

MARTINA REUTER

Kan filosofi tillämpas?

Den finska filosofiska tidskriften *Niin & Näin* (Si och så) utgav hösten 1998 ett temanummer om filosofen Ludwig Wittgenstein. Bland många goda artiklar utgörs den verkliga pärlan av en intervju med Georg Henrik von Wright, elev till Wittgenstein och dennas efterträdare som professor i filosofi vid Cambridge University. Von Wright talar i intervjun ingående om Wittgensteins filosofiuppfattning, sitt eget förhållande till Wittgensteins filosofi, sitt eget filosofiska arbete och sin egen senare uppfattning om filosofins natur och möjligheter. Den von Wright som här framträder har en delvis annorlunda filosofisk profil än den som, kanske speciellt i Sverige, blivit känd som samhällsdebattör. I intervjun konstaterar han bl a att "tanken på en tillämpad filosofi känns lite komisk" (von Wright et al 1998, 10).

Frågan gäller här förhållandet mellan å ena sidan Wittgensteins och von Wrights uppfattning om etikens natur och å andra sidan den idag livskraftiga trenden att utveckla en tillämpad etik, som kan erbjuda riktlinjer för beslut inom bl a genteknologin. För Wittgenstein var etiska frågeställningar oerhört viktiga, men de var till sin natur subjektiva och situationsbundna problem, som handlar om hur man skall leva och handla rätt. Därför kan man inte tänka sig att utveckla en allmän filosofisk teori, som kunde tillämpas på liknande moraliska problem i olika situationer. "Ett moraliskt problem måste varje gång lösas som om det skulle vara ett nytt problem" (von Wright et al 1998, 9). Von Wright betonar, att Wittgenstein kraftigt skulle ha tagit avstånd från tanken att en filosof kunde utveckla principer för hur man bör lösa etiska problem relaterade till t ex genteknologin, och säger att han också själv, av samma skäl, förhåller sig skeptisk till detta projekt. Han citerar ett eget tidigare uttalande, och säger att den tillämpade etikens problem är hjärtats snarare än hjärnans problem (von Wright et al 1998, 10).

Vid första syn kan det verka motsägelsefullt att en filosof som så aktivt som G H von Wright deltagit i den offentliga debatten, så strikt tar avstånd från tanken att filosofin kan tillämpas. Jag ämnar, genom att lite närmare granska von Wrights uttalanden i relation till olika uppfattningar om filosofins natur, försöka visa att denna motsättning är skenbar.

Intervjun i *Niin & Näin* inleds med att von Wright betonar, att Wittgensteins viktigaste och mest originella bidrag ligger i hans uppfattning om filosofins natur och dess relation till vetenskapen. Med referens till Wittgenstein konstaterar von Wright att filosofin och vetenskapen "representerar två i grunden olika sätt för den mänskliga anden att förhålla sig på" (von Wright et al 1998, 6). Denna uppfattning följde Wittgenstein genom de olika faser hans filosofiska arbete tog sig, och ges tydligt uttryck redan i *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Här skriver han:

Filosofin är icke en av naturvetenskaperna. (Ordet "filosofi" måste betyda något som står över eller under men icke vid sidan om naturvetenskaperna.) (*Tractatus* 4.111).

Wittgenstein fortsätter med att betona att psykologin inte står filosofin närmare än någon annan naturvetenskap (*Tractatus* 4.1121) liksom inte heller Darwins teori har mera att göra med filosofin än vilken som helst naturvetenskaplig hypotes (*Tractatus* 4.1122).

Wittgensteins syn på relationen mellan filosofi och vetenskap var också den största skillnaden mellan hans och kollegan vid Cambridge University, Bertrand Russells uppfattningar om filosofins natur. Enligt Russell sammanfaller filosofin och vetenskapen: dessa två former av mänsklig tankeverksamhet har i grunden samma mål och medel. Man kan, utan att överdriva alltför mycket, säga att Wittgenstein och Russell här intar motsatta ståndpunkter i en fråga som ingen filosof under vårt århundrade har kunnat undgå att på ett eller annat sätt ta ställning till. Trogen sin ofta ganska pessimistiska infallsvinkel kontrasterar von Wright att "Russell inom filosofin besegrat Wittgenstein", vilket också står som intervjuens rafflande rubrik.

Von Wright gör, i första hand, denna bedömning inom den sk analytiska filosofins referensram och hans situationsbedömning är säkerligen sann inom denna ram. Russells uppfattning om en med vetenskapen i grunden identisk filosofi har segrat, framförallt genom

den så kallade naturalistiska trend som vunnit alltmer fotfäste inom den engelskspråkiga filosofin, speciellt inom kunskapsteorin och medvetandets filosofi. Denna filosofiska riktning, där den amerikanska filosofen WV Quine spelat en central roll, innebär att man medvetet eliminerar distinktionen mellan filosofiska och vetenskapliga frågeställningar. Så väl kunskapsteorin som medvetandets filosofi smälter samman med hypoteser och forskningsresultat inom psykologi och sinnesfysiologi. I sin definition av en naturaliserad kunskapsteori, betonar Quine att "till skillnad från den tidigare kunskapsteoretikern, söker vi inte något orubbligare fundament för vetenskapen än vetenskapen själv" (Quine 1995, 16). En naturaliserad kunskapsteori definierar sig själv uteslutande i deskriptiva termer. Kunskapssubjektet identifieras med en psykologisk individ och kunskapsteorin beskriver denna individs möjligheter och metoder att nå kunskap. En naturalistisk epistemologi "är en rationell rekonstruktion av individens och/eller rasens faktiska tillägnande av en vederhäftig teori om den yttre världen" (ibid). Det enda element som inte direkt kan reduceras till den fysiska verkligheten är detta element av rationell rekonstruktion, och Quine betonar att dess roll bör minimeras till att omfatta endast "konjekturala springor eller punkter där historiska tillfälligheter fördunklar den schematiska förståelse vi söker" (ibid).

Naturalisten söker fortfarande kriterier för kunskapens möjlighet, så som t ex Kant gjorde, och följer i denna bemärkelse en filosofisk motivation, liksom Quine betonar att idkare av naturvetenskap brukar göra (!), men söker dessa kriterier i empiriska beskrivningar av människans psykologi och neurofysiologi. Det är, liksom enligt Quine alltid då det gäller vetenskapliga problem, en fråga om att tackla ett problem med hjälp av de svar vi har på andra problem. Naturalisten är "fri att använda vetenskapens frukter i sitt studium av dess rötter" (ibid) så som Quine skriver, med hänsyftning på den metaforiska beskrivning av vetenskapernas träd med sina metafysiska rötter, som Descartes ger i sitt förord till den franskspråkiga utgåvan av *Principia philosophiae* (Descartes 1647/1996, 14). Epistemologin ger härmed upp sina normativa anspråk – sin möjlighet att *a priori* avgöra förutsättningarna för att ett påstående är sant eller meningsfullt.

Den naturaliserade filosofin stöter på diverse filosofiska problem som den antingen måste bemöta eller ignorera. Centralast står frågan om hur man kan grunda ett sanningsbegrepp i empirisk forskning som i

sig förutsätter ett sanningsbegrepp för att kunna argumentera för sin giltighet. Förutom interna filosofiska problem har denna naturalistiska tendens också vidare kulturfilosofiska konsekvenser och det är dessa von Wright betraktar i *Niin & Näin*. Han påpekar, att filosofins fusion med vetenskapen har inneburit att man tappat bort distinktionen mellan begreppen sanning och mening. Frågan om vad som har mening har reducerats till en fråga om vad som är sant i en tämligen snäv empirisk bemärkelse av att överensstämma med ”verkligheten”. Detta har vidare lett till att kunskapen, som berör sanningar, erövat terräng av förståelsen, som berör mening eller betydelser. Detta betyder att kulturen, för vilken båda dessa sätt att förhålla sig till världen är väsentliga, utarmas (von Wright et al 1998, 7). I sitt betonande av detta speglar von Wright det kulturkritiska engagemang han blivit känd för.

Parallellt med ”kampen” mellan Wittgenstein och Russell, utvecklingen av naturalistiska tendenser inom den analytiska filosofin, har den fenomenologiska tradition, med sitt ursprung i Edmund Husserls filosofi, utvecklat en strikt anti-naturalistisk syn på relationen mellan filosofi och vetenskap. Husserls utgångspunkt, då han skrev sin första och fortfarande mest kända kritik av naturalistiska tendenser inom filosofin, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), var den kris i vilken filosofin befann sig i början av vårt sekel – och fortfarande befinner sig i. Han skriver:

Det är viktigt att idag engagera sig i en radikal kritik av naturalistisk filosofi. Speciellt behövs en positiv kritik av principer och metoder, i motsats till en rent negativ kritik baserad på konsekvenser. Endast en sådan kritik kan beräknas bevara intakt tillit till möjligheten av en vetenskaplig filosofi, en tillit hotad av de [logiskt] absurda konsekvenserna av en naturalism baserad på strikt empirisk vetenskap (Husserl 1911/65, 78).

Utvecklingen av de vetenskaper som fokuserar på människan – psykologin, sociologin och den vetenskapliga historieskrivningen – kringgärdar alltmer det område som varit filosofins domän. Dessa vetenskaper vill i allt högre grad visa att det tankearbete som utgör filosofins kärna i själva verket är resultatet av yttre psykologiska, sociala och historiska faktorer och villkor, som formar den mänskliga tanken. Psykologin utvecklas till en psykologism, sociologin till en sociologism och historieskrivningen till historicism – alla vill utnämna sig själva till

första vetenskaper, som kan förklara grunden för allt tänkande. Detta innebär att filosofins roll som ett *a priori* studium av tänkandets och verklighetens grunder riskerar att elimineras. Husserl betonar att detta inte enbart utgör filosofins interna problem, utan innebär en ännu mera omfattande kris, eftersom vetenskaperna nu också underminerar sitt eget fundament, sin egen möjlighet att postulera en objektiv realitet och skilja mellan vad som är falskt och vad som är sant. De enskilda vetenskapernas forskningsresultat mister sin grund. I ett vidare perspektiv leder detta till en anti-rationalism som också är politiskt farlig.

Husserl besvarade problemen genom att åter en gång återvända till filosofins utgångspunkt. Man måste få ett slut på konflikten mellan filosofin och den hela tiden växande kunskapsmängd vetenskapen samlar in, och enda sättet att göra detta är att på nytt tänka igenom vetenskaperna och filosofin till grunden. Att tänka igenom vad som gör kunskapen möjlig och hur de olika vetenskaperna och deras metoder står i relation till varandra. Man kan säga att detta steg grundar den fenomenologiska filosofin och leder in på en studie av vad som gör världen meningsfull, av betydelsens ursprung. Fenomenologin är framförallt en studie av medvetandets intentionalitet, dess konstituerande verksamhet, vilken utgör vår relation till världen. Dessa meningsstrukturer utgör förutsättningar som gör kunskapen – t ex den vetenskapliga kunskapen – möjlig.

Härav följer en uppfattning om filosofins natur där filosofin inte har en speciell kunskapsdomän, utan, såsom den franska fenomenologen Maurice Merleau-Ponty uttrycker saken:

Allt filosofin talar om, precis såsom sociologin, är världen, människan och själslivet. Vad som särskiljer den är en speciell form av uppmärksamhet med vilken vi betraktar andra människor, omgivningen och oss själva” (Merleau-Ponty 1960/98, 138).

Filosofin bör alltid på nytt återkomma till frågan om vad det är som gör världen meningsfull och kunskapen möjlig. Filosofins väsen består av en frågande, tvivlande uppmärksamhet riktad mot världen. Hos Merleau-Ponty, som en något senare utvecklare av den fenomenologiska filosofin, är strävan att ge kunskapen ett bestående fundament mindre viktig än den fortgående, återvändande rörelsen. Husserls ständiga omformuleringar av den fenomenologiska reduktionen, vars avsikt är att undanröja våra förhandsuppfattningar och därmed möjliggöra ett

fördomsfritt studium av hur vår verklighet är konstituerad, var ur Merleau-Pontys perspektiv inget nederlag utan tvärtom ett tecken på fenomenologins vitalitet. I förordet till *Phénoménologie de la perception* skriver han att "det viktigaste reduktionen lär oss är omöjligheten av en fullständig reduktion. Detta är orsaken till att Husserl ständigt på nytt utforskar reduktionens möjlighet" (Merleau-Ponty 1945/93, viii). Filosofin kan aldrig öppna ett slutgiltigt perspektiv eller etablera ett slutgiltigt fundament. Detta betyder dock inte att Merleau-Ponty skulle acceptera en naturalistisk attityd: han betraktar inte, så som Quine, vetenskapen som sitt eget fundament.

En med vetenskapen identifierad, eller "scientistisk", filosofi är också ytterst sårbar inför tendensen att utgående ifrån olika nyttoperspektiv – teknologiska, ekonomiska eller sociala – "tillämpa" eller teknokratisera vetenskapen. Filosofin tvingas då att tillsammans med andra humanistiska discipliner tävla med samhälls- och naturvetenskaperna om vem som är nyttigast. I intervjun med Georg Henrik von Wright, som fungerat som min utgångspunkt, diskuteras inte denna frågeställning direkt, men jag tror att den ytterligare belyser den skepsis von Wright uttrycker angående möjligheten av en "tillämpad" filosofi.

När man diskuterar möjligheten av tillämpad filosofi, så är det viktigt att man ifrågasätter nyttoperspektivet i sig. Problemet är inte bara att "nyttan" ofta är snävt definierad utgående från t ex krav på teknologisk rationalitet. Kravet på att uppfylla ett utifrån definierat ändamål hämmar i sig den "tankens frihet" som är en nödvändig förutsättning för såväl nyskapande filosofi som nyskapande vetenskap. Detta gäller oberoende av hur progressivt det efterfrågade ändamålet är. På samma sätt som kravet att befrämja "en sak" eller ett politiskt mål hämmar konstens utveckling, vilket ofta uppmärksammas, så hämmar sådana krav filosofin och vetenskapen. Jag är, liksom många filosofer, övertygad om att god filosofi, liksom god konst och god vetenskap, alltid i någon bemärkelse är emanciperande och progressiv, men bara så länge den inte underställs krav på emancipation eller progressivitet. Detta inte bara verkar vara, utan är en paradox, som jag tror att man, liksom vissa andra paradoxer i den mänskliga tillvarons villkor, tvingas acceptera snarare än lösa. Man bör märka att filosofin, trots ovan diskuterade väsentliga skillnader, delar behovet att värna om sin autonomi med vetenskapen.

Denna paradox är idag mycket aktuell och beklagligt lite debatterad inom olika skolor av kritisk filosofi och vetenskap, varav kvinnoforskningen eller den feministiska forskningen står mig själv närmast. Här sker en konstant balansgång mellan å ena sidan politiska målsättningar angående köns jämlikhet och sociala roller, och å andra sidan genuina filosofiska frågeställningar kring betydelsen av kön och jämlikhet eller vetenskapliga frågeställningar om köns faktiska ställning och roller. Kvinnoforskare försöker ofta medvetet kombinera samhällsnytta, emancipation och vetenskap: kvinnovetenskap brukar definieras som vetenskap *om* och *för* kvinnor, i motsats till en vetenskap som enbart skulle beskriva. Denna definition åtföljs sällan av reflektioner kring vad dess dubbelbindning innebär. Utgångspunkten är en vetenskapsfilosofisk kritik av möjligheten att entydigt skilja åt fakta och värderingar, men debatten kommer sällan så långt som till att diskutera vad det innebär att programmatiskt inte skilja dem åt. Jag tror att en sådan här definition, i sitt oreflekterade tillstånd, i längden är ohållbar.

En kritik av tillämpad filosofi betyder inte att filosofen skulle avsäga sig sitt politiska ansvar – snarare tvärtom – men detta ansvar bör kanske förstås som den kritiska medborgarens ansvar snarare än som ”filosofens” yrkesmässiga ansvar. Filosofin och filosofen bör värna om sin kritiska röst genom att vägra falla in i den roll av sakkunnig på textiska frågor, som samhället erbjuder utgående från en nyttoinriktad uppfattning om den tillämpade filosofin. Detta är inte lätt. Gränsen mellan rollerna av autonom kritiker och tillämpad sakkunnig är ofta hårfin – speciellt i dagens mediadominerade samhälle. Absurt nog är enda sättet att bibehålla en kritisk röst ofta att tåga – eftersom den som i egenskap av filosof alltför ofta ställer upp i intervjuer och kommenterar aktuella händelser snabbt, av själva mediakontexten, reduceras till en slätstruken sakkunnig. Filosofens roll i media kompliceras ytterligare av att hon, i motsats till representanter för olika empiriska discipliner – sociologer, ekologer, ingenjörer – inte har något fält inom vilket hon verkligen är sakkunnig. Detta märker den kritiska allmänheten snabbt och den alltför media-aktiva filosofen reduceras från sakkunnig till clown.

När man problematiserar filosofins relation till å ena sidan vetenskapens och å andra sidan samhällsnyttans rationaliteter så är det inte enbart fråga om att filosofin bör bibehålla sin roll som vetenskaps-, teknologi- och samhällskritik. I denna roll fungerar filosofin och

filosofen alltid i viss mån inom vetenskapens, teknologins och samhällsnyttans referensramar. Jag är benägen att ställa ett ännu striktare krav på autonomi. Filosofin – liksom konsten, men på ett annat sätt – erbjuder en relation till världen som är radikalt annorlunda än den vetenskapen eller samhällsnyttan erbjuder. Därför bör filosofin – liksom konsten – ha spelrum att utveckla denna relation.

Man utarmar filosofins kritiska röst om man reducerar den till en samhälls- eller vetenskapskritik. Filosofin kan bibehålla sin röst bara genom att värna om sin specifika autonomi: genom att fortleva och utvecklas som ett radikalt annorlunda sätt att förhålla sig till världen. Filosofin är till sitt innersta väsen en tradition som fortfarande idag kan inse det meningsfulla i att på fullt allvar betvivla världens existens.

Denna tradition har sokratiska rötter, Descartes filosofi kan ses som dess moderna utgångspunkt och den fortlever i den fenomenologiska och, vill jag påstå, den ”dekonstruktionistiska” filosofin. Det cartesianska tvivlet, behovet att ”en gång i sitt liv betvivla allt, i så hög grad som möjligt” (Descartes 1644/1996, 5), är ett sätt att lösgöra sig från världen, att distansera sig för att kunna se bättre och mångsidigare. Det är viktigt att märka att denna distansering inte innebär att man överger den konkreta världen eller vänder sig ifrån den – vilket den cartesianska traditionen ofta kritiserats för att göra.

Descartes är intressant också genom sin kamp med att försöka förena två olika uppfattningar om filosofins natur: filosofin som metod och filosofin som systembygge. Han tvivlar radikalt, men vill också bygga ett fundament som inte kan betvivlas. Descartes svårigheter med att kombinera sina två olika filosofiska projekt – ett kritiskt och ett konstruktivt – illustrerar väl dessa projekts i grunden olika natur. Många av det problem Descartes filosofi lämnade efter sig, såsom hans försök att lösa tankens problematiska relation till materien med hjälp av en substantiell dualism, är en följd av hans försök att etablera ett metafysiskt system. Senare filosofer har kunnat inspireras av hans tvivel utan att behöva axla hans metafysiska system.

Filosofin betraktad som en tradition av radikalt tvivel, med avsikt att fortleva som en sådan tradition, avviker från en wittgensteiniansk uppfattning om filosofins egenart. Den wittgensteinianska filosofin strävar att lösa upp filosofiska knutar och problem. Filosofens uppgift är att visa att filosofiska problem i själva verket är skenproblem som beror på språkliga missförstånd, på en felaktig användning av språket.

Man kan kanske säga, att fenomenologin är pessimistisk angående möjligheten att slutgiltigt lösa filosofiska problem, eftersom man alltid måste återvända till sin tvivlande attityd, men optimistisk angående de filosofiska frågornas fortlevnad. Wittgenstein var, åtminstone i teorin, optimistisk angående möjligheten att bli kvitt filosofiska problem, men därmed pessimist angående filosofins fortlevnad.

Likheten mellan dessa två traditioner ligger i förståelsen av filosofin som en aktivitet, som också då den siktar in sig på det universella utförs i en konkret kontext. "Filosofin är ingen lära utan en aktivitet", skriver Wittgenstein i *Tractatus* (4.112), medan essensen i Merleau-Pontys fenomenologi, som vi sett ovan, är en återkommande, aldrig avslutad reduktion, ett försök att hitta ett nytt och fördomsfritt perspektiv på världen. De fenomenologiska och wittgensteinianska traditionerna förenas också av sina avståndstaganden till å ena sidan en naturaliserad filosofi och å andra sidan ett spekulativt systembygge.

Det börjar nu – avslutningsvis – se ut som om man kan utföra filosofiska akter, i samhället lika väl som inom en mera strikt akademisk kontext, men inte tillämpa filosofin som teori eller system. Den filosofiska akten måste alltid utföras på nytt, utgående från en konkret situation och ett konkret problem. I och med att filosofin inte är en teori som kan tillämpas, så är den också subjektiv i den bemärkelsen att man inte kan filosofera för andra människors räkning. Att filosofera innebär alltid ett eget tankearbete och filosofen kan inte i egenskap av sakkunnig dela ut goda råd eller skapa allmänna teoretiska riktlinjer för andra människors handlingar.

Nu belyses också filosofins relation till de etiska problemen: både filosofi och etik består av konkreta handlingar i konkreta situationer. GH von Wright påminner om att både filosofin och moralen står utanför distinktionen mellan sant och falskt: "det är omöjligt att formulera filosofiska eller moraliska teser, men det finns filosofiska och moraliska lösningar" (von Wright et al 1998, 10). Båda typerna av lösningar innebär att något ordnar upp sig, att ett problem som antastat oss avlägsnas och ger oss frid. En lösning är dock aldrig slutgiltig och speciellt då det gäller de moraliska problemen är von Wright inte så optimistisk: "Det finns inte någon slutgiltig lösning, utan de moraliska problemen antastar oss alltid på nytt" (von Wright et al 1998, 10). Skillnaden mellan moraliska och filosofiska problem består i att de tillhör olika aspekter av den mänskliga existensen: de filosofiska

problemen tillhör förnuftet, medan våra försök att lösa etiska problem bör följa hjärtats röst.

Not

Denna artikel bygger på ett föredrag med samma namn som jag höll vid Finlandsinstitutet i Stockholm 14.11.1998 och på delar av mer detaljerade föredrag om fenomenologins syn på relationen mellan filosofi och de humanistiska och sociala vetenskaperna, som jag hållit vid universiteten i Uppsala, Memphis och Jyväskylä. Jag tackar åhörarna vid dessa tillfällen, samt Lilli Alanen och Sara Heinämaa, som hjälpsamt kommenterat tidigare versioner av denna text.

Litteratur

DESCARTES, R, "Principia philosophiae", 1644, i Adam, C, & Tannery, P, *Oeuvres de Descartes VIII*, Vrin, Paris 1996

DESCARTES, R, "Les principes de la philosophie" 1647, i Adam, C, & Tannery, P, *Oeuvres de Descartes IX B*, Vrin, Paris 1996

HUSSERL, E, "Philosophy as Rigorous Science", översatt av Lauer, Q i *Phenomenology and the crisis of philosophy*, Harper and Row, New York 1911/65

MERLEAU-PONTY, M, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1993

MERLEAU-PONTY, M, "Le philosophe et la sociologie", i *Signes*, Gallimard, Paris 1998

QUINE, W V, *From stimulus to science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995

WITTGENSTEIN, L, *Tractatus Logico-Philosophicus*, översatt med inledning av Anders Wedberg, Doxa, Helsingborg 1982

WRIGHT, G H von, KUUSELA, O, LAHTINEN, M, & PHILSTRÖM, S, "Filosofia Russell on voittanut Wittgensteinin", i *Niin & Näin*, No 3, 1998