

# Om filosofihistoriens objekt

Mats Persson

De senaste decennierna har intresset för filosofins historia och filosofiska klassiker tilltagit högst betydligt. Samtidigt har filosofihistoriska diskussioner kännetecknats av en växande heterogenitet. Bara under de senaste decennierna har flera nya områden vuxit fram och placerats på kartan. Man kan nämna intresset för kvinnliga filosofer och genusteman, uppmärksammandet av de dygdetiska traditionerna, samt forskning rörande äldre former av filosofisk psykologi. Detta reser frågan om vad filosofihistoriens objekt egentligen är, och hur detta bestäms. Avsikten med denna studie är att reflektera över några aspekter av hur filosofihistoriens objekt konstitueras av historieskrivningen. Detta tema behandlas framförallt i relation till filosofihistorisk forskning och handböcker, men diskussionen har konsekvenser för filosofins förhållande till sitt förflutna i allmänhet.

## Filosofihistoriska variationer och urval

Heterogeniteten i filosofihistorieskrivningen kan iakttas på flera olika nivåer. Till att börja med så finns en rad olika övergripande ”berättelser” om filosofin. Fram till slutet av 1700-talet tematiserade man mest de olika skolorna eller ”sekterna”. Detta var mindre en historia i modern mening än en i grunden överhistorisk framställning som var doxografisk och exemplarisk till sin karaktär. Denna inriktning ersattes under 1800-talet av mer historiserande skildringar som tematiserade utveckling och framsteg. I de idealistiska versionerna skildrades filosofins utveckling som meningsfull och man lade vikt vid traditionen. I de positivistiska framställningarna betonades framsteget och man lade vikt vid den nutida filosofins vetenskaplighet och brottet med äldre metafysik. Dessa övergripande berättelser har i olika versioner, ofta nedtonade och nyanserade, spelat en viktig roll under 1900-talet, men de har också utgjort en fond mot vilken alternativa historier uppställts. En viktig grupp är Nietzsches, Heideggers och Derridas skildringar av den västerländska metafysiken och logocentrismen. Även kristna, marxistiska och feministiska exposéer av filosofins historia har gjort sig gällande.

Handböcker i filosofins historia kan illustrera förändrande grunduppfattningar, men här tydliggörs också flera urvalsfrågor. En sådan är det utrymme som ges åt olika filosofer och traditioner. I de senaste decenniernas filosofihistoria tenderar utrymmet för 1800-talet att vara mycket mindre än före andra världskriget. Vad gäller valet av filosofer från äldre

tid är förskjutningarna mindre men de finns. Det räcker med att jämföra dagens handböcker med Windelbands klassiska filosofihistoria för detta skall bli tydligt.<sup>1</sup> Denna kanonisering utesluter de allra flesta filosofer, men för forskningen är dessa naturligtvis kända. Det finns emellertid också ett myller av författare och skrifter som skulle kunna räknas till filosofins historia även om de aldrig gjort det. Man kan tänka på alla böcker och småskrifter under 1800-talet som i titeln har begrepp som ”verkligheten”, ”livet”, ”universum” m.m., där temat är världsförklaring och andra klassiska filosofiska teman.

Det finns också olikheter i gränsdragningar mot andra discipliner. Inte minst handlar det om hur mycket av teologiskt och religiöst tänkande som tas med. Skrifter och tänkare som hänförs till denna grupp utesluts i högre grad från filosofihistorien ju närmare nuet man kommer. På likartat sätt tenderar principteoretiker i moderna vetenskaper att hamna i marginalen, även om deras teman och inflytande varit filosofiskt relevant. Man kan nämna tänkare som Poincaré, Weber, Droysen och Saussure. En annan skillnad gäller hur man i både handböcker och filosofihistorisk forskning prioriterar vissa typer av genrer. Oftast har man fokuserat mest på systematiska framställningar, dvs. den genre som är mest lik den akademiska framställningsformen. Detta har ofta lett till att man marginaliserar andra klassiska genrer, t.ex. upplysningsfilosofi och renässanshumanism, medan andra läses om till systemfilosofi: den platonska dialogformen är ett uppenbart exempel. Vad gäller modern tid har mer litterära författare som Kierkegaard och Nietzsche ofta gjorts till ”diktarfilosofer”, medan Dostojevski och Baudelaire i allmänhet hamnat utanför. Ytterligare en viktig skillnad gäller hur, även hos centrala gestalter, vissa skrifter och ämnen prioriteras medan andra behandlas mer sparsamt. Det senare gäller t.ex. Aristoteles naturfilosofiska skrifter och Kants dietetik och historisk-politiska skrifter. Ett annat exempel gäller David Hume där mycket uppmärksamhet ägnats åt hans systematiska skrifter, men betydligt mindre åt hans *Essays* och knappast någon alls åt hans historieskrivning.

En annan mycket viktig grupp skillnader mellan olika typer av filosofihistorisk forskning gäller vilka frågor som ställs och vilka metoder som används i analysen. Den studerade filosofin kan analyseras som läror eller problem, diakront eller synkront, med ambitionen att förklara eller förstå, med filosofiska eller kulturella eller sociala kontexter. Än större blir skillnaderna om man tänker på hur filosofihistoriker använder moderna filosofiska begrepp och tekniker för att studera äldre tänkande.

Det finns många exempel man skulle kunna ta upp, men det nämnda räcker för att dra slutsatsen att filosofins historia skulle kunna vara nästan hur omfattande som helst. I praktiken vore det omöjligt att behandla allt. Detta gäller naturligtvis handböcker och syntesförsök, men även i forskningen vore uppgiften oöverstiglig, om inte annat därför att frågeställningar och analysmetoder kan variera på ett oöverskådligt sätt. Men det

är inte ens önskvärt att försöka täcka in allt och göra allt. Som med all historia är det vissa frågor och förhållanden som bedöms vara mer relevanta. Slutsatsen av allt detta blir att det alltid finns urval och prioriteringar. Med detta förskjuts frågan till att gälla vilka principer som ligger till grund för dessa.

Man kan urskilja flera vanliga urvalskriterier i filosofihistorieskrivningen, uttalade eller ej. För det första ett historiskt kriterium: filosoferandet har haft inflytande på senare tänkande. För det andra ett kvalitetetskriterium: att texterna håller hög intellektuell nivå. Detta kriterium har en koppling till historieskrivarens egen tids måttstockar på kvalitet. För det tredje finns ett intresse- och relevanskriterium. Detta innebär att filosofer och teman väljs utifrån vad som anses vara mest intressant och relevant för den egna tidens filosofiska problem och diskussioner.

Här skall vi uppehålla vid det tredje kriteriet. Kravet på intresse och relevans spelar en påtaglig roll både i översikter och i forskning, vilket visas av de ovan diskuterade exemplen. Vi har också sett hur detta varierat mellan olika perioder och traditioner. Man skulle kunna se dessa skillnader som olika svar på en fråga: *vad är filosofiskt centralt och intressant?* Genom att explicit eller implicit svara på denna fråga fixerar filosofihistorieskrivningen sitt objekt. Med detta ställs vissa saker i fokus medan andra blir mer perifera eller utdefinieras. I förlängningen handlar det inte bara om vad som är filosofiskt intressant utan också om en mer grundläggande begreppsbestämning av objektet. Det som är intressant och relevant tenderar nämligen på sikt att göras till en definition på vad som räknas som filosofi. Man kan säga att det handlar om ett svar på ytterligare en fråga: *vad är filosofi?* Ett svar på denna fråga finns också förutsatt i de ovan nämnda avgränsningarna av filosofihistorien gentemot andra discipliner, genrer och ämnen. Det har funnits en tendens att fokusera på de typer av filosofi i det förflutna som mest påminner om den filosofi som utövas i historikerns egen samtid.

Filosofihistoriens objekt tycks alltså delvis fixeras av filosofihistorieskrivningen och senare filosofi. Detta är ofta implicit, man rör sig med en etablerad syn på vad som är filosofi och intressant, men det finns också många exempel på uttryckliga resonemang.<sup>2</sup> Resultatet blir emellertid detsamma: historieskrivningen kommer delvis att ta sina utgångspunkter i den egna samtidens filosofiska begrepp och problemställningar. Här finns alltså begreppsliga förutsättningar som konstituerar filosofins historia som objekt, men också normativa aspekter. Det senare är tydligt nog när det gäller en utgångspunkt som filosofiskt samtidsintresse, men i förlängningen gäller detsamma för bestämningen av vad som räknas som filosofi. Detta reser frågan om hur man skall ställa sig till att filosofihistorieskrivningens begrepp och normer präglar bilden av det förflutna.

## Kunskapsintressen och frågeriktningar

Jag anser att det är helt rimligt att göra normativa urval av teman, i alla fall under vissa förutsättningar. Egentligen vill jag hävda något starkare än så: all historieskrivning gör urval utifrån samtida intressen och begrepp. Detta kan belysas med begreppet *kunskapsintresse* som det tematiserats i tysk tradition från Max Weber till Jürgen Habermas m.fl.<sup>3</sup> Begreppet betecknar de intressen av kunskap man har gällande vissa områden och vissa frågor. Det bör påpekas att detta resonemang om kunskapsintressen inte är avsett att vara ett redskap i en empirisk studie, utan att det handlar om en vetenskapsfilosofisk reflexion över förutsättningar för vetenskapliga undersökningar. Mer precist är det en transcendental reflexion i kantiansk mening.

Antalet empiriska observationer och antalet möjliga frågor är ohanterligt stort, och därför *måste* all forskning innebära ett visst urval. Detta sker utifrån kunskapsintressen. På så vis blir den vetenskapliga forskningens urval av frågor och problemformuleringar delvis värdebestämda. Formuleringen av frågor och problemställningar innebär också ett urval. Dels empiriskt, de olika frågorna placerar fokus på vissa ämnen och material. Dels principiellt, med problemställningar följer vissa centrala begrepp som fixerar studieobjekten och fungerar som förutsättningar i en undersökning. Det måste emellertid betonas att detta resonemang gäller förutsättningarna för forskningens frågor, däremot får inte kunskapsintressena inverka på den fortsatta undersökningen eller svaren.

Utifrån detta resonemang om kunskapsintressen är det inget konstigt med normativa aspekter i forskningen. Att det filosofiskt intressanta och ett visst filosofibegrepp bildar utgångspunkter för filosofihistoriska undersökningar är alltså inte i sig en invändning. Den avgörande är istället huruvida det handlar om frågor som kan sägas ha rimliga kunskapsintressen.

Låt oss ta några exempel på vad som kan vara rimliga kunskapsintressen för filosofihistorieskrivning. Ett första exempel skulle kunna kallas *det genealogiska intresset*. Här handlar det om hur nutida filosofiska problem och termer har uppkommit. För att detta skall bli ett reellt kunskapsintresse måste det naturligtvis handla om mer specifika frågor rörande situationen i idag: föreställningar, begrepp och analyser som upplevs som problematiska eller förfelade. De filosofihistoriska partierna i Rortys *Philosophy and the mirror of nature* och MacIntyres *After virtue* är tydliga exempel på denna ansats. Ett annat kunskapsintresse kan kallas *kontrastintresset*. Här vill man lära sig om våra förutsättningar genom att studera tänkande med andra förutsättningar. Även detta måste specificeras till mer bestämda frågeställningar med relevans i nuet. T.ex. ett filosofiskt-psykologiskt motiverat intresse för delar av antik själslära som perspektivskapande på vissa av våra kategorier och problemställningar. Ett tredje exempel på ett kunskapsintresse som är nog så vanligt skulle kunna kallas *det exempla-*

*riska intresset.* Här handlar det om uppslag eller exempel på sätt att tänka som har poänger eller värden idag.

En viktig sida av kunskapsintressen är att de har implikationer. De anger frågeriktningar för forskningen. Vad gäller det genealogiska intresset är fokus uppkomsten av moderna missförstånd och problem, och med detta följer en prioritering av relationen till samtida sätt att tänka samt en diakron uppläggnings. Vad gäller kontrastintresset drivs man snarast så långt bort från vår moderna värld som möjligt, och uppläggnings blir oftast synkron. Det exemplariska intresset däremot har inga tydliga sådana implikationer.

Detta är nu bara några exempel på kunskapsintressen. Man kan tänka sig flera alternativ, och ofta är de möjliga att kombinera. Jag menar att filosofihistorieskrivnings förändringar och dess olika traditioner delvis kan ses som resultatet av förändrade och olikartade kunskapsintressen. Nya filosofiska problemsituationer och intressen väcker nya frågor, och detta leder till nya urval och objektbestämningar. Dessa förändringar blir naturligtvis än större när själva begreppet filosofi förändras och filosofisk reflexion blir något annat än vad det tidigare varit. Detta kan man t.ex. se i den filosofihistorieskrivning som utvecklades med uppkomsten av 1900-talets stora kontinentala och anglosaxiska filosofiska traditioner. Det är emellertid inte bara interna filosofiska frågor och intressen som spelar roll, utan även utifrån nya moraliska och politiska kunskapsintressen tenderar filosofer att resa nya frågor som etablerar nya undersökningsområden. De senaste decenniernas tematiseringar av kvinnliga filosofer och genusperspektiv är ett exempel, intresset för dygdeetik ett annat. Även skillnader mellan en mer intern filosofisk filosofihistoria och en mer historisk eller sociologisk filosofihistoria kan analyseras som olika frågeriktningar grundade på olika kunskapsintressen.

I filosofihistorieskrivningen finns emellertid inte bara förändringar, utan också fossilisering. När kunskapsintressen etableras kan de bli oreflekterade och tas för givna. Med detta kommer problemställningar och objektbestämningar som gjorts i äldre forskning att tas för givna, och risken är att frågeriktningen eller forskningsprogrammet består även om det kunskapsintresset som det svarar mot förlorar sin relevans. Här börjar forskningen gå på tomgång. Detta förstärks i sin tur av att forskningen i modern tid institutionaliseras. Fenomen som dessa är inte unika för filosofihistorieskrivning, utan kan iaktas i alla discipliners historia. Desto viktigare är det därför att forskningen sträva efter att artikulera sina kunskapsintressen och frågeriktningar.

### **Historiska krav och förutsättningar**

Hur förhåller sig kunskapsintressen till de krav man ställer på historiska undersökningar? De hittillsvarande resonemangen har ganska liten bäring

på flertalet traditionella krav på *scholarship*, t.ex. textkritik, belägg, argumentation etc. På en mer generell nivå finns emellertid tydliga konsekvenser, som vi sett gäller detta bl.a. konstitueringen av objektet. Filosofihistorieskrivningen opererar här med flera förutsättningar. Kunskapsintressen och frågeställningar, oavsett om de är nyartikulerade eller nedärvda, riktar den historiska blicken åt vissa håll. T.ex. medför frågeriktningar som den genealogiska, den kontrasterande och de exemplariska att olika perspektiv anläggs, och dessa skiljer sig dessutom från synsätten hos de filosofer man studerar. Sammantaget innebär detta att historieskrivning och historisk reflexion inte kan betraktas som försök att beskriva det förflutna i sig, utan det handlar om en aktivitet där man ställer frågor om äldre tänkande och texter.

Det finns även andra förutsättningar. Med problemställningar följer vissa centrala begrepp som fixerar studieobjekt och strukturerar material. Det är legio i filosofihistorieskrivning, som i all historieskrivning, att använda begrepp som var okända under de epoker som analyseras. Man kan nämna exempel som "kunskapsteori", "nominalism" och "samhällstänkande" när de används för att klassificera och analysera förmodern filosofi. Men även när begreppen har ett etymologiskt ursprung i den studerade epoken tenderar den moderna innebörden att dominera. Även när historikern ställer frågor om vilka problem äldre filosofer var upptagna av och vad de menade har man en relation till sin egen tids begrepp. Det är vi som ställer frågorna, och vi relaterar äldre tankar och begrepp till vårt språk när vi analyserar och förklarar. Det är emellertid inget fel i sig att filosofihistorieskrivningen använder flera moderna begrepp i studiet av äldre filosofi. Det är tvärtom en förutsättning som är både oundviklig och oundgänglig.<sup>4</sup>

Studieobjektet är emellertid inte reducerbart till dessa förutsättningar. Det finns alltid en skillnad eller spänning mellan å ena sidan historikerns och å andra sidan de studerade filosofernas kunskapsintressen, frågor och begrepp. Just på denna punkt gör sig också de historiska kraven gällande: dessa skillnader får inte osynliggöras, tvärtom måste de markeras tydligt. Den stora faran är nämligen att filosofihistorieskrivningens förutsättningar hypostaseras till givna realiteter. Man glömmer att de egna frågorna och begreppen oftast inte motsvarar de studerade filosofernas. Detta är inte bara problematiskt för att man får en snedvriden behandling av äldre filosofi, utan också för att man befordrar ett okritiskt förhållande till de egna tänkesätten. Därför är det viktigt att tematisera skillnaderna mellan historikerns och de studerade filosofernas frågor och begrepp, i alla fall de för undersökningen centrala. Särskilt när man ställer frågor om vad äldre filosofer menade och gjorde är det nödvändigt att analysera skillnader i de övergripande syftena med den intellektuella verksamheten. Artikuleringar som dessa kan bidra till både en bättre förståelse av äldre filosofi och ett visst perspektiv på de egna förutsättningarna.

Just sådana betoningar av skillnader har spelat en central roll i modern idé- och vetenskapshistoria från 1960-talet och framåt. Många har framhävt diskontinuiteten mellan olika historiska epoker och tanketraditioner. Här vänder man sig mot äldre historieskrivning som, menar man, kännetecknats av framstegstänkande och betoning på kontinuerlig utveckling. Särskilt har kritiken gällt det oreflekterade förutsättandet av moderna grundbegrepp och rationalitetsideal i analysen av äldre tänkande. Bland de mer kända versionerna kan man nämna Thomas Kuhns idéer om naturvetenskapliga paradig som är mer eller mindre ojämförbara och som har olika vetenskapsbegrepp. Hit hör också Michel Foucaults resonemang om *episteme* och diskurser i vetenskaperna om människan, vilka bildar olika kunskapsordningar och maktsystem som är ojämförbara mellan olika perioder. Även modern begreppshistoria som den formulerats av Reinhart Koselleck kan inordnas i detta mönster. Här analyseras den radikala omvandlingen av politiska och sociala grundbegrepp under 1700-talet vilken gjort de äldre användningarna svårbegripliga. En del liknande slutsatser dras också av Quentin Skinner och Cambridgeskolan i politisk idéhistoria. Här betonas hur både vokabulär och problemställningar varierat så mycket att man inte kan förstå äldre politiskt tänkande, eller ens tala om politisk filosofi som en sammanhållen tankedisciplin.<sup>5</sup>

Det måste betonas att dessa exempel i första hand handlar om *historiska* analyser av intellektuella omvandlingar, men här finns också en del mer generella resonemang. Mycket schematiskt kan man göra en principiell sammanfattning. Ett historiskt givet tänkande kan bara förstås i relation till ett då självklart övergripande ramverk av kategorier, frågeställningar och prioriteringar. Dessa förutsättningar är så olika mellan olika historiska perioder att vi får olika rationalitetsformer som inte direkt låter sig översättas till varandra. När det gäller större omvandlingar handlar det nämligen inte om nya svar på gamla frågor, som man ofta antagit, utan det är *nya* frågor: därför kan svaren heller inte jämföras med varandra. Redan detta ger en diskontinuitet. Vidare är det intellektuella skifte som de nya problemställningarna och grundbegreppen innebär inte alltid ett resultat av en "intern" tankeutveckling, utan ofta handlar det om "externa" faktorer. De senare kan vara samhällsliga förändringar, politiska omvandlingar eller nya praktisk-moraliska och religiösa tendenser. Men det kan också handla om uppkomsten av autonoma tankediscipliner, t.ex. de nya natur- och humanvetenskaperna under 1800-talet.

Man kan urskilja både genealogiska och kontrasterande kunskapsintressen i dessa moderna idé- och vetenskapshistoriska analyser. Återkommande uttrycks en otillfredsställelse med samtidens förenklade och missvisande rationalitetsdiskurser och den historieskrivning som legitimerar dessa. Den senare tar sig ofta formen av en ämnes- eller disciplinshistoria där kontinuitet och framsteg betonas. I modern idé- och vetenskapshistoria ifrågasätts ofta möjligheten av dylika ämneshistorier. Det är inte samma



tankediscipliner när grundläggande frågor och begrepp förändras. Det finns heller ingen kontinuerlig ämnesdynamik att spåra när externa faktorer spelar en central roll i förändringen. Denna forskningstematik kan också iakttas i filosofihistorisk forskning,<sup>6</sup> men ansatsen tycks här ha spelat en mindre framträdande roll.

Med historiska analyser som dessa problematiseras idén om ett sammanhållet eller genomgående ämneshistoriskt objekt. Låt oss med detta i åtanke återvända till frågan om filosofihistoriens objekt. Som visats konstitueras detta delvis av historieskrivningen, och härvidlag spelar det för tillfället rådande filosofibegreppet och vad som bedöms som filosofiskt intressant centrala roller. Det är därför naturligt att ställa frågan om man kan konstatera större historiska förändringar i filosofibegreppet och de övergripande syftena med filosoferandet. Som artikelns inledande genomgång visar finns det åtskilligt man skulle kunna diskutera. Här skall vi diskutera antik grekisk filosofi, där termen filosofi har sin början.

### Exemplet antik *philosophia*

Det är en självklarhet att antik filosofi var en verksamhet som utövades i en värld helt annorlunda än vår egen. Frågan är dock vilka följder detta har för vår förståelse av denna filosofi. Den klassiska bilden är att filosofin som vi förstår den och åtskilliga av dess frågor börjar med grekerna.<sup>7</sup> Det finns emellertid idag många som dragit avvikande slutsatser utifrån kulturskillnaderna. Alasdair MacIntyre har hävdad att antik grekisk och modern moralfilosofi är svårjämförbara eftersom de riktar sig till två helt olika ”moraliska subjekt”, och att deras filosofiska begrepp är så starkt förbundna med ett komplex av föreställningar, attityder och praktiker att de inte kan analyseras isolerat utan att man förfalskar dem.<sup>8</sup> Ett annat exempel är Michael Fredes analyser av antik filosofisk rationalitet som betonar de övergripande skillnaderna, t.ex. innehåller deras förnuftsbegrepp ett för oss så främmande element som begär.<sup>9</sup> Man skulle också kunna ta upp Paul Veynes studier av antik mytologi och hur filosofer och historiker hade ett för oss märkligt förhållande till dessa myter, eller Glen Mosts resonemang om att antik filosofi delade många av de mest framträdande karaktärsdragen med de antika förkristna religionerna.<sup>10</sup> Flera andra exempel skulle kunna nämnas, men här skall fokus läggas på de radikala och systematiskt utarbetade tolkningar som den franske forskaren Pierre Hadot gjort av antik filosofi.

I flera studier har Hadot försökt blottlägga begreppet *philosophia* som det förstods i antiken. Detta förutsätter att vi lösgör oss från vår moderna förståelse av filosofin, det handlar nämligen om olika saker. Visserligen finns det stora skillnader mellan antika filosofer, men i förhållande till modern filosofi finns, enligt Hadot, vissa grundläggande likheter. Han diskuterar perioden från 300-talet f. Kr. till senantiken, och koncentrerar



sig på de stora grekiska filosofiskolorna: den platonska akademien, Lykeion, stoikerna och epikuréerna, men behandlar även skeptiska skolor och nyplatonism. Hadot menar att det är först med dessa skolor som begreppet *philosophia* får en fast form.<sup>11</sup>

Den antika idén om *philosophia* var, enligt Hadot, en idé om ett sätt att leva. Det filosofiska livet bröt med de olika etablerade antika livsformerna, och det var en radikal avvikelse. Detta visas bl.a. av hur filosoferna av andra betraktades som aparta och en annan art av människor, oavsett om man såg dem som löjliga och farliga eller beundransvärda. Omvänt hade filosoferna en nedlåtet föraktfull eller beklagande syn på andra människor. I filosofiskolorna finner man en bild av livet som konstrueras i analogi med läkarkonsten. Människor är sjuka och olyckliga; plågade av oro och slitna av passioner. Hälsa innebär en befrielse från denna inre turbulens genom insikt och självkontroll. Denna terapi består i en omvändelse till ett filosofiskt liv.

Vad innebar då det filosofiska livet under antiken? Hadot menar att det handlade om ett radikalt uppbrott, ett liv som sätter sig över mänskliga fördomar och sociala konventioner. Istället för det gamla livet sätts en strävan efter vishet som det högsta livet – det goda livet. Här fanns olikheter mellan filosofiskolor, men gemensamt var att man strävade efter en insikt i tillvarons väsen. Hadot betonar att vishet också innebar en strävan efter perfektion av alla dygder, och här finns ett krav på en grundläggande omvandling av hela själen. Det handlar alltså inte bara om förnuftet, utan även begär och handlingar. Inte minst den inre attityden betonades, oavsett om det – som för stoikerna – handlade om anspänning och koncentration, eller om det – som hos epikuréerna – handlade om avslappning. Det filosofiska livets realiserande av människans högsta potentialiteter innebär att man närmar sig det gudomliga: att bli lik eller ett med det.<sup>12</sup>

Hur skall man enligt antik filosofi kunna närma sig denna perfektion? Det är i detta sammanhang Hadot introducerar begreppet *andliga övningar* (*exercices spirituel*). Det är hämtat från kristen tradition (Loyola), men Hadot anser det vara en lämplig samlingsbeteckning på de intellektuella, själsliga, och etiska övningar som odlades i de antika filosofiskolorna. Själva använde de ofta begreppen *askesis* och *melete*. De andliga övningarna i antik filosofi syftade till en grundläggande omvandling av hela individens andliga vara, och upprättandet av en ny livs- och själsordning. Denna andliga träning sågs i analogi med de kroppsliga övningar som intog en så central plats i antik kultur.<sup>13</sup>

Hadots framställning av andliga övningar är i hög grad en rekonstruktion. Han bygger på några senantika listor och de frekventa hänvisningarna till olika övningar i många tidigare texter. Hadot menar att andliga övningar undervisats muntligt i filosofiskolorna och att de var så välkända att det räckte med att alludera till dem.<sup>14</sup> Övningarna var av många olika slag, och de kunde skilja sig en del mellan de olika skolorna, men

Hadot menar att man kan urskilja två huvudtyper som syftade till att utveckla självmedvetandet och självkontrollen. Dels de som innebär en koncentration på självet, och dels de som expanderar självet och låter det uppgå i ett större helt.<sup>15</sup>

I den första typen av andliga övningar finns flera som gäller kontroll av begär och passioner. Genom ett asketiskt levnadssätt skulle man försvaga dessa orosstiftare i den mänskliga själen. En annan andlig övning handlade om att fokusera nuet. Denna övning blir en terapi mot den oro som kommer av människors upptagenhet av ett förflutet och en framtid man inte kan kontrollera. Det fanns också andliga övningar som bestod i själv-rannsakan och bekännelser. Ytterligare en andlig övning handlade om att föreställa sig det värsta, framförallt sin egen död. Syftet var att träna själen att lösgöra sig från det tillfälliga och oväsentliga. Den andra huvudtypen av andliga övningar gäller självet expansion. Här eftersträvas ett vidgande av det individuella förnuftet till att bli ett med det gudomliga förnuftet (*nous, logos*) och hela världsordningen. En andlig övning som återkommer i flera skolor kallas av Hadot för "blicken från ovan": man tränar sig att betrakta mänskliga verksamheter och strävanden utifrån ett kosmiskt perspektiv. De små mänskliga bekymren ges därmed sina rätta proportioner. Hadot menar att den antika naturfilosofin, fysiken, måste betraktas som en andlig övning som syftade till att åstadkomma just detta. Av detta skäl var antika naturfilosofer också mer upptagna av grundprinciper och visioner än detaljer i sin utläggning av naturen.<sup>16</sup>

Hadot uppehåller sig, som nämnts, främst vid filosofiskolorna. I modern tid betecknar detta begrepp gemensamma teoretiska positioner, men i antiken handlade det i första hand om ett gemensamt livsval och levnadssätt. Läror och principer stod i direkt relation till detta. Skolorna var organiserade som platser för undervisning där lärjungar fördes in i en gemenskap där bl.a. andliga övningar av olika slag praktiserades. I skolorna fanns också andlig vägledning med syftet att göra lärjungen medveten om sina brister och befördra själsliga framsteg.<sup>17</sup>

Utifrån Hadots analys kan man dra slutsatsen att antikens *philosophia* var något mycket mer än vad vi menar med filosofi. Det handlade om ett levnadssätt som bröt med det vanliga livet inte bara genom det intellektuella förhållningssättet, utan genom hela livsföringen. Idealet var uppnåendet av *vishet* i alla avseenden. Särskilt med tanke på skolornas organiserande av verksamheten tycks det mig ligga nära till hands att göra jämförelser med aspekter av det kristna eller buddistiska munklivet. Det finns likartade typer av övningar och krav på själslig disciplinering, och samma typ av brott med eller omvändelse från det vanliga livet.

Innebär detta att Hadot menar att den kognitiva aspekten av antik filosofi var oväsentlig? Ingalunda! Den teoretiska reflexionen och argumenteringen spelade en mycket viktig roll i de flesta skolorna, men denna filosofiska diskurs var en del av det filosofiska livet, inte dess allt. Kort

sagt, vad vi menar med filosofi är bara en del av vad ”de gamle” avsåg med begreppet. Hadot menar att under antiken var filosofisk diskurs inte det avgörande. Filosof var man inte pga. djupet eller originaliteten i de tankar man uttryckte, utan i kraft av det liv man levde. Det finns flera exempel på personer som betraktades som filosofer fastän de varken skrev eller var verksamma som lärare; det var deras livsföring som var det avgörande. En sådan är Cato den yngre och en annan är Marcus Aurelius, vars skrift inte var känd under hans livstid. Omvänt finns det många exempel på filosofisk kritik av teoretiserande som inte är en integrerad del av livsföringen, inte bara från stoiker och epikuréer, utan också i platonsk och aristotelisk tradition.<sup>18</sup>

Levnadssättet var alltså det primära i själva begreppet *philosophia*. Men Hadot menar att idealet om det filosofiska livet i antiken alltid också innehöll en filosofisk diskurs, även om den inte behövde vara kommunicerad. Han menar att den filosofiska diskursen fyllde flera viktiga funktioner: den rättfärdigar det filosofiska livet, den leder det filosofiska livets strävan att ändra självet, och den är i sig en andlig övning som syftar till att transformera livet.<sup>19</sup> Hadot polemiserar emellertid mot visionen av antik filosofi som i första hand teoretisk. I både handböcker och forskning tenderar man att se det antika livsvalet som något avlett av teoretiska resonemang, men det förhåller sig snarast tvärtom. Filosofin är en total förändring av levnadssättet, en omvändelse, och detta livsval implicerar en bild av tillvaron och föder en filosofisk diskurs.<sup>20</sup> Filosofi är här alltså inte teoretiserande, utan en metod för att träna människor att leva och se världen på ett visst sätt.

Our claim has been, then, that philosophy in antiquity was a spiritual exercise. As for philosophical theories: they were either placed explicitly in the service of spiritual practice, as was the case in Stoicism and Epicureanism, or else they were taken as the objects of intellectual exercises, that is, of a practice of the contemplative life which, in the last analysis, was itself nothing other than a spiritual exercise. It is impossible to understand the philosophical theories of antiquity without taking into account this concrete perspective, since this is what gives them their true meaning.<sup>21</sup>

Det övergripande syftet med filosofin inverkar alltså på hur man måste förstå den filosofiska diskursen och hur man måste läsa de antika filosofiska verken. Hadot menar vidare att skrifterna oftast inte vände sig till en allmän publik, utan till skolans medlemmar och sympatisörer. Avsikten var inte att informera om doktriners innehåll, utan texterna var utarbetade för att forma lärjungens själ. Det handlade om att väcka, provocera och leda en andlig utveckling i riktning mot det filosofiska idealet. Det fanns olika genrer som hade olika övningssyften, t.ex. dialektiska och retoriska diskussioner, systematiska framställningar, kommentarer samt enklare

summeringar avsedda för memorisering. Grunden för skolningen var hela tiden den muntliga undervisningen, och litteraturen var ofta direkt relaterad till lärosituationen med summeringar, upprepningar, utvecklingar, omkastningar etc. Vidare förutsätts bilder, idéer och argument som var kända från undervisningen. Enligt Hadot ser man hur talets temporalitet hela tiden slår igenom i snart sagt vilken antik skrift som helst: "The Work retains the starts and stops, the hesitations, and the repetitions of spoken discourse". För att förstå antika filosofiska skrifter måste man därför placera skriften i dessa sammanhang av andliga övningar och filosofi som ett levnadssätt.<sup>22</sup>

Hadot menar att skrifternas nära koppling till den muntliga undervisningen och ambitionen att forma lärjungarna förklarar en rad saker som filosofihistoriker förbryllats över. Detta gäller t.ex. skrifternas associativa idékopplingar, motsägelser, samt deras brist på systematik och koherens. Eftersom forskningen så sällan tar hänsyn till de antika skrifternas kopplingar till andliga övningar uppstår missförstånd och en grundläggande oförståelse. Av särskilt intresse för våra syften är Hadots förklaring till dessa problem för forskningen. Han menar att det handlar om en blindhet som har sin grund i den radikala förändringen av filosofibegreppet. I modern tid betecknar begreppet en rent teoretisk verksamhet och dess resultat, och när man tillämpar detta på antika filosofer placeras deras skrifter och resonemang i ett felaktigt övergripande sammanhang. Problemet för den moderna forskningen består alltså i hög grad i att man läser antika filosofiska verk och resonemang som om det handlade om filosofi i modern mening.<sup>23</sup> "Moreover, we ought not to forget that many a philosophical demonstration derives its evidential force not so much from abstract reasoning as from an experience which is at the same time a spiritual exercise"<sup>24</sup>

Ett intressant stöd för sina teser finner Hadot i senantika kristna förhållningssätt till filosofin. Flera kyrkofäder presenterade kristendomen som den enda sanna filosofin. Detta kunde man, enligt Hadot, göra eftersom begreppet *philosophia* betecknade ett levnadssätt. Man finner också många exempel på reception av klassisk filosofi, inte bara idéer utan också andliga övningar och ideal som sinnesfrid, frånvaro av passioner och ett liv enligt naturen. I särskilt hög grad tycks flera andliga övningar införlivats med det framväxande munkväsendet.<sup>25</sup>

I förhållandet mellan kristendom och *philosophia* finns också nyckeln till det förändrade filosofibegreppet. Under medeltiden kan man enligt Hadot iaktta en separation mellan filosofisk diskurs och liv. De icke-kristna filosofiskolorna var borta och även om de monastiska rörelserna behöll många av de andliga övningarna försvann det mesta av den filosofiska diskurs som var knuten till dessa. De andliga övningarna blev helt och hållet kristna, och den filosofi som var känd kom istället att alltmer bli till ett begreppsligt material för teologiska diskussioner. Denna utveck-

ling förstärktes när universiteten utvecklades: filosofi blev nu synonymt med filosofisk diskurs. Hadot menar att det var detta filosofibegrepp som sedan togs över när en sekulariserad filosofi utvecklades under modern tid. Även om man kan finna flera exempel på äldre ideal, så har den dominerande innebörden i filosofibegreppet förblivit mer renodlat teoretisk.<sup>26</sup>

### Reflexioner om filosofihistoriens objekt

Hadots undersökningar tycks drivas av både kontrasterande och exemplariska kunskapsintressen. Vad gäller frågan om hur hans forskning skall utvärderas så finns både positiva och negativa referenser, men diskussionen har bara börjat.<sup>27</sup> Trots att flera kritiska reflexioner kan göras, anser jag att Hadot i det stora hela ger en rimlig bild av antik *philosophia*. Den för oss här intressanta principfrågan gäller emellertid följderna av filosofihistoriska tolkningar som denna.

En viktig principiell poäng i Hadots resonemang gäller den roll det antika filosofibegreppet spelar av övergripande sammanhang för att tolka texterna. De missförstås när man läser dem som presentationer av teorier i modern mening eftersom syftena med den intellektuella verksamheten är artskilda. Antik filosofisk diskurs hör samman med andliga övningar, och båda måste ses som delar av ett helt där centrum utgörs av idén om ett filosofiskt liv. Resonemang och skrifter feltolkas om man bryter ut dem ur detta sammanhang. Om Hadot har rätt i sin analys får detta flera konsekvenser. För det första kullkastas väsentliga delar av den etablerade bilden av och forskningen om antik filosofi. För det andra är antik *philosophia* så annorlunda jämfört med vad vi kallar filosofi idag att det är missledande att använda samma namn. Det handlar om olika saker. För det tredje implicerar detta att det inte finns *ett* övergripande filosofihistoriskt objekt eller *ett* ämne filosofi. Filosofihistoria som en disciplin- eller ämneshistoria är därmed problematiserad.

Man kan tänka sig flera möjligheter att problematisera idén om ett sammanhållet filosofihistoriskt objekt utifrån just olikheter i filosofibegrepp och syften. Skillnaderna i form och genre mellan skolastisk respektive renässanshumanistisk filosofi är påfallande, och tycks ha att göra med deras olika syften och problemställningar. I det förra fallet var filosofin knuten till teologin och universiteten, medan syftningarna i det senare fallet gällde frågor i de framväxande världsliga sfärerna. Den humanistiska filosofin hade för övrigt ett mycket viktigt inflytande på de följande århundradenas filosofer genom sin betoning på kritik och metod.<sup>28</sup> Intressant nog var denna renässansfilosofi fram till slutet av 1700-talet en självklar del av de filosofihistoriska framställningarna, men utesluts sedan ganska plötsligt när filosofihistorieskrivningen i början av 1800-talet blir modern och ett universitetsämne.<sup>29</sup>

En annan, men delvis besläktad, filosofisk genre är den ”essäistik” som

odlades av 1700-talets franska och brittiska upplysningsfilosofer. Dessa inflytelserika *philosophes* har blivit föremål för mer litteratur- och kulturhistoriskt intresse än filosofiskt dito. Deras ideal om *polite philosophy* syftade till att kultivera konversation, åsikter och seder. Filosofins fokus var inte längre den individuella själen eller en liten grupp filosofer, utan civilisationen och dess bärare: de mer avancerade samhällsklasserna. Den kritiska udden var antiklerikal, antiskolastisk och antisekteristisk (dvs. mot filosofiskolorna). Här avvisades alltså de äldre filosofiska formerna och deras syften.<sup>30</sup> Upplysningsfilosoferna uteslöt inte mer systematiska framställningar, men dessa tycks snarare ha varit att betrakta som fördjupande delstudier än som centrum i filosoferandet. Detta sammanhang kan för övrigt belysa David Humes övergång från systematisk filosofi till essäer och historieskrivning.<sup>31</sup>

Vad gäller 1800-talet skulle flera olika aspekter kunna diskuteras. Med den massiva utvecklingen av från filosofin skilda och alltmer framgångsrika vetenskaper förändras villkoren för filosofin och filosofibegreppet. Hos en samtida som Dilthey finns högtintressanta reflexioner om betydelsen av natur- och humanvetenskapernas upplösande inverkan på äldre filosofi.<sup>32</sup> Med vetenskapliggörandet av kulturen förändrades de riktningsgivande syftena även i filosofin. I detta sammanhang skulle man också kunna tematisera filosofins akademisering. Med förflyttningen in i universiteten blev filosoferandet en del av nya livsformer, där det moderna arbetslivets villkor kom att inverka på verksamheten.

Allt detta är bara exempel på vad som skulle kunna tematiseras. Låt oss emellertid avslutningsvis resonera hypotetiskt. Om dessa skisser kan ges gott stöd får det stora konsekvenser. Filosofi blir då olika saker i olika tider, och av det följer att det inte kan finnas någon filosofihistoria grundad på vad som i det förflutna kallats filosofi. Då finns det heller inget ämne filosofi vars historia kan skrivas, och en disciplinhistoria blir omöjlig. Detta utesluter förvisso inte utforskande av de olikartade historiska fenomenen, men det finns egentligen inget skäl att binda samman dem till "filosofins historia". Denna slutsats står naturligtvis i skarp kontrast till den faktiskt existerande filosofihistorien. Skulle då filosofins historia som objekt bara vara en produkt av filosofihistorieskrivningens sammanförande av en rad olikartade fenomen?

Man skulle som svar på denna utmaning kunna anföra en rad alternativ som motiverar ett sammanförande av vad som i det förflutna kallats filosofi. Till att börja med är det naturligtvis ett genomgående drag att man kallat sig "filosofer" i olika tider. Men då är det bara ett ords historia som blir det sammanbindande elementet i filosofins historia. Även om den psykologiska effekten av den gemensamma termen inte skall underskattas, så är detta naturligtvis otillfredsställande. Ett andra alternativ är att många "filosofer" i olika tider läst, kommenterat och kritiserat vad man uppfattat som filosofiska föregångare. Här finns en stark traditions-

historia som kan utgöra grunden för ett sammanförande. Denna grund tycks mig spela en ganska viktig roll i filosofihistorieskrivningen, men den är inte oproblematiskt. För det första blir grunden då en ”upplevd” traditions-gemenskap. För det andra finns också en lång rad ”filosofer” som har förkastat äldre filosofi och försökt börja om med något helt nytt.

Ett tredje alternativ till en sammanhållen filosofihistoria är att filosofer i alla tider ställt samma frågor. Få försvarar en stark version av denna tes, och än färre idén om *philosophia perennis*, men det finns en svagare version; att vissa frågor, begrepp eller analyser återkommer i olika tider. Detta sätt att fixera filosofins historia tycks vara mycket vanligt, men det måste rimligen avgöras från fall till fall hur det förhåller sig. Det generella problem som rests i denna artikel gäller huruvida man kan tala om *samma* frågor, begrepp och analyser om filosofibegreppet är ett annat. Kan enskilda resonemang och frågor behandlas oberoende av den övergripande ramen av problemställningar, grundbegrepp och syftena med filosoferandet? Även detta måste rimligen avgöras från fall till fall, men som vi sett av Hadots analyser av antik *philosophia* finns det skäl att vara skeptisk. Vidare är det problematiskt att tala om vissa frågor och teman som filosofins historia när begreppet filosofi i olika perioder betecknat olika verksamheter och ideal. Här reses alltså åter frågan om filosofins historia är en projektion, där historikernas egna begrepp och intressen utgör det bärande elementet i objektbestämningen.

Dessa hypotetiska diskussioner skulle behöva utvecklas men det för långt utöver denna artikels syfte. Vad jag här har försökt göra är att visa rimligheten av att frågor som dessa ställs. Frågorna om filosofihistorieskrivningens objekt och hur det, eller dessa, bestäms reser alltså kritiska frågor rörande själva idén om en filosofins historia.

### Summary

*On the object of the history of philosophy.* By Mats Persson. The article deals with different aspects of how the historiography of philosophy constitutes its object. It argues that differences between different research traditions can be illuminated in terms of interests of knowledge which determine the questions and basic concepts of analysis in studies in the history of philosophy. Further, it claims that interests of knowledge always play such a role, and therefore that they ought to be clearly delineated and be actively employed in scholarly research. But it is also argued that such an approach must be combined with a critical reflection on the differences between the historian's presuppositions and the presuppositions under which the philosopher studied labored. Without such a reflection, the historian runs a palpable risk of hypostasizing his or her own questions and categories into self-evident givens. In connection with modern intellectual history, the importance of noticing differences and discontinuities



between variations in forms of rationality and problematizing traditional internal disciplinary historiographies is stressed. In a reflection on the history of philosophy along these lines, a short case-study of the ancient conception of philosophy is presented. Pierre Hadot's analyses of antiquity's *philosophia* as a way of life rather than a purely theoretical activity are thematized here. His account of spiritual exercises in ancient philosophical schools as well as his polemics against scholarship that disregards these dimensions is discussed. One consequence drawn from the analysis is that historians of philosophy often distort ancient philosophy in their interpretations because they assume a modern understanding of what philosophical activity is. This discussion culminates in an account of possible ways of problematizing philosophical historiography as disciplinary history.

### Noter

1 Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1889, 12. uppl. Tübingen, 1928).

2 Se t.ex. flera av bidragen i: Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner, eds, *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy* (Cambridge m.fl., 1984).

3 Max Weber, "Die 'Objektivität' socialwissenschaftlicher und socialpolitischer Erkenntnis", i *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen 1922, 6:e uppl. 1985), 161–187. Jürgen Habermas "Erkenntnis und Interesse" (1965), i *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Frankfurt am Main, 1969), 146–168.

4 För en mer utförlig diskussion se: Mats Persson, "Begreppshistoria och idéhistoria", i Bo Lindberg, ed., *Trygghet och äventyr: Om begreppshistoria* (Stockholm, 2005), 25–34.

5 Ibid, 22–29.

6 T.ex.: J.B. Schneewind, *The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy* (Cambridge, 1998), och Martin Kusch, *Psychologism: A case study in the sociology of philosophical knowledge* (London, 1995).

7 Se t.ex. den nytgivna: Marcel van Ackeren & Jörn Müller, eds, *Antike Philosophie verstehen – Understanding ancient philosophy* (Darmstadt, 2006), 7, 29.

8 Alasdair MacIntyre, "The relationship of philosophy to its past", i Rorty m.fl., *Philosophy in history*, 38.

9 Michael Frede, "Introduction", i Michael Frede & Gisela Striker, *Rationality in Greek thought* (Oxford, 1996), 1–29.

10 Paul Veyne, *Did the Greeks believe in their myths?* (1983; Chicago, 1988). Glen Most, "Philosophy and religion", i David Sedley, ed., *The Cambridge companion to Greek and Roman philosophy* (Cambridge, 2003), 300–322.

11 De två mest relevanta verken är Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life* (1995; Oxford & Cambridge, 1999) (delvis i *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2:a uppl., Paris, 1987), och Pierre Hadot, *What is ancient philosophy?* (Cambridge & London, 2002) (*Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, 1995).

12 Hadot, *Philosophy*, 57 f, 69, 83, 93, 102 f. Hadot, *What is*, 1 ff, 220 ff.

13 Hadot, *Philosophy*, 81 f och 102. Hadot, *What is*, 179 f och 188 f.

14 Hadot, *Philosophy*, 83 f.

15 Hadot, *What is*, 189. Jämför Hadot, *Philosophy*, 84 ff.

16 Hadot, *What is*, 189–211.

17 Ibid, 97 ff och 211 ff.

18 Ibid, 172 ff.

19 Ibid, 175 ff.

20 Ibid, 1 ff.

21 Hadot, *Philosophy*, 104.

22 Ibid, 61 ff och 104 f. Hadot, *What is*, 103 ff.

23 Hadot, *Philosophy*, 61 f, 105 ff.

24 Ibid, 107 (jämför 100 f).

25 Hadot, *What is*, 237–252.

26 Ibid, 253–270.

27 En del av den kritik som framförts finns angiven och diskuterad i John Sellars, *The art of living: The Stoics on the nature and func-*

*tion of philosophy* (Hants & Burlington, 2003), 110–118. Denna studie är f.ö. en intressant vidareutveckling av Hadots resonemang med fokus på antik stoicism.

28 Cesare Vasoli, "The Renaissance concept of philosophy", i Charles B. Schmitt, ed., *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (Cambridge, 1988), 57–74.

29 C.W.T. Blackwell, "Foreword", i F. Bottin, L. Malusa, G. Michel, G. Santinello & I. Tolomio, eds, *Models of the history of phi-*

*losophy: From its origins in the Renaissance to the 'Historia philosophica'*, (Dordrecht, Boston & London, 1993), xiv f.

30 J.G.A. Pocock, *Barbarism and religion, Vol. two: Narratives of civil government* (Cambridge, 1999), 17 ff.

31 *Ibid*, 163–199.

32 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), i Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band I (Göttingen, 1979), 351–386.