

# Filosofi och ickefilosofi

*Kampen om filosofibegreppet 1700/1800  
mot bakgrund av tidens filosofihistoriska ansatser*

Johan Redin

Filosofin bör inte förklara naturen, utan sig själv...  
Filosofins hittillsvarande historia är inget annat än  
historien om försöken att upptäcka filosoferandet.

*Novalis*

Den ofta ställda frågan om var och när den moderna filosofin börjar är inte möjlig att här ge något entydigt svar på. Men låt oss tillfälligt anta att den uppstår i Tyskland någonstans vid den intensiva tankeutvecklingen mellan Kant och Hegel, det vill säga under subjektfilosofins utbredning, vid de stora systemens tid och strävandet efter en absolut grund. Det är delvis ställningstagandena för och emot denna grund som bekräftar steget in i det moderna. Men den revolution som filosofin genomlevde från Kant till Hegel varade inte enbart på grund av nya principer och justeringar av subjektbegreppet. I den filosofiska utvecklingen spelade också den filosofihistoriska debatten en betydelsefull roll. Under temat *filosofihistoriens idé* är det därför på sin plats att tala om de konsekvenser som denna debatt hade för filosofins begrepp under denna tid, konsekvenser som lade grunden för den ”filosofins upplösning” vi talar om än idag.

Det är först på senare tid som man närmare har studerat denna ”filosofihistoriens historia”, med särskilt fokus på hur den verkat som en förändrande faktor i den filosofiska debatten.<sup>1</sup> Ulrich Johannes Schneider är en av dem som ingående har redogjort för den plötsliga utbredningen av filosofihistoriska verk och debattinlägg under sjuttonhundratalets tre sista decennier.<sup>2</sup> Johann Jakob Brucker kom visserligen att redan på 1730-talet lägga grunden för den tematiskt och systematiskt anlagda historieskrivningen.<sup>3</sup> Men det är efter Dietrich Tiedemanns och särskilt Wilhelm Gottlieb Tennemanns brett anlagda historieskrivningar som ett historiskt intresse syns i tidens betydelsefulla skrifter.<sup>4</sup> Tennemanns verk kan rentav betraktas som ”det sista monumentet i en enorm samfällid aktivitet som var koncentrerad kring tänkandets historia” där, enligt Schneider, också själva ”*historieberättandet* upptäcktes och sattes i verket”.<sup>5</sup>

Varken Tiedemanns eller Tennemanns verk var några filosofiska hjältesagor. De berättade visserligen om tänkandets historia i ett kronologiskt och systematiskt sammanhang, men också indirekt om den filosofiska verksamhetens transhistoriska tendens. Filosofin, som den nu kom att

uppfattas, var ett evigt projekt. Det paradoxala är att denna icke-historiska, det vill säga eviga, filosofi också lade grunden för idén om en historisk slutpunkt. Nu kunde filosofen ställa sitt verk i förhållande till *hela* filosofins historia.

Både i sin undervisning och i sina verk såg särskilt systemfilosoferna ämnets historia som en naturlig introduktion till både filosofin och det egna systemets position. Detta bidrog sällan till någon egentlig historiskrivning, snarare gav det skäl till varför filosofin av nödvändighet slutar i just detta system. Kraften av detta företag skall inte förringas. Idag när det systematiska idealet är mer eller mindre utplånat, trots tappra försök av Dummet, Apel och andra,<sup>6</sup> har samma typ av introduktionskurs bevarats i undervisningen: vi lär ut filosofi genom att börja med filosofins historia. Syftet är visserligen propedeutiskt, men om man härigenom vill ha svar på frågan vad filosofi *är*, kan den historiska utgångspunkten vara lika mycket ironisk. Här finns trots allt en invigning i filosofins notoriska omprövning av sin egen grundförutsättning, dess ständiga flykt från definition och tydliga gränser. Så var även upplevelsen för många av sjuttonhundratalets studenter, som blev allt mer kritiska ju närmare den filosofiska "sanningen" vill ställa sig till de historiska "villkoren".<sup>7</sup> När sedan Friedrich Nietzsche nästan hundra år senare rasar mot varje system (inklusive sitt eget) är han egentligen bara en kulmination, inte en början, på en kritik av filosofins självlegitimering.

En tes som kan drivas som ett komplement till Schneiders undersökning är att den debatt som tillsynes skulle handla om filosofins historiska ställning under slutet av sjuttonhundratalet också bidrog till en genomgripande omvandling av själva filosofins begrepp.<sup>8</sup> Det nyvunna historiemedvetandet ställer frågan om filosofin i ett nytt ljus och detta på ett sätt som ingen kunde vara likgiltig inför: tar filosofin sin början i det rena tänkandet eller i historien? Friedrich Heinrich Jacobi, för att ta ett exempel som utelämnas hos Schneider, reflekterade kring detta, då han ställer frågan:

Kan den levande filosofin vara någonting annat än historia? [...] Filosofin kan inte skapa sitt material; materialet föreligger alltid i den nutida eller förgångna historien [...] människornas handlingar kan inte härledas från deras filosofi, snarare deras filosofi från deras handlingar; [...] deras historia uppkommer inte ur deras sätt att tänka, utan deras sätt att tänka från deras historia.<sup>9</sup>

Jacobis påpekande från 1785, direkt riktat mot Kants begrepp *apriori*, har knappast förlorat sin aktualitet. Passagen skulle lika gärna kunna stå i ett verk som *Philosophy and the mirror of nature*.<sup>10</sup> Detta kan mycket väl visa att vikten av filosofins historia i sig är en historia som har glömts bort i dagens rop efter "postfilosofiska" alternativ – eller rentav bara betraktats som historia. I det som följer skall jag tematiskt behandla några led i denna historia som förhåller sig till diskussionen av filosofins

begrepp i slutet av sjuttonhundratalet: relationen mellan filosofin och dess historia hos Kant och Hegel, relationen mellan filosofin och livet hos Fichte och romantikerna samt begreppet ickefilosofi i tidens uppgörelse med filosofins fundamentala anspråk.

### **En arkeologi utan historia: Kant, Hegel och filosofins historia**

1792 kungör den kungliga preussiska vetenskapsakademien i Berlin ”prisfrågan” *Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?* Frågan gäller inte blott metafysikens nya landvinningar, utan också filosofins ställningstaganden efter rationalismen. Akademien får reaktioner från tidens mer och mindre kända tänkare: Kant, Karl Leonhard Reinhold, August Hülsen och Salomon Maimon.<sup>11</sup> Som svar fick akademien inte bara ett försvar för såväl den kritiska som den rationalistiska filosofin. Invändningen fanns också att det kanske varken är Kant, Wolff eller Leibniz som skall leda filosofin in i det nya århundradet.

Maimon påpekar att Kants tänkande utgör en ”i högsta grad *systematisk* filosofi” i den traditionellt erforderliga andan, men problemet är att den därmed bara ”hänger samman *med det icke-reella*”, eftersom dess ”transcendentala begrepp, principer, kategorier och idéer osv. inte har någon realitet”.<sup>12</sup> De filosofiska systemen hade spunnit nät av abstraktioner som tappat greppet om världens realitet: Kant i det noumenala och evigt osägbara, rationalisterna i förnuftets begreppsliga hierarkier. Där fanns varken ett begär eller en möjlighet att *förvekliga* filosofin. Där fanns uppmaningar, men ingen omedelbar förbindelse mellan kunskapsteori och handling.

Försöket att vända principiella fakta till handlandets faktum visar sig snart vara det progressiva draget för metafysiken, utan att för den delen tona ner det systematiska ideal som Maimon ifrågasatt. Ett par år efter akademins prisfråga lanserar Johann Gottfried Fichte sin *vetenskapslära*, sedan Friedrich Schelling sin transcendentala idealism och så småningom Hegel sin slutgiltiga lösning på filosofins dialektiska rundvandring. En gemensam komponent i dessa och andra liknande program var ett nödvändigt förhållningssätt till filosofins historia som tjänade både en retorisk och legitimerande roll i de respektive filosofiska systemen.

Det första och kanske viktigaste steget i det filosofiska systemets självlegitimering var att osynliggöra filosofins begrepp, ett steg som först tas av Kant själv. Som svar på frågan vad filosofi är svarar han att den bara är ”en idé om en möjlig vetenskap” som ingenstans, inte ens i sin historiska form, är oss ”given *in concreto*”. Någon verklig filosofi har vi ännu inte, för ”var finns den, vem är i besittning av den och hur känner man igen den?”.<sup>13</sup> Filosofin är därmed blott ett ”skolbegrepp” (akademisk praxis) som agerar i skuggan av sitt ”världsbegrepp” och ”absoluta värde”, det

vill säga filosofins huvudsakliga relevans för ”förnuftets yttersta ändamål”.<sup>14</sup>

När Kant fullbordat sina tre kritiska verk uppfattade han sin filosofi som en faktisk historisk slutpunkt.<sup>15</sup> Det han syftar på i det avslutande kapitlet i *Kritik der reinen Vernunft* var inte i första hand bragden, snarare att all tidigare och all kommande filosofi är utvecklad genom ett och samma förnuft. Enligt Kant är det först nu, när förnuftets principer och gränser är grundlagda, som filosofins historia kan skrivas filosofiskt.<sup>16</sup>

Bland Kants efterlämnade anteckningar finns ett utkast, *Von einer philosophirenden Geschichte der Philosophie*, som metodologiskt kategoriserar denna typ av historieskrivning som ”filosofisk arkeologi” (*als philosophische Archäologie*).<sup>17</sup> Det är ett förnuftets historia som visserligen ser tidigare tankebyggnader skymta fram, ”men bara i ruiner”.<sup>18</sup> Den arkeologiska ruinforskningen skall dock inte rekonstruera något och inte heller söka något ursprung (*arché*). De fakta som bär upp denna ”filosofiska filosofihistoria” lånar nämligen ingenting från ”historieberättandet” (*der Geschichtserzählung*) utan härleder allt från ”det mänskliga förnuftets natur”.<sup>19</sup> För Kant innebär detta att det ackumulativa historieperspektivet *ex datis*, berättelsen om ”hur och i vilken ordning man hittills har filosoferat”, måste ersättas med perspektivet *ex principiis*, som uteslutande beskriver ”förnuftet så som det utvecklas ur begrepp” och inte ur några ”tillfälliga åsikter”.<sup>20</sup> Det handlar följaktligen om en historieskrivning *apriori* som finner filosofins förändringar vara grundade i sig själva och inte av några yttre omständigheter.

Utän att låna några dramaturgiska grepp från ”historieberättandet” liknade ändå Kant filosofins historia med en ”stridsplats”, särskilt lämpad för att öva filosofiska ”stridskonster”.<sup>21</sup> Han insåg historiens kraft, men underskattade dess makt. Detta kan tyckas vara en allvarlig brist om man skall stå som härförare mitt i filosofins ”stridsscen”.<sup>22</sup> Men å andra sidan har Kant framgångsrikt redan slagit ring runt kärnpunkten: hur skriver man annars historia om något som aldrig känns igen *in concreto*? Hur strider man om något som ingen har ”i sin besittning”? Det retoriska momentet ligger alltså i framställningen av det *explikativa*. Filosofin leder av sig självt fram till förnuftets principer, utan några förutsatta kriterier, definitioner eller omständigheter.

Det är genom det sistnämnda, omständigheterna eller ”villkoren”, som Hegel kom att förverkliga denna arkeologiska historia. Om än på ett fullständigt annorlunda sätt. Skikt på skikt avtäcker han ”historien om tankens finande av sig själv”.<sup>23</sup> Men inte heller Hegel söker något ursprung eller begynnelse under dessa lager av filosofem. Det är en slags historia utan förgångenhet, eftersom företaget annars skulle bli lika paradoxalt som att skriva evighetens historia. Människans tänkande är evigt, enligt Hegel, då tankens ”sanning inte bara är sann idag och imorgon utan under all tid” och detta eftersom ”den sannfärdiga, nödvändiga tanken

inte förmår att förändras”.<sup>24</sup> Filosofins begrepp om tankens i-sig-grundade sanning är således det enda statiska momentet i en annars dialektiskt självreglerande process: uppfattningar dör, sanningar lever vidare. Följaktligen befattar han sig också endast med en ”levande” filosofi, på samma sätt som Kant vill härleda allt ur det mänskliga förnuftets ”natur”.

### **Andens pragmatiska historia: Fichte, Novalis och filosofins liv**

Det var dock inte alla som ansåg att filosofins utveckling var de eviga sanningarnas eller det eviga förnuftets utveckling. Men frågan om filosofins transhistoriska existens visar sig däremot vara högt aktuell för sekelskiftets debatt om det filosofiska livets relation till det verkliga livet. Med en stigande grad av historisk medvetenhet är det påtagligt att filosofen nu ifrågasatte sin egen verksamhet på ett sätt som inte framställts tidigare. När Kant skrev att man kan ”inte lära sig filosofi bara [...] lära sig att filosofera”<sup>25</sup> var reaktionen att filosofen själv också bör reflektera över vad detta innebär för filosofin som blott en *möjlig* vetenskap. När Fichte tillträder sin professur i Jena 1794 överraskar han därför både studenter och lärare med understrykandet:

Filosofi är inte något som svävar omkring i vårt minne och inte heller något som är tryckt i våra böcker för att läsas; snarare [...] måste filosofin finnas inom oss. [...] Mina herrar, missförstå inte detta, ingenting av det jag eller någon annan av era lärare föreläser om är filosofi. Vi har tur om vi ens själva har den; lämna den ifrån oss kan vi i varje fall inte. Alla våra filosofem är kroppar, och ingenting annat än kroppar, vilka vi lämnar över till er så att ni kan utveckla filosofi i och genom er själva.<sup>26</sup>

För Fichte kan eller bör inte filosofin bli en vetenskap bland de andra, den måste istället vara grunden för all annan vetenskap. Filosofin är helt och hållet handling, en *aktivitet*, och reflexionen är därför mer än bara ett medel för den filosofiska tanken, den är dess *grund*.<sup>27</sup> Förhållandet mellan aktivitet och grund är emellertid inte ett sammanfallande som vi har någon omedelbar kunskap om och det är definitivt inget som står ”tryckt i våra böcker för att läsas”. Det är filosofins eviga lärande och på så sätt är också filosofins historia andens pragmatiska historia.<sup>28</sup>

Att filosofin har kommit att karaktäriseras som ett lärande, en process där ingen egentlig metod finns och inga steg ligger färdiga, är en föreställning som till stor del följer av idealismen. Denna idé har via hermeneutiken och fenomenologin fortsatt att göra sig gällande inom den kontinentala traditionen. För att veta vad filosofi är så måste vi, enligt t.ex. Martin Heidegger, ”först vara villiga att lära oss tänkandet”, och när vi väl har påbörjat detta lärande har vi samtidigt ”medgett att vi ännu inte förmår tänkandet”.<sup>29</sup>

Detta erkännande utgör kanske det mest typiska särdraget i den moderna filosofins historia: detta ”ännu inte” och alltid ofullbordade arbetet. Heideggers medvetet provokativa sats skall alltså inte uppfattas som någon cynism. Det är först genom att tänka tänkandet som vi är på väg mot förståelsen av filosofins begrepp, på väg mot ”det sig-undandragande”.<sup>30</sup>

Att filosofin närmar sig grunden genom lärandet uppfattades i kretsen runt Fichte som ett avgörande steg, en av ”tidevarvets stora tendenser” som rentav var värd att jämföra med ”den franska revolutionen”.<sup>31</sup> Men ironiskt nog blev det också för vissa i denna krets till uppgift att förklara att denna grund hur som helst inte är given som någon absolut förutsättning.<sup>32</sup> Grunden kan bara eftersträvas, anser man sig ha funnit den (som Fichte trots allt gör) har man bara förväxlat idealet med reflexionen. Filosofin *konstruerar* först det den sedan tror sig ha *upptäckt*. Friedrich von Hardenberg, mer känd under pseudonymen Novalis, radikaliserar just denna kritik genom att rikta den mot hela det samtida filosofiska företaget. Besläktat med den kritik som Maimon riktade mot förnuftsfilosofins systembygge i vetenskapsakademins *Preisfrage*, hävdar Novalis:

Föreställning – ursprung – *begrepp överhuvudtaget* är ingenting verkligt – de har endast en ideal användning. [...] Filosofin är i sin helhet endast en förnufts vetenskap [...] utan den minsta realitet i egentlig mening.<sup>33</sup> [...] Vetenskap är en i tecken vidhållen föreställning om en helhets existens och egenskaper.<sup>34</sup> [...] Livets filosofi innefattar vetenskapen om det självständiga, *egenhändigt skapade*, liv som står i min makt. [...] Allt historiskt förhåller sig till något givet, liksom allt filosofiskt tvärtom förhåller sig till något *skapat*. Men även historien har en *filosofisk del*.<sup>35</sup>

Genom att i detta sammanhang upprepa det slagord som först Kant och därefter Fichte tar för givet, att det ”inte finns någon filosofi in concreto”<sup>36</sup>, vrids en historiefilosofisk slutsats till en kritik av filosofins historia. Enligt Novalis är det ständigt upprepade ”försöket att *realisera filosofins idé*” ett försök att ”*fixera filosofins Proteus*”.<sup>37</sup> Att fånga denna förvandlingens entitet kan bara ske genom att invertera förloppet och söka grunden, inte genom att utgå ifrån den. Detta sökande sker inte blott inom filosofins teoretiska ramverk utan i själva verksamheten att filosofera:

Vad är det jag gör, när jag filosoferar? Jag reflekterar över en grund. [...] Om denna inte vore given, om detta begrepp medförde en omöjlighet – då är driften att filosofera en oändlig aktivitet [...] Genom det frivilliga försakandet av det absoluta framträder den oändligt fria aktiviteten hos oss – det enda möjliga absoluta [...] som vi bara finner genom vår oförmåga att komma fram till och känna igen något absolut. [...] Strävan efter frihet är därför strävan efter att filosofera, begäret efter kunskapen om grunden. Filosofi, filosoferandets resultat, uppstår följaktligen genom att *hålla tillbaka* begäret efter kunskapen om grunden.<sup>38</sup>

Filosofin börjar därför inte i någon särskild teori eller åskådning. Den blir till när ”det filosoferande filosoferar sig självt” och på så sätt sammanfaller den med ”historien om denna process”, eftersom den inbegriper ”betingelsen för sitt *livs* möjlighet”.<sup>39</sup>

Att filosofin är historien om sin egen filosoferande process är således en slutsats som Kant, Hegel, Fichte och Novalis drar, men av helt olika anledningar. Det finns nämligen ytterligare en komponent som vävs ihop med denna föreställning, nämligen den att filosofin skall förenas med livet. Att lära sig filosofera är att lära sig att leva. Men då denna målsättning för Fichte är praktisk, är den för romantikerna i huvudsak estetisk.

Kravet på en förening av filosofin och livet löper som en röd tråd genom Fichtes system i det att han, inte olik Heidegger, konstaterar att ”vårt filosofiska *tänkande* har ingen betydelse och inte det minsta innehåll, endast det i dess tänkande *tänkta* tänkandet har betydelse och innehåll”.<sup>40</sup> Det endast i tänkandet tänkta tänkandet (*das in Denken gedachtes Denken*) är således det mål som filosofins läroprocess syftar till enligt Fichte. När den väl nått fram till detta måste också filosofin betraktas som förgången, den har inget annat egenvärde än att föra människan från en värld till en annan:

Vårt filosofiska tänkande är inget annat än det instrument genom vilken vi sätter samman vårt verk. När verket är färdigt, så är instrumentet till ingen nytta och kan kastas bort. [...] [Det är] endast en *beskrivning* och *framställning* av det reella tänkandet. *All vår realitet framträder* närmare bestämt genom *ickefilosofandet*. [...] *Livet* är nu målsättningen, inte spekulandet; det senare är endast ett medel. Och det är inte ens ett medel för att forma livet, ty det existerar i en helt annan värld, och det som skall ha inflytande på livet måste självt utgå från livet. Spekulation är endast ett medel för att få kunskap om livet.<sup>41</sup>

Fichte vill med andra ord inte etablera en livsfilosofi i någon traditionell mening, utan tvärtom understryka att det är filosofins uppgift att överhuvudtaget *nå* livet. Uppgiften är därför inte att vara andens ”lagstiftare”, som Kant fodrade, snarare att vara andens ”historiograf”, dess ”pragmatiska historieskrivare”.<sup>42</sup>

Om nu filosofen verkligen var en andens historiograf skulle nog inte romantikerna ha mer att invända. Men att Fichte drar denna slutsats uppfattades som aningen motsägelsefullt, eftersom hans eget system knappast visade något prov på detta.<sup>43</sup> Får man tro Friedrich Schlegel hade Fichte också hävdat att han ”hellre skulle räkna ärtor än studera historia”.<sup>44</sup> Han var förmodligen helt ointresserad av *historia*. Uttalandet är snarare politiskt. Människans handlingar är varken slumpartade eller lagbundna, de följer bara hennes inre strävande som är driften att förverkliga sin idé.<sup>45</sup> Men om det filosofiska tänkandet blott är ett ”instrument” och det filosofiska verket bara en ”beskrivning” av det verkliga tänkandet, hur är då vår kunskap om livet beskaffad? Fichte skriver att endast genom



”ickefilosofierandet” framträder all vår realitet,<sup>46</sup> men som romantikerna uppfattade det visade hans system på raka motsatsen. Fichtes *filosofiska* slutsatser ville vara *fundamentala* slutsatser och därmed till grund för livet, inte tvärtom.

### **”Filosofin tvingas alltid tala ett ofilosofiskt språk”: Från filosofi till ickefilosofi**

Romantikernas föreställning om filosofins och livets förening är mindre politisk och mer pragmatisk (om ordet nu används i modern betydelse). Konstaterandet om filosofins *in concreto* uppfattades snarare som ett besked om dess upplösning. De såg snarare litteraturen som den bästa tänkbara arvtagaren, då den kan väva samman reflexion och liv utan att därmed ge några lagar för anden. Novalis skriver att poesin alltid har varit ”en del av den filosofiska tekniken” eftersom den ”omedelbart förhåller sig till språket”.<sup>47</sup> Det filosofiska verket kan således betraktas som en ”vetenskaplig fiktion”, en litteratur, där det möjliga blir till det faktiska genom inbillningskraften.<sup>48</sup> Berömt skriver även Schlegel att där ”filosofin upphör måste poesin fortsätta”. Till skillnad från gångna tider har man nu ”inte bara ställt filosofin i motsats till ofilosofin utan även till poesin”, men det som överhuvudtaget ”kan låta sig göras så länge filosofin och poesin varit åtskilda är avklarat” och därför är ”tiden kommen att förena dem”.<sup>49</sup>

Kallet att förena filosofi och litteratur är ett välkänt tema i romantikforskningen, men här finns ett motiv som är mindre utforskat. Hur filosofin än försöker så slutar den alltid i teorin, begreppen, språket – kort sagt i det obestämda. Den ”förkunnar alla grunders och egenskapers relativitet”<sup>50</sup> eftersom den förlägger sina sanningar i språket utan att inse att ”orden är ett opålitligt medium”.<sup>51</sup> Kritiken är mycket lik den som Georg Christoph Lichtenberg formulerar i en av sina anteckningar, där han konstaterar:

All filosofi är korrigerig av språkbruket [...]. Sann filosofi bedrivs således alltid med den falska filosofins språk. Att förklara ord hjälper inte. [...] Språket har tillkommit före filosofin och det är det som försvårar filosofin, i synnerhet då man vill förklara den för dem som inte själva tänker mycket. Filosofin tvingas alltid tala ett ofilosofiskt språk då den skall säga något.<sup>52</sup>

Lichtenbergs ”korrigerig av språkbruket” återkommer alltså i romantikernas kritik, även om de är ovetandes om hans formulering. Schlegel påpekar lakoniskt att ”på samma sätt som filosofin som vetenskap ännu inte är fulländad är inte heller dess språk fulländat”.<sup>53</sup> Romantikerna kom emellertid att ta kritiken ytterligare ett steg och fullständigt förena det filosofiska med det symboliska och relativa. När Schlegel föreläser i Jena drar han sig inte för att likt Novalis påpeka alla grunders relativitet:



*Alla bevis är historiska och alla förklaringar är allegoriska.<sup>54</sup> [...] Vetenskapen får använda sig av symboler, då sanningen bara kan produceras (tänkandet är produktivt). – All sanning är relativ all kunskap symbolisk.<sup>55</sup> Av satsen: all sanning är relativ följer nu omedelbart satsen: all filosofi är oändlig [...] all kunskap är symbolisk. [...] Absolut sanning kan inte godtas.<sup>56</sup>*

Att all sanning är relativ tolkas här positivt som en försäkran om filosofins oändlighet. Om detta nu är sant är också denna oändlighet relativ. Den romantiska ironin lyckas mer eller mindre med att på en och samma gång visa myntets båda sidor: den ena är filosofins vilja till det bestämda och definierade, den andra är driften att vara fri och obestämd. Men denna balansgång är lättare att hävda än att efterfölja. Som Schlegel skriver är det "lika dödligt för anden att ha ett system som att inte ha något".<sup>57</sup>

I detta sammanhang har Jacobis ståndpunkt, att den levande filosofin inte kan vara någonting annat än historia, en omedelbar påverkan. Det filosofiska vägsål som Novalis och Schlegel har i sikte delar sig mellan å ena sidan den systematiska grundläggningen av kunskapen och anden och å andra sidan den som "medvetet försakar denna grund" för att istället låta den vara obestämd. Den senare vägen är den som kallas ickefilosofins eller rentav ofilosofins väg. Begreppet "ickefilosofi" används som bekant av Fichte, men det är varken hans eller romantikernas påfund. Detta begrepp misstolkas ofta pejorativt i betydelsen "pseudofilosofi", när det i själva verket är ett uttryck för ett ställningstagande. Nära i betydelse är kanske det teologiska begreppet om "ickevetandet" (*ignorantia*) som ett vetande, men med en mindre metodologiskt betoning är det bättre uttryckt nödvändigheten att ställa sig utanför den samtida filosofiska trenden, så länge den innebär något stiftandet om kunskapens och förnuftets yttersta grund. Så uppfattas det hos dem som införde begreppet, Johann Georg Hamann och Jacobi; inte som någon radikal skepticism utan som en medvetenhet om förnuftsfilosofins subjektivitet och därmed en upplysning om filosofins avigsida.<sup>58</sup>

Tydligast framträder detta i Jacobis kurs mot all sådan filosofi som tror sig tala om essens och apriori grund, en attack som likt romantikerna slår mot den annars så kritiska filosofins brist på en kritik av språket:

Den nära förbindelsen mellan språk och förnuft är känd för alla [...]. Så uppstår en förnuftsvärld där tecken och ord tar substansernas och krafternas plats. Vi tillägnar oss universum genom att vi river det i bitar, och för oss själva skapar en fullständigt avvikande *bild-, idé- och ordvärld* anpassad våra förmågor. Det vi skapat på detta sätt förstår vi helt och hållet [...]; det som inte kan skapas på detta sätt, det förstår vi inte. Vår filosofiska förståelse sträcker sig inte bortom sin egen framställning. Men all förståelse äger rum genom att vi *sätter* skillnader och åter *upphäver* dem.<sup>59</sup>

Uppfattningen delas lika fullt av Hamann som i ett brev till Jacobi befarar ”att den större delen av dagens filosofi består mer av språk än förnuft”, ett språkbruk som har ”skapat en värld full av problem som är lika lönlösa att försöka lösa som det var lönlöst att uppfinna dem”.<sup>60</sup>

Men denna tendens till språkförvirring, av Novalis kallad ”det illusoriska problemets självförbränning”<sup>61</sup>, har emellertid en mer positiv klang hos romantikerna. Hamanns och Jacobis religionsfilosofiska *tour de force* blir till en estetiskt konstruktiv kritik. Att Jacobi själv var romanförfattare gav för dem prov på att det filosofiska och det litterära *skapandet* inte står allt för långt ifrån varandra, då romanen likt det filosofiska verket stiftar en egen värld med egna begrepp, men som ”fantasisystem” trots allt förblir ”blott estetiska kompositioner”.<sup>62</sup>

### Filosofins slut?

Idag talar man så ofta om ”filosofins slut” att det inte längre upplevs som särskilt provocerande. Återkommande är hänvisningen till Nietzsche som den moderna förgrundsfiguren till idén om filosofins självförhindrande verksamhet. I diskussionerna är dock innebörden av själva begreppet filosofi ofta lämnad utanför; en nyckel som kan tänkas korrigera bilden av filosofins historia i dagens debatt, där man med mer eller mindre självklarhet talar om ”filosofins kris” eller ett ”postfilosofiskt” tänkande som ett samtida fenomen. Men i en tid som historiskt klassificerats som en av de vitalaste under modern tid (”von Kant bis Hegel”), måste ändå dessa tämligen radikala invändningar ovan ses som symptomatiska för att grundläggandets tid också var granne med underminerandets tid.

Av olika orsaker är vi ibland tvungna att gå tillbaka i historien för att komma vidare. Emellanåt måste vi till och med återuppfinna tankesätt för att ge det historiska förhållandet en ny begreppslig innebörd. Filosofins historia är på många sätt just en sådan omtagningsprocess som går tillbaka och börjar om. Ett sentida exempel inom denna omtagningsprocess är t.ex. kretsen runt François Laruelle, *organisation non-philosophique internationale* (ONPhI), som på varje sätt påstår sig vara antifundamentalistisk, reformativ och heretisk.<sup>63</sup> Det som gör detta företag intressant i detta sammanhang är att termen *non-philosophique* har en medveten förbindelse med begreppet *Nichtphilosophie* som berörts ovan.<sup>64</sup> Även Laruelle finner filosofins förmenta vetenskaplighet vara slutet för all filosofi. Tillsammans med sin krets söker han ett förhållningssätt till filosofin och dess historia som ”transformerar eller producerar nya filosofiska texter genom att modifiera det filosofiska verkets grundläggande hypoteser”.<sup>65</sup> Men trots lusten till nytänkande tenderar ändå ONPhI att landa i hopplösheten. Kritiken som kan riktas mot dem kan formuleras på samma sätt som den mot Hamann och Jacobi: varför inte helt ge upp begreppet filosofi än bara negera det?<sup>66</sup> Romantikerna visste redan bättre hur man

vänder det negativa till affirmativa, även om det just var på den bekostnad att de inte kom att betraktas som någon avgörande filosofisk vändpunkt. Deras vändpunkt var historisk.

### Summary

*Philosophy and non-philosophy: the struggle over the concept of philosophy at the turn of the 18th century.* By Johan Redin. In scholarship on "the philosophy of the philosophy of history", the question of what effect the philosophy of history has had on reflections on the very concept of philosophy is often ignored. This essay focuses on the effect the philosophy of history had on the debate in idealist and other philosophical circles in Germany at the end of the eighteenth-century, in particular, as seen in the work of J. G. Fichte, Novalis, F. Schlegel, F. H. Jacobi and J. G. Hamann. The focus is not on the literature or even theories about the philosophy of history, in influential figures such as J. J. Brucker, D. Tiedemann and W. G. Tennemann. Rather, the essay draws upon the new features of the philosophical concept that could only come from a philosophy aware of its own history in a new sense, such as, for example, Kant's definition of philosophy as "a possible but not yet existing science", and hence the conception of philosophy as an untouchable "in concreto".

The essay brings together three themes that are apparent in the debate concerning philosophy's potential as a science and its call for an unconditional foundation for knowledge and reason. The first is the notion of a 'non-historical' history in Kant and Hegel. The second is the desire to merge life and philosophy in Fichte and the romantics (Novalis and Schlegel), where Fichte's notion "pragmatic history of the spirit" differs from the romantic project of merging philosophy with literature (or poetry). The third theme is the clash between foundationalist philosophy and its historically minded opponents (Hamann and Jacobi), who, as a response to the lack of reflection on both reason and language in "recent philosophies" call for a "non-philosophical" stance. The story ends with a reflection upon the history of this history, and the current, supposedly radical claim that philosophy has come to an end.

### Noter

1 Forskningstemat utarbetades till en början av bl.a. Lutz Geldsetzer i Tyskland, Martial Gueroult i Frankrike och Giovanni Santinello i Italien. Ett av de senaste bidragen är antologin *Teaching new histories of philosophy*, utg. av Jerome B. Schneewind (Princeton, 2004).

2 Ulrich Johannes Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der*

*Philosophiegeschichte* (Frankfurt, 1990).

3 Johann Jakob Brucker, *Kurze Fragen aus philosophischen Historie, vom Anfang der Welt bis auf unsere Zeiten*, 7 vol. (Ulm, 1731–1736). Bruckers berömmelse kom framförallt att vila på den latinska versionen, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, 6 vol. (Leipzig, 1742–1744).

4 Dietrich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, 6 vol. (Marburg, 1791–1797) och Wilhelm Gottfried Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 11 vol. (Leipzig, 1798–1819). Undantaget skulle här vara Kant. Maimon, Fichte, Schelling, Hegel, Novalis, Schlegel, Jacobi m.fl. har alla referenser till både Tiedemann och Tennemann. Detta betyder dock inte att man okritiskt slukade volym efter volym. Hegels föreläsningar om filosofins historia bygger till stor del på Tennemann, men följer knappast sina oräkneliga invändningar mot framställningen av filosofins *utveckling*. Gemensamt för tidens kritiska invändningar är att få av dem är direkt källkritiska eller inriktade på sakfrågor, de flesta är helt på principiell basis, dvs. riktade mot själva greppet om filosofins historia.

5 Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes*, 11.

6 Se t.ex. den sammanfattande antologin *Ist systematische Philosophie möglich?*, utg. av Dieter Henrich (Bonn, 1977).

7 Här avses inte bara romantiker som Novalis och Schlegel utan också kretsen kring Friedrich Immanuel Niethammer; se diskussionerna i Friedrich Immanuel Niethammer, *Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis*, utg. av Wilhelm Baum (Wien, 1995) samt Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)* (Stuttgart, 1991).

8 Schneiders studie ger en avslutande reflexion om filosofins begrepp (297–333) men utan att tillräckligt visa på komplexiteten i de olika anspråken på filosofibegreppet som uppstår efter Kant. De aspekter som jag här tänker behandla, hos Jacobi, Fichte, Novalis och Schlegel, berörs överhuvudtaget inte av Schneider.

9 Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1785–1789)*, utg. av Klaus Hammacher och Irmgard-Maria Piske (Hamburg, 2000), 133–134. Härefter är alla översättningar från tyskan, om inte annat anges, mina egna.

10 Se introduktionen och särskilt kap. 8 i Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature* (Princeton, 1979).

11 Resultaten trycktes i serien *Preisschriften über die Frage: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf für Progressen gemacht?* (Berlin, 1796).

12 Salomon Maimon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, vol. I (Berlin, 1793), 52. August Hülsen, som i *Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfragen: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?* (Altona, 1796) kom med en liknande invändning, att filosofins uppgift är förverkligandet och inte abstraktionen, riktar dock sin kritik lika mycket mot Fichte.

13 Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet* (A:1781/B:1787), sv. övers. Jeanette Emt (Stockholm, 2004), A 838/B 866. (Här efter KrV.) Jfr. även Kants *Logik* (1800), i *Werke in sechs Bänden*, utg. av Wilhelm Weischedel, vol. III (Darmstadt, 1983), 446–450.

14 Kant, *Logik*, 446.

15 Resonemanget följer här Yirmaiahu Yovel, *Kant and the philosophy of history* (Princeton, 1979), 237 ff.

16 Rättare sagt den ”måste” fylla en plats i systemet (KrV, A 852/B 880).

17 Kant, ”Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik”, i *Gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. XX (Berlin, 1942), 341.

18 KrV, A 852/B 880.

19 Kant, *Lose Blätter*, 341.

20 *Ibid.*, 343. Jfr. Kant, *Logik*, 444. Dikotomin *ex datis – ex principiis* (se även KrV, A 836/B 864) följer här Yovels tolkning av Kants åtskillnad mellan *geschichtlich* och *historisch*; se Yovel (1979), 240–151.

21 KrV, B XV.

22 KrV, A 853/B 881.

23 G. F. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, utg. av Karl Ludwig Michelet, vol. I (Berlin, 1833), 15.

24 *Ibid.*, 15–16. Jfr. även kritiken av J. J. Brucker i förordet till andra utgåvan av *Enzyklopädie der Wissenschaften im Grundrisse* (1830), i Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden*, vol. 6 (Darmstadt, 1999), 12–13.

25 KrV, A838/B 866.

26 J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, utg. av Reinhardt Lauth, Hans Jacob och Hans Gliwitzky, vol. II, band 3 (Stuttgart, 1971), 332 f.

27 Se om dessa två ytterst centrala begrepp George J. Seidel, *Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel* (Hildesheim, 1976).

28 Se t.ex. J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der*

*Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, utg. av Reinhardt Lauth, Hans Gliwitzky och Manfred Zahn, vol. I, band 2 (Stuttgart, 1971), 143.

29 Martin Heidegger, "Vad innebär tänkandet" (1952), i *Teknikens väsen och andra uppsatser*, sv. övers. Richard Matz (Stockholm, 1974), 86. Heideggers tankegång tematiseras fortsättningsvis i texten "Filosofins slut och tänkandets uppgift" (1966), i *Till tänkandets sak*, sv. övers. Sven-Olov Wallenstein och Daniel Birnbaum (Stockholm, 1998), 93–134.

30 Heidegger, "Vad innebär tänkandet", 93.

31 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Hans Eichner, vol. II (Paderborn, 1967), 198 fragment nr. 216.

32 Hur detta utvecklar sig i Jena under 1790-talet har jag redogjort för i min avhandling, *Ars Inventrix. En studie av Friedrich von Hardenbergs (Novalis') paraestetiska projekt* (Uppsala, 2003), 64–67.

33 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, utg. av Paul Kluckhohn och Richard Samuel i samarbete med Hans-Joachim Mähl och Gerhard Schulz, vol II: Das philosophische Werk I (Stuttgart, 1965), 256, fragment nr. 479. (Härefter citerad NS II, sida och fragment.)

34 NS II, 228, 357.

35 NS II, 599, 343.

36 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, utg. av Paul Kluckhohn och Richard Samuel i samarbete med Hans-Joachim Mähl och Gerhard Schulz, vol III: Das philosophische Werk II (Stuttgart, 1965), 385, 640. (Härefter citerad NS III, sida och fragment.)

37 NS III, 438, 886.

38 NS II, 269 f., 566.

39 NS II, 556, 134. Jag har vidare diskuterat detta tema hos Novalis, Fichte och Jacobi i *Ars Inventrix*, 77–92.

40 J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, utg. av Reinhardt Lauth, Hans Jacob och Hans Gliwitzky, vol. III, band 3 (Stuttgart, 1972), 331.

41 *Ibid.* 331–332.

42 J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, utg. av Reinhardt Lauth, Hans Jacob och Hans Gliwitzky, vol. I, band 2 (Stuttgart, 1965), 147.

43 I närheten kommer endast ett verk, berlinföreläsningarna från 1804–1805, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Berlin, 1806).

44 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett och Hans Eichner, vol. XXI-II (Paderborn, 1987), 333.

45 Anthony La Vopas *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762–1799* (Cambridge, 2001) visar hur tydligt detta genom-syrar hans tänkande redan innan *Anweisung zum seligen Leben* (Berlin, 1806). Det kan anmärkas att även om uttalandet om den pragmatiska historieskrivaren står som alternativ till Kants "lagstiftare" så kan Fichte mycket väl ha funnit det pragmatiska motivet hos just Kant, som skriver: "Den egentliga betydelsen av ordet *pragmatisk* synes mig mest exakt bestämmas på detta sätt [dvs. hörande till välfärden, J.R.]. Ty pragmatiska kallas de *sanktioner* vilka egentligen inte har sin källa i staternas rätt, så som nödvändiga lagar, utan i *omsorgen* om den allmänna välfärden. En *historia* är pragmatiskt skriven om den gör läsaren klokare, dvs. lär världen hur den skall tillgodose sin fördel bättre eller åtminstone lika bra som föregående släktled." Kant, *Grundläggning av sedernas metafysik*, sv. övers. Joachim Retzlaff (Göteborg, 1997), 42.

46 Fichte skriver uttryckligen "[Leben ist] ganz eigentlich *Nicht-Philosophieren*, Philosophieren [...] ganz eigentlich *Nicht-Leben*"; se Wolfgang H. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes* (Stuttgart, 1972), 180.

47 NS III, 399, 688.

48 NS III, 405, 717. Novalis ser detta förhållande som tecknets "realnexus med det betecknande" (NS III, 305, 362). Se även "Monolog" (NS II, 672–673).

49 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Hans Eichner, vol. II (Paderborn, 1967), 261 nr. 48 och 267 nr. 108.

50 NS III, 378, 622.

51 NS II, 522, 3.

52 Georg Christoph Lichtenberg, *Kladdböcker*, sv. övers. av Peter Handberg (Lund, 1991), 107 [H 146] och 109 [H 151].

53 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett och Hans Eichner, vol. XII (Paderborn, 1964), 214.

- 54 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett och Hans Eichner, vol. XVI-II (Paderborn, 1963), 417 fragment nr. 1154.
- 55 *Ibid.* fragment nr. 1149.
- 56 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett och Hans Eichner, vol. XII (Paderborn, 1964), 92 f.
- 57 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Hans Eichner, vol. II (Paderborn, 1967), 173, fragment nr. 53.
- 58 Jfr. Karl Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit* (München, 1973), 156–160; Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis* (München, 1999), 25–29; Wolfgang Bonsiepen, "Philosophie, Nichtphilosophie und Unphilosophie", i *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, utg. av Walter Jaeschke och Birgit Sandkaulen (Göttingen, 2004), 257–277. Om motivet hos Hamann, trots att det genomgående framställs under begreppet "irrationalism", se Isaiah Berlin, *The magus of the north: J.G. Hamann and the origins of modern irrationalism* (London, 1993).
- 59 Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 273 f.
- 60 Hamann, här citerad ur Berlin, *The magus of the north*, 37–38.
- 61 NS II, 562, 188. Jfr. även Maimons artikel, "Die philosophische SprachVerwirrung", i *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter*, vol. VII, häfte 3 (Jena, 1797), 213–258.
- 62 NS II, 289, 649.
- 63 François Laruelle, *Principes de la non-philosophie* (Paris, 1996). Ingen av Laruelles böcker finns översatta, dock finns artikeln "A Summary of Non-Philosophy" i tidskriften *Pli: Warwick journal of philosophy* 8 (1999), 138–148. Se även Ray Brassier, "Axiomatic heresy: The non-philosophy of François Laruelle", i *Radical philosophy* 121 (2003).
- 64 Se "Where does the term non-philosophy come from?" under FAQ på [www.omphi.org](http://www.omphi.org): "The term 'non-philosophy' [...] is in any case an old one (commonly invoked between Kant and Fichte and especially around the latter), but was subsequently forgotten and it's meaning reduced to designate the absence of all philosophical culture."
- 65 "A brief definition of non-philosophy" under FAQ på [www.omphi.org](http://www.omphi.org).
- 66 Gilles Deleuze och Félix Guattari drar i *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) en liknande slutsats: om "Laruelle föreslår icke-filosofin som en 'verklig' förståelse 'av vetenskapen', bortom kunskapens målsättning", så förstår man inte heller "varför denna vetenskapliga verklighet inte snarare vore icke-vetenskaplig" (Deleuze och Guattari, "Från kaos till hjärna", sv. övers. Fredrika Spindler, i *Aiolos/Glänta* 4/03–1/04 (Göteborg, 2004), 204.