

Om förhållandet mellan den historiska och den filosofiska frågan "Vad är filosofi?"

Sören Stenlund

1

När filosofin är frisk och levande har den ett annat och mer nära förhållande till sin egen tradition och historia än andra discipliner har till sin historia. –Varför är det så? Varför har filosofins historia, eller den filosofiska traditionen, en mer väsentlig roll för filosofin och filosofiskt arbete i samtiden, än den roll som andra discipliners historia har för hur man tänker och arbetar i nuet inom dessa discipliner?

Filosofer har ofta uttryckt missnöje med den filosofi som erbjuds dem av deras föregångare, och talat om behovet av en ny början. Man har drabbats av tvivel, inte bara på enskildheter i det filosofiska synsätt som man förväntas överta och acceptera, utan på synsättet i sin helhet, som om det behöver göras om från grunden. Det har sagts att filosofin måste ständigt börja om från början. Frågan "Vad är filosofins natur?" är en av de ofta återkommande frågorna i filosofins historia. Praktiskt taget alla filosofiska verk som betraktas som klassiska har något att säga i den frågan och då inte bara i form av inledande programmatiska fraser: frågan finns ofta med som en väsentlig del av *hela* budskapet, genom att den ständigt blir besvarad även då den inte formuleras explicit.

Att det är något speciellt med filosofin i det här avseendet har att göra med att frågan "Vad är filosofi?", kan fattas inte bara som en historisk fråga utan också som en fråga om filosofins natur, alltså en filosofisk fråga, och dessutom en fråga som varje filosof inte kan låta bli att ta ställning till – åtminstone indirekt.

Att filosofin är ett problem *inför sig själv* är kanske det tydligaste sätt på vilket den skiljer sig från vetenskaperna: "Vad är fysik?", är ju inget fysikaliskt problem, "Vad är matematik?", är inget matematiskt problem, men frågan om vad filosofi är, är, som sagt, ett återkommande filosofiskt problem. Jag vill dessutom hävda att den filosofiska verksamheten är mest levande och genuin då den frågan finns med bland de aktuella frågorna.

Det kunde kanske invändas att filosofin inte är unik i det här avseendet. Ta t.ex sociologin. I Pierre Bourdieus "reflexiva sociologi" är frågan om sociologins natur som vetenskap en ständigt återkommande fråga som en

del av det sociologiska arbetet. Men det vetenskapliga arbetet är, å andra sidan, sammanflätat med en form av kunskapsfilosofisk reflexion, en form av tillämpad kunskapsfilosofi, som väl förtjänar att kallas en form av filosofiskt tänkande.¹ Detsamma kan sägas om mycket av den reflektion i samhällsvetenskapliga frågor som förekommer hos sociologer som Marx, Weber eller Habermas. Vissa former av vad som kallas sociologi är alltså också filosofi.

En mer problematisk variant är den naturalistiskt inriktade sociologi som kallas kunskaps sociologi och som öppet uppträder med filosofiska anspråk. I dess mer extrema versioner totaliseras det sociologiska perspektivet.² De kunskapsfilosofiska frågorna pressas in i en sociologisk begreppsräm. Tillämpat på frågan "Vad är filosofi?" så innebär det att man låter svaret på den historisk-sociologiska frågan om filosofins natur också gälla som svar på den filosofiska frågan. Det framstår som om det inte finns någon genuint filosofisk fråga att ställa, som inte väsentligen är en sociologisk fråga.

2

När man säger att filosofin ständigt på nytt söker sin början, så är det inte fråga om "början" i någon kronologisk mening. Det betyder inte att man måste börja om någonstans där försokratikerna började; utan att man måste börja om *i det läge där man själv befinner sig*. Problemet uppkommer i den formen eftersom livet har förändrats, man finner sig stå i ett *nytt läge*, i en ny historisk situation med många nya frågor; en situation i vilken vissa vedertagna och allmänt omfattade begrepp, föreställningar och förhållningssätt har blivit föråldrade och inadekvata; de bildades i ett annat läge, under andra omständigheter. De tenderar att skymma sikten, eller att utgå från en oriktig eller vilseledande bild av vår situation, som hindrar oss från att se vad som är väsentligt nytt och som gör skillnad. Men vi är framförallt i ett nytt läge *som människor*, inte bara som filosofer i en filosofisk tradition. Vi är därmed offer för attityder och förhållningssätt i samtiden som ibland leder oss till oriktiga och orättvisa föreställningar om förhållanden i det förflutna. Strävan att övervinna sin tidsbundenhet är också en del av filosofins motiv att börja om från början.

Frågor om vår historiska situation inställer sig eftersom det bara är som *konkreta* problem som de filosofiska frågorna verkligen är problem för någon. Och de är konkreta, inte genom att de handlar om konkreta och alldagliga saker, utan genom det sätt på vilket de hänger ihop med de historiska omständigheter där de blir problem som berör människor. Det vore inte svårt att finna exempel på filosofiska problem i den medeltida filosofiska teologin, som uppenbarligen allvarligt oroade människor på den tiden, men som knappast kunde vara ett oroande problem för någon idag.

Ett sätt att få ett friare förhållande till övertagna begrepp och föreställningar är då att skaffa sig historisk medvetenhet, att skaffa sig insikt om hur vissa begrepp och sätt att tänka började, hur omständigheterna såg ut och vilka motiven var när begreppen skapades. Det friare förhållandet gör det möjligt att ifrågasätta övertagna och invanda begrepp och föreställningar: man får möjlighet att välja hur man skall beskriva och förhålla sig till sitt ämne och till relevanta omständigheter såväl i nuet som i det förflutna, ett val som man inte har om man bara övertar invanda begrepp och gängse föreställningar. Själva det här *övertagandet och väljandet* är en viktig form av vad jag vill kalla ”historiskt tänkande” som filosofin i vår tid inte kan undvara.

Nu kan man ju säga att det här behovet av historisk medvetenhet som möjliggör ett kritiskt förhållningssätt inte är något specifikt för filosofin utan det är något som gäller alla humanistiska discipliner, som har en historisk inriktning. Det är väl sant (även om det är alltför sällan som det ackumulerade historiska vetandet verkligen används i något historiskt tänkande). Att det är särskilt väsentligt för filosofin har att göra med att filosoferna har haft större ambitioner än andra i strävan att övervinna sin egen tidsbundenhet.³ Filosofiskt tänkande skiljer sig från andra intellektuella verksamheter genom att dess kritiska hållning inte är begränsad av disciplinära intressen och lojaliteter eller av trohet mot någon åsiktsgemenskap. De filosofiska tänkarna har stått åtminstone med ena benet utanför den disciplinära ordningen inom akademierna. En sådan ordning har på sin höjd varit ett medel för målet att nå klarhet, inte vad som garanterar att klarhet uppnås, eller vad som definierar den.

Därmed inte sagt att det finns något förutsättningslöst sökande efter historisk insikt; den är alltid styrd av något motiv eller syfte i det närvarande som den eller de har som gör undersökningen. Sökandet efter historisk kunskap är väsentlig i filosofin när den är styrd av det filosofiska syftet att nå klarhet bl.a. om vilket läge i något avseende vi befinner oss i. Det syftet sammanfaller inte alltid med syftet att vilja ge bidrag till det akademiska vetandet om filosofins historia.

3

Många skulle säkert vilja säga att det finns en filosofisk fråga om filosofins natur, precis som det finns filosofiska frågor om andra discipliners och vetenskapers natur. Men däremot skulle många förneka att den frågan finns med på samma nivå som huvuddelen av de vanliga frågorna inom språkfilosofi, kunskapsteori eller vetenskapsfilosofi osv. som filosofin behandlar. Man skulle säga att på samma sätt som frågan om fysikens natur inte är en fysikalisk fråga utan en fråga som uppkommer på ett annat plan, ett *metaplan*, så är frågan om filosofins natur också en *metafilosofisk* fråga.

När man tänker på det viset ser man ingen väsentlig skillnad mellan filosofin och andra discipliner när det gäller relevansen av historisk medvetenhet. Den historiska och den filosofiska frågan "Vad är filosofi?" är då skilda frågor som inte är mer förknippade med varandra när det gäller filosofin än när det gäller motsvarande för andra vetenskaper. Frågan om filosofihistoriens ställning i filosofin mynnar alltså ut i frågan om förhållandet filosofi–vetenskap. Den som ser filosofin som en vetenskap bland andra finner det naturligt att kalla frågan "Vad är filosofi?" för en meta-filosofisk fråga, som normalt inte uppkommer eller berörs när man ägnar sig åt det normala filosofiska arbetet.

Är alltså filosofin en vetenskap, bara med den skillnaden att den behandlar mer generella teoretiska problem än specialvetenskaperna? Det är väsentligen vad Quine säger i boken *Word and Object*, och med specialvetenskaperna menar han då naturvetenskaperna.⁴

Förhållandet mellan filosofi och vetenskap har varit omdiskuterat sedan mitten av 1800-talet. Jag tror att det är viktigt komma ihåg att vår tids problem om förhållandet mellan filosofi och vetenskap – om vi räknar vår tid från senare delen av 1800-talet – inte riktigt förekom på samma sätt tidigare. På 1800-talet uppstår ett större spänningsförhållande, ja ibland en antagonism mellan filosofi och vetenskap som inte förkom när vetenskaperna uppfattades som delar av filosofin, och när naturvetenskapen var naturfilosofi. Hos filosofer som Descartes, Leibniz, Locke, Newton finns inte den motsättning mellan filosofi och vetenskap (inte heller mellan teologi och vetenskap) som uppkommer under 1800-talet.

Vetenskaperna och vetenskaplig verksamhet förändras mycket under 1800-talet. Det sker dels genom att sekulariseringen tränger igenom; men ännu viktigare för vetenskapens förhållande till filosofin är *specialiseringen*; de s.k. specialvetenskapernas uppkomst. Specialvetenskapligt arbete och verksamhet hade förkommit långt tidigare, men det blir legitimt att framställa specialvetenskaperna som självständiga. Det finns en ökad tendens att avgränsa sin vetenskapliga disciplin gentemot andra och hävda dess självständighet i förhållande till den då traditionella filosofin; man vill vara fri i förhållande till traditionell filosofi. Metodkriterier blir ofta avgörande för den disciplinära identiteten – snarare än ämne (eller studieobjekt). Det är t.ex. i den andan som *den rena* matematiken etableras som ett självständigt och legitimt område. Tidigare såg man på förhållandet mellan ren och tillämpad matematik mera som en gradskillnad inom ett och samma område, än som skilda områden.

Andra drag som hör till den här utvecklingen från 1800-talet är professionalisering och institutionalisering. Det är från senare delen av 1800-talet som vi har universitetsvetenskaperna, vetenskaperna som akademiska discipliner i vår mening, där *forskning* blir något centralt. Filosofin är inte opåverkad av den här utvecklingen, och inte heller vår tids begrepp om filosofi. Sociologen Randall Collins talar om *en revolution i filosofin*

som äger rum under perioden 1750 till 1850; det är en institutionell förändring som han kallar för *den akademiska revolutionen*.⁵ Filosofin akademiseras, den blir en akademisk disciplin i vilken de anställda filosoferna inte bara är skyldiga att undervisa i filosofins historia utan också bedriva *forskning*. Även filosofins historia, som en akademisk disciplin i vår mening, uppstår under den här perioden. Den väsentliga skillnaden i förhållande till vad man tidigare kallade för filosofins historia, var att man började använda den historiska forskningsmetodik som redan fanns inom annan historisk forskning.

Den här förändringen inom filosofin är i organisatoriskt avseende ett återupplivande av den medeltida universitetsfilosofin, men med den viktiga skillnaden att den akademiska filosofin inte längre är underordnad kyrkan. Collins poäng, som sociolog, är att denna institutionella förändring också kommer att bli bestämmande för filosofins inriktning och innehåll och för den intellektuella stilen hos filosoferna, inte bara inom den tyska idealism där den tar sin början, utan så småningom för all universitetsfilosofi. Jag tror att han har rätt i mycket högre grad än vad många filosofer skulle vara villiga att gå med på. Men han har inte helt rätt eftersom han tenderar att betrakta filosofin enbart utifrån, som en social företeelse eller verksamhet. Han ser filosofins drivkraft, inte i individuella tänkares lidelse och engagemang för sina idéer, utan i kampen och mötet mellan, vad han kallar, filosofiska nätverk. Han utelämnar de filosofiskt kreativa insatserna som bara finns i det filosofiska tänkande, som utförs av individer.

Förändringen av vetenskap och filosofi under 1800-talet är välkända saker, i varje fall för historiker, men dessa historiska kunskaper kommer alltför sällan till någon riktig användning t.ex. för att nå ökad klarhet om det läge vi befinner oss i. Jag vill mena att specialisering, professionalisering och institutionalisering är mycket viktigare faktorer när det gäller spänningen mellan filosofi och vetenskap under 1900-talet än vad man i allmänhet tillmäter dem. Ju mer man velat se på filosofi som en vetenskap desto mer oviktig och perifer är filosofins historia inom den samtida filosofin. Filosofins historia blir då bara ett av många specialområden, och det blir viktigt att ge ämnet ställning och legitimitet som ett expertområde, inte som en form av tänkande och vetande som har betydelse för problem inom alla filosofiska områden. Den är ingenting som man anser sig behöva, för att arbeta med vad man uppfattar som de idag *aktuella* filosofiska frågorna i språkfilosofi, kunskapsteori, vetenskapsfilosofi, etc.

En viktig del av förklaringen till att den analytiska filosofin blir så stark och dominerande vid universiteten i Norden, Storbritannien och USA var, tror jag, att den tidsenligt anpassade sig till dessa starka tendenser till specialisering och professionalisering som förekom inom andra vetenskaper, och i synnerhet naturvetenskaperna. Jag tror t.o.m. att detta var en viktigare faktor för den analytiska traditionens utbredning som universitetsfilo-

sofi än de *filosofiska* uppfattningar och idéer som framfördes och försvarades av de analytiska filosoferna; idéerna var anpassade till och valda utifrån den professionella andan inom det som Ingemar Hedenius på 50-talet kallade för den ”internationella vetenskapliga filosofin”.

Det är ingen tillfällighet att andra filosofiska riktningar, som t.ex. hermeneutik och fenomenologi haft svårare att finna sig tillrätta som akademiska discipliner. Det finns ju drag i dessa filosofier som är i direkt konflikt med den anda som besjälar de professionaliserade specialvetenskaperna. I Edmund Husserls kritik av naturalismen inom samtida natur- och beteendevetenskap finns många exempel på dessa svårigheter. Det är ju då glädjande att det idag finns ett starkt ökat intresse för fenomenologi bland yngre filosofer i Norden. Det finns sedan några år ett Nordiskt fenomenologiskt sällskap och det hålls varje år en nordisk fenomenologikonferens. Jag kan emellertid inte undgå att känna en viss besvikelse när jag ser hur detta nordiska fenomenologiintresse tenderar att utvecklas: intresset förefaller att bli mer och mer inriktat på intern exegetik, och i den exegetiska verksamheten försvinner de samtidskritiska motiv för fenomenologin som Husserl själv mycket tydligt framför i flera av sina skrifter, t.ex. i inledningen till de *Cartesianska meditationerna*.⁶ De problem och de brister i den samtida 1900-talsfilosofin som han beskriver där, och som föranleder honom att säga att filosofin behöver en radikalt ny början, har knappast blivit färre, snarare tvärtom. Jag har svårt att se det växande exegetiska intresset inom fenomenologin i Norden som något annat än anpassning till alltmer filosofifrämmande akademiska normer, trots att det innebär att man sviker Husserls motiv.

4

Det är svårt att komma från intrycket att det finns en sorts konflikt eller spänning mellan å ena sidan historisk självmedvetenhet i filosofin och å den andra sidan de normer som gäller för filosofin som professionell akademisk disciplin. Det är som om förvärvandet av en sorts hemmablindhet hör till själva den akademiska disciplineringen.

Den västerländska filosofin har alltid haft ett nära förhållande till vad man kallat för vetenskap; filosofer har ofta hyllat de vetenskapliga dygderna och ibland har filosofiskt och vetenskapligt tänkande stått för samma sak. Men däremot har filosofi inte alltid bedrivits som en akademisk disciplin eller som professionell filosofi i vår tids mening. Man kan ju ge många exempel på erkänt stora filosofiska tänkare som aldrig arbetade som professionella akademiska filosofer, t.ex. Descartes, Nietzsche, Schopenhauer. Kant var visserligen filosofiprofessor men jag tror inte att han skrev sina tre kritiker för att fullgöra sina akademiska skyldigheter som professor. Praktiskt taget alla de stora europeiska filosoferna före Kant, vilkas arbeten allmänt betraktas som klassiker och som tas upp i filosofi-

historiska översikter, var icke-akademiska filosofer. Förutom Descartes så gäller det Bacon, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Herder. Att de inte arbetade inom akademiska gemenskaper är en omständighet som präglar deras intellektuella stilar. Men det är inte så ofta som man intresserar sig för deras tänkande ur den aspekten. De blir ofta lästa av samtida akademiska filosofer som om innehållet i deras texter är oberoende av den intellektuella stil i vilken det har formats och framförts. Man är liksom intresserad av resultaten, av *the propositional content* i de teser och synsätt de framför och av ”argumenten” för teserna, men inte av deras *tänkande*, som de utför som individer och som leder fram till dessa resultat. Men kan man rätt förstå resultaten, teserna, doktrinerna isolerat från det tänkande som leder fram till dem? Vad som talar för att man *inte* kan göra det är att resultaten är svar eller lösningar på problem som dessa tänkare *hade*, alltså verkligen oroades och i många fall plågades av, inte som specialister eller experter, utan som individuella människor. En filosofers tänkande är något mycket mer än argumenterande eller resonerande. I många av vår tids uttolkningar försöker man liksom, i all välmening, rekonstruera deras tänkande som om det vore utfört av professionella filosofer, enligt de normer som gäller för i den akademiska avhandlingen, rapporten eller utläggningen.

Om man arbetar på det sättet så tenderar man att betrakta det som Collins kallade för den akademiska revolutionen av filosofin under 1800-talet som ett *framsteg i filosofin* i förhållande till situationen på 1600-talet, då de främsta filosoferna inte var professionella universitetsfilosofer. Men detta framsteg var framförallt ett framsteg i *forskningen* om filosofins historia. Man åstadkom en rikare och mera rättvis förståelse av många filosofiska synsätt i det förflutna. Men var historismen under 1800-talet ett framsteg i filosofiskt tänkande? Som Nietzsche påpekar i betraktelsen ”Om historiens nytta och skada för livet” så är det inte alls självklart att detta ökade och förbättrade historiska vetande också är till gagn för filosofin i samtiden.⁷ Det beror helt på hur det används. Nietzsche visar hur det kan vara till skada både för liv och tänkande i samtiden och ger goda råd för hur det kan användas för att bli till nytta. Men har man följt Nietzsches råd? Ja, kanske inom den hermeneutiska filosofitraditionen, och bland tänkare som har inspirerats av den. Men också där finns tendensen att vilja göra Nietzsches historiska tänkande mera akademiskt rumsrent och slätstruket.

Många har påpekat, med rätta, att framstegstänkande är ett essentiellt drag i den moderna vetenskapen. Och ännu mer påfallande blir det för de institutionaliserade specialvetenskaperna från senare delen av 1800-talet. Det blir inte minst viktigt med tekniska framsteg: att förnya och förbättra teoribildning och metoder i tekniskt avseende utan att man bekymrar sig så mycket om att följa traditionen inom disciplinerna. Framstegstänkandet i vetenskapen innebär, som Max Weber påpekade, att de resultat en viss

forskare åstadkommer kan, och t.o.m. *bör*, bli föråldrat och överspelat av de forskare som kommer efter honom.⁸ Värdet av den enskilde forskarens insats ligger i att det utgör ett led i ett utvecklingsförlopp som inte har något slut.

Ser man på filosofin i detta vetenskapliga framstegsperspektiv så ser det illa ut. Här har man hållit på i mer än två tusen år med i många fall samma frågor, eller i varje fall besläktade frågor, t.ex. frågan om filosofins natur, och ännu har man inte kommit till något definitivt resultat. Det är ungefär det här som Michael Dummett har kallat för *the scandal of philosophy*. Han säger att man ännu inte har uppnått allmän enighet om någon systematisk metod i filosofin, inte ens i den utsträckning som man faktiskt har uppnått sådan metodologisk enighet inom historievetenskaperna.⁹

Men det är en missvisande och orättvis bedömning. Filosofin är inte som vetenskaperna i det avseendet. Visst har man gjort framsteg i filosofin, men det har en annan innebörd än i de moderna vetenskaperna. Framstegen i filosofin har ofta bestått i att filosofin gjort sig själv överflödiga. Man har vid flera tillfällen uppnått en sådan nivå av klarhet i olika frågor att arbetet övergår i mer teknisk, specialvetenskaplig verksamhet. Så vill jag mena att många specialvetenskaper har uppkommit ur filosofin. (Ett av de senaste exemplen på detta är upptäckten av formalisering och formella språk, som varit en viktig förutsättning för datavetenskap och datateknik; uppfinningen av formalisering och utvecklandet av formella språk var ursprungligen motiverad av rent filosofiska syften.)

Framstegen i filosofin har ofta lett till att filosofin gjort sig själv överflödiga; men bara tillfälligt; för en tid; många av de klassiska filosofiska frågorna tenderar att uppkomma på nytt i nya tider och under nya omständigheter. Det kommer alltid att finnas arbete att göra i filosofin.

Varför är det så? Varför tenderar problemen att uppstå på nytt? Varför kan frågorna inte besvaras en gång för alla? Det beror dels på att problemen inte är kontextlösa; som jag redan påpekat är det bara i specifika omständigheter som problemen har den konkretion som gör dem till verkliga problem, alltså *problem som någon kan ha*. (De abstrakta filosofiska läroboksfrågorna är i regel inga problem för någon.) Men de specifika omständigheterna förändras när tiderna förändras, och i nya omständigheter har det ofta varit nödvändigt att gå till botten med problemen på nytt.

Det är dock inte hela anledningen; det finns också en *inre* anledning till att problemen återkommer. Det finns, vad man kan kalla, en naturlig tendens i det mänskliga tänkandet att vi låter oss bedras av sken. Det är en tendens eller en böjelse som gör att frågan om vår sannfärdighet i filosofiskt arbete, frågan om våra bedömningar och beskrivningar är rättvisa, alltid på nytt måste ställas. Vi kommer aldrig att finna en metod eller ett rättesnöre som befriar den enskilde filosofiske tänkaren från det bekymret.

Kant kallar den här tendensen att låta sig bedras för ”det transcendentala skenet” och framhåller dess ofrånkomlighet så här:

Det finns [...] en naturlig och oundviklig dialektik hos det rena förnuftet, inte den som exempelvis en klåpare invecklar sig i på grund av bristande förtrogenhet eller som en sofist funderat ut på ett konstgjort sätt i syfte att förvirra förnuftiga människor, utan den dialektik som oupphörligt hänger samman med det mänskliga förnuftet och som inte ens sedan vi avslöjat dess bländverk skall upphöra att komma med falska förespeglningar för vårt förnuft och att oavslåtligen få detta att falla in i plötsliga förvillelser, som ständigt måste hävas.¹⁰

Hur vi blir offer för denna ”oundvikliga dialektik” förklarar han så här:

[...] i vårt förnuft (betraktat subjektivt som en mänsklig kunskapsförmåga) ligger [...] maximer för förnuftsbruket, vilka helt och hållet ser ut som objektiva grundsatser, och genom dem händer det att den subjektiva nödvändigheten av en viss förknippning mellan våra begrepp enligt förståndets godkännande tas för att vara en objektiv nödvändighet i bestämningen hos ting i sig själva. En *illusion* som inte alls kan undvikas, [...] lika litet som astronomen kan förhindra att månen ter sig större för honom när den stiger, även om han inte låter sig bedras av detta sken.

Kant exemplifierar med tesen ”världen måste ha en början i tiden”, vars karaktär av illusion uppdagas i hans behandling av förnuftsantinomierna. Om en naturföreteelse, t.ex. förekomsten av en biologisk art, kan vi säga ”företeelsen måste ha en början i tiden”. Av tesens analogi med den senare satsen förleds vi till att tala om världen som om också den vore en företeelse eller process i världen, och vi hamnar i motsägelser.

Vad Kants transcendentala sken handlar om är vår tendens att projicera externa villkor – som ligger i ett infört betraktelsesätt eller framställningssätt – på objektet för ens betraktelse och sedan lura sig till att tro att man har funnit dessa villkor i objektet självt. Och man lurar sig, inte minst, genom skenet bl.a. hos språkliga analogier i den betraktelseform eller det representationssätt man använder (satsformen ”... måste ha en början i tiden” i Kants exempel), men vid närmare undersökning visar sig analogierna vara vilseledande. Man kan säga att framställningsmediet framkallar en *inbillning* om objektets natur (t.ex. att världen skulle ha en början i tiden i samma bemärkelse som naturprocesser har det).

I sammanhang med framstegsidén kan man nämna ytterligare en skillnad mellan filosofin och specialvetenskaperna, som också är ett skäl till att filosofins klassiska arbeten har en mer väsentlig betydelse för den samtida filosofin, än vad vetenskapernas klassiker har för de samtida vetenskaperna. Tekniska framsteg inom vetenskaperna gör ofta tidigare arbeten obsoleta, föråldrade; de får ”bara historiskt intresse”, som det ibland uttrycks. Det är svårt att tänka sig att någon fysiker eller fysik-

studerande skulle läsa Newtons *Principia* av något annat än ett historiskt (eller möjligen filosofiskt) intresse. Den normala inställningen är att det finns mycket bättre och klarare, och mer lättillgängliga framställningar av den klassiska mekaniken.

Inom matematisk logik, exempelvis, har det skett en enorm utveckling i tekniskt avseende efter Freges och Russells arbeten. Logiker som utbildas idag kan inte utan vidare kan läsa Freges och Russells arbeten av det skälet, och om deras intresse för ämnet är enbart tekniskt-vetenskapligt så har de heller ingen anledning att göra det (och de flesta gör inte). Det finns bättre, klarare, mera ”uppdaterade” framställningar av den tekniska apparaten. Om någon däremot får ett *filosofiskt* eller *begreppsligt* problem t.ex. om begreppet mening eller påstående, så ger inte alltid de senaste böckerna särskilt mycket, då kan det bli intressant och givande att gå tillbaka och läsa Freges och Russells arbeten, och då *inte* bara av ett historiskt intresse. De klassiska filosofiska verken kan ofta bidra till den samtida filosofiska diskussionen på det sättet.

Filosofin har, i ett avseende, mer gemensamt med konst än med modern vetenskap. Också inom konsten sker det utveckling och förändring, även i tekniskt avseende; men inte alltid så att vår tids konst gör fulländade konstverk från äldre tider föråldrade, ofullständiga eller överspelade och av ”enbart historiskt intresse”. Inte lyssnar man t.ex. på Bachs musik idag bara av musikhistoriskt intresse? Bachs musik är fortfarande intressant för många av oss som – musik. På liknande sätt kan man *som filosof* läsa äldre filosofisk litteratur av ett intresse som inte är den professionelle historikers specialistintresse, utan av ett genuint och omedelbart filosofiskt intresse, t.ex. som ett led i ett sökande efter klarhet i någon filosofisk fråga. Det var uppenbarligen för sådana läsare, och inte för kommentatorer och professionella uttolkare, som de klassiska filosofiska verken i första hand var skrivna. Jag är benägen att säga att detta omedelbara, om än ibland historiskt amatörmässiga, filosofiska intresse för filosofi i det förflutna måste tillerkännas prioritet. Men detta intresse för de klassiska texterna är ju ingen särskild läsart eller historiografisk genre.

5

Det finns en obestämdhet i termen ”filosofins historia.” Ibland använder vi termen synonymt med ”den filosofiska traditionen”, eller, helt enkelt, med ”filosofin i det förflutna,” som vi möter den i de texter som av tradition betraktas som klassiska. Men termen står ju också för en historiografisk genre, eller snarare för det gemensamma ämnet eller studieobjektet för en familj av historiografiska genrer: bl.a. filosofins idéhistoria, filosofins kulturhistoria och sociala historia, *intellectual history*, filosofins interna disciplinhistoria, etc. Att vi använder termen ”filosofins historia” på det obestämda sättet beror väl på att man tar fasta på det gemensamma

studieobjektet, som studeras på olika sätt i dessa genrer. Vill man veta hur det förhöll sig med en filosofisk uppfattning hos någon tänkare i det förflutna så förväntas man vända sig till specialisterna inom någon av dessa genrer. De är ju experter på filosofin i det förflutna; det är de som vet hur det var, om någon. – Vad man då får veta kan vara till stor hjälp, men, som sagt, ens intresse behöver inte vara historiskt i den professionella historieforskningens mening. Det är inte säkert att man är intresserad av en filosofisk tanke eller uppfattning i första hand som ett *historiskt objekt*, dvs. som något som ingår som en del i en utveckling eller ett sammanhang som beskrivs i en historisk framställning utförd enligt de normer för en korrekt och riktig historisk framställning som konstituerar den disciplinära identiteten inom någon historiografisk genre.

Det är lätt att glömma bort att de professionella historiografiska genererna ”konstruerar sina studieobjekt”, som man säger i den gängse vetenskapsteoretiska jargongen. Och genererna skiljer sig åt genom att man konstruerar sina studieobjekt på olika sätt, vilket har lett till oenighet om vilken av dem som är mest central och som har prioritet. Företrädare för den interna filosofiska disciplinhistorien är särskilt angelägna att framhålla sin inriktnings prioritet. Filosofihistorikern Michael Frede väljer i den övertygelsen att kalla intern filosofihistoria för *filosofisk* filosofihistoria.¹¹ Därvid förutsätter han att frågan ”Vad är filosofi?” redan har klarats ut på ett tillfredsställande sätt inom ramen för samtida professionell filosofi. Andra historiska sätt att närma sig filosofin i det förflutna ses då visserligen som legitima men av supplementär art. Det idéhistoriska eller kulturhistoriska sammanhanget anser man sig inte behöva t.ex. för att bestämma det ”propositionella innehållet” i en tanke hos Aristoteles eller för att bedöma strukturen och riktigheten i argumenteringen för den.

Det finns något sunt och riktigt i den interna filosofihistorikerns inställning att man inte vill nöja sig med att stanna vid den förflutna filosofins mångtydiga fasad, utan vill förstå den inifrån, utifrån rent filosofiska överväganden. Filosofi är kanske det ämne om vilket det råder flest felaktiga föreställningar och förutfattade meningar om vad ämnet innebär, och vad det erbjuder och kräver av den som vill ägna sig åt ämnet. Översiktliga filosofihistoriska framställningar av författare utan egen erfarenhet av arbete med filosofiska problem är nästan alltid vilseledande, inte minst för att en sådan författare varken berör eller är berörd av den *filosofiska* frågan om filosofins natur.

Å andra sidan, när författare med filosofisk erfarenhet och engagemang skriver översiktligt om sitt ämne så görs det nästan alltid i något *filosofiskt ärende*, som sätter sin prägel på framställningen som helhet. Detta ter sig som ett problem för den som vill leva upp till idén om en vetenskapligt objektiv eller neutral filosofihistorieskrivning. Men de relevanta idealen för filosofen som skriver om filosofi i det förflutna är inte objektivitet och neutralitet utan sannfärdighet och rättvisa, dvs. strävan att vara så sann

och så rättvis i sina anspråk, beskrivningar och bedömningar som författaren förmår. För den som är engagerad i frågan om filosofins natur och uppgift kan ett arbete som är skrivet i den andan vara ytterst givande – även i de fall då man inte sympatiserar med det filosofiska ärendet – efter som dess författare då i regel *har något att säga*.

Idén om en filosofisk filosofihistoria blir problematisk då det filosofiska ärendet är bestämt inom ramen för en samtida professionell disciplins normer och intressen. Vad som är problematiskt här gäller för övrigt genren intern disciplinhistoria i allmänhet, även intern vetenskapshistoria. Alltså, när en forskare inom någon disciplin skriver historia om utvecklingen inom sitt eget ämne; det ämne där han eller hon är hemmastadd i en tankegemenskap och har sin självrespekt som forskare. Ett problematiskt drag i många sådana historiska arbeten är att de ofta är skrivna i en i regel omedveten strävan att framhäva och stärka legitimiteten av de normer, intressen och lojaliteter som konstituerar den egna disciplinen och ämneskulturen, och på bekostnad av orättvis behandling av tänkare från äldre tider och med bristande intresse för arbeten i det förflutna som inte kom att utvecklas till något som anses viktigt eller intressant enligt gällande standard i den samtida disciplinen. Det är lätt att finna exempel på direkt falska bilder av filosofi och vetenskap i det förflutna som genererats, så att säga i god tro, inom denna genre.

Här kan man se exempel på hur Kants ”transcendentala sken” verkar: Bristen på distans till den egna ämneskulturen medför att det interna disciplinhistoriska ”framställningsmediet” framkallar inbillningar om det historiska studieobjektets natur, om hur det *verkligen* var. Och dessa inbillningar tenderar att ständigt bekräfta framställningsmediets legitimitet och nödvändighet.

Det är inte minst en *filosofisk* förvillelse som är grunden till den filosofiske filosofihistorikerns inställning att han eller hon har rätt att hävda sin inriktnings prioritet. Genom den förvillelsen blir innebörden av den filosofiska frågan ”Vad är filosofi?” begränsad och bestämd av de gällande vetenskapsnormerna inom en samtida akademisk disciplin. Många frågor om vilka aspekter och omständigheter som det är relevant att ta hänsyn till i det filosofihistoriska arbetet uppkommer inte längre. Det är liksom bestämt *a priori* vad som behöver beaktas och hur det skall göras. Frågan om filosofins natur är inte längre den öppna fråga den alltid är när filosofin är levande.¹²

Summary

On the relation between the historical and the philosophical question, ”What is philosophy?”. By Sören Stenlund. Philosophers have often expressed dissatisfaction with the philosophy offered to them by their predecessors, and have spoken of the need for a new beginning. The philosopher finds

himself doubting, not merely particular details in the way of thinking that one is expected to adopt and accept, but the manner of thinking as a whole, as if it were necessary to rethink every step from the ground up. It has been said that philosophy must perpetually begin from the beginning. The question "What is the nature of philosophy?" is one of the recurrent themes in the history of philosophy. Practically all philosophical works considered to be classics have something to say about that question, and not merely in the form of programmatic opening lines: the question is often an essential element of the message *as a whole*, in that it is answered throughout the text, even when it is not explicitly formulated.

This essay considers a number of reasons why there is something special about the philosophical enterprise in this regard, having to do with how the question "What is the nature of philosophy?" can be understood. It is suggested that the question can be understood not only as an historical question, but also as a question concerning the nature of philosophy, that is, it can be understood as a philosophical question.

Noter

1 Donald Broady säger om Bourdieus sociologi att den "definieras inte av bestämda uppfattningar av samhället eller av bestämda metodologier eller tekniker, utan av en bestämd art av epistemologisk reflexion." Donald Broady, *Sociologi och epistemologi: Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*, (Stockholm, 1990), 421.

2 Se t.ex. David Bloor, *Knowledge and social imagery*, (Chicago, 1991).

3 Att filosofin i den meningen alltid är ett arbete på en själv, uttrycker Nietzsche så här: "Vad begär en filosof först som sist av sig själv? Förmåga att övervinna sin egen tidsbundenhet, att bli "tidlös". Men vad måste han kämpa med i sin hårdaste dust? Med just det som gör honom själv till ett barn av sin tid.", F. Nietzsche, *Fallet Wagner*, Översättning av Ingemar Johansson, (Stockholm/Stehag, 1992) 7.

4 Willard V.O. Quine, *Word and object*, (Cambridge, Mass., 1960).

5 Randall Collins, "The transformation of philosophy", i *The rise of the social sciences and the formation of modernity, conceptual change in context*, 1750–1850, eds. Johan Heilbron et al. (Dordrecht, 1996), 141–161.

6 Edmund Husserl, *Cartesianska meditationer: En inledning till fenomenologin*, översättning och förord: Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, (Göteborg 1992).

7 Friedrich Nietzsche, "Om historiens nytta och skada för livet", ingår i Friedrich Nietzsches samlade skrifter, band 2, (Stockholm/Stehag, 2005), 79–149.

8 Max Weber, "Vetenskap som yrke", i Max Weber, *Vetenskap och politik*, (som i sin tur ingår i volymen *Tre klassiska texter*), i översättning av Aino och Sten Andersson, (Göteborg, 1991) 18–19.

9 Michael Dummett, "Can analytic philosophy be systematic, and ought it to be?" i K. Baynes, J. Bohman, & T. McCarty, *After Philosophy: End or transformations?*, (Cambridge, Mass., & London, 1987) 212.

10 Citaten finns på sid. 365 (sid. B 354 i upplagan från 1787) i Jeanette Emts översättning av Kants *Kritik der reinen Vernunft* (Stockholm 2004).

11 Michael Frede, "Riverside lectures", (opublicerat manuskript, 1992).

12 Niklas Forsberg och Pär Segerdahl har gett värdefulla synpunkter på en tidigare version av denna uppsats.