld for empiriske vitskapar. Framstår erfaringane som like for ulike subjekt? Å måle sosiale fakta dreier seg om å omforme

kommunikativ erfaring til data. Dette er relativt uproblematisk så lenge dei handlingssystema som skal analyserast er etablerte som institusjonelle område for formålsrasjonell handling. Profitt og prisar på marknaden eller røyster og makt i politikken er døme på slike standardiserte mål som allereie er utvikla i praksis på området.

Men så snart observerade beteendemønster måste tolkas i relation till förväntningar, då är inte längre handlandets betingelser givna oberoende av den handlandes egna tolkningar. Mellan stimulus och beteendereaktioner finns tolkningsschemata som måste utforskas som sådana, eftersom de preformerar världsuppfattningen såväl som behoven. I sociologin är detta välbekänt sedan W.I. Thomas på nytt utarbetade detta sakförhållande: "Om människor definierar situationer som verkliga, er de verkliga i sina konsekvenser"(Habermas 1994:133).

Det er desse relasjonane mellom "preformerade världsuppfattningar" og handling som må opparbeidast i ein forståande sosiologi. Eg skal gå vidare ved å syne korleis Habermas ser på forståinga si rolle i samfunnsvitskapen i lys av språkanalyse og hermeneutikk.

Den språkanalytiske tilnærminga

Kvifor er språkanalysen interessant for ein forståande samfunnsvitskap? Etter Habermas si oppfatning er det berre gjennom språket og språklege symbol at vi som menneske kan gripe verda. Vi har ingen direkte sansetilgang til ei ytre verd uavhengig av den vi kan uttrykkje ved hjelp av språket. Men språkanalysen er nettopp oppteken av reglar for meningsfylt kommunikasjon gjennom språklege symbol. Derfor kan vi bruke språkanalysen til å gripe dei transcendentale reglane som strukturerer livsverda for oss. Livsverda er strukturert for oss gjennom språket, og derfor framstår språkanalysen som eit metaspråk vi kan bruke for å analysere måten denne struktureringa foregår på.

Positivistar som Neurath og Carnap vona å kunna utvikle ein kausal analyse av intensjonell handling (Gilje & Grimen 1993:57ff). Denne vona slo ikkje til, fordi intensjon og handling heng logisk saman på ein annan måte enn saksforhold i naturen. Men gjennom språkanalysen blir det råd å gjennomføre empiriske analysar av forståingsformer. Dei lingvistiske reglane om korleis symbol blir samanbundne, er tilgjengelege for empirisk analyse. Men samstundes er dei data av ein høgare orden. Dei er ikkje data om saksforhold, men data på nivået for påstandar om saksforhold.

Habermas peikar på at behaviorisme og språkanalyse i ein viss forstand er komplementære. Begge byggjer på ein skilnad mellom satsar og fakta. Behaviorismen analyserer dei eksterne relasjonane mellom hendingar, som er empiriske. Språkanalysen analyserer dei interne relasjonane mellom teikn, som er logiske. Behaviorismen gjer samfunn til natur ved å sjå bort frå handlingar sin intensjonalitet. Handlingar blir hos behavioristane redusert til åtferd. Lingvistikken ser bort frå naturen ved å redusere sosiale handlingar til symbolsk formidla åtferdsmønster.

Også dei logiske positivistane ville skape eit vitskapleg universalspråk, der kvart språkleg element motsvara eit saksforhold i naturen. Språket måtte reduserast til grunnleggjande satsar. Wittgenstein stod i denne tradisjonen. Men han vender den om ved å fokusere på eit anna spørsmål: Korleis kan det ha seg at språk gjer kunnskap om røyndommen mogleg? Svaret han gjev, er at livsformene konstituerer seg gjennom kvardagspråket.

Mitt språks gränser betyder min världs grenser (5.6). Og vidare: Logiken oppfyller världen, världens gränser är också dess gränser. I logiken kan vi alltså icke säga: Det och det finns i världen, men icke det. Det skulle nämligen skenbart förutsätta, att vi uteslutar vissa möjligheter, och detta kan icke ske, eftersom logiken i så fall måsta sträcka sig utanför världens gränser; endast därigenom kunde den nämligen betrakta dessa gränser också från andra sidan. Vi kan alltså icke heller säga vad vi icke kan tänka (Wittgenstein 1962, sitert etter Habermas 1994:155f).

I utgangspunktet søkte Wittgenstein etter å formulere eit universalspråk. Men gjennom sine arbeid kjem han til at fordi språket konstituerer verda, må dette vere ein konstitusjon frå vårt spesielle perspektiv.

I Wittgensteins sena filosofi lämnar det oskadliggjorta naturvetenskapliga monopolspråket plats för en pluralitet av naturliga språk, vilka inte längre behärskar verkligheten teoretiskt inom ramen för en ända världsuppfattning, utan praktisk inom olika livsvärldar. Dessa språkspelsregler är grammatiker för såväl språk som livsformer. Mot varje etik eller livsform svarar en egen logik, nämligen ett bestämt och icke reduserbart *språkspels grammatik* (Habermas 1994:160).

I tilknytning til Wittgenstein prøver Peter Winch (1958) å grunnleggje ein forståande sosiologi ut frå språkanalysen. Handlingar som er styrte av språkreglar er alltid kommunikativ handling, seier Winch, ettersom det ikkje kan finnast private språkreglar for den einskilde.

Dei må gjelde intersubjektivt, for ei livsform som vert delt av minst to subjekt. Handlingar som blir styrde av normer er dessutan prinsipielt ulike åtferd som blir styrt av naturlover og dermed råd å predikere. Ei norm kan ein bryte, ei naturlov ikkje. Med tilvising til ei rådande norm kan ei handling vere feil eller korrekt, ei naturlov blir derimot falsifisert av feil prognosar. At våre handlingar følgjer av reglar, tyder ikkje at vi av den grunn må kunna formulere reglane. Men det at vi på ein meningsfylt måte kan avgjere kva som er rett og kva som er feil måte å handle på, syner at handlinga følgjer av reglar endå om vi ikkje kan formulere dei direkte.

Vi er sikre på å ha identifisert ei regelstyrt åtferd først når vi, i staden for den handlande, kan halde fram ein serie av handlingar utan å hamne i motseiingar. Om vi verkeleg har funne den styrande regelen, kan vi berre slutte oss til av dei deltakande sine reaksjonar.

Närmare bestämt gäller att endast i en situation där det är meningsfullt att anta att någon annan i princip kunde upptäcka den regel jag följer kan det begripligt sägas att jag överhuvudtaget följer en regel.¹¹

Reglar må altså vere intersubjektive. Dette er føresetnaden for at vi i det heile skal kunna tale om at vi følgjer ein regel. Etter Winch si oppfatning må forståande sosiologi handle om å forstå dei handlande sine grunnar for å handle. Habermas seier til dette at tilhøvet mellom grammatikk og livsform forblir dunkelt hos Winch. Han kjem ikkje til å ta opp den diskusjonen om tilhøvet mellom språk og praksis som det finst ansatsar til hos Wittgenstein. På same måte som Rosenberg er såleis Habermas skeptisk til ein samfunnsvitskap som stansar ved den reproduserande forståing av grunnar for handling.

Samfunnsvitskapane må også ta opp den samfunnsmessige praksis til analyse, seier Habermas. Han vender her attende til Wittgenstein si drøfting av den indre relasjonen mellom språk og praksis. I *Filosofiske undersøkelser* (1993) seier Wittgenstein at vi for å forstå eit språk må beherske det. Å forstå tyder i denne samanhengen å forstå seg på noko, å kunne eller å beherske noko som ein har øvd inn og lært seg. Å forstå eit språk og å kunne tale viser til at ein har lært seg ferdighetar, nemleg reglar for kommunikativ handling. Språk og handling er moment i den same språkspelmodellen. Å forstå er på sett og vis ei virtuell føregriping av ei handling, noko som på si side føreset læreprosessar. Vi kan seie at språkanalysen repeterer læresituasjonen som går forut for forståinga.

Endast den frågar på ett meningsfullt sätt efter benämningen som redan vet vad han skall göra med den.¹²

Å kalle noko ei dør, og ikkje ei rektangulær treplate, inneber at vi har ei oppfatning av kva døra er til, kva vi kan bruke den til. Men det tyder òg at ulike livsformer har sine ulike grammatikkar, sine ulike språk og språkreglar. Forsøket på å eksplisere språklege reglar leier meg dessutan på ein ibuande tvingande måte til grunnlaget for ein livspraksis. Antropologen som skal setje seg inn i livspraksisen til ein framand stamme, kan prøve sine antakingar om styrande reglar for deira praksis ved å delta i denne praksisen, ved å delta i kommunikasjonen og sjå om dette fungerer. Det er berre i kommunikasjonen ein kan forvise seg om dette.

Du sier altså at det er hva folk kommer overens om som avgjør hva som er riktig og hva som er galt? Riktig og galt er det folk *sier*, og i *språket* stemmer folk overens. Dette er ikke noen overensstemmelse i meninger, men i livsform (Wittgenstein 1993:241).

Spørsmålet om korleis andre sine livsformer kan bli tilgjengelege for oss, er eit kjernesporsmål i hermeneutikken. Hermeneutikken er nettopp læra om tolking, og om korleis vår forforståing spelar med i denne tolkinga. Wittgenstein tek ikkje hermeneutikken tilstrekkeleg innover seg, seier Habermas. I sin analyse av dømet med antropologen som er nemnt ovanfor, ser Wittgenstein det som å lære seg å ta opp att ei sosialisering innan andre livsformer. Men det handlar om omsetjing mellom to livsformer, noko som hermeneutikken klargjer.

Hermeneutikk og forståing

Det hermeneutikken klargjer, er at i arbeidet med å forstå treng vi ikkje velje mellom eit allment metaspråk¹³ og dei partikulære språkspela som er knytte til vår livsverd. Også kvardagsspråket inneheld eit høve til å overskride seg sjølv, det vil seie høvet til å omsetje til og frå andre språk.

Översättandets kval gör oss förvisso med särskild tydlighet medvetna om språkstrukturens och världsbildens objektiva sammanhang, enheten av ord och sak. Att finna gehör för en text på ett främmande språk kräver ofta nog en ny text, snarare än en översättning i gängse mening. ... Men även detta påvisande av språkuppbyggnadens individualitet, även resignationen inför de

traderade vändningarnas ”översättbarhet”, stödjer sig ju på den daglige erfarenheten att vi aldrig är instängda i en enda grammatik (Habermas 1994:180).

I språket sjølv ligg det altså innebygd eit høve til å overskride vår eiga partikulære livsverd, til å forholde seg til andres språkpraksis og situasjon. Å lære seg eit anna språk er ikkje det same som å lære seg å snakke, argumenterer Habermas (1994:182). Å lære seg eit anna språk føreset at vi allereie kan eit språk og har tileigna oss dei reglane som ikkje berre gjer det råd å gjere seg forstått på eitt språk, men også å gjere framande språk forståelege.

Det hermeneutiske gränsfallet översättning, som samtidigt er modellfallet för den vetenskapliga tolkningen, uppenbarar en form av reflektion som vi uttalarat utför i varje kommunikation. Den förblir visserligen dold i det naiva samtalet, ty förståendet i tillförlitligt institutionaliserade språkspel vilar på en oproblematisks grundval av uppnått samförstånd – det är ”inget tolkningsförfarande, utan ett utförande av livet” (Habermas 1994:183).

Habermas kritiserer Wittgenstein for ikkje å sjå det overskridande potencialet som ligg i språket. Wittgenstein, seier han, er tilstrekkeleg positivist til å sjå den språklege læreprosessen som ein reproduksjon av faste mønster. Gadamer opnar for dette overskridande potencialet, men ser samstundes avgrensingar av våre horisontar. Vi vil aldri kunna overta den andres horisont heilt. Språket avgrensar vår horisont, sjølv om denne horisonten er rørleg og kan forskyve seg. Språket definerer ei livsform, men gjer dette også som ei grensdragning mot andre livsformer som er framande for oss.

For Habermas er det overskridande i samtalen eit viktig poeng. Han samanliknar den kvardagslege samtalen med vitskaplege kalkylespråk, lik dei vi finn i matematikken. Det eintydige i kalkylespråka, seier han, er kjøpt til prisen av at dei utelukkar samtalar. Dei er monologiske. Det vil seie at dei tillet ikkje kommunikasjon, men i høgda formidling av informasjon. Kvardagsspråket er ufullkomme i den forstand at det ikkje garanterer eintydigheit. Men i dette ligg også sjansen til å overskride ei forståingsramme gjennom kommunikasjon. ”Endast samtalsfria språk har en fullkomlig ordning,” seier Habermas (1994:187).

I *Zur Logik der Sozialwissenschaften* drøftar Habermas korleis Gadamer forstår teksttolkingsprosessen. Eit nøkkelpoeng hos Gadamer er at tekster og hendingar ikkje inneheld ein bodskap som kan fangast deskriptivt, uavhengig av den som tolkar eller uavhengig av seinare hendingar. Vi vil alltid tolke dei i lys av vår erfaring og forforståing.

Dermed spelar vår eiga sjølvforståing med i den prosessen som gjer tolkinga mogleg. For Habermas er dette ei viktig innsikt hos Gadamer.

Gadamers egentliga bedrift är, enligt min mening, hans påvisande av att det hermeneutiska förståendet på ett transcendentalt nödvändigt sätt är relaterat till artikuleringen av en handlingsorienterande självförståelse (Habermas 1994:202).

Tolkinga er intensjonell, den føregrip kva vi ønsker å gjere med det tolka. Til dømes er ikkje tolkinga av eit religiøst skrift berre eit spørsmål om å sjå den som eit historisk dokument. Utlegninga er knytt til dei spørsmåla vi sjølve ønskjer å få belyst og er opptekne av i skriftinga. Den kommunikative erfaringa som ligg i den hermeneutiske tolkingprosessen er såleis korkje rein erfaring eller rein teori. Med eit litt kryptisk uttrykk seier Habermas at den er begge delar og ikkje heilt nokon av delane. Fordi intersubjektiviteten alltid er broten, blir tilpassinga til den andre og andres horisontar ei permanent oppgåve, som vi stadig må arbeide på.

Problemet med Gadamers tolking, i følgje Habermas, er at han stiller hermeneutikken opp mot den vitskaplege metoden. Dei gjeld for kvar sine sfærer. Men dermed kjem han til å undervurdere det overskridande potensialet i språket. Han legg ikkje lenger vekt på å skilje mellom eit reflekterande, overskridande språk som prøver å gjere forståeleg den andres horisont, og det ureflekterte kvardagsspråket. Dermed kjem Gadamer ufrivillig til å gje positivistane rett i deira nedvurdering av hermeneutikken.

Konfrontationen av "sanning" med "metode" borde inte ha förlett Gadamer att på ett abstrakt sätt ställa den hermeneutiska erfarenheten mot den metodiska kunskapen som helhet. Den är nu en gång de hermeneutiska vetenskapernas grund, och även om det skulle gå att helt avlägsna kulturvetenskaperna från vetenskapens område, så skulle handlingsvetenskaperna inte kunna undvika att förbinda empiriskt-analytiska tillvägagångssätt med hermeneutiska (Habermas 1994:208f).

Gadamer ser det slik at tolkinga smeltar saman med tradisjonen, og dermed kjem han til å underkjenne det refleksive potensialet som ligg i forståingsprosessen. Han legitimerer dermed fordommar og oppfatningar av at våre oppfatningar alltid er partikulære.

Mot dette stiller Habermas sitt program om å utvikle ein teori der kommunikativ handling står i fokus. Gjennom den tvangsfrie diskurs kan vi utvikle allmenngyldige normer

og vurderingar, ved hjelp av krafta i dei "betre argument". Men dette er ei anna historie (jfr. Habermas 1984; 1987).

Forklaring som rekonstruksjon

I artikkelen "Reconstruction and Interpretation in the Social Sciences" (Habermas 1990) seier Habermas at eitkvart meningsfullt uttrykk kan bli identifisert frå to synsvinklar. Anten kan det bli sett som ei forståeleg objektivering av mening, eller det kan bli sett som ei observerbar hending. I denne samanhengen forstår Habermas omgrepet uttrykk vidt. Det kan handle om verbale eller ikkje-verbale ytringar. Men det kan òg dreie seg om artefaktar av ulikt slag, som reiskapar, institusjonar eller skrivne dokument. Ein lyd kan på den eine sida oppfattast som eit uttrykk vi søker å forstå, på den andre sida kan lyden beskrivast, forklarast og predikerast utan at vi har den fjernaste idé om kva den skal uttrykke. I den første forma for språkbruk handlar det om å seie noko til ein annan på ein måte som tillet den andre å forstå det som blir sagt. I den siste forma seier vi noko om kva som er eller ikkje er tilfellet.

I følge Habermas arbeider hermeneutikken med tre ulike former for relasjonar som er involverte i ei ytring. På den eine sida er ytringa eit uttrykk for kva den talande ønsker å seie. På den andre sida handlar den om dei mellommenneskelege relasjonane som vert etablerte mellom den ytrande og tilhøyraren. På den tredje sida er den ei ytring om noko i verda.

Denne treledda relasjonen mellom ei ytring og verda kan altså sjåast på to måtar. På den eine sida kan forskaren søke å ta perspektivet til talar og tilhøyrar og forstå ytringa frå innsida. På den andre sida kan forskaren prøve å analysere den utanfrå, frå ein observatørsynsstad. Samfunnsforskaren kan ikkje begripe sine objekt utan å ta i bruk den første forma for forståande tolking. Men den vitskapelege bruken av hermeneutikken kan ikkje stans her. Allereie i *Zur Logik ...* var Habermas klar på at samfunnsvitskapen ikkje kunne stans ved språkanalysen:

Systemen av arbete och herravälde relativerar det traditionsskeende som en självständiggjord hermeneutik bemöter som en absolut makt. Sociologin får därför inte låta sig reduceras till en förståande sociologi. Den kräver ett referenssystem som å ena sidan inte på ett naturalistiskt sätt underskattar den symboliska förmedlingen av socialt handlande till förmån för ett blott teckenkontrollerat og retningsstimulerat beteende, men som å andre sidan lika lite förfaller till en idealism av språklighet och helt sublimerar samhällseliga processer till kulturell tradition. Ett sådant referenssystem skulle inte längre kunna lämna tradition obestämd som det

altomfattande, utan skulle göra tradition begriplig som sådan och i dess förhållande till andra moment i det samhälleliga livssammanhanget. Därmed skulle vi kunna ange betingelser utanför traditionen, vilka gör att transcendentale regler för världsuppfattning och handlande empiriskt ändrar sig (Habermas 1994:216f).

Vitskapsfolka sitt mål må vere å foreta ein rasjonell rekonstruksjon av det sambandet mellom regelsystem og praksis som kjem til uttrykk i aktørane sine ytringar. Ytringar og handlingar følgjer reglar av ulikt slag: reglar for gyldig argumentasjon, etiske og moralske reglar eller instrumentelle reglar. At ei norsk regjering går av dersom den lir nederlag ved ei mistillitsvotering i Stortinget, kan berre forståast mot bakgrunn av eit sett institusjonaliserte reglar som har blitt sedvane etter 1884. Handlinga å gå av må tolkast i lys av eit sett institusjonaliserte reglar. Ikkje berre det: utan kjennskap til den institusjonelle konteksten vil vi heller ikkje forstå kva det vil seie at ei regjering går av, heller ikkje kva ei regjering er. Ved å identifisere regelsystema som styrer handlinga kan ein dermed òg skilje mellom korrekte og ukorrekte handlingar. Det kan vere at ei ytring som framstår som irrasjonell ut frå eit regelsystem, i staden kan forståast som rasjonell ut frå eit anna regelsystem.

Den rasjonelle rekonstruksjonen av eit handlingssystem vil vere det same som å forklare handlinga som objektivert åtferd. Forekomsten av statistiske regularitetar i eit materiale inneber enno ikkje at ein har ei forklaring. Det har ein først når ein kan påvise den handlingslogikken som ligg bak regularitetane. Forståing og vitskapleg forklaring heng saman i eit heile.

Den rekonstruerande hermeneutikken er ikkje avgrensa til analysen av handling og samhandling. Sambanda mellom ulike sosiale mønster og institusjonar kan òg rekonstruerast på vitskapleg måte. Habermas oppfattar funksjonalismen som ein mogleg modell for ein slik rekonstruksjon. Men han kritiserer Parsons for ikkje å ta omsyn til den hermeneutiske problematikken i analysen av samfunnets institusjonar og sosiale mønster (Habermas 1994:231f). Parsons ser ikkje at eit samfunn sine mål ikkje kan fangast deskriptivt. Han trur han kan bruke funksjonalismen i samfunnsvitskapen på same måte som biologane gjer det. Men dermed blir han tvinga over i ein normativ tilnæringsmåte, td når han fastset overleving som mål for samfunnet.

Habermas vil i staden ha ein historisk analyse av korleis strukturar og mønster i samfunnet utviklar seg og heng i hop. Eit døme på korleis ein slik kan rekonstruere samanhengar mellom ulike institusjonar og samfunnsmønster, finn vi i hans analyse av samanhengen mellom retten og demokratiet i det moderne samfunnet (Habermas 1996). Her

avviser han både ei oppfatning av dei liberale rettane som primære i forhold til demokratiet og ei oppfatning av den demokratiske allmennviljen som primær i forhold til individuelle rettar. I staden peikar han på at retten og demokratiet er gjensidig avhengige: Individuelle rettar som ytringsfridom og organisasjonsfridom er ein føresetnad for å delta i demokratiske prosedyrar. Men demokratiske prosessar er samstundes ein føresetnad for å oppretthalde og verne om dei individuelle rettane. Analysen hans av desse spørsmåla vert primært gjennomført som ei drøfting og kritikk av andre forfattarar sine oppfatningar av tilhøvet mellom desse institusjonane.

Vitskapleg rekonstruksjon av sosiale samanhengar kan altså finne stad på fleire nivå. Og den er ikkje avgrensa til den umiddelbare tolkinga av aktørane sine sjølvopfatningar.

Konklusjon

Naturalistiske vitskapsfilosofar, som Rosenberg, har ein tendens til å avvise interpretasjonistiske tilnærmingar som lite interessante for dei empiriske samfunnsvitskapane. Påstanden er at dei fortolkande tilnærmingane slår inn opne dører, og fortel oss berre det vi kan finne ut gjennom common sense. Problemet med denne avvisinga er at den ikkje tek på alvor interpretasjonistane si eiga oppfatning og presentasjon av det dei gjer. Mot ein naturalist som Rosenberg kan ein hevde at han ikkje tek opp forståingsproblematikken til drøfting med utgangspunkt i interpretasjonistane sine eigne presentasjonar. Han drøftar td ikkje implikasjonane av Habermas si oppfatning av at samfunnsvitskapen står i eit spenningsfelt mellom ein tolkande kulturvitskap og ein predikerande naturvitskap. Avvisinga av interpretasjonismen er derfor basert på ei "tunn" beskriving av kva denne retninga står for.

Men dersom vi går inn på ei "tjukk" beskriving av den interpretative posisjonen, vil vi sjå at til dømes Habermas har eit anna syn på tilhøvet mellom forståing og forklaring i samfunnsvitskapane enn det Rosenberg tillegg han. For Habermas er den hermeneutiske tolkinga og den empiriske forklaringa moment i same forskingsprosess. Og ikkje berre det: det er gjennom den refleksive tolkingprosessen at vi blir i stand til å forstå kva den empiriske kunnskapen handlar om. Språket og refleksjonen er den reiskapen vi har til å sikre oss at orda vi bruker, har same meining for dei som brukar dei. Det er i den tolkande prosessen vi kan komme til klarleik i og semje om kva det heile handlar om. Men tolkinga handlar ikkje berre om å forstå. I tillegg til å forstå dei handlande sine ytringar innanfrå, må det vitskaplege arbeidet dreie seg om ein rasjonell rekonstruksjon av samanhengane mellom regelsystem og

handlingar og om dei innbyrdes relasjonane mellom samfunnet sine institusjonar og sosiale mønster. Poenget er at ein slik rekonstruksjon føreset ei tolkande tilnærming.

Prinsipielt er det fullt mogleg å bruke dei same orda i ulike vitskaplege arbeid, men utan at dei for den saks skuld handlar om det same. Dersom vi held fast på eit naturalistisk perspektiv i samfunnsvitskapen, kan resultatet bli at vi blir fangar av våre eigne ureflekterte omgrep og perspektiv. For naturalistane er ikkje omgrepsdanninga eit element i den metodiske porteføljen. Omgrepa kjem utanfrå, frå eit godt påhitt, ved eit tilfelle eller frå det ureflekterte kvardagsspråket. Men noko av det viktigaste som den reflekterande rekonstruksjonen kan gjere i samfunnsforskninga, er å endre våre perspektiv, våre blikk på problemet og vår kommunikasjon rundt det.

Spissformulert kan vi seie at utan refleksjon veit vi ikkje kva vi har kunnskap om. I alle fall vil vi forbli naive i forhold til bruken av kunnskapen. Dersom vi ikkje har ei reflekterande innsikt i dei omgrepa vi bruker for å forstå omverda, risikerer vi at våre empiriske forklaringar er irrelevante, fordi dei ikkje arbeider med omgrep som så å seie kan gripe det som begripast skal. For praktisk forskning kan dette forståast som ei tilråding om såkalla metodetriangulering: eit samspel mellom kvalitativ forståing og refleksjon over omgrepsbruken på den eine sida, og søking etter empiriske regularitetar på den andre sida. Vi kan som oftast ikkje etterspore mikrologikken bak dei empiriske mønstera vi finn i detalj for kvart case. Men kravet er at vi har ei truverdig oppfatning om kva denne mikrologikken går ut på som grunnlag for hypotesedanninga.

Min konklusjon blir at på det metodiske planet må vi ikkje velje mellom forståing og forklaring som metodiske innfallsvinklar. Det som det gjeld, er å forstå tilhøvet mellom dei. Heller ikkje treng vi å velje mellom prediksjon og forståing som mål for det vitskaplege arbeidet. Annleis vert det når vi kjem til det epistemologiske nivået. Det er ikkje så lett å sameine ein positivistisk og ein transcendental kunnskapsteori. Men i den vitskapsfilosofiske diskusjonen synest dette spørsmålet å vere mindre problematisk enn det Rosenberg vil ha det til. Ein ting er at den positivistiske kunnskapsteorien er sjølvrefererande inkonsistent, slik at den har ein innebygd tendens til å oppløyse seg sjølv. Påstanden om at alle meningsfylte utsegner er erfaringsbaserte, er sjølv ingen av delane. Ein annan ting er at valet av ein rasjonalistisk eller transcendental kunnskapsteori, i tradisjonen etter Descartes, ikkje vil seie at vi må gje avkall på å søkje etter empirisk kunnskap. Når kunnskapsteorien vert fundert i språkfilosofien eller hermeneutikken, får ein tak på korleis språkleg forståing og praktisk kunnskap heng saman. I språket foregrip vi handlinga. Den språklege innsikta er aldri ei abstrakt forutforståing, men heng intimt saman med praksis. I dette glepp naturalisten

Rosenberg si forståing. Men han har rett i ein ting: Den metodiske debatten må til sist avgjerast på det kunnskapsteoretiske planet.

Referansar

- Berger, Peter & Thomas Luckmann (1967), *The Social Construction of Reality*. London: Allen Lane.
- Bourdieu, Pierre & Loïc J.D. Waquant (1993), *Den kritiske ettertanke*. Oslo: Samlaget.
- Dray, William (1964), *Laws and Explanation in History*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1997), *Sanning och metod i urval*. Göteborg: Daidalos.
- Gilje, Nils & Harald Grimen (1993), *Samfunnsvitenskapenes forutsetninger*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Habermas, Jürgen (1984), *The Theory of Communicative Action. Volume One: Reason and the Rationalization of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action. Volume Two: The Critique of Functionalist Reason*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1990), "Reconstruction and interpretation in the social sciences". I: Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1994), *Samhällsvetenskapernas logik*. Göteborg: Daidalos.
- Habermas, Jürgen (1996), *Between Facts and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hellesnes, Jon (1999), *René Descartes*. Oslo: Gyldendal.
- Ostrom, Ellinor (1990), *Governing the Commons: the Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenberg, Alexander (1995), *Philosophy of the Social Sciences*. Boulder, CO: Westview Press.
- Scruton, Roger (1994), "Continental Philosophy from Fichte to Sartre". I: Anthony Kenny, ed., *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Skjervheim, Hans (1996), *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: Aschehoug.
- Weber, Max (1971), *Makt og byråkrati*. Utvalg v/ Egil Fivelsdal. Oslo: Gyldendal.
- Weber, Max (1973), *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Gyldendal.
- Weber, Max (1978), *Economy and Society. Vol I & II*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Winch, Peter (1958), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (1962), *Tractatus Logico-Philosophicus*. Stockholm: Bonnier.
- Wittgenstein, Ludwig (1993), *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax Forlag.

¹ Eg vel her same omgrep som Rosenberg (1995). Med naturalisme forstår han retningar som også har blitt kalla positivisme, empirisme og behaviorisme. Som variantar av interpretasjonisme reknar han idealisme, fenomenologi, etnometodologi, strukturalisme, semiologi, hermeneutikk, postmodernisme og dekonstruksjon.

² I innleiinga til *Economy and Society (Wirtschaft und Gesellschaft)* skriv Weber: "Sociology is a science concerning itself with the interpretative understanding of social action and thereby with a causal explanation of its course and consequences" (Weber 1978:4).

³ Eg har brukt den svenske utgåva frå 1994: *Samhällsvetenskapernas logik*.

⁴ Denne vona er definitivt omdiskutert. Det finst ulike synspunkt på implikasjonane av at repetitive spel i spelteorien synest å kunne forklare framveksten av sosiale institusjonar nedanfrå, med den rasjonelle aktøren som utgangspunkt. Mange som har drøfta dette, meiner at den tradisjonelle spelteorien sine føresetnader om formålsrasjonelle aktørar gjennom desse funna blir undergreven innanfrå. Det som kjem til synes, er korleis sosiale normer veks fram under visse vilkår, og korleis gjensidig tillit er eit vilkår for framveksten av sosiale normer og institusjonar (Ostrom 1990). Men tillit er produktet av ei tolking av den andre sine intensjonar, altså ein relasjon mellom subjekt og ikkje ein ekstensjonal relasjon mellom eit subjekt og eit objekt. Formålsrasjonelle forklaringsmodellar fangar ikkje opp dette poenget. Rosenberg drøftar ikkje denne alternative tolkinga.

⁵ Pierre Bourdieu har lansert omgrepet habitus som eit omgrep for korleis vi er disponerte for bestemte handlemåtar gjennom dei samanhengane vi er fødte inn i og har gjennomlevd, og som eit motstykke til eit rasjonell aktør-perspektiv på individet. Jfr. Bourdieu og Waquant 1993:105ff.

⁶ For ein gjennomgang sjå td Hellesnes 1999 eller Scruton 1994.

⁷ Til ein slik diskusjon, sjå Habermas 1984, del IV.

⁸ Sjå essayet "Sosiologien som vitenskap: positiv eller kritisk disiplin", trykt i Skjervheim 1996.

⁹ Jfr. skiljet mellom system og livsverd i Habermas 1984.

¹⁰ Altruisme er eit omgrep som dekker slike handlingar som ikkje er nyttemaksimerande. Eg kan ha det travelt i handlekøen etter jobb, men let likevel den gamle dama med tung handlekorg gå føre meg i staden for å kaste meg først inn i køen. Vi kan sjølvsaft føresetje at altruistar av dette slaget har andre preferansar enn andre folk. Men slike føresetnader gjer berre teorien uråd å falsifisere. Då blir nyttemaksimering ganske enkelt det som kjem til uttrykk gjennom ein aktør sine handlingar, uansett kva desse handlingane går ut på.

¹¹ Winch 1958:40. Sitert etter Habermas 1994:163.

¹² Wittgenstein, *Filosofiske undersøkingar*, Stockholm 1992:23. Sitert etter Habermas 1994:158.

¹³ Dei som går inn for å bygge ein allmenn lingvistikk har gjerne denne ambisjonen om eit metaspråk.